

**ACHILLE
MBEMBE**

Suhrkamp

**KRITIK DER
schwarzen
VERNUNFT**

Der globale Kapitalismus hat seit seiner Entstehung immer schon nicht nur Waren, sondern auch »Rassen« und »Spezies« produziert. Ihm liegt ein rassistisches Denken, eine »schwarze Vernunft« zugrunde, wie der afrikanische Philosoph und Vordenker des Postkolonialismus Achille Mbembe in seinem brillanten und mitreißenden neuen Buch zeigt.

In kraftvollen Linien zeichnet Mbembe die Genese unserer Gegenwart nach, indem er darstellt, wie sich der globale Kapitalismus seit dem Beginn der Neuzeit aus dem transatlantischen Sklavenhandel entwickelt hat. In dieser Zeit steigt Europa zum Zentrum der Welt auf und kreiert die Figur des »Negers«, des »menschlichen Objekts«, der »menschlichen Ware«, die über den »schwarzen Atlantik« gehandelt wird. Mit dem Abolitionismus, der Revolution in Haiti, dem Antikolonialismus oder der amerikanischen Bürgerrechtsbewegung kommt zwar seit der Aufklärung eine erste globale Welle der Kritik an der Sklaverei und der schwarzen Vernunft des Kapitalismus auf. Dieser breitet sich jedoch in seiner neoliberalen Spielart unaufhaltsam weiter aus und überträgt die Figur des »Negers« nun auf die gesamte »subalterne Menschheit«. In diesem Prozess des »Schwarzwerdens der Welt«, so die radikale Kritik Mbembes, bilden auch Europa und seine Bürger mittlerweile nur noch eine weitere Provinz im weltumspannenden Imperium des neoliberalen Kapitalismus. Einzig ein »Denken des Lebens«, der Lebensreserven, die nicht geopfert werden dürfen, kann die Menschheit aus dieser kannibalischen Struktur der Moderne befreien.

Achille Mbembe
*Kritik der
schwarzen Vernunft*

Aus dem Französischen von
Michael Bischoff

Suhrkamp

Titel der Originalausgabe:
Critique de la raison nègre
© Editions LA DÉCOUVERTE, Paris, France, 2013

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek
Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation
in der Deutschen Nationalbibliografie,
detaillierte bibliografische Daten sind im Internet
über <http://dnb.dnb.de> abrufbar.

Erste Auflage 2014
© dieser Ausgabe Suhrkamp Verlag Berlin 2014
Alle Rechte vorbehalten, insbesondere das
des öffentlichen Vortrags sowie der Übertragung
durch Rundfunk und Fernsehen, auch einzelner Teile.
Kein Teil des Werkes darf in irgendeiner Form
(durch Fotografie, Mikrofilm oder andere Verfahren)
ohne schriftliche Genehmigung des Verlages reproduziert
oder unter Verwendung elektronischer Systeme
verarbeitet, vervielfältigt oder verbreitet werden.
Satz: Greiner & Reichel, Köln
Druck: Druckhaus Nomos, Sinzheim
Printed in Germany
ISBN 978-3-518-58614-3

*Für Sarah, Léa und Aniel
sowie Jolyon und Jean (†)*

Inhalt

Einleitung: Die Welt wird schwarz 11

- Eine schwindelerregende Verbindung* 14
- Die Rasse in der Zukunft* 21

Erstes Kapitel: Das Rassensubjekt 27

- Fabulieren und Abschließung des Geistes* 28
- Rekalibrierung* 47
- Das Substantiv „Neger“* 56
- Erscheinung, Wahrheit und simulacrum* 70
- Die Logik des Eineinander* 77

Zweites Kapitel: Der Brunnen der Phantasmen 81

- Ein Menschsein auf Bewährung* 81
- Zuschreibung, Verinnerlichung und Verkehrung* 85
- Der Neger der Weißen und der Weisse der Neger* 91
- Paradoxien des Namens* 100
- Der kolossos der Welt* 107
- Die Aufteilung der Welt* 110
- Nationalkolonialismus* 122
- Frivolität und Exotismus* 131
- Selbstverblendung* 137
- Grenzen der Freundschaft* 144

Drittes Kapitel: Differenz und Selbstbestimmung 151

- Liberalismus und Rassenpessimismus* 153
- Ein Mensch wie alle anderen?* 163
- Das Universelle und das Besondere* 168
- Tradition, Gedächtnis und Schöpfung* 177
- Die Zirkulation der Welten* 182

Viertes Kapitel: Das kleine Geheimnis	195
<i>Geschichten des Potentaten</i>	197
<i>Der Zauberspiegel</i>	208
<i>Erotik der Ware</i>	214
<i>Die schwarze Zeit</i>	226
<i>Körper, Statuen, Bildnisse</i>	236
Fünftes Kapitel: Requiem für den Sklaven	243
<i>Vielfalt und Überschuss</i>	244
<i>Das menschliche Wrack</i>	250
<i>Über den Sklaven und das Gespenst</i>	256
<i>Über Leben und Arbeit</i>	266
Sechstes Kapitel: Klinik des Subjekts	277
<i>Der Herr und sein Neger</i>	277
<i>Rassenkampf und Selbstbestimmung</i>	281
<i>Der Aufstieg zum Menschsein</i>	285
<i>Der große Krach</i>	296
<i>Die emanzipatorische Gewalt des Kolonisierten</i>	303
<i>Die Wolke des Ruhms</i>	311
<i>Demokratie und Poetik der Rasse</i>	315
Epilog: Es gibt nur eine Welt	325

»Ich denke, daß man sich dieser Menschenköpfe,
dieser Ohrenernten, dieser verbrannten Häuser,
dieser gotischen Invasionen, dieses rauchenden Blutes,
dieser Städte, die unter der Schneide des Schwertes
verdampften, nicht so billig entledigt.«

Aimé Césaire, *Rede über den Kolonialismus*

Einleitung Die Welt wird schwarz

Dieses Buch hätte ich gern in der Art eines Stroms mit zahlreichen Zuflüssen geschrieben, während die Geschichte und die Dinge sich uns zuwenden und Europa nicht mehr das Gravitationszentrum der Welt bildet. Das ist in der Tat das Geschehen oder jedenfalls die Grunderfahrung unseres Zeitalters. Und wenn es darum geht, sämtliche Implikationen und Folgen dieser Entwicklung zu erkunden, stehen wir gerade erst am Anfang¹. Was den Rest angeht, ob diese Entdeckung uns nun freut oder erstaunt oder Unbehagen bereitet, ist eines sicher: Diese Deklassierung eröffnet neue Möglichkeiten – aber auch Gefahren – für das kritische Denken, und genau damit möchte ich mich unter anderem in diesem Essay befassen.

Um die Tragweite dieser Gefahren und Möglichkeiten genau zu ermessen, bedarf es keineswegs des Hinweises, dass dem europäischen Denken in seiner gesamten Geschichte die Tendenz innewohnte, Identität nicht im Sinne gemeinsamer Zugehörigkeit zu ein und derselben Welt zu verstehen, sondern im Sinne eines selbstbezüglichen Verhältnisses, des Erscheinens des Seins und seiner

¹ Dipesh Chakrabarty, *Provincializing Europe. Postcolonial Thought and Historical Difference*, Princeton 2000; Jean Comaroff und John L. Comaroff, *Theory from the South: Or, how America is Evolving toward Africa*, London 2012, insb. die Einleitung; Arjun Appadurai, *The Future as Cultural Fact. Essays on the Global Condition*, London 2013; Kuan-Hsing Chen, *Asia as Method. Toward Decperialization*, Durham 2010; und Walter D. Mignolo, *The Darker Side of Western Modernity. Global Futures, Decolonial Options*, Durham 2011.

Manifestation im Sein oder auch im Spiegel seiner selbst.² Dagegen muss man sich vor Augen führen, dass als direkte Folge dieser Logik der Aufktion, der Selbstbetrachtung, also der Abschließung, Neger und Rasse in der Vorstellungswelt der europäischen Gesellschaften stets eins sind.³ Die beiden grobschlächtigen, schweren, sperrigen und zerstöteten Bezeichnungen – Symbole drastischer Intensität und des Abscheus – kommen im modernen Wissen und Diskurs über den Menschen (und damit auch über »Humanismus« und »Menschlichkeit«) zwar nicht gleichzeitig, aber zumindest doch parallel zueinander auf; und seit dem Beginn des 18. Jahrhunderts bilden sie gemeinsam den (uneingestandenen und oft verleugneten) Boden oder Kern, von dem aus das moderne Projekt der Erkenntnis – aber auch des Regierens – sich entfaltet.⁴ Sie beide sind Zwillingsgestalten jenes Wahns, den die Moderne hervorbringen sollte (erstes und zweites Kapitel).

Worauf ist dieser Wahn zurückzuführen, und welches sind seine elementarsten Erscheinungsformen? Zunächst einmal darauf, dass der Neger der (oder auch das) ist, den

2 Zur Komplexität und den diesem Akt innewohnenden Spannungen siehe Srinivas Aravamudan, *Enlightenment Orientalism: Revisiting the Rise of the Novel*, Chicago 2012.

3 Siehe François Bernier, »Nouvelledivision de la terre, par différentes espèces ou races d'hommes qui l'habitent«, *Journal des Scavants*, 24. April 1684, S. 133–141; und Sue Peabody und Tyler Stovall, *The Color of Liberty. Histories of Race in France*, Durham 2003, S. 11–27. Siehe auch Charles W. Mills, *The Racial Contract*, Ithaca, NY, 1977.

4 William Max Nelson, »Making mere Enlightenment ideas of racial engineering«, *American Historical Review*, 115, Nr. 2 (2010), S. 1364–1394; James Delbourgo, »The Newtonian slave body: racial enlightenment in the Atlantic world«, *Atlantic Studies*, 9, Nr. 2 (2012), S. 185–207; und Nicholas Hudson, »From nation to race: the origins of racial classification in eighteenth-century thought«, *Eighteenth-Century Studies*, 29, Nr. 3 (1996), S. 247–264.

(oder das) man sieht, wenn man nichts sieht, wenn man nichts versteht und, vor allem, wenn man nichts verstehen will. Wo immer der Neger auftritt, löst er leidenschaftliche Dynamiken und ein Übermaß an Irrationalität aus, die stets das gesamte System der Vernunft auf die Probe stellen. Sodann auf die Tatsache, dass niemand – weder jene, die diesen Namen erfunden haben, noch jene, die damit behängt werden – ein Neger sein oder in der Praxis als ein solcher behandelt werden möchte. Außerdem gilt, was Gilles Deleuze einmal gesagt hat: »Im Wahn gibt es immer einen Neger, einen Juden, einen Chinesen, einen Großmogul, einen Arbeiter«, denn der Wahn braut unter anderem auch die Rassen zusammen.⁵ Indem insbesondere die europäisch-amerikanischen Welten den Körper und den Menschen auf eine Frage der äußeren Erscheinung, der Haut und der Hautfarbe, reduzierten und dabei der Haut wie auch deren Farbe den Status einer biologisch begründeten Fiktion verliehen, machten sie den Neger und die Rasse zu zwei Seiten ein und derselben Figur, des kodifizierten Wahns.⁶ Die Rasse, die nun als materielle und phantasierte Grundkategorie fungierte, wurde im Lauf der letzten Jahrhunderte zum Ausgangspunkt zahlreicher Katastrophen und zur Ursache unerhörter psychischer Verheerungen wie auch zahlloser Verbrechen und Massaker.⁷

⁵ Gilles Deleuze, *Deux régimes de fous. Textes et entretiens, 1975-1995*, Paris 2003; dt.: *Schizophrenie und Gesellschaft. Texte und Gespräche von 1975 bis 1995*, Frankfurt am Main 2005, S. 26.

⁶ Miriam Eliav-Feldon, Benjamin Isaac und Joseph Ziegler, *The Origins of Racism in the West*, Cambridge 2009.

⁷ Frantz Fanon, *Peau noire, masques blancs* [1952], in ders., *Œuvres*, Paris 2003; dt.: *Schwarze Haut, weiße Masken*, Wien 2013; William Bloke Modisane, *Blone Me on History*, New York 1963; dt.: *Weiß ist das Gesetz*, München 1964.

Eine schwindelerregende Verbindung

Drei Phasen prägten die Biographie dieser schwindelerregenden Verbindung. Die erste ist die organisierte Entrechnung, als man Männer und Frauen afrikanischer Herkunft für die Zwecke des transatlantischen Sklavenhandels (15. bis 19. Jahrhundert) in menschliche Objekte, menschliche Waren, menschliches Geld verwandelte.⁸ Ins Gefängnis der Erscheinungen eingeschlossen, gehören sie nun anderen, die ihnen feindlich gesinnt sind, weshalb sie denn auch weder einen Namen noch eine eigene Sprache haben. Aber auch wenn ihr Leben und ihre Arbeit jetzt anderen gehören, mit denen zu leben sie verdammt sind, mit denen sie jedoch keine mitmenschlichen Beziehungen unterhalten dürfen, bleiben sie dennoch handelnde Subjekte.⁹ Die zweite Phase beginnt, als die Neger, diese von anderen in Besitz genommenen Wesen, Ende des 18. Jahrhunderts zum Schreiben finden, sich fortan in einer eigenen Sprache auszudrücken vermögen und den Status von vollwertigen Subjekten der Menschenwelt einfordern.¹⁰ Diese Phase,

8 Walter Johnson, *Soul by Soul. Life Inside the Antebellum Slave Market*, Cambridge, Mass., 1999; und Ian Baucom, *Species of the Atlantic. Finance Capital, Slavery, and Philosophy of History*, Durham 2005.

9 Zu diesen Debatten siehe W. Blassingame, *The Slave Community. Plantation Life in the Antebellum South*, Oxford 1972; Eugene D. Genovese, *Roll, Jordan, Roll. The World the Slaves Made*, New York 1974.

10 Dorothy Porter, *Early Negro Writing, 1760-1837*, Baltimore 1995. Und vor allem John Ernest, *Liberation Historiography. African American Writers and the Challenge of History, 1794-1865*, Chapel Hill 2004; und Stephen G. Hall, *A Faithful Account of the Race. African American Historical Writing in Nineteenth-Century America*, Chapel Hill 2009. Speziell zu den Antillen siehe Patrick Chamoiseau und Raphaël Confiant, *Lettres créoles, tractées antillaises et continentales, 1635-1975*, Paris 1991. Zum übrigen Raum siehe S. E. K. Mqhayi, *Abantu Besizwe. Historical and Biographical Writings, 1902-1944*.

die von zahllosen Sklavenrevolten und der Unabhängigkeit Haitis 1804, den Kämpfen für die Abschaffung des transatlantischen Sklavenhandels, der Dekolonialisierung Afrikas und der Bürgerrechtsbewegung in den USA geprägt war, findet ihren Abschluss in der Abschaffung der Apartheid in den letzten Jahrzehnten des 20. Jahrhunderts. Die dritte Phase (Anfang des 21. Jahrhunderts) ist die der Globalisierung der Märkte, der Privatisierung der Welt unter der Ägide des Neoliberalismus, der wachsenden Komplexität des Finanzsystems, des postimperialen militärischen Komplexes und der elektronischen und digitalen Technologien.

Unter Neoliberalismus ist eine Phase in der Geschichte der Menschheit zu verstehen, die von Computerindustrien und Computertechnologien beherrscht wird. Der Neoliberalismus ist das Zeitalter, in dem die kurzen Zeiten im Begriff stehen, in die Zeugungskraft der Geldform verwandelt zu werden. Da das Kapital seinen äußersten Fluchtpunkt erreicht hat, kommt es zu einer eskalierenden Entwicklung. Sie basiert auf der Vorstellung, »dass alle Ereignisse und Verhältnisse der Lebenswelt mit einem Marktwert ausgestattet werden könnten«.¹¹ Diese Entwicklung ist außerdem gekennzeichnet durch die Produktion von Gleichgültigkeit, die erzwungene Kodierung des sozialen Lebens in Normen, Kategorien und Zahlen sowie durch diverse Abstraktionsoperationen, die den Anspruch erheben, die Welt auf der Basis der Unternehmenslogik zu rationalisieren.¹² Von einem verhängnisvollen Doppelgänger verfolgt, definiert sich das Kapital und insbesondere das Finanzkapi-

Johannesburg 2009; und Alain Ricard, *Naissance du roman africain: Félix Couchourou (1900-1968)*, Paris 1987.

¹¹ Joseph Vogl, *Das Gespenst des Kapitals*, Zürich 2010, S. 110.

¹² Siehe Béatrice Hibou, *La Bureaucratisation du monde à l'ère néolibérale*, Paris 2012.

tal heute als grenzenlos, und zwar sowohl hinsichtlich seiner Zwecke als auch hinsichtlich seiner Mittel.¹³ Es diktiert nicht mehr nur sein eigenes Zeitregime. Nachdem es »die Herstellung aller Filiationsbeziehungen« selbst übernommen hat, versucht es, sich in einer unendlichen Folgestruktur unauflöslicher Schulden zu vervielfachen.¹⁴

Es gibt nun keine Arbeitenden als solche mehr. Es gibt nur noch Arbeitsnomaden. Während es gestern noch die Tragödie des Subjekts war, vom Kapital ausgebeutet zu werden, ist es heute die Tragödie der Vielen, nicht mehr ausgebeutet werden zu können und einer »überflüssigen Menschheit« zugewiesen zu werden, die aufgegeben und vom Kapital für sein Funktionieren kaum noch gebraucht wird. Es entsteht ein psychisches Leben gänzlich neuer Art, das sich auf ein künstliches digitales Gedächtnis und auf kognitive Modelle aus dem Bereich der Neurowissenschaften und der Neuroökonomie stützt. Psychische und technologische Automatismen sind ein und dasselbe, und es entsteht die Fiktion eines neuen menschlichen Subjekts, »Unternehmer seiner selbst«, formbar und darauf bedacht, sich ständig unter Rückgriff auf die von seiner Zeit gebotenen Artefakte umzubilden.¹⁵

Dieser neue Mensch, Subjekt des Marktes und der Schulden, hält sich für ein reines Produkt des natürlichen Zufalls. Diese »fertige abstrakte Form«, wie Hegel sagt, fähig, jeglichen Inhalt überzustreifen, ist typisch für die Zivilisation des Bildes und der neuen Beziehungen, die diese Form zwischen Fakten und Fiktionen herstellt.¹⁶ Als Tier

13 Siehe Vogl, *Das Gespenst des Kapitals*, a.a.O., S. 120 ff.

14 Ebd., S. 124 und 132.

15 Roland Gori und Marie-José Del Volgo, *Exils de l'intime. La médecine et la psychiatrie au service du nouvel ordre économique*, Paris 2008.

16 Siehe dazu Francesco Masci, *L'Ordre régne à Berlin*, Paris 2013; dt.: *Die Ordnung herrscht in Berlin*, Berlin 2014.

unter Tieren besitzt der neue Mensch angeblich kein eigenes Wesen, das es zu beschützen oder zu bewahren gälte. Und es gebe *a priori* keinerlei Grenzen für die Veränderung seiner biologischen und genetischen Struktur.¹⁷ Vom tragischen und entfremdeten Subjekt der ersten Industrialisierung unterscheidet er sich in vielfältiger Weise. Zunächst einmal ist er ein in seinem Begehr gefangenes Individuum. Für sein Vergnügen ist er nahezu vollständig auf seine Fähigkeit angewiesen, sein inneres Leben öffentlich zu rekonstruieren und es wie eine handelbare Ware auf einem Markt anzubieten. Als neuroökonomisches Subjekt, getrieben von der zweifachen exklusiven Sorge um seine Animallität (die biologische Reproduktion seines Lebens) und seine Dinghaftigkeit (Genuss der Güter dieser Welt), versucht dieser Ding-Mensch, Maschinen-Mensch, Code-Mensch, dieser im Fluss befindliche Mensch, sein Verhalten an den Normen des Marktes auszurichten, und zögert dabei kaum, sich selbst und andere für die Optimierung seines Anteils am Vergnügen zu instrumentalisieren. Verdamm zu lebenslangem Lernen, zur Flexibilität, zur Herrschaft des Augenblicks, muss er seine Lage als auflösbares und fungibles Subjekt hinnehmen, um der Forderung zu entsprechen, die ständig an ihn gestellt wird: ein anderer zu werden.

Der Neoliberalismus steht für das Zeitalter, in dem Kapitalismus und Animismus, die man so lange unter Schwierigkeiten auseinanderzuhalten versuchte, dahin tendieren, eins zu werden. Da der Kreislauf des Kapitals jetzt vom Bild zum Bild führt, ist das Bild zu einem Beschleunigungsfak-

¹⁷ Siehe Pierre Dardot und Christian Laval, *La Nouvelle Raison du monde. Essai sur la société néolibérale*, Paris 2009. Siehe auch Roland Gori, »Les dispositifs de réification de l'humain (entretien avec Philippe Schepens)«, *Semio. Revue de sémio-linguistique des textes et discours*, 30 (2011), S. 57–70.

tor der Triebenergien geworden. Aus der potenziellen Verschmelzung des Kapitalismus mit dem Animismus ergeben sich Folgen, die unser zukünftiges Verständnis der Rasse und des Rassismus bestimmen. Zunächst einmal sind die systemischen Risiken, denen zu Zeiten des Frühkapitalismus nur die Neger ausgesetzt waren, inzwischen vielleicht nicht die Norm, aber zumindest doch das Schicksal aller subalternen Menschengruppen. Sodann geht diese tendenzielle Universalisierung der *conditio nigra* einher mit der Entstehung bislang unbekannter imperialer Praktiken. Diese Praktiken orientieren sich am Vorbild der Sklavenlogiken des Fangens und Erbeutens, ebenso wie an den kolonialen Logiken der Besetzung und Ausbeutung, also der Bürgerkriege oder Raubzüge früherer Zeitalter.¹⁸ Bei den auf Besetzung ziellenden und den der Aufstandsbekämpfung dienenden Kriegen geht es nicht nur darum, den Feind aufzuspüren und zu liquidieren, sondern auch eine Aufteilung der Zeit und eine Atomisierung des Raumes herbeizuführen. Da ein Teil der Arbeit nun darin besteht, das Reale in Fiktion und die Fiktion in Realität zu verwandeln, werden militärische Mobilmachung aus der Luft, die Zerstörung der Infrastruktur, die Schläge und Verwundungen nun von einer totalen Mobilmachung durch Bilder begleitet.¹⁹ Die Bilder sind damit nun Teil der Dispositive einer Gewalt, die sich als rein versteht.

18 Siehe Françoise Vergès, *L'Homme prédateur. Ce que nous enseigne l'esclavage sur notre temps*, Paris 2011.

19 Siehe die Arbeiten von Stephen Graham, *Cities Under Siege. The New Military Urbanism*, London 2010; Derek Gregory, »From a view to a kill. Drones and late modern war«, *Theory, Culture & Society*, 28, Nr. 7/8 (2011), S. 188–215; Ben Anderson, »Facing the future enemy. US counterinsurgency doctrine and the preinsurgent«, ebd., S. 216–240, und Eyal Weizman, *Hollow Land. Israel's Architecture of Occupation*, London 2011; dt.: *Sperrzonen. Israels Architektur der Besetzung*, Hamburg 2009.

Außerdem gehen Fangen, Erbeuten, Ausbeutung und asymmetrische Kriege einher mit einer Rebalkanisierung der Welt und einer Intensivierung von Praktiken der Einteilung in Zonen – worunter man eine bislang unbekannte Komplizenschaft zwischen dem Ökonomischen und dem Biologischen zu verstehen hat. Konkret zeigt sich diese Komplizenschaft in der Militarisierung der Grenzen, in der Zerstückelung der Territorien, ihrer Aufteilung und der Schaffung mehr oder weniger autonomer Räume innerhalb eines bestehenden Staates, die sich zuweilen jeglicher Form nationaler Souveränität entziehen, aber unter dem informellen Gesetz einer Vielzahl fragmentierter Autoritäten und privater bewaffneter Mächte oder unter dem Schutz internationaler Körperschaften mit vorgeschobenen oder realen humanitären Zielsetzungen oder einfach ausländischer Armeen operieren.²⁰ Eine derartige Schaffung von Zonen geht in der Regel einher mit einer transnationalen Vernetzung der Repression, einer ideologischen Gleichschaltung der Bevölkerung, dem Einsatz von Söldnern gegen lokale Guerillas, der Aufstellung von »Greifkommandos«, dem systematischen Einsatz von massenhafter Inhaftierung, Folter und außergesetzlichen Hinrichtungen.²¹ Mit Hilfe solcher Praktiken der Zonen-

20 Alain Badiou, »La Grèce, les nouvelles pratiques impériales et la ré-invention de la politique«, *Lignes*, Oktober 2012, S. 39–47. Siehe auch Achille Mbembe, »Necropolitics«, *Public Culture*, 15, Nr. 1 (2003), S. 11–40; Naomi Klein, *The Shock Doctrine. The Rise of Disaster Capitalism*, New York 2007; dt.: *Die Schock-Strategie. Der Aufstieg des Katastrophen-Kapitalismus*, Frankfurt am Main 2007; Adi Ophir, Michal Givoni und Sari Hanafi (Hg.), *The Power of Inclusive Exclusion. Anatomy of Israeli Rule in the Occupied Palestinian Territories*, New York 2009; und Weizman, *Hollow Land*, a.a.O.

21 David H. Ucko, *The New Counterinsurgency Era. Transforming the US Military for Modern Wars*, Washington, DC, 2009; Jeremy Scahill, *Blackwater. The Rise of the World's Most Powerful Mercenary*

bildung produziert ein »Imperialismus der Desorganisation« Katastrophen und vervielfältigt nahezu überall den Ausnahmezustand, wobei er sich selbst von der Anarchie nährt

Durch Verträge zum Zweck des Wiederaufbaus und unter dem Vorwand, Unsicherheit und Unordnung zu bekämpfen, legen ausländische Firmen, Großmächte und einheimische herrschende Klassen die Hand auf Reichtümer und Bodenschätze der solcherart zu Vasallen gemachten Länder. Massive Vermögenstransfers in Richtung privater Interessen, die Enteignung eines wachsenden Teils der durch frühere Kämpfe dem Kapital entrissenen Reichtümer, die endlose Abzahlung von Schuldentranchen – die Gewalt des Kapitals trifft nun auch Europa selbst, wo eine neue Klasse strukturell verschuldeter Männer und Frauen erscheint.²²

Noch charakteristischer für die potenzielle Verschmelzung des Kapitalismus mit dem Animismus ist die deutlich erkennbare Möglichkeit einer Verwandlung der Menschen in belebte Dinge, in digitale Daten und Codes. Zum ersten Mal in der Geschichte der Menschheit verweist der Name Neger nicht mehr nur auf die Lage, in die man die Menschen afrikanischer Herkunft in der Epoche des Frühkapitalismus brachte (Enteignungen unterschiedlicher Art, Beraubung jeglicher Möglichkeit der Selbstbestimmung und vor allem der Zukunft und der Zeit, dieser beiden

Army, New York 2007; dt.: *Blackwater. Der Aufstieg der mächtigsten Privatarmee der Welt*, München 2007; John A. Nagl, *Learning to Eat Soup with a Knife. Counterinsurgency Lessons from Malaya and Vietnam*, Chicago 2009; Grégoire Chamayou, *Théorie du drone*, Paris 2013.

22 Maurizio Lazzarato, *La Fabrique de l'homme endette*, Amsterdam und Paris 2011; dt.: *Die Fabrik des verschuldeten Menschen. Essay über das neoliberalen Leben*, Berlin 2012.

Matrizen des Möglichen). Diese neue Fungibilität, diese Löslichkeit, deren Institutionalisierung als neue Daseinsnorm und ihre Generalisierung für den gesamten Planeten meinen wir, wenn wir sagen, *die Welt werde schwarz*.

Die Rasse in der Zukunft

Wenn Neger und Rasse zwei zentrale (wenn auch verleugnete) Figuren des europäisch-amerikanischen Diskurses über den »Menschen« waren, müssen wir dann annehmen, dass die Deklassierung Europas und seine Rückstufung auf den Rang einer bloßen Provinz der Welt das Ende des Rassismus bedeutet? Oder müssen wir vielmehr einsehen, dass der Rassismus angesichts der fungibel gewordenen Menschheit selbst noch in den Zwischenräumen einer neuen – vergrabenen, molekularen und fragmentierten – Sprache über den »Raum« wiedererstehen wird? Wenn wir die Frage so stellen, vergessen wir durchaus nicht, dass weder der Neger noch die Rasse jemals verschwunden sind (erstes Kapitel). Im Gegenteil, sie waren immer Teil einer niemals endenden Kette von Dingen. Außerdem ist ihre Grundbedeutung existenzieller Natur. Vor allem die Bezeichnung »Neger« strahlte lange Zeit eine außergewöhnliche Energie aus, mal als Vehikel niederer Instinkte und chaotischer Mächte, mal als leuchtendes Zeichen einer in Zeiten des Wandels zu erwartenden Wiedergewinnung der Welt und des Lebens (zweites und fünftes Kapitel). Denn dieser Begriff bezeichnete nicht nur eine buntscheckige, vielgestaltige, fragmentierte Realität – immer wieder neue Fragmente von Fragmenten –, sondern auch eine Reihe erschütternder geschichtlicher Erfahrungen, die Wirklichkeit eines vakanten Lebens, das unentrinnbare Schicksal von Millionen Menschen, die dazu verurteilt sind, ihren

Körper und ihr Denken von außen funktionieren zu sehen und in Zuschauer von etwas verwandelt zu sein, das ihre eigene Existenz war und nicht war²³ (drittes und vierter Kapitel).

Das ist noch nicht alles. Als Produkt einer sozialen und technischen Maschine, die untrennbar mit dem Kapitalismus, seiner Entstehung und Globalisierung verbunden war, wurde diese Bezeichnung als Ausdruck für Ausschluss, Verdummung und Erniedrigung erfunden, also für eine Grenze, die ständig beschworen und verabscheut wird. Verachtet und entehrt, ist der Neger in der Moderne der einzige Mensch, dessen Haut zum Ding und dessen Geist zur Ware – zur lebendigen Krypta des Kapitals – gemacht wurde. Aber in einer spektakulären Verkehrung – das ist seine offenkundige Dualität – wird er zum Symbol eines bewussten Lebenstrieb, einer überbordenden, fließenden und formbaren Kraft, ganz dem Schöpfungsakt hingeben und fähig, in mehreren Zeiten und mehreren Geschichten zugleich zu leben. Seine Zauberkraft und sein Betörungsvermögen wurden dadurch nur noch verstärkt. Manche zögern nicht, im Neger den Erdboden und die Lebensader zu erblicken, durch die der Traum einer Versöhnung mit der Natur, also der Totalität des Seins, erneut Gesicht, Stimme und Bewegung erhielte.²⁴

Die europäische Dämmerung kündigt sich zu einer Zeit an, da die europäisch-amerikanische Welt immer noch nicht weiß, was sie vom Neger wissen (oder aus ihm ma-

23 Didier Anzieu, *Le Moi-Pezu*, Paris 1995; dt.: *Das Haut-Ich*, Frankfurt am Main 1991, S. 30 f.

24 Siehe insb. die Poesie von Aimé Césaire. Zur Thematik des Erdbo
dens siehe Édouard Glissant und Patrick Chamoiseau, *L'Intraitable
Beast du monde*, Paris 2008; dt.: *Brief an Barak Obama: die unbe-
zähmbare Schönheit der Welt*, Heidelberg 2011.

chen) wollte. In vielen Ländern grasiert seither ein »Rassismus ohne Rassen«.²⁵ Um weiterhin Diskriminierung betreiben zu können und zugleich begrifflich undenkbar zu machen, mobilisiert man statt der »Biologie« nun »Kultur« und »Religion«. Man gibt vor, der republikanische Universalismus sei blind für die Rasse, schließt aber die Nichtweißen in ihre angebliche Herkunft ein und vermehrt unablässig die in Wirklichkeit rassifizierten Kategorien, die in der Mehrzahl die alltägliche Islamphobie nähren. Aber wer von uns könnte leugnen, dass es an der Zeit ist, endlich bei sich selbst anzufangen und – während Europa sich verirrt, gefangen in dem Unbehagen, nicht zu wissen, wo es in der Welt und mit der Welt steht – von Grund auf etwas vollkommen Neues zu schaffen? Müssen wir zu diesem Zweck zuallererst den Neger vergessen oder ihm vielmehr seine trügerische Macht, seinen leuchtenden, fließenden und kristallinen Charakter erhalten – jenes schwer zu fassende, serielle, formbare, stets maskierte Subjekt, das sich ständig auf beiden Seiten des Spiegels aufhält, an einer Grenze, an der es unablässig entlangstreift? Wenn der Neger inmitten dieser Wirren tatsächlich seine Erfinder überlebte und wenn in einer dieser Wendungen, deren Geheimnis die Geschichte kennt, die ganze subalterne Menschheit tatsächlich schwarz würde, welche Gefahren brächte solch ein *Schwarzwerden der Welt* für das Versprechen universeller Freiheit und Gleichheit mit sich, dessen manifestes Zeichen der Name Neger in der gesamten Moderne gewesen ist? (Sechstes Kapitel.)

Außerdem ist etwas zurückgeblieben von den verbissenen kolonialen Bemühungen, zu teilen, zu klassifizieren,

²⁵ Éric Fassin, *Démocratie précaire*, Paris 2012; und Éric Fassin (Hg.), *Les Nouvelles Frontières de la société française*, Paris 2010.

zu hierarchisieren und zu differenzieren, nämlich Wunden und Verletzungen. Schlimmer noch, eine bleibende Kluft ist aufgerissen worden. Ist es sicher, dass wir heute ein anderes Verhältnis zum Neger einnehmen können als das zwischen Herr und Knecht? Ist er nicht selbst überzeugt davon, dass ein Doppelgänger in ihm wohnt? Ein fremdes Wesen, das ihn hindert, zum Selbstbewusstsein zu finden? Erlebt er seine Welt nicht als eine des Verlusts und der Spaltung, und träumt er nicht von der Rückkehr zu einer Identität mit sich selbst im Sinne reiner Wesenhaftigkeit und damit oft der Ungleichheit? Ab wann verwandelt sich das Projekt radikaler Aufhebung und einer Autonomie im Namen der Differenz in eine simple mimetische Umkehrung dessen, was man stets verwünscht hat?

Mit solchen Fragen befasst sich dieses Buch, das sich, obwohl weder eine Ideengeschichte noch eine historisch-soziologische Studie, dennoch der Geschichte bedient, um einen Stil kritischer Reflexion über die Welt unserer Zeit vorzustellen. Es bevorzugt eine halb der Sonne und halb dem Mond, halb dem Tag und halb der Nacht zugehörige Form von Erinnerung, hat dabei aber letztlich stets nur eine Frage im Sinn: Wie können wir Differenz und Leben, Gleiches und Ungleiches, Überschließendes und Gemeinsames denken? Diese Frage findet sich in der schwarzen Erfahrung gut zusammengefasst, weiß sie doch im heutigen Bewusstsein so gut den Platz einer zurückweichenden Grenze, gleichsam eines beweglichen Spiegels einzunehmen. Allerdings muss man sich fragen, warum dieser bewegliche Spiegel nicht endlich aufhört, sich um sich selbst zu drehen. Was hindert ihn, zu einem Ergebnis zu gelangen? Wie erklärt sich diese endlose Wiederaufnahme immer sterilerer Spaltungen?

Johannesburg, 2. August 2013

Diesen Essay habe ich während meines langen Aufenthalts am Witwatersrand Institute for Social and Economic Research (WISER) an der Universität Witwatersrand in Johannesburg geschrieben. Er ist Teil eines Reflexionszyklus, der mit *De la postcolonie* (2000) begann, mit *Sortir de la grande nuit* (2010) fortgesetzt wurde und mit der vorliegenden Arbeit über den Afropolitanismus seinen Abschluss findet.

Im Verlaufe dieses Zyklus habe ich mich bemüht, mich in mehreren Welten zugleich zu bewegen, nicht durch eine willkürliche Aufteilung, sondern in einem Hin und Her, das es möglich machen sollte, von Afrika aus *ein Denken der Zirkulation und des Durchquerens* zu artikulieren. Auf diesem Wege war es kaum sinnvoll, die europäischen Denktraditionen zu »provinzialisieren«. Im Übrigen sind sie uns keineswegs fremd. Wenn es darum geht, der Welt in der Sprache aller Ausdruck zu verleihen, finden sich innerhalb dieser Traditionen vielmehr Kräftebeziehungen, und ein Teil unserer Bemühungen besteht darin, auf diese inneren Reibungen einzuwirken und sie zu dezentrieren, nicht um den Abstand zwischen Afrika und der Welt zu vergrößern, sondern um die Möglichkeit zu schaffen, dass die neuen Anforderungen einer möglichen Universalität relativ klar hervortreten.

Während meines Aufenthalts am WISER genoss ich die Unterstützung meiner Kollegen und Kolleginnen Deborah Posel, Sarah Nuttall, John Hyslop, Ashlee Neeser, Pamila Gupta und in jüngster Zeit Cathy Burns und Keith Breckenridge. Das Buch verdankt sehr viel der Freundschaft mit David Theo Goldberg, Arjun Appadurai, Ackbar Abbas, Françoise Vergès, Pascal Blanchard, Laurent Dubois, Éric Fassin, Ian Baucom, Srinivas Aravamudan, Charlie Piot und Jean-Pierre Chrétien. Paul Gilroy, Jean Comaroff, John Comaroff und die verstorbene Carol Breckenridge

waren für mich unermessliche Quelle der Inspiration. Ich danke auch meinen Kolleginnen und Kollegen Kelly Gillespie, Julia Hornberger, Leigh-Ann Naidoo und Zen Marie vom Johannesburg Workshop in Theory and Criticism (JWTC) an der Universität Witwatersrand.

Mein Verleger François Géze und sein Team (insbesondere Pascale Iltis und Thomas Deltombe) waren wie stets eine ausgezeichnete Hilfe.

Ich danke den Zeitschriften *Le Débat*, *Politique africaine*, *Cahiers d'études africaines*, *Research in African Literatures*, *AfriCulture* und *Le Monde diplomatique* für die Veröffentlichung explorierender Texte, die diesem Essay als Grundlage dienen.

Aus Gründen, die hier nicht erneut genannt zu werden brauchen, widme ich dieses Buch Sarah, Léa und Aniel sowie Jolyon und Jean.

Erstes Kapitel Das Rassensubjekt

Es wird also im Folgenden um die schwarze Vernunft gehen. Dieser mehrdeutige und polemische Ausdruck soll mehrere Dinge bedeuten: Gestalten des Wissens; ein Ausbeutungs- und Ausraubungsmodell; ein Paradigma der Unterwerfung und der Modalitäten ihrer Überwindung; und schließlich einen psychischen Traumkomplex. Dieser große Käfig, in Wirklichkeit ein komplexes Netz aus Spaltungen, Unsicherheiten und Mehrdeutigkeiten, hat die Rasse zur Grundlage.

Über die Rasse (oder den Rassismus) kann man nur in einer fatal unzureichenden, grauen, also unangemessenen Sprache sprechen. Für den Augenblick genügt der Hinweis, dass sie eine Form urwüchsiger Darstellung ist. Da sie nicht zwischen Innerem und Äußerem, zwischen den Hüllen und ihrem Inhalt zu unterscheiden vermag, verweist sie in erster Linie auf Oberflächenbilder. In ihrem Tiefenbezug ist die Rasse sodann ein perverser Komplex, der Ängste und Qualen, Verwirrungen des Denkens und Schrecken, aber vor allem unendliches Leid und Katastrophen herbeiführt. In ihrer phantasmagorischen Dimension ist sie eine Gestalt der wahnhaften und gelegentlich auch hysterischen Phobie. Ansonsten ist sie das, was sich seiner selbst versichert, indem es hasst, Schrecken verbreitet, mordet, das heißt, den Anderen nicht als *Seinesgleichen*, sondern als ein bedrohliches Objekt konstituiert, vordem man sich schützen, das man loswerden oder, da man keine vollständige Herrschaft darüber erlangen kann, einfach vernichten muss.¹ Aber wie

¹ James Baldwin, *Nobody Knows My Name*, New York 1993 [1961].

Frantz Fanon anmerkt, ist Rasse auch der Name, den man dem bitteren Ressentiment geben muss, dem unwiderstehlichen Drang nach Rache, also dem Zorn derer, die unter dem Joch der Unterdrückung allzu oft gezwungen sind, unzählige Beleidigungen, alle erdenklichen Arten von Gewalt und Demütigung und zahllose Verletzungen hinzunehmen.² Wir werden in diesem Buch daher nach dem Charakter dieses Ressentiments fragen und uns dabei vor Augen führen, was die Rasse ausmacht, ihre gleichermaßen reale und fiktive Tiefe, die Beziehungen, in denen sie sich ausdrückt, und was sie in jenem Vorgang bewirkt, bei dem die menschliche Person zu einer Sache, einem Objekt oder einer Ware aufgelöst wird, wie es historisch bei den Menschen afrikanischer Herkunft der Fall war.³

Fabulieren und Abschließung des Geistes

Der Rückgriff auf das Konzept der Rasse, zumindest wie hier skizziert, mag erstaunen. Schließlich existiert die Rasse nicht als natürliche physische, anthropologische oder genetische Tatsache.⁴ Aber sie ist nicht bloß eine nützliche

-
-
- 2 Frantz Fanon, *Peau noire, masques blancs* [1952], in ders., *Cœurs*, Paris 2003; dt.: *Schwarze Haut, weiße Masken*, Wien 2013, S. 106 f.
 - 3 Joseph C. Miller, *Way of Death. Merchant Capitalism and the Anglo-American Slave Trade, 1730-1830*, Madison 1996.
 - 4 Karen E. Fields und Barbara J. Fields haben eine nützliche Unterscheidung vorgeschlagen zwischen *race* (der Vorstellung, wonach die Natur verschiedene Menschheiten mit unterschiedlichen Merkmalen und Besonderheiten hervorgebracht habe, die deren Unterschiede begründeten und auf einer Stufenleiter der Ungleichheit anordneten), *racism* (der Gesamtheit der sozialen, rechtlichen, politischen, institutionellen und sonstigen Praktiken, die in der Weigerung gründen, eine Gleichheit zwischen den Menschen zu un-

Fiktion, ein phantastisches Konstrukt oder eine ideologische Projektion, deren Funktion darin besteht, die Aufmerksamkeit von ansonsten als ernsthaft eingestuften Konflikten – vom Klassenkampf oder vom Kampf der Geschlechter – abzulenken. In vielen Fällen ist sie eine autonome Gestalt der Realität, deren Kraft und Dichte sich auf ihren beweglichen, unbeständigen, wechselhaften Charakter zurückführen lässt. Außerdem gründete die Welt vor gar nicht allzu langer Zeit in einem Urdualismus, der seine Rechtfertigung seinerseits teilweise im alten Mythos rassischer Überlegenheit fand.⁵ In ihrem gie- rigen Bedürfnis nach Mythen, die ihre Macht begründen konnten, hielt die westliche Hemisphäre sich für das Zen- trum der Welt, für die Heimat der Vernunft, des univer- sellen Lebens und der menschlichen Wahrheit. Als »zivi- lisierteste« Region der Erde hatte allein der Westen ein *Ius gentium* erfunden. Nur ihm war es gelungen, eine Zivil- gesellschaft der Nationen zu schaffen, verstanden als eine öffentliche Sphäre gegenseitiger Rechte. Nur er hatte eine Idee des Menschen als Träger bürgerlicher und politischer

terstellen) und schließlich, wie sie es ausdrücken, »racraft« (dem Repertoire an Vorgehensweisen, die darauf abzielen, die solcherart differenzierten Menschen in Ordnungsschemata einzuordnen). Karen E. Fields und Barbara J. Fields, *Racraft. The Soul of Inequality in American Life*, New York 2012 (siehe insb. Einleitung und Schluss). Siehe außerdem W.J.T. Mitchell, *Seeing Through Race*, Cambridge, Mass., 2012.

⁵ Siehe dazu Josiah C. Nott, *Types of Mankind*, London 1854; James Bryce, *The American Commonwealth*, 3 Bde., New York 1888; dt.: *Amerika als Staat und Gesellschaft*, 2 Bde., Leipzig 1922; ders., *The Relations of the Advanced and the Backward Races of Mankind*, London 1902; ders., *Impressions of South Africa*, London 1897; dt.: *Bilder aus Süd-Afrika*, Hannover 1909; Charles H. Pearson, *National Life and Character. A Forecast*, London 1893; und Lowe Kong Meng, Cheok HongCheon und Louis Ah Mouy (Hg.), *The Chinese Question in Australia 1878-79*, Melbourne 1879.

Rechte hervorgebracht, die es dem Menschen ermöglichen, seine privaten und öffentlichen Fähigkeiten zu entwickeln, als Person, als Bürger und Angehöriger des Menschengeschlechts, den als solchen alles Menschliche traf. Nur er hatte ein Spektrum menschlicher Gebräuche kodifiziert, das diplomatische Rituale, die öffentliche Moral und die guten Sitten sowie die Techniken des Handels, der Religion und der Regierung umfasste.

Der Rest – Gestalten des Andersartigen, der Differenz und der reinen Macht des Negativen – war Ausdruck des Objektseins schlechthin. Afrika im Allgemeinen und der Neger im Besonderen wurden als perfekte Symbole dieses pflanzlichen und beschränkten Lebens dargestellt. Als jede Gestalt überschreitende und deshalb grundsätzlich nicht darstellbare Gestalt galt insbesondere der Neger als perfektes Beispiel dieses intensiv von der Leere bearbeiteten Andersseins, dessen Negativ am Ende alle Momente des Daseins durchdrungen hatte – Tod des Lichts, Zerstörung und Untergang, namenlose Nacht der Welt.⁶ Über solche Gestalten sagte Hegel, sie seien Statuen ohne Sprache und Selbstbewusstsein; menschliche Wesen, die unfähig seien, sich endgültig von der Tiergestalt zu befreien, mit der sie verengt waren; im Grunde liege es in ihrer Natur, etwas in sich zu bergen, das bereits tot sei.

Solche Gestalten seien das Kennzeichen »vereinzelter ungesälliger Völkergeister, die in ihrem Hasse sich auf den Tod bekämpfen«, sich nach Art der Tiere zerfleischen und vernichten – eine noch schwankende Art von Menschheit, die Menschwerden und Tierwerden miteinander verenge und letztlich ein Selbstbewusstsein »ohne Allgemein-

6 Pierre Larousse, *Nègre, Négrier, Traite des Nègres. Trois Articles du Grand Dictionnaire universel du XIX^e siècle*, Vorwort von Françoise Vergès, Paris 2009, S. 47.

heit« besitze.⁷ Andere räumten – barmherziger – ein, dass solche Wesen nicht gänzlich ohne Menschlichkeit seien. Diese noch im Schlaf liegende Menschheit habe sich noch nicht an das Abenteuer der von Paul Valéry so genannten »unüberbrückbaren Kluft« gewagt. Es sei aber möglich, sie auf unseren Stand zu erheben. Diese Bürde gebe uns jedoch keineswegs das Recht, ihre Unterlegenheit auszunutzen. Vielmehr erwachse uns daraus eine Pflicht – nämlich ihr zu helfen und sie zu schützen.⁸ Genau das mache das koloniale Unternehmen zu einem zutiefst »zivilisatorischen« und »humanitären« Werk, und die unvermeidlich damit verbundene Gewalt könne nur moralischer Natur sein.⁹

Das heißt, der europäische Diskurs, der wissenschaftliche wie der volkstümliche, griff in der Art, ferne Welten zu denken, zu klassifizieren und zu imaginieren, häufig auf Verfahren des Fabulierens zurück. Indem er vielfach erfundene Tatsachen als real, sicher und exakt darstellte, umging er die Sache, die er zu erfassen vorgab, und nahm selbst dann ein zutiefst von Phantasien geprätes Verhältnis zu ihr ein, wenn er den Anspruch auf eine objektive Darstellung erhob. Die wichtigsten Merkmale dieses phantasierten Verhältnisses sind bislang noch keineswegs geklärt, aber die Verfahren, mit deren Hilfe die Fabulierarbeit Gestalt annehmen konnte, und die Gewalt, zu der sie führte, sind inzwischen hinreichend bekannt. Hier kann man heute nur noch wenig hinzufügen. Wenn es jedoch ein Objekt und einen Ort gibt, an denen dieses

7 G. W. F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, in: ders., *Werke in zwezig Bänden*, Frankfurt am Main 1970, Bd. 3, S. 507f.

8 Larousse, *Nègre, Négrier, Traite des Nègres*, a.a.O., S. 68.

9 Christopher Leslie Brown, *Moral Capital Foundations of British Abolitionism*, Chapel Hill 2006.

Phantasieverhältnis und die zugrunde liegende Fiktionsökonomie am brutalsten, klarsten und deutlichsten zutage treten, so ist es dieses Zeichen, das man den Neger nennt, und indirekt auch dieser scheinbar aus der Welt gefallene Ort namens Afrika, dessen Besonderheit darin besteht, dass es keine Gattungsbezeichnung und erst recht kein Eigename ist, sondern ein Hinweis auf die Abwesenheit eines Werkes.

Gewiss, nicht alle Neger sind Afrikaner, und nicht alle Afrikaner sind Neger. Aber es hat kaum Bedeutung, wo sie sind. Als Objekte des Diskurses und der Erkenntnis haben Afrika und der Neger seit dem Beginn der Moderne die Theorie des Namens wie auch Stellung und Funktion des Zeichens und der Darstellung in eine tiefe Krise gestürzt. Dasselbe gilt für das Verhältnis zwischen Sein und Erscheinung, Wahrheit und Irrtum, Vernunft und Unvernunft, ja sogar Sprache und Leben. Wenn es um die Neger und Afrika ging, drehte sich die ruinierende und entleerte Vernunft tatsächlich immer wieder um sich selbst und stürzte sich häufig in einen scheinbar unzugänglichen Raum, in dem die niedergestreckte Sprache und selbst die Worte kein Gedächtnis mehr besaßen. Die üblichen Funktionen der Sprache waren erloschen, und sie verwandelte sich in eine phantastische Maschine, deren Kraft zugleich auf ihrem volkssprachlichen Charakter, einer fürchterlichen Verletzungsmacht und ihrer grenzenlosen Verbreitung basierte. Auch heute noch steht das Wort, wenn es um diese beiden Bezeichnungen geht, nicht immer für die Sache; wahr und falsch lassen sich nicht voneinander trennen, und die Bedeutung des Zeichens ist nicht immer der bezeichneten Sache angemessen. Das Zeichen ist kein bloßer Ersatz für die Sache. Wort oder Bild haben oft nur wenig über die objektive Welt zu sagen. Die Welt der Worte und Zeichen hat solch eine

Autonomie erlangt, dass sie nicht mehr nur ein Schirm für jegliche Erfassung des Subjekts, seines Lebens und seiner Entstehungsbedingungen ist, sondern eine eigenständige Kraft, die sich von jeglicher Verankerung in der Realität zu befreien vermag. Dass dies so ist, muss zu einem ganz beträchtlichen Teil dem Gesetz der Rasse zugeschrieben werden.

Es wäre ein Irrtum, wenn man meinte, wir hätten endgültig jenes Regime hinter uns gelassen, dessen Urszenen der Handel mit Negersklaven und dann die Plantagen- oder Bergbaukolonie darstellten. In diesem Taufbecken unserer Moderne setzte man zum ersten Mal in der Menschheitsgeschichte das Prinzip der Rasse und das Subjekt gleichen Namens unter dem Zeichen des Kapitals an die Arbeit, und genau das unterscheidet den Handel mit Negersklaven und dessen Institutionen von autochthonen Formen der Knechtschaft.¹⁰ Tatsächlich erweiterte sich der räumliche Horizont Europas vom 16. bis zum 19. Jahrhundert beträchtlich. Der atlantische Raum wird schrittweise zum Epizentrum einer neuen Verknüpfung der Welten, zu dem Ort, an dem ein neues erdumspannendes Bewusstsein entsteht. Das geschieht im Gefolge früherer europäischer Expansionsbestrebungen in Richtung der Kanarischen Inseln, Madeiras, der Azoren und der Kapverden, die zu den Anfängen einer Plantagenwirtschaft unter Einsatz afrikanischer Sklaven führen.¹¹

¹⁰ Suzanne Myers und Igor Kopytoff (Hg.), *Slavery in Africa. Historical and Anthropological Perspectives*, Madison 1979.

¹¹ Zu diesen Entwicklungen siehe Benjamin Thomas, Timothy Hall und David Rutherford (Hg.), *The Atlantic World in the Age of Empire*, Boston 2001; Wim Klooster und Alfred Padula (Hg.), *The Atlantic World. Essays on Slavery, Migration, and Imagination*, Upper Saddle River, NJ, 2005.

Die Verwandlung Spaniens und Portugals aus Kolonien am Rande der arabischen Welt zu treibenden Kräften in der europäischen Expansion jenseits des Atlantiks fällt mit dem Zustrom von Afrikanern auf der Iberischen Halbinsel zusammen. Sie beteiligen sich am Wiederaufbau der iberischen Fürstentümer nach der Großen Pest und der Großen Hungersnot im 14. Jahrhundert. Zwar sind die meisten von ihnen Sklaven, aber das gilt keineswegs für alle. Es gibt auch Freie unter ihnen. Während die Halbinsel bis dahin über die von den Mauren kontrollierten, durch die Sahara führenden Routen mit Sklaven versorgt wurde, verändert sich die Situation um 1440, als die Iberer über den Atlantik direkten Kontakt zu West- und Zentralafrika aufnehmen. Die ersten Schwarzen, die Sklavenraubzügen zum Opfer fielen und auf öffentlichen Märkten verkauft wurden, trafen 1444 in Portugal ein. Von 1450 bis 1500 nahm die Zahl der »erbeuteten« Schwarzen beträchtlich zu. In der Folge verstärkte sich die afrikanische Präsenz, und jedes Jahr kamen Tausende von Sklaven nach Portugal, so dass ihr Zustrom sogar das demographische Gleichgewicht in manchen iberischen Städten störte.¹² So etwa in Lissabon, Sevilla und Cadiz, deren Bevölkerung Anfang des 16. Jahrhunderts zu nahezu 10 Prozent aus Afrikanern bestand.¹³ Die meisten arbeiteten in der Landwirtschaft und im Haushalt. Als dann die Eroberung Amerikas begann, fanden afrikanische Sklaven sich in Begleitung der Seeleute, in den Handelsstationen, auf den Plantagen und

12 Jorge Fonseca, »Black Africans in Portugal during Cleynaert's Visit, 1533-1538«, in: Thomas Earle und Kate Lowe (Hg.), *Black Africans in Renaissance Europe*, Cambridge 1995, S. 113-121. Siehe auch A. C. de C. M. Saunders, *A Social History of Black Slaves and Freedmen in Portugal, 1441-1555*, Cambridge 1982.

13 Frédéric Mauro, *Le Portugal et l'Atlantique au XVI^e siècle (1570-1670)*, Paris 1960.

in den städtischen Zentren des Kolonialreichs.¹⁴ Sie beteiligten sich an Feldzügen (Puerto Rico, Kuba, Florida) und gehörten auch zu den Regimentern des Hernán Cortéz, die 1519 Mexiko angriffen.¹⁵

Nach 1492 wird der Atlantik aufgrund des Dreieckshandels zu einer veritablen Drehscheibe, die Afrika, Amerika, die Karibik und Europa in einer verschachtelten Ökonomie vereinigt. Als Verbindung zwischen ehemals relativ autonomen Regionen wird dieses mehrere Hemisphären überspannende riesige Gebilde aus Meeren und Kontinenten zum Motor weltgeschichtlich beispieloser Veränderungen. Die Menschen afrikanischer Herkunft standen im Zentrum dieser neuen Dynamik, die ein unablässiges Hin und Her zwischen den Küsten ein und desselben Ozeans, zwischen den Negerhäfen West- und Zentralafrikas und denen Amerikas und Europas erforderte. Diese Zirkulationsstruktur stützte sich auf eine Ökonomie, die ihrerseits riesige Mengen an Kapital erforderte. Dazu gehörten der Transfer von Edelmetallen und landwirtschaftlichen oder handwerklichen Erzeugnissen, die Entwicklung des Versicherungswesens, der Buchführung und der Finanzbranche sowie die Ausbreitung bislang unbekannter praktischer Fertigkeiten und kultureller Praktiken. Es beginnt ein beispielloser Kreolisierungsprozess, der zu einem intensiven Verkehr der Religionen, Sprachen, Technologien und Kulturen führte. Das schwarze Bewusstsein in der Epoche des Frühkapitalismus geht zum Teil aus dieser Bewegungs- und Zirkulationsdynamik hervor. Aus dieser Sicht ist es das Produkt einer Tradition der Reisen und

14 Ben Vinson, *Bearing Arms for His Majesty. The Free-Colored Militia in Colonial Mexico*, Stanford 2001.

15 Siehe zum Beispiel Joan Garrido in Mathew Restall, »Black conquistadors. Armed Africans in early Spanish America«, *The Americas*, 57, Nr. 2 (Oktober 2000), S. 177.

Verlagerungen. Es stützt sich auf eine Logik der Entnationalisierung der Vorstellungswelt. Dieser Prozess der Entnationalisierung der Vorstellungswelt wird sich bis in die Mitte des 20. Jahrhunderts hinein fortsetzen, und er wird die meisten großen schwarzen Emanzipationsbewegungen begleiten.¹⁶

Zwischen 1630 und 1780 übersteigt die Zahl der in den atlantischen Besitzungen Großbritanniens ankommenden Afrikaner bei weitem die der Europäer.¹⁷ Das Ende des 18. Jahrhunderts markiert in dieser Hinsicht die große schwarze Zeit des britischen Empire. Es handelt sich nicht nur um Schiffsladungen von Menschen, die aus den Sklavenlagern und Häfen Westafrikas und der Bucht von Biafra in Jamaika und den Vereinigten Staaten ankommen. Neben dem makabren Sklavenhandel, bei dem es um Profite geht, gibt es auch Bewegungen freier Afrikaner, neuer Kolonisten, die sich – gestern noch »black poor« in England oder Flüchtlinge des Unabhängigkeitskriegs in den Vereinigten Staaten – in Neuschottland, Virginia oder Carolina auf den Weg machen, um in Afrika selbst neue Kolonien nach dem Vorbild Sierra Leones zu gründen.¹⁸

¹⁶ Siehe die Studie von Michelle Anne Stephens, *Black Empire. The Masculine Global Imaginary of Caribbean Intellectuals in the United States, 1914-1962*, Durham 2005.

¹⁷ David Eltis, *Coerced and Free Migrations. Global Perspectives*, Stanford 2002.

¹⁸ Alexander X. Byrd, *Captives and Voyagers. Black Migrants Across the Eighteenth-Century British Atlantic World*, Baton Rouge 2008; Philip D. Morgan, »British Encounters with Africans and African-Americans, circa 1600-1780«, in: Bernard Bailyn und Philip D. Morgan (Hg.), *Strangers within the Realm. Cultural Margins of the First British Empire*, Chapel Hill 1991, S. 157-219; Stephen J. Bradwood, *Black Poor and White Philanthropists. London's Blacks and the Foundation of Sierra Leone Settlements, 1786-1820*, Liverpool 1994; Ellen Gibson Wilson, *The Loyal Blacks*, New York 1976.

Die Transnationalisierung der *conditio nigra* ist daher ein konstitutives Moment der Moderne, und ihr Inkubationsort ist der atlantische Raum. Diese *conditio* umfasst ihrerseits einen ganzen Fächer äußerst unterschiedlicher Situationen. Sie reicht vom gekauften Sklaven, dem Objekt des Sklavenhandels, über den Strafsklaven und den Subsistenzsklaven (Knecht auf Lebenszeit) bis hin zu unterschiedlichen Formen der Leibeigenschaft oder auch vom Freigelassenen bis hin zum Sklaven durch Geburt. Zwischen 1776 und 1825 verliert Europa durch eine Reihe von Revolutionen, Unabhängigkeitsbewegungen und Rebellionen den größten Teil seiner amerikanischen Kolonien. Die Afro-Lateinamerikaner hatten eine herausragende Rolle beim Aufbau der iberisch-spanischen Reiche gespielt. Sie hatten nicht nur als versklavte Arbeitskräfte gedient, sondern auch als Seeleute, Exploratoren, Offiziere, Siedler, Grundbesitzer und gelegentlich sogar als Freie mit eigenen Sklaven.¹⁹ Bei der Auflösung der Kolonialreiche und bei antikolonialistischen Aufständen im 19. Jahrhundert wird man sie in diversen Rollen finden, ob nun als Soldaten oder an der Spitze politischer Bewegungen. Als die imperialen Strukturen der atlantischen Welt zusammenbrachen und Nationalstaaten an deren Stelle traten, veränderten sich die Beziehungen zwischen Kolonien und Mutterland. Eine Klasse kreolischer Weiße begründete und festigte ihren Einfluss.²⁰ Die alten Fragen der Heterogenität, des Unterschieds und der Freiheit werden erneut aufgeworfen, während die neuen Eliten sich der Ideologie des *mestizaje*

¹⁹ Restall, »Black conquistadors«, a. a. O.

²⁰ Lester Langley, *The Americans in the Age of Revolution, 1750-1850*, New Haven 1996; John Lynch, *The Spanish American Revolutions, 1808-1826*, New York 1986 [1973]; John H. Elliott, *Empires of the Atlantic World. Britain and Spain in America 1492-1830*, New Haven 2006.

bedienen, um die Rassenfrage zu verleugnen und zu disqualifizieren. Der Beitrag der Afro-Lateinamerikaner und der Negersklaven zur geschichtlichen Entwicklung Südamerikas wird zwar nicht ausgelöscht, aber doch in erheblichem Maße ausgeblendet.²¹

Entscheidend in dieser Hinsicht ist das Beispiel Haitis, das sich 1804, nur zwanzig Jahre nach den Vereinigten Staaten, für unabhängig erklärt. Die Unabhängigkeitserklärung Haitis markiert eine Wende in der modernen Geschichte der menschlichen Emanzipation. Im 18. Jahrhundert, dem Zeitalter der Aufklärung, war die Kolonie Santo Domingo tatsächlich das klassische Beispiel einer Plantokratie, einer hierarchisch aufgebauten sozialen, politischen und ökonomischen Ordnung – an der Spitze eine relativ kleine Zahl rivalisierender Gruppen von Weißen, in der Mitte eine Gruppe freier Farbiger und Mischlinge, unten eine große Mehrheit aus Sklaven, die zu mehr als der Hälfte in Afrika geboren sind.²² Anders als die übrigen Unabhängigkeitsbewegungen ist die haitianische Revolution das Ergebnis eines Sklavenaufstands. Sie führt 1805 zu einer der radikalsten Verfassungen der Neuen Welt. Diese Verfassung verbietet den Adel, verkündet die Religionsfreiheit, greift die beiden Konzepte des Eigentums und der Sklaverei an – was die amerikanische Revolution nicht gewagt hatte. Die neue Verfassung Haitis schafft nicht nur die Sklaverei ab. Sie erlaubt auch die Enteignung der Ländereien der französischen Kolonisten und nimmt der herr-

21 Kim Butler, *Freedoms Given, Freedom Won. Afro-Brazilians in Post-Abolition São Paulo and Salvador*, New Brunswick 1998; João José Reis, *Slave Rebellion in Brazil. The Muslim Uprising of 1835 in Bahia*, London 1993; Colin Palmer, *Slaves of the White God. Blacks in Mexico, 1570-1650*, Cambridge, Mass., 1976.

22 John Thornton, »African soldiers in the Haitian revolution«, *Journal of Caribbean History*, 25, Nr. 12 (1991), S. 1101-1114.

schenden Klasse damit ganz nebenbei ihre Grundlage; sie schafft die Unterscheidung zwischen ehelicher und nicht-ehelicher Geburt ab und treibt die damals noch revolutionären Ideen einer Gleichheit der Rassen und universeller Freiheit bis zu ihren äußersten Konsequenzen.²³

In den Vereinigten Staaten waren die ersten schwarzen Sklaven 1619 eingetroffen. Kurz vor der Revolution gegen die Engländer zählte man in den rebellierenden Kolonien mehr als 500000. 1776 schlossen sich 5000 von ihnen als Soldaten den Patrioten an, während die Mehrzahl kaum den Status von Bürgern genoss. Für die meisten war der Kampf gegen die britische Herrschaft zugleich ein Kampf gegen das System der Sklaverei. Nahezu zehntausend Deserteure von den Plantagen in Georgia und South Carolina schlossen sich den britischen Truppen an. Andere zogen sich in Sümpfe und Wälder zurück und versuchten, für ihre eigene Befreiung zu kämpfen. Am Ende des Krieges wurden etwa 14000 Schwarze, von denen einige nun frei waren, aus Savannah, Charleston und New York evakuiert und nach Florida, Neuschottland, Jamaika und später nach Afrika transportiert.²⁴ Die antikoloniale Revolution gegen die Engländer hatte zu einem Paradoxon geführt; einerseits zu einer Erweiterung der Freiheit für die Weißen und andererseits zu einer beispiellosen Festigung des Systems der Sklaverei. In beträchtlichem Maße hat-

23 David Geggus (Hg.), *The Impact of the Haitian Revolution in the Atlantic World*, Columbia 2001; Laurent Dubois, *A Colony of Citizens. Revolution and Slave Emancipation in the French Caribbean, 1787-1804*, Chapel Hill 2004; Robin Blackburn, *The Overthrow of Colonial Slavery, 1776-1848*, London 1988; und ders., »Haiti, slavery, and the age of the democratic revolution«, *William and Mary Quarterly*, 63, Nr. 3 (Oktober 2006), S. 643-674.

24 Sidney Kaplan und Emma Nogrady Kaplan, *The Black Presence in the Era of the American Revolution*, Amherst 1989.

ten die Plantagenbesitzer des Südens ihre Freiheit mit der Sklavenarbeit bezahlt. Dank der Arbeitskraft der Sklaven vermieden die Vereinigten Staaten eine Klassenspaltung innerhalb der weißen Bevölkerung – die ansonsten zu Machtkämpfen mit unabsehbaren Folgen geführt hätte.²⁵

Im Verlaufe der kurzen, oben beschriebenen atlantischen Periode erlangte Europa, diese kleine Provinz des Planeten, nach und nach eine Führungsrolle gegenüber dem Rest der Welt. Parallel dazu entstehen insbesondere im 18. Jahrhundert mehrere Wahrheitsdiskurse über die Natur, über Besonderheit und Formen des Lebendigen, über Qualitäten, Merkmale und Charakterzüge der Menschen, ja sogar ganzer Völker, die man nach Gattungen, Arten oder Rassen untergliedert und auf einer vertikalen Achse anordnet.²⁶

Paradoixerweise ist dies auch die Zeit, da man beginnt, Völker und Kulturen als in sich geschlossene Individualitäten zu begreifen. Jede Gemeinschaft – und selbst jedes Volk – gilt als eigener Kollektivkörper. Zugleich verstand man sie als die Grundeinheit einer Geschichte, die von Kräften angetrieben wurde, welche nur auftraten, um andere Kräfte in einem Kampf auf Leben und Tod auszulöschen, dessen Ergebnis nur Freiheit oder Knechtschaft sein konnte.²⁷ Die Erweiterung des räumlichen Horizonts Europas geht also einher mit einer Einteilung und Verengung seiner kulturellen und historischen Vorstellungskraft und gelegentlich sogar mit einer relativen

25 Edmund Morgan, *American Slavery, American Freedom. The Ordeal of Colonial Virginia*, New York 1973.

26 Siehe Michel Foucault, *Les Mots et les choses. Une archéologie des sciences humaines*, Paris 1966; dt.: *Die Ordnung der Dinge. Eine Archäologie der Humanwissenschaften*, Frankfurt am Main 1971 (insb. das 5. Kapitel).

27 Eric Voegelin, *Rasse und Staat*, Tübingen 1933, S. 157.

Abschließung des Geistes. Denn wenn Gattungen, Arten und Rassen erst einmal identifiziert und klassifiziert sind, bleibt in der Tat nur noch zu zeigen, wodurch sie sich von einander unterscheiden. Diese relative Abschließung des Geistes bedeutet keineswegs das Ende jeglicher Neugier. Aber vom Mittelalter bis ins Zeitalter der Aufklärung ist die Neugier als Vermögen des menschlichen Geistes und als kulturelle Sensibilität untrennbar mit einer ungeheuren Fabulierarbeit verbunden, die vor allem im Blick auf andere Welten systematisch die Grenzen zwischen Glaublichem und Unglaublichem, Wunderbarem und Tatsächlichem verwischt.²⁸

Die erste große Klassifizierung der Rassen unternimmt Buffon in einem Klima, in dem der Diskurs über die anderen Welten auf den naivsten und sensualistischsten Vorurteilen basiert, während die äußerst komplexen Lebensformen auf die reine Schlichtheit der Attribute reduziert werden.²⁹ Wir wollen dies als die Herdenphase des westlichen Denkens bezeichnen. In dieser Phase wird der Neger als Prototyp einer vormenschlichen Gestalt dargestellt, die unfähig ist, sich von ihrer Animalität zu befreien, sich selbst hervorzubringen und sich auf die Höhe ihres Gottes zu erheben. In seine Sinnlichkeit eingeschlossen, habe der Neger Mühe, sich von den Ketten der biologischen Notwendigkeit zu befreien, weshalb es ihm kaum gelinge,

28 Diese Abschließung des Geistes verhindert allerdings nicht die Entwicklung eines Geistes der Neugier. Siehe Lorraine Daston und Katharine Park, *Wonders and the Order of Nature, 1150-1750*, New York 2001; dt.: *Wunder und die Ordnung der Natur: 1150-1750*, Frankfurt am Main 2002.

29 Georges-Louis Buffon, »Variétés dans l'espèce humaine«, in: ders., *Histoire naturelle, générale et particulière, avec la description du Cabinet du Roi*, Bd. 3, Paris 1749; dt.: »Von den unterschiedlichen Arten im Geschlechte der Menschen«, in: ders., *Allgemeine Naturgeschichte*, Frankfurt am Main 2008, S. 831-938.

sich selbst eine wirklich menschliche Form zu verleihen und seine Welt zu gestalten. Darin entferne er sich vom Normalzustand der Gattung. Die Herdenphase des westlichen Denkens ist außerdem jene Phase, in der, gefördert durch den imperialistischen Trieb, der Akt des Erfassens und Begreifens zunehmend von jeglicher Bemühung abgelöst wird, wirklich zu erkennen, wovon man spricht. Hegels *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte* bilden den Höhepunkt dieser Herdenphase. Für mehrere Jahrhunderte wird das Konzept der Rasse – das bekanntlich ursprünglich auf die Tierwelt bezogen war – vor allem zur Bezeichnung der nichteuropäischen Völkerschaften dienen.³⁰ Was man damals den »Rassenzustand« nennt, entspricht, so glaubt man, einem Zustand der Degeneration und einem ontologischen Mangel. Der Begriff der Rasse erlaubt die Vorstellung, die nichteuropäischen Völkerschaften seien mit einem minderen Sein geschlagen. Sie seien der verarmte Reflex des idealen Menschen, von dem sie ein unaufhebbarer zeitlicher Abstand trenne, gewissermaßen eine unüberbrückbare Kluft. Über sie zu sprechen heiße vor allem, eine Abwesenheit festzustellen – die Abwesenheit des Identischen – oder vielmehr eine sekundäre Anwesenheit, die von *Monstern* und von *Fossilien*. »Das Fossil«, schreibt Foucault, »lässt die Ähnlichkeiten durch alle Abweichungen hindurch fortbestehen, die die Natur durchlaufen hat«, und »funktioniert wie eine ferne und approximative Form der Identität«, während das Monstrum »wie eine Karikatur [...] die Genesis der Unterschiede« erzählt.³¹ Auf dem großen Tableau der Gattungen und Arten, der Rassen und Klassen steht der Neger in seiner großarti-

³⁰ Friedrich W. Schelling, *Einleitung in die Philosophie der Mythologie*, in: ders., *Sämtliche Werke*, 2. Abt., 1. Bd., Stuttgart 1856, S. 98.

³¹ Foucault, *Die Ordnung der Dinge*, a.a.O., S. 203.

gen Dunkelheit für die Synthese dieser beiden Gestalten. Dennoch existiert der Neger nicht als solcher. Er wird beständig produziert. Den Neger produzieren heißt ein soziales Band der Unterwerfung und einen Ausbeutungskörper produzieren, also einen Körper, der ganz dem Willen eines Herrn unterworfen ist und dem man ein Höchstmaß an Rentabilität abzupressen versucht. Als ein zur Fronarbeit verdammtes Objekt ist Neger auch der Name einer Erniedrigung, Symbol des Menschen, der sich mit Peitsche und Leid konfrontiert sieht in einem Feld von Kämpfen, in denen sozial und rassistisch segmentierte Gruppen und Faktionen aufeinanderprallen. Besonders ausgeprägt zeigt sich dies in den meisten Plantokratien auf den karibischen Inseln. Diese Plantokratien sind segmentierte Welten, in denen das Gesetz der Rasse sowohl auf der Konfrontation zwischen weißen Pflanzern und Negersklaven als auch auf den Gegensätzen zwischen Negern und »freien Farbigen« (vielfach freigelassenen Mulatten) beruht, von denen manche übrigens selbst Sklaven besitzen.

Der Neger auf den Plantagen ist im Übrigen eine vielschichtige Gestalt. Er ist Jäger entlaufener und flüchtiger Sklaven, Henker und Henkersknecht, talentierter Sklave, Spitzel, Domestik, Küchenmeister, ein weiterhin in Abhängigkeit stehender Freigelassener, Konkubine, Schlägen ausgesetzter Landarbeiter, Fabrikarbeiter, Maschinenführer, Begleiter seines Herrn, Gelegenheitssoldat. Diese Positionen sind alles andere als stabil. Je nach den Umständen kann eine Position in eine andere »verkehrt« werden. Das Opfer von heute kann morgen schon der Henker im Dienste seines Herrn sein. Gar nicht selten kommt es vor, dass der gestern Freigelassene heute selbst zum Sklavenhalter und Sklavenjäger wird.

Der Neger auf den Plantagen ist außerdem zum Hass auf die anderen und vor allem auf die anderen Neger so-

zialisiert. Charakteristisch für die Plantage sind jedoch nicht nur die segmentierten Formen von Unterjochung, Misstrauen, Intrigen, Rivalitäten und Eifersüchteleien, die wechselnden Treueverhältnisse, die ambivalenten Taktiken, die aus Komplizenschaften, aus Arrangements jeglicher Art, aus Differenzierungsversuchen vor dem Hintergrund der Vertauschbarkeit der Positionen bestehen. Charakteristisch ist auch die Tatsache, dass das soziale Ausbeutungsverhältnis nicht ein für alle Mal gegeben ist. Es wird ständig in Frage gestellt und muss immer wieder produziert und reproduziert werden durch eine Gewalt molekularer Natur, die das Knechtschaftsverhältnis zusammenhält und sättigt.

Von Zeit zu Zeit kommt es zu Explosionen in Form von Erhebungen, Aufständen und Verschwörungen der Sklaven. Als paranoide Institution lebt die Plantage ständig in Angst. In mehrfacher Hinsicht zeigt sie sämtliche Aspekte eines Lagers oder paramilitärischen Unternehmens. Vergebens reiht der Sklavenherr eine Zwangsmaßnahme an die andere, schafft Ketten von Abhängigkeit zwischen ihm und seinen Sklaven, wechselt zwischen Zuckerbrot und Peitsche, seine Existenz ist doch ständig bedroht vom Geist der Auslöschung. Der Negersklave dagegen steht entweder unmittelbar an der Schwelle zur Revolte und ist versucht, dem eindringlichen Ruf nach Freiheit oder Rache zu folgen, oder er bemüht sich in einem Akt äußerster Erniedrigung und radikaler Selbstaufgabe als Subjekt, sein Leben zu schützen, indem er sich für das Projekt der Knechtung seiner selbst und anderer Sklaven einspannen lässt.

Im Übrigen blieben die Formen der Knechtschaft in den Vereinigten Staaten zwischen 1620 und 1640 relativ verschwommen. Neben der Lohnarbeit (die eine Form nicht endgültiger Knechtschaft unbestimmter Dauer dar-

stellt) und der Sklavenarbeit (von Geburt an oder nicht) gibt es auch freie Arbeit. Innerhalb der Schicht der Kolonialherren finden sich tief greifende Klassenunterschiede. Sie grenzen die Kolonialherren auch von der Masse der Unterjochten ab. Die Unterjochten bilden eine multi-rassische Klasse. Zwischen 1630 und 1680 kommt es zur Aufspaltung. In dieser Zeit entstand die eigentliche Plantagengesellschaft. Das Prinzip der lebenslangen Knechtschaft der durch ihre Hautfarbe stigmatisierten Menschen afrikanischer Herkunft wird zunehmend zur Regel. Die Unterscheidung zwischen weißen Dienern und schwarzen Sklaven tritt deutlich hervor. Die Plantage verwandelt sich schrittweise in eine ökonomische Institution disziplinierenden und strafenden Charakters. Die Schwarzen und ihre Nachkommen können nun für immer gekauft werden.

Während des ganzen 17. Jahrhunderts besiegt eine immense gesetzgeberische Arbeit ihr Schicksal. Die Fabrikation von Rassensubjekten auf dem amerikanischen Kontinent beginnt mit deren bürgerlicher Entrechtung, also mit ihrem Ausschluss von den Privilegien und Rechten der übrigen Einwohner der Kolonien. Von nun an sind sie keine Menschen *wie alle anderen* mehr. Sie setzt sich fort mit der Ausdehnung der lebenslangen Unterjochung auf ihre Kinder und deren Nachkommen. Diese erste Phase wird vervollständigt durch einen langen Prozess der Konstruktion der Rechtsunfähigkeit. Der Verlust des Rechts auf Anrufung der Gerichte macht den Schwarzen in juristischer Hinsicht zu einer Unperson. Dieses rechtliche Instrument wird später dann durch eine Reihe von Sklavengesetzen ergänzt, die teilweise auf Sklavenaufstände zurückgehen. Man kann sagen, nach dem Abschluss dieser Kodifizierung um 1720 erscheint die auf den Westindischen Inseln bereits existierende *schwarze*

Struktur der Welt auch offiziell in den Vereinigten Staaten, und ihr Korsett ist die Plantage. Der Neger ist nun zu- mindest in rechtlicher Hinsicht nur noch ein bewegliches Gut. Nach 1670 stellte sich die Frage, wie man eine große Zahl von Arbeitskräften im Blick auf eine über große Distanzen kommerzialisierte Produktion einsetzen konnte. Die Erfindung des Negers ist die Antwort auf diese Frage. Der Neger ist in der Tat das Räderwerk, das in Gestalt der Plantage die damals effizienteste Form der Akkumulation von Reichtum zu erschaffen erlaubte und so die Integration des Handelskapitalismus, des Einsatzes von Maschi- nen und der Kontrolle über abhängige Arbeit beschleunigte. Die Plantage stellte damals eine gewaltige Innovation dar, und das nicht nur im Blick auf Freiheitsberaubung, Kontrolle über die Mobilität der Arbeitskraft und den unbegrenzten Einsatz von Gewalt. Die Erfindung des Ne- gers eröffnet auch den Weg zu entscheidenden Innovatio- nen auf den Gebieten des Transports, der Produktion, der Kommerzialisierung und des Versicherungswesens.

Allerdings sind nicht alle Schwarzen in der Karibik und den Vereinigten Staaten Sklaven. Die rassische Ausrich- tung der Knechtschaftsverhältnisse vor allem in den Ver- einigten Staaten hatte die Weißen und insbesondere die Angehörigen der weißen Unterschicht, die sich zu Arbei- ten jeglicher Art verdingten, dazu getrieben, sich mög- lichst deutlich von den auf den Status von Sklaven redu- zierten Afrikanern abzugrenzen. Die Freien hatten Angst, die Wand, die sie von den Sklaven trennte, könne mög- licherweise nicht dicht genug sein. In der gesamten He- misphäre machte man zu dieser oder jener Zeit die Erfah- rung, dass es freie Farbige gab, von denen manche Grund und Boden und Sklaven und sogar weiße Knechte besa- ßen. Durch Freilassungswellen dort, wo dies möglich war, und Mischverbindungen zwischen schwarzen Sklavinnen

und freien Weißen oder zwischen freien weißen Frauen und Schwarzen entstand nach und nach eine wachsende Bevölkerung aus freien Farbigen. Vor allem in der Karibik waren Weiße mit schwarzen Konkubinen eine relativ vertraute Erscheinung. Obwohl offiziell eine strenge Rassentrennung herrschte, waren die gemischtrassige Libertinage und das Konkubinat mit freien oder versklavten farbigen Frauen in den weißen Eliten weit verbreitet.³²

Rekalibrierung

Gewiss, das 21. ist nicht das 19. Jahrhundert, in dessen Verlauf der koloniale Vorstoß nach Afrika im Westen von einer ausgeprägten Biologisierung der Rasse begleitet wurde. In dieser Zeit verbreiteten sich außerdem, unterstützt durch das evolutionistische darwinistische und postdarwinistische Denken, eugenische Strategien in vielen Ländern, und dasselbe gilt für die obsessive Angst vor Degeneration und Selbstmord.³³ Aufgrund der Globalisierungsprozesse und ihrer allenthalben zu verzeichnenden widersprüchlichen Auswirkungen bricht allerdings die Rassenlogik erneut in das zeitgenössische Bewusstsein ein.³⁴ Fast über-

³² Zu den Problemen, die sich daraus ergaben, siehe Doris Garraway, *The Libertine Colony. Creolization in the Early French Caribbean*, Durham 2005 (insb. Kap. 4 und 5). Für die Vereinigten Staaten siehe Ira Berlin, *Slaves Without Masters. The Free Negro in the Antebellum South*, New York 2007 [1974], S. xiii-xxiv; und Caryn Cossé Bell, *Revolution, Romanticism, and the Afro-Creole Protest Tradition in Louisiana, 1718-1868*, Baton Rouge 1997.

³³ Edwin Black, *War Against the Weak. Eugenics and America's Campaign to Create a Master Race*, New York 2003.

³⁴ Etienne Balibar spricht in diesem Zusammenhang von einer »Rückkehr der Rasse«; siehe (<http://www.mouvements.info/Le-retour-de-la-race.html>), 29. März 2007 (zuletzt besucht im Mai 2014).

all fabriziert man inzwischen wieder Rassensubjekte.³⁵ Zu den an die Hautfarbe geknüpften Vorurteilen, die aus dem atlantischen Sklavenhandel stammen und in die Institutionen der Rassentrennung übersetzt wurden (zum Beispiel das Jim-Crow-Gesetz in den Vereinigten Staaten und das Apartheidsregime in Südafrika), zum antisemitischen Rassismus und zum kolonialen Modell der Bestialisierung als minderwertig angesehener Gruppen sind inzwischen neue Varianten des Rassismus hinzugereten, vor dem Hintergrund von Mutationen der Hassstrukturen und einer Umgestaltung der Figuren des Intimfeindes.³⁶ Nach einem kurzen Zwischenspiel ist Ende des 20. Jahrhunderts und um die Wende zum 21. Jahrhundert eine Rückkehr zu einem biologischen Verständnis der Unterscheidung zwischen menschlichen Gruppen zu beobachten.³⁷ Statt ihr Ende zu finden, erlebt die Rasse ein Comeback im genomorientierten Denken.³⁸ Ob in der Erforschung der genetischen Grundlagen von Krankheiten bei bestimmten Gruppen oder bei der Klärung der Herkunft oder der geographischen Ursprünge einzelner Personen, der Rückgriff auf die Genetik tendiert zu einer Bestätigung der Rassentypologien des 19. Jahrhunderts (kauka-

³⁵ Peter Wade, *Blackness and Race Mixture. The Dynamics of Racial Identity in Colombia*, Baltimore 1993; France W. Twine, *Racism in a Racial Democracy. The Maintenance of White Supremacy in Brazil*, New Brunswick, NJ, 1998; Livio Sansone, *Blackness Without Ethnicity. Constructing Race in Brazil*, Basingstoke 2003.

³⁶ David Theo Goldberg, *The Racial State*, Oxford 2002.

³⁷ Troy Duster, »Lessons from history: Why race and ethnicity have played a major role in biomedical research«, *The Journal of Law, Medicine & Ethics*, 34, Nr. 3 (2006), S. 2-11.

³⁸ Richard S. Cooper, Jay S. Kaufman und Ryk Ward, »Race and genomics«, *New England Journal of Medicine*, 348, Nr. 12 (2003), S. 1166-1170.

sische Weiße, afrikanische Schwarze, asiatische Gelbe).³⁹ Dieselbe Rassensyntax findet sich in den Diskursen über die Reproduktionstechnologien, die Ei- und Samenzellen manipulieren, oder auch in den Diskursen, die von Fortpflanzungsentscheidungen mit Hilfe der Selektion von Embryonen handeln, und überhaupt in den Sprachen, die sich auf die Planung von Leben schlechthin beziehen.⁴⁰

Dasselbe gilt für die verschiedenen Formen der Manipulation von Lebewesen und der Einkreuzung organischer, tierischer und künstlicher Elemente. Tatsächlich hindert nichts daran, dass die Gentechnik in mehr oder weniger ferner Zukunft eingesetzt wird, um Einfluss auf die Qualität der Populationen zu nehmen und die als »unerwünscht« angesehenen Rassen durch die Aussonderung von Embryonen mit Trisomie, durch theramorphe Verfahren (Kreuzung mit tierischen Elementen) oder durch solche der »Cyborgisierung« zu eliminieren. Es ist auch keineswegs ausgeschlossen, dass man an einen Punkt gelangt, an dem man der Medizin nicht mehr nur die Rolle zuweist, den von Krankheit zerrütteten Organismus zu einem Normalzustand zurückzuführen, sondern auf der Grundlage molekularbiologischer Techniken das Leben selbst nach rassischen Kriterien umzugestalten. Rasse und Rassismus haben also nicht nur eine Vergangenheit. Sie haben auch

³⁹ Alondra Nelson, »Bioscience: genetic genealogy testing and the pursuit of African ancestry«, *Social Studies of Science*, 38, Nr. 5 (2008), S. 759–783; Ricardo Ventura, Santos und Marcos Chor Maio, »Race, genomics, identities and politics in contemporary Brazil«, *Critique of Anthropology*, 24, Nr. 4 (2004), S. 347–387.

⁴⁰ Barbara A. Koenig u. a., *Revisiting Race in a Genomic Age*, New Brunswick 2008; Nikolas Rose, *The Politics of Life Itself. Biomedicine, Power, and Subjectivity in the Twenty-First Century*, Princeton 2007, S. 132–139 und S. 162–249; Michal Nahman, »Materializing Israeliness: difference and mixture in transnational ova donation«, *Science as Culture*, 15, Nr. 3 (2006), S. 199–213.

eine Zukunft, vor allem innerhalb eines Kontextes, in dem die Möglichkeit, Lebewesen zu verändern und Mutationen zu erzeugen, keine Science-Fiction mehr ist.

Die Veränderungen der kapitalistischen Produktionsweise im Verlaufe der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts erklären für sich allein noch nicht das erneute Auftreten und die verschiedenen Metamorphosen des Ungeheuers. Aber sie bilden unbestreitbar deren Hintergrund, ebenso wie die gewaltigen Fortschritte auf den Gebieten der Technologie, der Biologie und der Genetik.⁴¹ Hier entsteht eine neue, von den internationalen Wissensströmen bewässerte politische Ökonomie, deren bevorzugte Bestandteile sowohl Zellen, Gewebe, Organe, Pathologien und Therapien als auch das geistige Eigentum darstellen.⁴² Die Reaktivierung der Rassenlogik geht außerdem einher mit dem Aufstieg der Sicherheitsideologie und der Schaffung von Mechanismen, die darauf abzielen, die Risiken zu kalkulieren und zu minimieren und den Schutz zur Wahrung der Staatsbürgerschaft zu machen.

Das gilt insbesondere für die Kontrolle der Ströme und der Mobilität innerhalb eines Kontextes, in dem die terroristische Bedrohung angeblich immer stärker von Personen ausgeht, die sich in weltweit verbreiteten Zellen und Netzwerken organisieren. Unter diesen Umständen wird die Abschottung des Staatsgebiets zu einer strukturellen Voraussetzung für den Schutz der Bevölkerung. Soll diese

41 David Theo Goldberg, *The Treat of Race. Reflections on Racial Neoliberalism*, London 2008; Paul Gilroy, *Against Race*, Cambridge, Mass., 2004.

42 Zu diesen Diskussionen siehe Amade M'Charek, *The Human Genome Diversity Project. An Ethnography of Scientific Practice*, Cambridge 2001; Jenny Reardon, *Race to the Finish. Identity and Governance in the Age of Genomics*, Princeton 2005; Sarah Franklin, *Embodied Progress. A Cultural Account of Assisted Conception*, London 1997.

Abschottung wirkungsvoll sein, ist es notwendig, dass jeder bei sich zu Hause bleibt; dass alle, die auf einem bestimmten Staatsgebiet leben und sich bewegen, ihre Identität jederzeit nachweisen können; dass man über jeden Einzelnen ein möglichst umfassendes Wissen sammelt; und dass die Bewegung von Ausländern sowohl an der Grenze als auch in der Ferne, bevorzugt im Ausgangsland ihrer Reise, kontrolliert wird.⁴³ Die große, fast weltweit in Gang gekommene Digitalisierungsbewegung gehorcht teilweise dieser Logik, wobei man davon ausgeht, dass optimale Sicherheit in jedem Fall die Schaffung globaler Instrumente zur Kontrolle des Einzelnen und den Zugriff auf einen nicht nur vielfältigen, sondern auch mobilen biologischen Körper erfordert.

Der Schutz selbst ist nicht mehr nur eine Frage der Gesetze. Er ist zu einer biopolitischen Frage geworden. Die neuen Sicherheitsinstrumente greifen nicht nur Elemente früherer Regime wieder auf (Disziplinierungs- und Strafrechte im Rahmen der Sklaverei, Elemente der kolonialen Eroberungs- und Okkupationskriege, juristisch-gesetzliche Ausnahmeregelungen), die auf nanozellulärer Ebene im Rahmen von Taktiken des Genomzeitalters und des »Kriegs gegen den Terror« eingesetzt werden, sondern auch Techniken aus den in der Epoche der Entkolonialisierung gegen Aufständische geführten Kriegen, aus den »schmutzigen Kriegen« des Ost-West-Konflikts (Algerien, Vietnam, südliches Afrika, Burma, Nicaragua) und den Erfahrungen bei der Institutionalisierung räuberischer Diktaturen unter dem Druck oder mit Hilfe westlicher Geheimdienste in aller Welt.

43 Zu diesen Veränderungen siehe Tamara Vukow und Mimi Sheller, »Border work: surveillant assemblages, virtual fences, and tactical counter-media«, *Social Semiotics*, 23, Nr. 2 (2013), S. 225-241.

Der gegenwärtige Aufstieg des Sicherheitsstaats ist begleitet von einer Umgestaltung der Welt durch Technologien und einer Verstärkung der Formen rassischer Zuschreibung.⁴⁴ Angesichts der Veränderung der Ökonomie der Gewalt in der Welt glauben die liberalen demokratischen Regime, sich nahezu permanent im Krieg mit neuen, schwer zu fassenden, beweglichen und vernetzten Feinden zu befinden. Diese neue Art von Krieg (der das Konzept einer »totalen« Verteidigung und eine Anhebung der Toleranzschwelle für Ausnahmen und Gesetzesverstöße erfordert) findet im Inneren wie im Ausland statt. Er verlangt die Schaffung von Instrumenten, mit denen man möglichst alles sehen kann, und eine gesteigerte Kontrolle der Menschen, am besten aus der Ferne und über die von ihnen hinterlassenen Spuren.⁴⁵ An die Stelle des klassischen Paradigmas, in dem zwei Parteien einander auf einem abgegrenzten Schlachtfeld gegenüberstehen und die Todesgefahr wechselseitiger Natur ist, tritt eine vertikale Logik, bei der die beiden Protagonisten sich wie Jäger und Beute zueinander verhalten.⁴⁶ Der Jäger beherrscht den Luftraum nahezu allein und bedient sich seiner, um nach Belieben Ziel, Ort, Zeit und Art des Angriffs auszuwählen.⁴⁷ Angesichts des zunehmend vertikalen Charakters

44 Michael Crutcher und Matthew Zook, »Placemarks and waterlines. Racialized cyberscapes on post-Katrina Google earth«, *Geoforum*, 40, Nr. 4 (2009), S. 523-534.

45 Siehe Louise Amoore, »Biometric borders. Governing mobilities in the war on terror«, *Political Geography*, 25 (2006), S. 336-351; und Chad Harris, »The Omnipotent eye. Satellite imagery, «nattlespace awareness» and the structures of the imperial gaze«, *Surveillance & Society*, 4, Nr. 1-2 (2006), S. 101-122.

46 Grégoire Chamayou, *Théorie du drone*, Paris 2013.

47 Caren Kaplan und Raegan Kelly, »Dead reckoning. Aerial perception and the social construction of targets«, *Vectors Journal*, 2, Nr. 2 (2006).

des Kriegs und des wachsenden Einsatzes unbemannter Fluggeräte ähnelt das Töten des Feindes immer mehr einem Computerspiel – Sadismus, Spektakel und Unterhaltung.⁴⁸ Darüber hinaus erfordern diese neuen Formen der Kriegsführung aus der Ferne eine beispiellose Gleichschaltung der zivilen, polizeilichen, militärischen und geheimdienstlichen Sphäre.

Auch die Sphäre der Aufklärungs- und Geheimdiens- te verändert sich. Sie sind nun keine rein staatlichen Apparate mehr. Ihre Exteriorität ist nur noch formalen Charakters, und wenn sie angemessen funktionieren sollen, müssen sie eine Reihe privater Fähigkeiten für sich nutzen und sich in Großunternehmen hinein verlängern, denen dabei die Aufgabe zufällt, die für die Massenüberwachung notwendigen Daten zu sammeln. Damit ist nun ihr Objekt die alltägliche Welt, die Lebenswelt, die der zwischenmenschlichen Beziehungen, der Kommunikation (vor allem der mit elektronischen Technologien arbeitenden Kommunikation) und der Transaktionen. Die Vernetzung der marktwirtschaftlichen und staatlichen Apparate ist sicher nicht total. Aber unter den gegenwärtigen Bedingungen erleichtert sie die Umwandlung des liberalen Staates in eine *Kriegsmacht*, und das zu einer Zeit, da das Kapital, wie man nun feststellt, niemals aus der Phase der ursprünglichen Akkumulation herauskommt, sondern dazu immer noch auf *rassische Hilfsmittel* zurückgreift.

In diesem Zusammenhang wird der Bürger zum Subjekt und Nutznießer der Überwachung umdefiniert. Die-

⁴⁸ Zu den Folgen dieser Tötungsarbeit im Sinne einer Subjektivierung der Mörder siehe Peter M. Asaro, »The Labor of surveillance and bureaucratized killing: new subjectivities of military drone operators«, *Social Semiotics*, 23, Nr. 2 (2013), S. 196-224.

se Überwachung stützt sich vornehmlich auf die Transkription der biologischen und genetischen Eigenschaft sowie der Verhaltensmerkmale in digitale Abdrücke. In diesem neuen technotronischen Regime, das durch die Miniaturisierung, Entrmaterialisierung und Verflüssigung in der Verwaltung staatlicher Gewalt gekennzeichnet ist, erlauben es die Abdrücke (der Finger, der Iris, der Netzhaut, der Stimme und sogar der Gesichtsform), die Einzigartigkeit des Individuums zu messen und zu archivieren. Die nicht austauschbaren Teile des menschlichen Körpers werden zu Ecksteinen beispielloser Systeme der Identifizierung, Überwachung und Repression.⁴⁹ Wenn nun der Sicherheitsstaat Identität und Bewegung der Einzelnen (einschließlich seiner Bürger) als Gefahrenquellen und Risiken ansieht, zielt der erweiterte Einsatz biometrischer Daten als Grundlage der Identifizierung und einer Automatisierung der Gesichtserkennung weit mehr noch auf die Schaffung einer neuartigen Population von Menschen, die potenziell zu entfernen und zu inhaftieren sind.⁵⁰ So werden im Rahmen der neuen Welle von Einwanderungsfeindlichkeit in Europa ganze Bevölkerungsgruppen stigmatisiert und diversen rassischen Zuschreibungen unterworfen. Sie machen den (legalen oder illegalen) Einwanderer zur Figur eines wesenhaften Unterschieds.⁵¹ Dieser Unterschied kann als kulturell oder religiös oder auch sprachlich wahrgenommen werden. Und

49 Ayse Ceyhan, »Technologie et sécurité: une gouvernance libérale dans un contexte d'incertitudes», *Cultures & Conflits*, 64 (Winter 2006), S. 11-32.

50 Lara Palombo, »Mutations on the Australian Camp», *Continuum. Journal of Media & Cultural Studies*, 23, Nr. 5 (2009), S. 613-627.

51 Paul A. Silverstein, »Immigrant racialization and the new savage slot: race, migration, and immigration in the New Europe», *Annual Review of Anthropology*, 34 (2005), S. 363-384.

er findet sich angeblich im Körper des Migrantensubjekts eingeschrieben, wo er auf somatischer, physiognomischer und sogar genetischer Ebene sichtbar wird.⁵²

Im Übrigen sind Krieg und Rasse nun wieder zentrale Probleme der internationalen Ordnung. Dasselbe gilt für die Folter und für Phänomene massenhafter Inhaftierung. Der Unterschied zwischen Krieg und Frieden tendiert nicht nur dazu, sich zu verwischen. Der Krieg ist ein »gigantischer Arbeitsprozeß« geworden, und die militärische Ordnung wird zunehmend zum Vorbild für »die Ordnung des friedlichen Zustandes«.⁵³ Während manche Zitadellen zusammenstürzen, werden andere Mauern verstärkt.⁵⁴ Wie gestern bleibt die heutige Welt zutiefst geprägt und bestimmt von jener uralten Form des kulturellen, rechtlichen und politischen Lebens, für die Umzäunung, Einfriedung, Mauer, Lager, Kreis und letztlich die Grenze stehen.⁵⁵ Allenthalben greift man erneut auf die Verfahren der Differenzierung, Klassifizierung und Hierarchisierung zurück, die auf Ausschluss, Vertreibung oder sogar Vernichtung zielen. Erneut werden Stimmen laut, die erklären, das universell Menschliche gebe es nicht oder es beschränke sich auf etwas, das nicht allen Menschen, sondern nur bestimmten unter ihnen gemeinsam sei. Andere behaupten die Notwendigkeit für alle, ihr eigenes Gesetz

⁵² Carolyn Sargent und Stephanie Larchançe, »The Muslim body and the politics of immigration in France: popular and biomedical representations of Malian migrant women«, *Body & Society*, 13, Nr. 3 (2007), S. 79–102.

⁵³ Ernst Jünger, »Die totale Mobilmachung«, in: ders., *Sämtliche Werke*, Zweite Abteilung, Bd. 7, *Essays I*, Stuttgart 1980, S. 126 f.

⁵⁴ Wendy Brown, *Walled States, Waning Sovereignty*, New York 2010.

⁵⁵ Balibar, »Le retour de la race«, a.a.O.; und Federico Rahola, »La forme-camp. Pour une généalogie des lieux de transit et d'internement du présent«, *Cultures & Conflits*, 68 (Winter 2007), S. 31–50.

und ihre eigene Bleibe oder Heimat zum Heiligtum zu erklären und ihre Ursprünge wie auch ihr Gedächtnis auf die eine oder andere Weise dem Göttlichen zu widmen, um es jeder geschichtlichen Befragung zu entziehen und einem gänzlich theologischen Bereich zuzuweisen. Ganz wie zu Beginn des 19. Jahrhunderts ist der Beginn des 21. Jahrhunderts in dieser Hinsicht eine große Zeit der Teilung, der universellen Differenzierung und der Suche nach reiner Identität.

Das Substantiv »Neger«

Unter diesen Umständen ist das Substantiv »Neger« – das diesem Buch als Anker dient – weniger polemisch, als es erscheinen mag. Wenn wir diesen Ausdruck wieder aufgreifen, der einem anderen Zeitalter, dem des Frühkapitalismus, angehört, wollen wir damit nicht nur die dem Begriff anhaftende Fiktion von Einheit in Frage stellen. Schon James Baldwin schrieb, der Neger sei nicht prinzipiell gegeben. Trotz gemeinsamer Vorfahren zeugte fast nichts von einer automatischen Einheit zwischen dem Neger der Vereinigten Staaten, dem der Karibik und dem Afrikas. So reicht etwa die Anwesenheit von Schwarzen aus der Karibik in den Vereinigten Staaten mindestens bis ins 17. Jahrhundert zurück. Zu dieser Zeit stellten Sklaven, die aus Barbados stammten, einen beträchtlichen Anteil der Bevölkerung Virginias. In mancherlei Hinsicht war South Carolina bis zum Beginn des 18. Jahrhunderts eine Subkolonie von Barbados. Die Zahl der aus der Karibik stammenden Schwarzen nahm kurz nach dem Bürgerkrieg beträchtlich zu. Von 1850 bis 1900 wuchs sie von 4067 auf 20 236. Die meisten Neuankömmlinge waren Handwerker, Lehrer und Prediger und sogar Juristen oder

Mediziner.⁵⁶ Die aus der Karibik stammenden Schwarzen hatten einen beträchtlichen Anteil am schwarzen Internationalismus und am Anstieg des Radikalismus in den Vereinigten Staaten. Bei Konflikten unterschiedlicher Art, die diesen Prozess begleiteten, zeigte sich übrigens die Distanz, die vielfach die Neger Amerikas von denen der Inseln trennte.⁵⁷

Afrika, die Neger Amerikas und die der Karibik mussten lernen, damit zurechtkommen – und zunächst im Sinne einer Ablehnung.⁵⁸ Die meisten schwarzen Denker der Zeit beanspruchten eine gleichermaßen afrikanische und amerikanische Identität. Nur sehr wenige versuchten, eine Trennung herbeizuführen.⁵⁹ Die Neger der Vereinigten Staaten, die in ihrem Geburtsland eine unerwünschte Minderheit darstellten, gehörten zu einem amerikanischen »Wir«, zu einer Subkultur, die zugleich zutiefst amerikanisch und »lumpenatlantisch« war. Daher das Motiv des »doppelten Bewusstseins«, das bei Autoren wie Ralph Ellison bis zu der Weigerung reicht, auch nur die geringste afrikanische Verwandtschaft anzuerkennen.⁶⁰ Als Abbil-

⁵⁶ Ira Reid, *The Negro Immigrant. His Background, Characteristics and Social Adjustment, 1899-1937*, New York 1939.

⁵⁷ Winston James, *Holding Aloft the Banner of Ethiopia. Caribbean Radicalism in Early Twentieth-Century America*, New York 1998.

⁵⁸ Siehe Baldwin, *Nobody Knows My Name*, a.a.O., S. 13-55 (»Princes and Powers«, in derdt. Übers. nicht enthalten); oder auch Kwame Anthony Appiah, *In My Father's House. Africa in the Philosophy of Culture*, Oxford 1992. Siehe auch Fanon, *Schwarze Haut, weiße Masken*, a.a.O.

⁵⁹ Martin R. Delany und Robert Campbell, *Search for a Place. Black Separatism and Africa, 1860*, Ann Arbor 1969.

⁶⁰ John Callahan (Hg.), *The Collected Essays of Ralph Ellison*, New York 2003; John Callahan und Albert Murray (Hg.), *Trading Twebes. The Selected Letters of Ralph Ellison and Albert Murray*, New York 2000; und Ralph Ellison, *Invisible Man*, New York 1952; dt.: *Der unsichtbare Mann*, Zürich 1995.

der einer inzwischen unkenntlichen Realität – als Zäsur, Auslassung, Diskontinuität – fühlten sich all jene, die sich Afrika näherten, heimatlos und bedrängt von dessen fremdartigem, aber zugleich verschlingendem Charakter.⁶¹ Faktisch erwies sich ihre Begegnung mit den Negern Afrikas auf den ersten Blick stets als eine Begegnung mit einem anderen Anderen.⁶²

Demnach war das wechselseitige Verhältnis der Neger jenseits ihrer Zerstreuung von einer langen Tradition der Ko-Identifikation und der *gegenseitigen Sorge* geprägt.⁶³ In seinem »Brief« über die »Beziehungen und Pflichten der freien farbigen Menschen Amerikas und Afrikas« postulierte Alexander Crummel gleich zu Beginn eine Verwandtschaftsgemeinschaft zwischen Afrika und allen seinen »Kindern« und »Söhnen«, die in »fernen Ländern« leben. Wegen dieses Verwandtschafts- und Abstammungsverhältnisses ruft er sie dazu auf, ihr Erbrecht geltend zu machen. Dieses aus der Wiege ihrer Vorfahren stammende

61 Kevin K. Gaines, *Black Expatriates and the Civil Rights Era African Americans in Ghana*, Chapel Hill 2006; Ibrahim Sundiata, *Brothers and Strangers. Black Zion, Black Slavery, 1914-1940*, Durham 2003. Für die jüngere Zeit siehe Maryse Condé, *La Vie sans fards*, Paris 2013, und Saidiya Hartman, *Lose Your Mother. A Journey Along the Atlantic Slave Route*, New York 2008.

62 Richard Wright, *Black Power. A Record of Reactions in a Land of Pathos*, New York 1954; dt.: *Schwarze Macht. Zur afrikanischen Revolution*, Hamburg 1956; Margaret Walker und Richard Wright, *Demonic Genius*, New York 1988, S. 240ff.; Kwame Anthony Appiah, »A long way from home: Wright in the Gold Coast«, in: Harold Bloom (Hg.), *Richard Wright. Modern Critical Views*, New York 1987, S. 173-190; und Jack B. Moore, »Black Power revisited: in search of Richard Wright«, *Mississippi Quarterly*, 41 (1988), S. 161-186.

63 Zu den Ambivalenzen dieses Prozesses siehe James Sidbury, *Becoming African in America. Race and Nation in the Early Black Atlantic*, Oxford 2007; und Claire Corbould, *Becoming African Americans. Black Public Life in Harlem, 1919-1939*, Cambridge, Mass., 2009.

Erbrecht widerspricht zumindest in seinen Augen keineswegs ihrem Wunsch, mit vollem Recht ihrem »Geburtsland«, den Vereinigten Staaten, anzugehören. Die Verwandtschaft mit Afrika zu betonen und einen Beitrag zu dessen Erneuerung zu leisten sei ein Akt der Eigenliebe und Selbstachtung. Damit befreien sie sich von dem Leichentuch, das die Neger von jenem Grab her tragen müssen, welches die Sklaverei sei. Crummels Afrika besitzt zwei Merkmale. Einerseits ist es das amputierte Glied der Menschheit. In Götzendienst und Dunkelheit gefangen, lebe es in der Erwartung der Offenbarung. Andererseits sei Afrika unermesslich reich an Bodenschätzen und verfüge über gewaltige Erzvorkommen. Da nun der Wettkampf um die Schätze Afrikas begonnen habe, könnten seine Söhne kaum abseits stehen. Afrika werde durch Handel und christliche Missionierung aus der Höhle hervorkommen und ins Licht der Welt treten. Sein Heil werde von außen kommen – durch die Verwandlung in einen christlichen Staat.⁶⁴

Wegen der gegenseitigen Sorge war die Begegnung zwischen dem Neger der Vereinigten Staaten, dem der Karibik und dem Afrikas keine Begegnung mit einem anderen Anderen. Sie war in vielen Fällen eine Begegnung mit *Andern meiner Art* – einer kastrierten Menschheit, die unbedingt aus dem Kerker befreit werden musste und der Sorge bedurfte. Bei dieser Begegnung werde Afrika die Rolle einer plastischen, nahezu poetisch-mythischen Kraft spielen – einer Kraft, die ständig auf ein »zuvor« (die Zeit der Erniedrigung) verweisen wird; eine Kraft, die, so hofft man, die Möglichkeit bieten wird, die Vergangenheit um-

64 Alexander Crummel, *The Future of Africa. Being Addresses, Sermons, Etc., Etc., Delivered in the Republic of Liberia*, New York 1862, insb. 2. u. 7. Kap.

zubilden und einzuverleiben, die schlimmsten Wunden zu heilen, Verlorenes zu ersetzen, aus alten Ereignissen eine neue Geschichte zu schaffen und, wie Nietzsche in anderem Zusammenhang sagte, »zerbrochene Formen aus sich nachzuformen«.⁶⁵

Doch diese Konstellation wird stets durchzogen sein von einer anderen, getragen von einer Kraft, die glaubt, der Neger werde in Amerika niemals Ruhe, Frieden und Freiheit finden. Damit sein eigener Geist hervortrete, müsse er emigrieren.⁶⁶ In dieser Konstellation ist der Zusammenhang zwischen Freiheit und Territorium unauflösbar. Es reicht nicht aus, innerhalb eines Kontexts verschärfter Segregation eigene Institutionen aufzubauen, sich Wissen anzueignen und größere Achtung zu gewinnen, wenn die Bürgerrechte grundlegend in Frage gestellt werden, zerbrechlich und widerrufbar sind. Auch brauche man eine eigene Nation, einen eigenen Staat, den man verteidigen könne.⁶⁷ Dieses Denken an den Exodus verfestigt sich insbesondere zwischen 1877 und 1900. Es findet seinen Ausdruck in drei Projekten. Das erste ist ein Kolonisierungsprojekt. Es besitzt insofern eine rassistische Dimension, als es unter weitestgehender Führung der American Col-

65 Friedrich Nietzsche, »Unzeitgemäße Betrachtungen II. Vom Nutzen und Nachteil der Geschichte für das Leben«, in: ders., *Kritische Studienausgabe*, hg. von G. Colli und M. Montinari, München 1999, Bd. 1, S. 251.

66 Mary A. Shadd, *A Plea for Emigration: Or, Notes of Canada West, in Its Moral, Social, and Political Aspect: With Suggestions Respecting Mexico, W. Indies and Vancouver's Island*, Detroit 1852; Martin Robinson Delany, *The Condition, Elevation, Emigration and Destiny of Colored People of the United States: Politically Considered*, Philadelphia 1852.

67 Zur Komplexität dieser Einsätze siehe Robert S. Levine, *Martin Delany, Frederick Douglass, and the Politics of Representative Identity*, Chapel Hill 1997.

onization Society darauf abzielt, die Vereinigten Staaten von ihrer schwarzen Bevölkerung zu befreien und sie nach Afrika zu deportieren. Das zweite Projekt besteht in einer freien Emigration, beschleunigt allerdings durch den Anstieg der Gewalt und des rassistischen Terrors vor allem in den Südstaaten. Das dritte bewegt sich im Rahmen des amerikanischen Expansionismus zwischen 1850 und 1900. Henry Blanton Parks etwa glaubte, die Schwarzen Amerikas und die Afrikaner seien zwei verschiedene Rassen. Dank ihrer langen Berührung mit der Zivilisation hätten die Schwarzen Amerikas eine höhere Entwicklung erreicht als die Eingeborenen Afrikas.⁶⁸ Die Afrikaner dagegen hätten sich eine urtümliche Kraft bewahrt. Zusammen mit dem, was die Schwarzen Amerikas aus ihren Jahrhunderten der Gewöhnung an die Zivilisation mit zurückbrachten, werde diese Kraft die Virilität der Negerrasse generell wiederbeleben.⁶⁹

Auf den ersten Blick besteht die schwarze Vernunft also aus einer Vielzahl von Stimmen, Aussagen und Diskursen, Kenntnissen, Kommentaren und Sottisen, deren Objekt das Ding oder die Menschen »afrikanischer Herkunft« bilden, und aus dem, was angeblich deren Name und Wahrheit ist (die Attribute und Eigenschaften, das Schicksal und dessen Bedeutung als empirischer Ausschnitt der Welt). Diese aus mehreren Schichten zusammengesetzte Vernunft reicht mindestens bis in die Antike zurück. Ihre griechischen, arabischen oder ägyptischen und sogar chinesischen Quellen sind in zahlreichen Arbeiten unter-

68 Henry Blanton Parks, *Africa: The Problem of the New Century. The Part the African Methodist Episcopal Church is to Have in Its Solution*, New York 1899.

69 Siehe die Analyse von Michele Mitchell, *Righteous Propagation. African Americans and the Politics of Racial Destiny after Reconstruction*, Chapel Hill 2004, Kap. 1 u. 2.

sucht worden.⁷⁰ Seit ihren Anfängen besteht sie in einer Urtätigkeit des Fabulierens. Im Kern geht es darum, reale oder bestätigte Merkmale zu ermitteln, Geschichten zu ersinnen und Bilder zu konstruieren. Die Moderne spielt in ihrer Entstehung jedoch eine zentrale Rolle, und zwar einerseits aufgrund der Berichte der Reisenden und der Forscher, der Soldaten und Abenteurer, der Kaufleute, Missionare und Kolonisten; andererseits aufgrund der Schaffung einer »Kolonialwissenschaft«, deren letzter Nachkomme die »Afrikawissenschaft« darstellt. Wissenschaftliche Gesellschaften, Weltausstellungen, Museen, Sammlungen von Liebhabern »primitiver Kunst« – ein ganzes Spektrum von Mittlern und Institutionen beteiligt sich zu dieser Zeit an der Herausbildung dieser Vernunft und ihrer Umwandlung in Allgemeinwissen oder einen *Habitus*.

Diese Vernunft ist nicht nur ein System aus Berichten und Diskursen mit wissenschaftlichem Anspruch. Sie ist zugleich ein Reservoir, aus dem die Arithmetik rassistischer Herrschaft ihre Rechtfertigungen schöpft. Die Suche nach Wahrheit ist ihr zwar gewiss nicht fremd. Aber ihre Hauptfunktion ist die Kodifizierung der Voraussetzungen, unter denen ein Rassensubjekt entstehen und erscheinen kann, das man den Neger oder später, unter kolonialen Bedingungen, den Eingeborenen nennen wird. (»Wer ist er?« – »Woran erkennt man ihn?« – »Was unterscheidet ihn von uns?« – »Kann er unseresgleichen werden?« – »Wie und zu welchen Zwecken soll er regiert werden?«)⁷¹ In die-

70 Engelbert Mveng, *Les Sources grecques de l'histoire négro-africaine, depuis Homère jusqu'à Strabon*, Paris 1972; Cheikh Anta Diop, *Nations nègres et cultures*, Paris 1954; ders., *Anteriorité des civilisations nègres. Mythe ou vérité historique*, Paris 1967; Théophile Obenga, *L'Afrique dans l'Antiquité. Égypte pharaonique, Afrique noire*, Paris 1973.

71 Evelyn Baring Cramer, »The Government of subject races«, Edin-

sem Zusammenhang bezeichnet schwarze Vernunft ein Ensemble aus Diskursen wie auch Praktiken – die alltägliche Arbeit, die darin bestand, Formeln, Texte, Rituale zu erfinden, zu erzählen und zu wiederholen, und das alles mit dem Ziel, den Neger als Rassensubjekt und wildes Außenstehendes hervortreten zu lassen, das als solches moralisch abgewertet und praktisch instrumentalisiert werden konnte. Diesen ersten Text wollen wir das *westliche Bild des Negers* nennen. Er versucht die Frage: »Wer ist er?« zu beantworten und bemüht sich, eine Realität zu benennen, die ihm äußerlich ist und die er im Verhältnis zu einem Ich zu verorten versucht, das für das Zentrum jeglicher Bedeutung gehalten wird. Aus dieser Perspektive ist alles nicht mit ihm Identische anomali.

Auf diesen ersten Text – in Wirklichkeit eine Konstellation, die sich mit der Zeit ständig veränderte und zahlreiche widersprüchliche und divergierende Formen annahm – antwortet ein zweiter Text, der sich gleichermaßen als Akt der Selbstbestimmung, Modus des Bei-sich-Seins, innerer Blick und kritische Utopie versteht. Dieser zweite Text ist eine Antwort auf eine andere Kategorie von Fragen, die in der ersten Person Singular gestellt werden: »Wer bin ich?« – »Bin ich wirklich der, der ich nach ihrer Aussage angeblich bin?« – »Stimmt es, dass ich nichts anderes als das bin – meine Erscheinung, was man von mir sagt und in mir sieht?« – »Was ist mein wirklicher bürgerlicher und geschichtlicher Stand?«⁷² Wenn das westliche Bild des

burgh Review (Januar 1908), S. 1-27; und ders., *Modern Egypt*, New York 1908.

⁷² Zu den verschiedenen Formulierungen dieser Fragen in der afro-amerikanischen Geschichtsschreibung siehe Stephen G. Hall, *A Faithful Account of the Race. African American Historical Writing in Nineteenth-Century America*, Chapel Hill 2009. Von afroamerikanischer Seite siehe z.B. Diop, *Nations nègres et cultures*, a.a.O.

Negers ein *Identitätsurteil* darstellt, so ist dieser zweite Text *e contrario* eine *Identitätserklärung*. Durch diesen Text sagt der Neger über sich selbst, dass er der ist, auf den man keinen Zugriff hat; der nicht dort ist, wo man sagt, und erst recht nicht dort, wo man ihn sucht, sondern dort, wo man ihn nicht vermutet.⁷³

Diese zweite Art des Schreibens zeigt eine Reihe von Merkmalen, an die hier kurz erinnert werden soll. Sie bemüht sich in erster Linie, ein Archiv zu schaffen. Der Aufbau eines Archivs gilt als unerlässlich, wenn man den Negern ihre Geschichte zurückgeben möchte. Aber das ist eine außerordentlich komplizierte Aufgabe. Denn nicht alles, was die Neger als Geschichte erlebt haben, hat Spuren hinterlassen; und die Spuren, die sie hinterlassen haben, sind nicht alle erhalten geblieben. Wie soll man Geschichten schreiben, wenn Spuren und Quellen historiographischer Fakten fehlen? So zeigte sich schon sehr bald, dass man die Geschichte der Neger nur auf der Grundlage von Fragmenten schreiben kann, die Auskunft über eine ihrerseits fragmentierte Erfahrung geben, die Erfahrung eines gleichsam pointillierten Volkes, das darum kämpft, sich nicht als disparates, zusammengewürf eltes Gebilde zu definieren, sondern als eine Gemeinschaft, deren Blutflecken auf der gesamten Oberfläche der Moderne zu finden sind.

Dieses Schreiben bemüht sich außerdem, eine Gemeinschaft entstehen zu lassen. Diese Gemeinschaft muss aus

73 Alain Locke, »The Negro Spirituals«, in: ders. (Hg.), *The New Negro*, New York 1968; William E. B. Dubois, *The Souls of Black Folk*, New York 1990 [1903]; Samuel A. Floyd Jr., *The Power of Black Music*, New York 1990; Paul Gilroy, *The Black Atlantic. Modernity and Double Consciousness*, Cambridge, Mass., 1992; und ders., *Darker than Blue*, Cambridge, Mass., 2010. Siehe auch Paul Allen Ader son, *Music and Memory in Harlem Renaissance Thought*, Durham 2011.

Trümmern zusammengeschmiedet werden, die über die gesamte Erde verstreut sind. In der westlichen Hemisphäre ist die Realität die einer aus Sklaven und freien Farbigen zusammengesetzten Gruppe, die meist in den Grauzonen nomineller Bürgerrechte inmitten eines Staates leben, der zwar Freiheit und Demokratie preist, aber dennoch in seinen Grundlagen ein Sklavenstaat geblieben ist. In dieser Zeit besitzt das Schreiben der Geschichte eine performative Dimension. Die Struktur dieser Performanz ist in mehrfacher Hinsicht theologischen Charakters. Es geht darum, eine Geschichte zu schreiben, die den Nachfahren der Sklaven wieder die Möglichkeit eröffnet, zu Akteuren der Geschichte zu werden.⁷⁴ In der Fortsetzung der Emanzipation und des Wiederaufbaus versteht Geschichtsschreibung sich mehr denn je als Akt moralischer Phantasie. Die historische Tat *par excellence* besteht nun darin, den Übergang vom Status des Sklaven zu dem des Bürgers wie die anderen herbeizuführen. Die neue, aus Freien bestehende Gemeinschaft versteht sich nun als eine Gemeinschaft, deren Mitglieder durch denselben Glauben und eine bestimmte Vorstellung von Arbeit und Ehrenhaftigkeit, Solidarität, moralischer und sozialer Pflicht miteinander verbunden sind.⁷⁵ Diese moralische Identität muss allerdings

74 Siehe dazu David Walker, *David Walker's Appeal, in Four Articles; Together with a Preamble, to the Coloured Citizens of the World, but in Particular, and Very Expressly to Those of the United States of America*, Boston 1803; James W. Pennington, *A Text Book of the Origins and History &c. &c. of the Colored People*, Hartford 1841; Robert Benjamin Lewis, *Light and Truth. Collected from the Bible and Ancient and Modern History of the Colored and the Indian Race, from the Creation of the World to the Present*, Boston 1844; und Maria W. Stewart, „Productions of Mrs. Maria W. Stewart, 1835“, in: Sue E. Houtchins (Hg.), *Spiritual Narratives*, New York 1988.

75 John R. Oldfield (Hg.), *Civilization & Black Progress. Selected Writings of Alexander Crummell on the South*, Charlottesville 1995.

unter Bedingungen der Segregation, extremer Gewalt und rassisches bedingten Terrors Gestalt annehmen.⁷⁶

Die für diese zweite Art des Schreibens charakteristische Identitätserklärung beruht indessen auf einer tief greifenden Widersprüchlichkeit. Obwohl ihr Autor in der ersten Person und im Modus des sich selbst Besitzenden spricht, ist er doch ein Subjekt, dem weiterhin nachhängt, dass es sich selbst fremd geworden ist und dennoch versucht, in eigener Verantwortung an die Welt heranzugehen, indem es sich zu seiner eigenen Grundlage macht.⁷⁷ Das Ziel ist volle Teilhabe an der empirischen Geschichte der Freiheit – einer Freiheit, die unteilbar ist innerhalb einer »weltumspannenden Menschheit«.⁷⁸ Das also ist die zweite Seite der schwarzen Vernunft – die Seite, in der das Schreiben den Dämon des ersten Textes und die darin enthaltene Unterdrückungsstruktur zu beschwören versucht und sich zugleich alle Mühe gibt, die ursprüngliche Erfahrung (die Überlieferung) zu evozieren, zu retten, zu aktivieren, zu reaktualisieren und die eigene Wahrheit nicht außerhalb seiner selbst, sondern von seinem eigenen Boden aus zu finden.

Es gibt tief greifende Unterschiede, aber auch unbestreitbare Übereinstimmungen zwischen diesem zweiten Text und dem ersten, den er zu widerlegen versucht. Jedenfalls lässt der zweite Text hier und dort die Spuren, die Zeichen,

76 Zu einer detaillierten Analyse einiger Aspekte dieses Terrors siehe William E. B. Dubois, *Black Reconstruction in America, 1860-1880*, New York 1992 [1935]. Siehe auch Steven Hahn, *A Nation Under Our Feet. Black Political Struggles in the Rural South from Slavery to the Great Migration*, Cambridge, Mass., 2003; und Crystal N. Feimster, *Southern Horrors. Women and the Politics of Rape and Lynching*, Cambridge, Mass., 2009.

77 Fanon, *Schwarze Haut, weiße Masken*, a. a. O., S. 211.

78 Fabien Eboussi Boulaga, *La Crise du Muntu. Philosophie africaine et authenticité*, Paris 1977, S. 184.

das unablässige Gemurmel und gelegentlich auch die unbestimmte Aufforderung und die Kurzsichtigkeit des ersten erkennen, und das selbst dort, wo die Forderung nach einem Bruch am lautesten erhoben wird. Wir wollen diesen zweiten Text das *schwarze Bild des Negers* nennen. Der zweite Text besitzt jedoch auch seine eigenen Merkmale. Als literarischer, biographischer, historischer und politischer Text ist er das Ergebnis eines vielsprachigen Internationalismus.⁷⁹ Seine Geburtsorte sind die großen Metropolen der Vereinigten Staaten und der Karibik, dann Europas und später auch Afrikas. Innerhalb dieses riesigen weltweiten Netzwerks zirkulieren die Ideen und bildet sich eine moderne schwarze Vorstellungswelt heraus.⁸⁰ Die Schöpfer dieser Vorstellungswelt sind oft Menschen, die in Bewegung sind. Sie wandern ständig von einem Kontinent zum anderen. Gelegentlich in das kulturelle und politische Leben Amerikas und Europas eingebunden, beteiligen sie sich aktiv an der intellektuellen Globalisierung ihrer Zeit.⁸¹

Der Text ist außerdem die Frucht einer langen Geschichte der Radikalität, befruchtet von den Kämpfen für die Abschaffung der Sklaverei und dem Widerstand gegen den Kapitalismus.⁸² Vor allem im 19. Jahrhundert wurde

79 Brent Hayes Edwards, *The Practice of Diaspora. Literature, Translation, and the Rise of Black Internationalism*, Cambridge, Mass., 2003; Roderick Bush, *The End of White Supremacy. Black Internationalism and the Problem of the Color Line*, Philadelphia 2009.

80 Gilroy, *The Black Atlantic*, a. a. O.

81 Siehe z. B. Bill Schwarz, *West Indian Intellectuals in Britain*, Manchester 2003.

82 Peter Linebaugh und Marcus Rediker, *The Many-Headed Hydra: Sailors, Slaves, Commoners and the Hidden History of the Revolutionary Atlantic*, Boston 2001; Claude McKay, *Banjo*, New York 1929; Robin D. Kelley, *Freedom Dreams. The Black Radical Imagination*, New York 2003.

dieser Widerstand zu einem großen Teil vom internationalen Anarchismus angeregt, dem wichtigsten Träger des Widerstands gegen Kapitalismus, Sklaverei und Imperialismus. Aber er wurde auch von zahlreichen humanitären und philanthropischen Bewegungen getragen, deren Kampf, wie Paul Gilroy ausführt, die Grundlagen einer alternativen Genealogie der Menschenrechte darstellte. Der Inhalt des zweiten Textes ist vor allem durch die Bemühungen der Menschen gekennzeichnet, die der Kolonialisierung und Segregation unterworfen sind, die sich von den rassischen Hierarchien zu befreien versuchen und deren Intelligentsia Formen eines kollektiven Bewusstseins entwickelt, das zwar die Epistemologie des Klassenkampfes im eigentlichen Sinne übernimmt, aber sich gegen die ontologischen Dimensionenwendet, die aus der Fabrikation der Rassensubjekte resultieren.⁸³

Der Begriff der *schwarzen Vernunft* verweist also auf diese verschiedenen Aspekte ein und desselben Komplexes, ein und derselben Konstellation. Und mehr noch verweist er auf einen Streit oder eine Differenz. Denn historisch gibt es sehr wohl einen Streit um den Neger, der unlösbar mit dem Streit um unsere Moderne verbunden ist. Tatsächlich steht in diesem Namen etwas in Frage, das zunächst einmal »den Menschen« in seinem Verhältnis zum Tier und dann die Vernunft in ihrem Verhältnis zum Instinkt betrifft. Der Ausdruck »schwarze Vernunft« verweist auf die Gesamtheit der Überlegungen zur Unterscheidung zwischen dem Trieb des Tiers und der *ratio* des Menschen – wobei der Neger den lebendigen Beweis für die Unmöglichkeit solch einer Unterscheidung darstellt. Denn wenn man dieser Tradition der westlichen Metaphy-

83 Cedric J. Robinson, *Black Marxism. The Making of the Black Radical Tradition*, Chapel Hill 2000.

sik folgt, ist der Neger ein »Mensch«, der entweder für uns nicht wirklich ein Mensch ist oder aber kein Mensch wie wir. Wenn Mensch und Tier Gegensätze sind, so gilt das nicht für den Neger, der eine gewisse Mehrdeutigkeit, die Möglichkeit des Animalischen, behalten hat. Als Fremdkörper in unserer Welt birgt er tief in sich immer noch das Tier. Eine Debatte über die schwarze Vernunft muss daher sämtliche Dispute über die Regeln zur Definition des Negers aufgreifen; woran man ihn erkennt; woran man den tierischen Geist identifiziert, von dem er besessen ist; die Bedingungen, unter denen die *ratio* in diese *animalitas* eindringen und sie beherrschen kann.

Zweitens verweist der Ausdruck auf Technologien (Gesetze, Regelungen, Rituale) und Dispositive, die man schafft und einsetzt, um die Animalität kalkulierbar zu machen. Der Kalkül dient letztlich dem Ziel, das Tier in den Bereich der Ausbeutung hereinzuholen. Dieser Versuch ist seinem Wesen nach paradox. Einerseits ist es dazu erforderlich, dass der Preis von etwas gemessen und berechnet wird, das einfach nur *ist* (Faktizität), aber fast keinen Preis hat, weil es keinerlei Wert besitzt; das offenbar keinen wirklichen Wert besitzt oder dessen Wert stets nur potenziell ist. Andererseits zeigt solch eine Operation, wie schwierig es ist, etwas Unberechenbares zu messen. Diese Schwierigkeit röhrt zum Teil aus der Tatsache, dass das zu Berechnende zu jenen ontologischen Dingen gehört, die das Denken selbst nicht zu denken vermag, die es aber dennoch denken zu wollen sich bemüht – gleichsam im Leeren. Und schließlich verweist der Ausdruck auf etwas, das prinzipiell nicht zählt, weil es außerhalb der Berechnung bleibt und nicht gezählt werden kann, weshalb es in den Bereich einer Antiökonomie fällt. Es bedarf absolut keiner Begründung, weil es absolut nichts begründet. Und es ist vollkommen unnötig, es in seine Berechnungen

einzubeziehen, weil es im strengen Sinne *de jure* nicht begründet ist und keine Berechnung im eigentlichen Sinne jemals den genauen Preis oder Wert mit Sicherheit anzugeben vermag.

Erscheinung, Wahrheit und *simulacrum*

So fragt sich, was denn das Wort »Rasse« eigentlich bedeuten soll. Es reicht nicht, zu sagen, die Rasse habe kein Wesen; sie sei nichts anderes als Wirkung, die veränderliche Silhouette eines ewigen Machtprozesses und endloser Transaktionen, die deren Inhalt verändern und verschieben; oder aber, da sie kein Inneres und damit keinen Gehalt habe, sie bestehe lediglich aus den Praktiken, die sie als solche konstituieren.⁸⁴ Auch reicht es nicht, zu behaupten, sie sei ein Komplex aus Mikrobestimmungen, eine internalisierte Auswirkung des fremden Blicks und Ausdruck von ebenso ungestillten wie uneingestandenen Glaubensvorstellungen und Wünschen.⁸⁵ Einerseits sind Rasse und Rassismus fundamentale Prozesse des Unbewussten. Insofern besteht hier eine Verbindung zu den Sackgassen des menschlichen Begehrens – Gier, Affekte, Leidenschaften und Ängste. Sie stehen vor allem für die Erinnerung an ein ungestilltes Verlangen oder ein Trauma, dessen Ursachen oft nichts mit den Opfern des Rassismus zu tun haben. Andererseits resultiert die Rasse nicht einfach nur aus einem optischen Effekt. Sie verweist nicht

84 Siehe dazu, was Michel Foucault über den Staatsagt in *La Naissance de la biopolitique. Cours au Collège de France, 1978-1979*, Paris 2004; dt.: *Die Geburt der Biopolitik. Vorlesung am Collège de France 1978-1979*, Frankfurt am Main 2004, S. 114 f.

85 Fanon, *Schwarze Haut, weiße Masken*, a. a. O.

nur auf eine Welt der Empfindungen. Sie ist zugleich eine Form der Behauptung und Festigung von Macht. Vor allem ist sie eine Spiegelrealität und eine triebhafte Kraft. Soll die Rasse als Affekt, Trieb und *speculum* funktionieren, muss sie Bild, Form, Oberfläche, Figur und vor allem Imaginationsstruktur werden. Nur als Imaginationsstruktur vermag sie sich den Beschränkungen des Konkreten, des Sinnlichen und des Endlichen zu entziehen und zugleich am Sinnlichen teilzuhaben, indem sie sich unmittelbar darin manifestiert. Ihre Kraft resultiert aus der Fähigkeit, unablässig schizophrene Objekte hervorzubringen, die Welt immer wieder mit Ersatzgebilden zu bevölkern, mit Wesen, die sie bezeichnen und zerschlagen kann, in der zweifelten Hoffnung, die Struktur eines schwindenden *Ich* zu stützen.

Zu den Merkmalen der Rasse und des Rassismus gehört auch das Bestreben, stets einen Doppelgänger, einen Ersatz, ein Äquivalent, eine Maske, ein *simulacrum* hervorzuholen oder zu erzeugen. Sobald sich ein authentisches menschliches Gesicht zeigt, bemüht sich der Rassismus, es in den Hintergrund zu drängen oder mit einem Schleier zu verhüllen. Anstelle dieses Gesichts lässt man aus den Tiefen der Phantasie ein Phantomgesicht aufsteigen, das *simulacrum* eines Gesichts, eine Silhouette, die nun an die Stelle eines menschlichen Körpers oder Gesichts tritt. Der Rassismus besteht in erster Linie darin, an die Stelle von etwas Anderem eine *andere* Realität zu setzen. Aufgrund der Fähigkeit, von der Realität abzulenken und Affekte zu fixieren, ist er zugleich eine psychische Störung, durch die das Verdrängte brutal an die Oberfläche zurückkehrt. Wenn ein Rassist einen Neger sieht, dann sieht er nicht, dass der Neger nicht da ist, dass er gar nicht existiert, dass er nur die pathologische Fixierung auf eine fehlende Beziehung darstellt. In der Rasse müssen wir daher zugleich ein

Diesseits und ein Jenseits des Seins erblicken. Sie ist ein Phantasiegebilde, der Ort der Begegnung mit der Schattenseite und den dunklen Regionen des Unbewussten.

Wir haben dargelegt, dass die Rasse ein Ort der Realität und der Wahrheit ist – der Wahrheit der Erscheinungen. Aber sie ist auch ein Ort der Zerrissenheit, der Aufregung und der Ausbrüche. Die einer Rasse zugeschriebene Wahrheit eines Einzelnen ist zugleich anderswo und in den ihm zugeschriebenen Erscheinungen. Sie ist hinter den Erscheinungen, unterhalb des Wahrgenommenen. Aber sie wird auch gerade durch den Akt der Zuschreibung geschaffen – durch das, mit dessen Hilfe bestimmte Formen des untergründigen Lebens erzeugt und institutionalisiert, Gleichgültigkeit und Aufgabe gerechtfertigt, die menschlichen Dimensionen am Anderen verletzt, verschleiert oder verdunkelt und gewisse Formen der Internierung oder gar des Tötens annehmbar gemacht werden. Bei der Behandlung des Rassismus und seiner Aufnahme in die Mechanismen des Staates und der Macht sagte Michel Foucault zu diesem Thema, es gebe kaum eine Funktionsweise des modernen Staates, die »sich nicht zu einem bestimmten Zeitpunkt, an einer bestimmten Grenze und unter bestimmten Bedingungen des Rassismus bedient«. Rasse und Rassismus seien »die Bedingung für die Akzeptanz des Tötens in einer Normalisierungsgesellschaft«. Und abschließend stellte er fest: »Die Tötungsfunktion des Staates kann, sobald der Staat nach dem Modus der Bio-Macht funktioniert, nicht anders gesichert werden als durch Rassismus.«⁸⁶

86 Michel Foucault, *Il faut défendre la société. Cours au Collège de France, 1976*, Paris 1997, S. 227 f.; dt.: *In Verteidigung der Gesellschaft. Vorlesungen am Collège de France 1975-1976*, Frankfurt am Main 1999, S. 295 ff.

Wer einer Rasse zugeordnet wird, ist nicht passiv. In einer Silhouette gefangen, wird er von seinem Wesen getrennt. Nach Fanon liegt einer der Gründe für das Elend seines Daseins darin, dass er diese Absonderung als sein wirkliches Sein erlebt, dass er den hasst, der er ist, und dass er der zu sein versucht, der er nicht ist. Die Kritik an der Rasse ist aus dieser Sicht mehr als nur eine Kritik an der Absonderung. Der Schauplatz der Rassenzuweisung ist ein Raum systematischer Stigmatisierung. Die Berufung auf die Rasse und mehr noch deren Anrufung sind vor allem bei den Unterdrückten vielmehr das Emblem eines im Wesen dunklen, mysteriösen und paradoxen Wunsches – des Wunschs nach Gemeinschaft.⁸⁷ Ein dunkler, mysteriöser und paradoyer Wunsch, weil er gleich zweifach durchdrungen ist von der Melancholie, Trauer und Nostalgie eines archaischen, für immer verschwundenen Es. Dieser Wunsch ist zugleich Unruhe und Angst – aufgrund der Möglichkeit der Ausrottung – und Projekt. Und mehr noch ist er auch die Sprache der Klage und einer rebellischen Trauer über seinen Namen. Er artikuliert sich – und erschafft sich selbst auf dem Umweg – über eine erschreckende Erinnerung, die Erinnerung an einen Körper, eine Stimme, ein Gesicht, einen Namen, die zwar nicht verloren, aber doch geschändet und beschmutzt sind, die er aber um jeden Preis retten und rehabilitieren muss.⁸⁸

Für die mit der Realität der Sklaverei konfrontierten Neger ist dieser Verlust daher zunächst genealogischer Natur. In der Neuen Welt ist der schwarze Sklave *de jure* jeglicher Verwandtschaft beraubt. Er ist daher ohne jeden

87 Éric Vogel, *Race et communauté*, Paris 2007.

88 Siehe dazu John Ernest, *Liberation Historiography: African American Writers and the Challenge of History, 1794-1861*, Chapel Hill 2004, insb. Kap. 1-4.

Verwandten und gleichsam »elternlos«. Der Status der Elternlosigkeit (*kinlessness*) wird ihm durch Gesetz und Gewalt aufgezwungen. Andererseits ist dieser Ausschluss aus jeglichem rechtlichen Verwandtschaftsverhältnis erblich. Geburt und Abstammung verleihen keinerlei Recht auf soziale Zugehörigkeit.⁸⁹ Unter diesen Umständen zielt die Berufung auf die Rasse oder die Schaffung einer auf der Rasse basierenden Gemeinschaft zunächst auf die Herausbildung eines Bandes und auf die Entstehung eines Ortes, an dem man angesichts einer langen Geschichte der Unterjochung und biopolitischen Zerstörung erhobenen Hauptes dastehen kann. Bei Aimé Césaire oder den Dichtern der Négritude etwa ist das Lob der »race nègre« ein gewaltiger Aufschrei, der vor dem vollkommenen Untergang bewahren soll, was zur Bedeutungslosigkeit verdammt war.⁹⁰ Dieser Aufschrei – Beschwörung, Ankündigung und Protest – bringt den Willen der Sklaven und Kolonisierten zum Ausdruck, die Resignation abzuschütteln und sich selbst Gestalt zu verleihen; sich als freie und souveräne Gemeinschaft zu erschaffen, bevorzugt durch die eigene Arbeit und die eigenen Werke; oder sich selbst als den eigenen Ursprung, die eigene Gewissheit und die eigene Bestimmung in der Welt zu begreifen.⁹¹

89 Das erklärt Frederick Douglass in ders., *My Bondage and My Freedom in Autobiographies*, New York 1994 [1855], S. 149. Siehe auch Hortense J. Spillers, »Mama's Baby, Papa's Maybe: An American Grammar Book«, in: dies., *Black, White, and Color: Essays on American Literature and Culture*, Chicago 2003; und die zusammenfassende Darstellung von Nancy Bentley, »The Fourth Dimension: Kinlessness and African American Narrative«, *Critical Inquiry*, 35, Nr. 2 (2009), S. 270-292.

90 Aimé Césaire, *Cahier d'un retour au pays natal*, Paris 2008 [1939]; dt.: *Notizen von der Rückkehr in die Heimat*, Berlin 2008.

91 Siehe insb. Marcus Garvey, *Philosophy and Opinions of Marcus Garvey Or Africa for the Africans*, Dover, Mass., 1986 [1923-1925].

Wir können also sagen, dass die Berufung auf die Rasse aus einem Gefühl des Verlusts hervorgeht; aus dem Gedanken, dass die Gemeinschaft gespalten worden und von Auslöschung bedroht ist und dass es um jeden Preis neu zu begründen gilt, indem man ihr eine über Zeit, Raum und Zerfall hinwegreichende Kontinuität zurückgibt.⁹² Aus dieser Perspektive ist der Appell an die Rasse (der etwas anderes ist als die Rassenzuschreibung) ein Weg, den geopferten, begrabenen und zerschütteten Körper der Blutsbande und Bindung an den Boden, der Institutionen, Riten und Symbole wiederzubeleben, die ihn erst zu einem lebenden Körper machten. Vor allem im 19. und beginnenden 20. Jahrhundert ist dies die Bedeutung, die der Appell an die Rasse im schwarzen Diskurs annimmt. Manchmal kommt dieser Appell der Suche nach ursprünglicher Reinheit oder einem Wunsch nach vollkommener Absonderung gleich – so etwa bei Marcus Garvey. Und manchmal entspricht er eher dem Willen, dem Opferprinzip zu entkommen. In anderen Fällen ist er die Antwort auf den Wunsch nach Schutz vor der Gefahr des Verschwindens – im Sinne des Selbsterhaltungstrieb. Dort geht es darum, sich einen anderen Ort vorzustellen oder zu schaffen, an dem man sich zu seinem eigenen Schutz isolieren kann. Solch ein Schutz erfordert eine Neuverteilung des Sinnlichen und des Affekts, der Wahrnehmung und des Wortes. In jedem Fall jedoch gründet die Rassengemeinschaft in der Erinnerung an einen Verlust – die Gemeinschaft der Elternlosen. Sie ist eine »Gemeinschaft des Verlusts« in dem Sinne, in dem Jean-Luc Nancy sagt, jede Gemeinschaft sei unlös-

⁹² Dieses Thema zieht sich durch einen großen Teil der wichtigeren Werke des 19. Jahrhunderts. Siehe insb. Edward W. Blyden, *Christianity, Islam and the Negro Race* (1888), Baltimore 1994.

bar mit dem Tod verbunden, weil sie sich gerade im Tod offenbare.⁹³

Und schließlich ist die Rasse einer der Rohstoffe, mit denen man Unterschied und Überschüssiges herstellt, das heißt eine Art von Leben, das verschwendet oder rückhaltlos verausgabt werden kann. Da zählt es kaum, dass sie nicht als solche existiert, und dies nicht nur wegen der außergewöhnlichen genetischen Homogenität der Menschen. Sie führt weiterhin zu Beschädigungen, weil sie ursprünglich das ist und immer sein wird, in dessen Namen man Zäsuren innerhalb der Gesellschaft schafft, Beziehungen kriegerischer Art herstellt, koloniale Verhältnisse reguliert, Menschen einteilt und einschließt, deren Leben und Anwesenheit als Symptome einer eingeschränkten Stellung gelten und deren Zugehörigkeit bestritten wird, weil sie nach den gültigen Klassifikationen dem Überschüssigen zugehören. Als Instrument erlaubt es die Rasse also, das Überschüssige zu benennen und es zugleich dem Bereich der Verschwendung und rückhaltlosen Verausgabung zuzuweisen. Sie verleiht das Recht, die Menschen, die man stigmatisieren, moralisch disqualifizieren und schließlich einschließen oder vertreiben möchte, in abstrakte Kategorien einzuordnen. Mit ihrer Hilfe verdinglicht man diese Menschen und macht sich auf der Basis dieser Verdinglichung zum Herrn über sie, entscheidet von nun an über ihr Schicksal, ohne dass man verpflichtet wäre, Rechenschaft davon abzulegen. Man kann die Arbeit der Rasse daher mit einer Opferung vergleichen – jener Art von Handlung, auf die man nicht zu antworten braucht. Die Adresse, die nur ein toter Briefkasten ist – das ist in der Modeme

93 Jean-Luc Nancy, *La Communauté désoeuvrée*, Paris 1986; dt.: *Die undarstellbare Gemeinschaft*, Stuttgart 1988, S. 38.

das Prinzip der Rasse, das jene Menschen, auf die es zielt, zu vollkommenen Figuren radikaler Exteriorität macht.

Die Logik des Einzäunens

In der Geschichte war und ist die Rasse stets eine mehr oder weniger verschlüsselte Form der Zergliederung und Organisation von Mannigfaltigkeiten, ihrer Fixierung und hierarchischen Anordnung und ihrer Verteilung innerhalb mehr oder weniger abgeschotteter Räume – die Logik des Einzäunens. Das galt für die Segregationsregime. Und im Zeitalter der Sicherheit hat es kaum Bedeutung, ob diese Logik nun unter dem Zeichen der »Religion« oder der »Kultur« dekliniert wird. Die Rasse erlaubt es, Bevölkerungsgruppen zu identifizieren und zu definieren, von denen angeblich jeweils besondere und mehr oder weniger zufällige Gefahren ausgehen.

In diesem Zusammenhang soll die Ausrichtung an der Rasse diese Bevölkerungsgruppen markieren und möglichst genau die Grenzen festlegen, innerhalb deren sie sich bewegen dürfen; sie soll möglichst genau die Orte bestimmen, an denen sie sich aufhalten dürfen; kurz gesagt, sie soll die Bewegungen in eine Richtung lenken, die es erlaubt, Bedrohungen abzuwenden und die allgemeine Sicherheit zu gewährleisten. Es geht darum, diese Bevölkerungsgruppen auszusortieren und sie zugleich als »Arten«, »Folgen« und »Fälle« innerhalb eines allgemeinen Risiko-, Zufalls- und Wahrscheinlichkeitskalküls zu markieren, so dass man die ihren Bewegungen innewohnenden Gefahren abwenden und möglichst im Voraus durch Einschränkung der Bewegungsfreiheit, durch Inhaftierung oder Deportation neutralisieren kann. Aus diesem Blickwinkel funktioniert die Rasse wie ein Sicherheitsdispositiv,

das auf dem Prinzip der biologischen Verwurzelung nach Arten funktioniert. Sie ist gleichermaßen Staatsideologie und Staatstechnologie.

Das galt für das Plantagenregime, für die Apartheid und für die Kolonialzeit. In all diesen Fällen hatte sie die Aufgabe, den Menschen Merkmale zuzuweisen, die es erlaubten, sie in einzelne Abteilungen des großen Tableaus der Menschenarten einzuordnen. Aber sie war zugleich Bestandteil einer Bio-Ökonomie. In der Rasse gelangten Massen, Klassen und Populationen zur Versöhnung, also die drei Vermächtnisse der Naturgeschichte, der Biologie und der Politischen Ökonomie. Arbeit und Produktion der Reichtümer waren untrennbar verbunden mit den spezifischen Problemen des Lebens und der Bevölkerung, der Regulierung der Bewegungen, kurz der Prozesse der Zirkulation und der Sistierung. Und die Prozesse der Zirkulation und der Sistierung bildeten eine zentrale Dimension der Sicherheitstechnologien wie auch der Mechanismen zur Einbindung der Menschen in differenzierte rechtliche Systeme.

Im Übrigen sind Rassismus und Fremdenfeindlichkeit weit verbreitete Phänomene. Die rassistische Logik setzt ein beträchtliches Maß an Niedertracht und Dummheit voraus. Und, wie Georges Bataille schrieb, auch eine Form von Feigheit – die eines Menschen, der »einem äußeren Zeichen einen Wert beimisst, der keine andere Bedeutung hat als seine eigenen Ängste, sein schlechtes Gewissen und das Bedürfnis, andere hasserfüllt für einen Schrecken verantwortlich zu machen, der unserem Dasein anhaftet«. Die Menschen, fügt er hinzu, »hassen, wie es scheint, im selben Maße wie sie selbst hassenswert sind«.⁹⁴ Es ist falsch,

94 Georges Bataille, *Œuvres complètes XII, Articles 2. 1950-1961*, Paris 1988, S. 98.

anzunehmen, die rassistische Logik sei nur ein Symptom der klassenbedingten Beschädigung oder der Klassenkampf sei das letzte Wort im Blick auf die »soziale Frage«. Gewiss, Rasse und Rassismus hängen mit Antagonismen zusammen, die auf der ökonomischen Struktur der Gesellschaften basieren. Aber es stimmt nicht, dass die Umwandlung dieser Struktur unausweichlich den Rassismus zum Verschwinden brächte. In weiten Teilen der modernen Geschichte bestand zwischen Rasse und Klasse ein Verhältnis der gemeinsamen Herausbildung. Insofern waren das Plantagen- und das Kolonialsystem geradezu Fabriken der Rasse und des Rassismus. Vor allem der »kleine Weiße« konnte das Gefühl haben, ein Mensch zu sein, wenn er die Unterschiede zwischen ihm und dem Neger kultivierte. Das rassistische Subjekt sieht das eigene Menschsein nicht in dem, was es mit den anderen gleich macht, sondern in dem, was es von ihnen unterscheidet. In der modernen Welt durchdringt die Rassenlogik die soziale und ökonomische Struktur, interferiert mit Bewegungen derselben Ordnung und verwandelt sich unablässig.

Als Sklave stellt der Neger eine der beunruhigenden Gestalten unserer Moderne dar, für deren dunkle, mysteriöse und skandalöse Seite er steht. Als menschliche Person, deren Name geschmäht wird, deren Abstammungs- und Fortpflanzungsfähigkeit getrübt ist, das Gesicht entstellt und der Arbeit beraubt, zeugt er von einem verstümmelten, zutiefst vom Brenneisen der Entfernung gezeichneten Menschsein. Aber aufgrund der Verdammung, der sein Dasein ausgesetzt ist, und der Möglichkeit einer radikalen Rebellion, die er dennoch in sich trägt und die durch die Unterjochungsinstrumente niemals vollständig ausgelöscht wird, steht er gleichsam auch für den Humus der Erde, am Ort des Zusammenflusses diverser, durch die zweifache Gewalt der Rasse und des Kapitals geschaffene-

ner Halbwelten. Als Dung der Geschichte und als Subjekte jenseits der Unterjochung haben die Neger eine Welt geschaffen, in der sich dieser dunkle Widerspruch wider-spiegelt. Aus der Tiefe der Kohlebunker heraus werden sie die ersten Kohlentrimmer unserer Moderne gewesen sein. Und wenn es etwas gibt, das der gesamten Mode me nachgeht, so ist es die Möglichkeit eines ganz besonderen Ereignisses, so ist es der »Sklavenaufstand«, der nicht nur die Be-freiung der Unterjochten signalisierte, sondern auch einen radikalen Umbau, wenn nicht des gesamten Eigentums- und Arbeitssystems, so doch wenigstens der Mechanismen ihrer Umverteilung und damit auch der Grundlagen der gesamten Reproduktion des Lebens.

Zweites Kapitel Der Brunnen der Phantasmen

»Afrika« und »Neger« – diese beiden Begriffe stehen in einem Verhältnis gemeinsamer Hervorbringung. Wer von dem einen spricht, denkt unausweichlich auch an den anderen. Der eine verleiht dem anderen die ihm zugewiesene Bedeutung. Wie gesagt sind nicht alle Afrikaner Neger. Aber wenn Afrika einen Körper hat, wenn es ein Körper ist, wenn es ein *Es* ist, dann verleiht ihm der Neger diesen Körper – ganz gleich, wo in der Welt er sich befinden mag. Und wenn »Neger« ein Beiname ist, wenn er *das* ist, so wegen Afrika. Beide, dieses *es* und dieses *das*, verweisen auf den denkbar reinsten und radikalsten Unterschied und auf das Gesetz der Absonderung. Beide vermischen sich miteinander, und eines lastet mit seinem ganzen klebrigen Gewicht auf dem anderen, zugleich Schatten und Materie. Beide sind das Ergebnis eines langen geschichtlichen Prozesses der Fabrikation des Rassensubjekts. Wir werden untersuchen, wie Afrika und der Neger schließlich zum Zeichen einer unmöglich zu assimilierenden Andersartigkeit geworden sind, zum gewaltsamen Einbruch in den Sinn, zu einer fröhlichen Hysterie.

Ein Menschsein auf Bewährung

Aber was ist nun unter »Neger« zu verstehen? Es gilt als gesichert, dass der ursprünglich von der Iberischen Halbinsel stammende Ausdruck in einem französischen Text erstmals zu Beginn des 16. Jahrhunderts auftaucht. Aber erst im 18. Jahrhundert, also auf dem Höhepunkt des

transatlantischen Sklavenhandels, ist er endgültig in den allgemeinen Sprachgebrauch eingegangen.¹ Auf phänomenologischer Ebene bezeichnet der Ausdruck zunächst einmal keine bedeutungstragende Realität, sondern eine Lagerstätte oder eher noch eine Kruste aus Dummmheiten und Phantasmen, die der Westen (und andere Teile der Welt) zusammenbraute und mit der er Menschen afrikanischer Abstammung überzog, noch bevor sie in das Netz des im 15. und 16. Jahrhundert aufkommenden Kapitalismus gerieten. Als ein lebendiges menschliches Wesen mit bizarren Formen, von den Strahlen des Himmelsfeuers geröstet, mit einer übermäßigen Ausgelassenheit ausgestattet, von Freude überwältigt und vom Verstand verlassen, ist der Neger vor allem anderen ein – gigantischer und phantastischer – Körper, ein Glied, Organe, eine Farbe, ein Geruch, Fleisch und Blut, eine unerhörte Ansammlung von Empfindungen.² Wo er Bewegung ist, kann diese Bewegung nur eine der Kontraktion an Ort und Stelle, des Kriechens und des Krampfes sein (Hegel, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*) – das Zittern des Vogels, das Geräusch der Hufe eines Tiers. Und wo er Kraft ist, kann es sich nur um rohe, übermäßige, konvulsivische und krampfartige, gegen den Geist immune Kraft handeln, Woge, Wüten und Nervosität in einem und nur geeignet, Abscheu, Angst und Schrecken auszulösen.

So etwa in der Szene mit dem Neger und dem kleinen

-
- 1 Frédéric Godefroy, *Dictionnaire de l'ancienne langue française et de toutes ses dialectes du XI^e au XV^e siècle*, Bd. 10, Paris 1902; *Dictionnaire de Trévoux*, 1728; Simone Delesalle und Lucette Valensi, »Le mot ‚nègre‘ dans les dictionnaires de l'Ancien Régime. Histoire et lexicographie«, *Langue française*, 15 (September 1972), S. 79–104.
 - 2 Siehe dazu die Bemerkungen von Plinius dem Älteren in ders., *Die Naturgeschichte des Caius Plinius Secundus*, 2 Bde., Wiesbaden 2007, Buch 6.2; Al-Mas'udi, *Les Prairies d'or*, Bd. 1, Paris 1861.

weißen Jungen, die Fanon beschreibt: »Der Neger ist ein Tier: der Neger ist schlecht, der Neger ist bösartig, der Neger ist hässlich; sieh mal, ein Neger, es ist kalt, der Neger zittert, der Neger zittert, weil er friert, der kleine Junge zittert, weil er Angst vor dem Neger hat, der Neger zittert vor Kälte, jener Kälte, die dir die Knochen verrenkt, der niedliche Kleine zittert, weil er glaubt, dass der Neger vor Wut zittert, der kleine weiße Knabe wirft sich in die Arme seiner Mutter. Mama, der Neger will mich fressen.«³ Durch einen in zahlreichen Studien untersuchten Prozess der Ausstreuung, aber vor allem der Einrichtierung ist diese dicke Kruste aus Dummheiten, Lügen und Phantasmen zu einer äußereren Hülle geworden, die seither dazu bestimmt ist, an die Stelle ihres Seins, ihres Lebens, ihrer Arbeit und ihrer Sprache zu treten. Diese ursprünglich einem Kleid ähnelnde Hülle ist mit der Zeit versteinert und hat sich in ein Außenskelett verwandelt, in eine Kalkschale – eine zweite Ontologie – und ein Krebsgeschwür – eine schwärende Wunde, die an dem davon Befallenen nagt, ihn verschlingt und schließlich zerstört. Diese Wunde und die Voraussetzungen ihrer Heilung behandelt zum Beispiel Frantz Fanon in *Schwarze Haut, weiße Masken*. James Baldwin vergleicht sie mit einem Gift, von dem man sich fragen sollte, was es in dem Menschen bewirkt, der es herstellt und destilliert, und was es in dem Menschen anrichtet, dem es systematisch eingeflößt wird.

Seit dem 19. Jahrhundert erlangten diese Schale und dieses Krebsgeschwür eine nahezu eigenständige Existenz und funktionierten mal nach Art eines Ornamentmotivs, mal nach dem Bild eines Doppelgängers und – finsterer noch –

³ Frantz Fanon, *Peau noire, masques blancs* [1952], in: ders., *Œuvres*, Paris 2003; dt.: *Schwarze Haut, weiße Masken*, Wien 2013, S. 105f.

eines Gerippes, also dessen, was vom Körper übrigbleibt, wenn man die Haut abgezogen und das Fleisch entfernt hat. Aus strenghistorischer Sicht verweist das Wort »Neger« also in erster Linie auf ein Phantasma. Interessant an der Erforschung dieses Phantasmas ist nicht nur, was es über seine Produzenten aussagt, sondern auch, was sich daraus für das Problem – die alte Wahrheit – der Stellung der Erscheinungen und ihres Verhältnisses zur Realität ergibt – Realität der Erscheinung und Erscheinung der Realität –, für die Symbolik der Farben. Und die Verwandlung der Menschen afrikanischer Abstammung in »Neger«, das heißt in auszubeutende Körper und Rassensubjekte, gehorcht in mehrfacher Hinsicht einer dreifachen Logik der Verknöcherung, Vergiftung und Verkalkung. Der Neger ist nicht nur der Prototyp des vergifteten und verkohlten Subjekts. Er ist derjenige, dessen Leben aus kalzinierten Überresten besteht.

Das Substantiv »Neger« ist sodann der Name, den man dem Produkt jenes Prozesses gibt, in dem die Menschen afrikanischer Herkunft in lebendes *Erz* verwandelt werden, aus dem man *Metall* gewinnt. Das ist seine zweifache metamorphe und ökonomische Dimension. Wenn zur Sklavenzeit Afrika der privilegierte Ort der Förderung und Ausbeutung dieses Erzes war, so war die Plantage in der Neuen Welt der Ort, an dem man es einschmolz, und Europa der Ort seiner Umwandlung in Geld.⁴ Dieser Übergang vom *menschlichen Erz* zum *menschlichen Metall* und vom *menschlichen Metall* zum *menschlichen Geld* ist eine strukturierende Dimension des Frühkapitalismus. Die Förderung ist zunächst ein Herausreißen einzelner Menschen aus ihrem Ursprung, eine Trennung vom Ort ihrer Geburt. Sie ist sodann Abtragung oder Heraus-

4 Ian Baucom, *Specters of the Atlantic. Finance Capital, Slavery, and Philosophy of History*, Durham 2005.

lösung – Voraussetzung dafür, dass das Pressen (ohne das keine Förderung möglich ist) tatsächlich stattfinden kann. Indem man den Sklaven durch das Walzwerk presst, um möglichst großen Gewinn aus ihm herauszupressen, verwandelt man nicht nur ein Lebewesen in ein Objekt. Man prägt ihm nicht nur ein unauslöschliches Brandzeichen auf. Man produziert den Neger, das heißt in dem Beispiel, mit dem wir uns in diesem Buch befassen, das Rassen-subjekt oder auch die Gestalt dessen, was man auf Distanz halten kann – und dessen man sich entledigt, wenn es nicht mehr von Nutzen ist.

Zuschreibung, Verinnerlichung und Verkehrung

Als insbesondere avantgardistische Bewegungen in Europa und dann Dichter afrikanischer Herkunft den Ausdruck »Neger« aufgriffen, wurde er Anfang des 20. Jahrhunderts zum Gegenstand einer radikalen Verkehrung. Daran waren mehrere Faktoren beteiligt. Die Bewusstseinskrise, in die der Westen um die Jahrhundertwende stürzte, findet ihr Gegenstück in einer Neubewertung des afrikanischen Beitrags zur Geschichte der Menschheit. Während die Kolonialpropaganda sich unter dem Einfluss militärischer Abenteurer über die unterstellten kannibalistischen Praktiken und den uralten Hass ausließ, die angeblich die Einheimischen immer schon entzweit hätten, sieht der ästhetische Diskurs (vor allem der Avantgarde) ab den 1920er Jahren in Afrika zunehmend ein Land der Andersartigkeit, ein Reservoir an Mysterien und ein Reich der Katharsis und des Magisch-Religiösen.⁵ So sagte etwa Picasso über

⁵ Siehe Georges Hardy, *L'Art nègre. L'art animiste des Noirs d'Afrique*, Paris 1927.

afrikanische Masken: »Die Menschen schufen diese Masken und die anderen Gegenstände zu geheiligten Zwecken, zu magischen Zwecken, als eine Art Vermittler zwischen ihnen selbst und den unbekannten bösen Mächten, die sie umgaben, um ihre Furcht und ihren Schrecken zu überwinden, indem sie ihnen Form und Gestalt verliehen.« In dieser Wechselwirkung zwischen dem hergestellten Objekt und der Welt der immateriellen Formen lag seines Erachtens der Sinn der Malerei. »Malerei ist kein ästhetisches Unterfangen, sie ist eine Form der Magie, dazu bestimmt, Mittler zwischen jener fremden feindlichen Welt und uns zu sein. Sie ist ein Weg, die Macht an uns zu reißen, indem wir unseren Schrecken wie auch unseren Sehnsüchten Gestalt geben.«⁶

Das wachsende Interesse an den so genannten exotischen Kulturen in den Strömungen der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts – und das ist hier noch bedeutsamer – bewegte sich in einem Kontext, der vom Materialismus in Politik und Wissenschaften und vom Positivismus in der Philosophie geprägt war. Die Zeit stand außerdem im Zeichen der Ängste und Befürchtungen, die teilweise die Kriege, vor allem aber die Realität des Todes Gottes auslösten, den nicht lange zuvor Gestalten wie Nietzsche oder Sade verkündet hatten. Die afrikanische Kunst – und in gewissem Maße auch der Jazz – erschienen in diesem Umfeld als Astralweg einer möglichen Rückkehr zu den Ursprüngen, der es ermöglichte, die schlafenden Mächte wieder zu wecken, die Mythen und Rituale neu zu erfinden, die Tradition umzuleiten und zu untergraben und die Zeit umzukehren. Die Gestalt Afrikas als Reservoir an Mysterien ist letztlich der westliche Diskurs über den Wunsch

6 Françoise Gilot, *Life with Picasso*, London 1964; dt.: *Leben mit Picasso*, Zürich 1987, S. 221.

nach einem lustvollen und wilden Fest, ohne Hemmungen und Schuldgefühle, über die Suche nach einem Vitalismus ohne Gewissensbisse – ein Verlangen, das Europa in der Nachkriegszeit quält.

Diese Neubewertung des Beitrags Afrikas zum Projekt einer zukünftigen Menschheit erfolgt vor dem Hintergrund einer Erneuerung der ästhetischen und politischen Kritik am Kolonialismus. Diese Kritik findet sich vor allem in der surrealistischen Bewegung und bei den Vertretern des Primitivismus. Schon in den 1920er Jahren erklärt André Breton, der Surrealismus habe gemeinsame Interessen mit den »farbigen Völkern« und es bestünden Affinitäten zwischen dem so genannten primitiven Denken und dem surrealistischen Denken. Beide verfolgten das Ziel, die Hegemonie des Bewussten zu überwinden.⁷ Tatsächlich geht es darum, zu den verlorenen Quellen der Ströme vorzustoßen und eine Geschichte hinter sich zu lassen, die Dekadenz und Tod ankündigt, aber auch das Versprechen auf Ewigkeit in sich birgt. Das »schwarze Vorbild« öffnet nach dieser Vorstellung den Weg zu einer neuen Art des Schreibens.⁸ Es geht auch darum, den wilden Charakter der Sprache wiederzuentdecken und das Wort wieder zum Leben zu erwecken, da die Fülle der Sprache sich erst in der Plastizität des Idioms erschließe.⁹

7 André Breton, *Entretiens, 1913–1952*, Paris 1973 [1952]; dt.: *Entretiens Gespräche. Dada, Surrealismus, Politik*, Amsterdam 1996, S. 288.

8 Jean-Claude Blachère, *Le Modèle nègre. Aspects littéraires du mythe primitiviste au XX^e siècle chez Apollinaire, Cendrars et Tzara*, Dakar 1981.

9 Siehe z.B. Filippo Tommaso Marinetti, *Mafarka le futuriste. Roman africain*, Paris 1909; dt.: *Mafarka der Futurist. Afrikanischer Roman*, München 2004; und Clément Pansaers, *Le Pan Pan au Cul du Nu Nègre*, Brüssel 1920; dt.: »Das Pan-Pan am Arsch des Neger-Akts«, in: ders., *Vive Dad a! Ausgewählte Schriften*, Berlin 1989.

Die Beziehungen der Surrealisten zu den libertären und trotzkistischen Aktivisten nach dem Zweiten Weltkrieg ermöglichten es ihnen, Kontakt zu den antikolonialistischen Aktivisten aufzunehmen.¹⁰ Diese ästhetische, mit Anarchismus und Avantgardismus vermischt Kritik ist nicht frei von Ambivalenzen. Einerseits stützt sie sich weitgehend auf die damals modischen Überlegungen zur »afrikanischen Seele« und das angebliche Wesen des »Schwarzen«. Diese spekulativen Konstruktionen sind das unmittelbare Erbe der westlichen Ethnologie und der Geschichtsphilosophien, die die zweite Hälfte des 19. Jahrhunderts beherrschten. Sie basieren auf der Vorstellung, es gebe zwei Arten menschlicher Gesellschaften – die von der »wilden Mentalität« beherrschten primitiven Gesellschaften und die zivilisierten Gesellschaften, die von der Vernunft geleiteten Gesellschaften, die unter anderem über die aus der Schrift erwachsenden Fähigkeiten verfügten. Die so genannte wilde Mentalität sei unfähig zu rationaler Argumentation. Sie sei nicht logisch, sondern »prälogisch«. Im Unterschied zu uns lebe der Wilde in einer von ihm selbst erfundenen Welt, die für Erfahrung und unsere Denkweisen unzugänglich sei.¹¹ Nur die weiße Rasse habe den Willen und die Fähigkeit, ein geschichtliches Leben hervorzubringen. Insbesondere die schwarze Rasse besitze dagegen kein eigenes Leben, keinen eigenen Willen und keine eigene Energie. Von uraltem Hass überwältigt und in endlose innere Kämpfe verstrickt, drehe sie sich nur im

¹⁰ Siehe Carole Reynaud-Paligot, *Parcours politiques des surrealistes, 1919-1969*, Paris 1995.

¹¹ Lucien Lévy-Bruhl, *Les Fonctions mentales dans les sociétés inférieures*, Paris 1910; dt.: *Das Denken der Naturvölker*, Wien 1921. Siehe auch ders., *La Mentalité primitive*, Paris 1922; dt.: *Die geistige Welt der Primitiven*, München 1927; und ders., *L'Âme primitive*, Paris 1928; dt.: *Die Seele der Primitiven*, Düsseldorf 1956.

Kreise. Sie sei nur eine träge Masse, die darauf warte, unter den Händen einer überlegenen Rasse geformt zu werden.¹²

Wenn es ein rassisches Unbewusstes in der Politik der heutigen Welt gegenüber den Schwarzen gibt, dann müssen wir es in diesem falschen Wissen und dieser primitiven Völkerpsychologie samt den aus dem 19. Jahrhundert überkommenen Emotionen suchen. Dort stößt man auf das in einer Kindheit der Welt gefangene Afrika, welche die übrigen Völker der Erde schon vor langer Zeit hinter sich gelassen hätten. Dort auch stößt man auf den »Neger«, diese mit einem blinden Bewusstsein geschlagene, natürliche und prähistorische Gestalt, die unfähig sei, Geschichte von Mysterium und Wunder zu unterscheiden, und deren Leben sich in der Unterschiedslosigkeit der großen Nacht des Unbenannten erschöpfe und verzehre.

Andererseits hat diese ästhetische Kritik am Kolonialismus nicht vollständig mit dem Mythos der Existenz »überlegener Völker« gebrochen – und folglich auch nicht mit der Gefahr oder dem Gespenst der Entartung oder der Möglichkeit der Erneuerung. Sie hat nicht ausreichend Abstand gewonnen von der Vorstellung, wonach das »schwarze Blut« eine wesentliche Rolle im Erwachen der Phantasie und des künstlerischen Genies spielt. Gleich in mehrfacher Weise durchzieht das Thema der Erschöpfung der Zivilisationen oder auch des Gegensatzes zwischen der Kraft der Wilden und dem erschöpften Blut der Zivilisierten die Kunstauffassungen zwischen 1890 und 1945. Danach birgt das Blut jeder Rasse eigentümliche angeborene Eigenschaften. Zur Negerrasse gehörten Instinkt, irratio-

¹² Joseph-Arthur de Gobineau, *Essay sur l'inégalité des races humaines*, in: ders., *Oeuvres complètes*, Bd. 1, Paris 1983 [1853 1855]; dt.: *Versuch über die Ungleichheit der Menschenrassen*, 2 Bde., Stuttgart 1902, Bd. 1, S. 278 f., Bd. 2, S. 381.

nale Triebe und eine ursprüngliche Sinnlichkeit. Eine »Allgewalt der Phantasie« sei mit dem »schwarzen Element« verbunden, und das erkläre, warum die Quelle der Kunst im Blut der Neger verborgen liege.¹³ Insbesondere Gobineau glaubt, dass in der schwarzen Rasse eine »verschwenderische Fülle von Feuer, Flammen, Funken, von Hingerissenheit und Unüberlegtheit« liege. Als Ausdruck der Sinnlichkeit machten Phantasie und »all das Begehen nach der Materie« den Neger geeignet, »die Eindrücke, welche die Künste hervorbringen, in einem Grade von Intensität zu erleiden, wie sie den anderen Menschenfamilien unbekannt ist«.¹⁴

Die ästhetisch, avantgardistisch und anarchistisch geprägte Kritik am Kolonialismus greift einen Großteil dieser Mythen und kolonialistischen Klischees auf und versucht, sie in ihr Gegenteil zu verkehren. Sie stellt die Existenz der Kannibalen, einer zutiefst irrationalen und wilden schwarzen Welt nicht in Frage. Sie nimmt vielmehr all diese Symptome der Entartung – in Wirklichkeit Feuer tropfen – in die Idee auf, dass genau darin die brennende Kraft des Negers liege, seine ungestüme Liebe zu Formen, Rhythmen und Farben.¹⁵

Eine ähnliche Bewegung lässt sich bei den Dichtern der Négritude beobachten. Für sie verweist das Substantiv »Neger« nicht mehr auf die Erfahrung einer Leere, die überbrückt werden müsse. In der schöpferischen Phantasiereicher schwarzen Dichter wird es zu einer »Wunderwaffe«. Die Dichter versuchen, es zu einer aktiven Kraft zu ma-

¹³ Ebd., Bd. 2, S. 173.

¹⁴ Ebd., S. 174.

¹⁵ Siehe Roger Shattuck, *The Banquet Years. The Origins of the Avant-Garde in France, 1885 to World War I*, New York 1968; dt.: *Die Belle Epoque. Kultur und Gesellschaft in Frankreich 1885-1918*, München 1963.

chen, mit deren Hilfe die Schwarzen sich vor sich selbst in ihrer Besonderheit erscheinen lassen und bis zu den tiefsten Quellen des Lebens und der Freiheit vorzudringen vermögen. Nach der Verwandlung des Substantivs in einen Begriff steht nun »Neger« für eine Sprache, in der Menschen afrikanischer Herkunft sich selbst der Welt ankündigen, sich der Welt zeigen und sich als Welt behaupten, auf der Grundlage ihrer eigenen Kraft und ihres eigenen Genies. Dieser große Augenblick des Sichtbarwerdens für das universelle Leben – »der große Mittag«, wird Césaire sagen – zeigt außerdem die drei Merkmale einer Verkündigung, einer Verwandlung und einer Anprangerung. »Ich suche nicht mehr: ich habe gefunden«, wird derselbe Césaire proklamieren; »meine Revolte, mein Name«; »ich, ein Mensch, nichts als ein Mensch! [...] Ich will den einzigen, den reinen Schatz, jenen, der großzügig zu den anderen ist.«¹⁶

Der Neger der Weißen und der Weiße der Neger

Frantz Fanon hat dennoch Recht mit seiner Behauptung, der Neger sei eine Figur oder ein »Objekt«, das von den Weißen erfunden und als solches »fixiert« worden sei, durch den Blick, durch Gesten und Einstellungen, »aus tausend Details, Anekdoten, Erzählungen gesponnen«.¹⁷ Man müsste hinzufügen, dass auch der Weiße in mehrfacher Hinsicht ein Produkt der europäischen Phantasie ist, das der Westen zu naturalisieren und zu universalisieren versuchte. Derselbe Fanon sagt übrigens im Blick

¹⁶ Aimé Césaire, »Les Armes miraculeuses«, in: ders., *Œuvres complètes*, Bd. 1, Fort-de-France 1976, S. 107 und S. 88 f.

¹⁷ Fanon, *Schwarze Haut, weiße Masken*, a.a.O., S. 101 und S. 103.

auf beide Figuren, dass es den Schwarzen ebenso wenig wie den Weißen gibt. Für die Erfahrung gibt es in der Tat im eigentlichen Sinne kein menschliches Wesen, dessen Hautfarbe *stricto sensu* weiß wäre – zumindest in dem Sinne, in dem man vom Weiß des Papiers, der Kreide, des Leichtentuchs oder des Kalks spricht. Aber wenn beide Kategorien letztlich nur auf eine Leerstelle verweisen, woraus bezieht dann diese Leerstelle – in diesem Fall die Phantasie des Weißen – ihre Kraft?

In Siedlungskolonien wie den Vereinigten Staaten ist »der Weiße« eine Rassenkategorie, die am Kreuzungspunkt des Rechts und der Regime zur Auspressung von Arbeitskraft langsam konstruiert wurde. So waren die Unterscheidungen zwischen Afrikanern und Europäern, die derselben brutalen Ausbeutung unterworfen waren, noch fast ein halbes Jahrhundert nach der Gründung der Kolonie Virginia im Jahr 1607 relativ fließend. Diese im Mutterland als »überflüssig« geltenden Europäer bilden in der Kolonie ein Reservoir an gefangenen, zeitweiligen und zur Fronarbeit verpflichteten Arbeitskräften, deren Status dem der Afrikaner ähnelt, mit denen sie außerdem dieselben Gesellungspraktiken teilen: Alkohol, Sex, Heirat. Nach ihrer Freilassung haben manche Afrikaner übrigens ein Recht auf ein kleines Stück Land. Und auf dieser Grundlage erheben sie Anspruch auf Rechte – einschließlich des Rechts, Sklaven zu besitzen. Diese rassenübergreifende subalterne Gemeinschaft ist in den 1660er Jahren für eine Reihe von Aufständen verantwortlich (den Sklavenaufstand von 1661, Bacons Rebellion 1676 und die Tabaksaufstände von 1682).

Als Reaktion auf die wiederholten Aufstände über Rassengrenzen hinweg vereinter subalterner Klassen wird die Royal African Company 1685 umorganisiert. Dank des Nachschubs an afrikanischen Sklaven besteht der Großteil der Arbeitskräfte in der Kolonie fortan aus Sklaven. In

den letzten Jahren des 17. Jahrhunderts nimmt die Figur des Sklaven einen immer stärker rassisch geprägten Charakter an. Nach 1709 ist die Zusammensetzung des Arbeitskräfteervoirs eine völlig andere. Die Zahl der afrikanischen Sklaven auf Lebenszeit geht weit über die Zahl der Zwangsarbeiter europäischer Herkunft hinaus, die zu zeitweiliger unfreier Arbeit verpflichtet sind und am Ende ihrer Gefangenschaft freigelassen werden.

Dieser Prozess ist von gewaltigen Reglementierungsbemühungen begleitet, deren Ziel es ist, klare Unterscheidungen zwischen den afrikanischen Fronarbeitern und Sklaven und den Zwangsarbeitern europäischer Herkunft zu schaffen. Ab 1661 folgt das Strafsystem einer explizit rassenbezogenen Logik. Zwangsarbeiter europäischer Herkunft, die es den Afrikanern gleichtun, indem sie fliehen, werden mit einer Verlängerung ihrer Zwangsarbeit bestraft. Sexuelle Beziehungen zwischen den Rassen werden verboten. Die Bewegungsfreiheit der Sklaven wird drastisch eingeschränkt, und die »kleinen Weißen« werden verpflichtet, Patrouillendienste zu leisten. Negern ist es nun verboten, Waffen zu tragen. Umgekehrt wird jedem Freigelassenen europäischer Herkunft eine Muskete ausgehändigt.

Drei historische Determinanten erklären also, warum die Phantasie des Weißen solche Stärke gewann. Und viele glaubten daran. Die Erklärung haben wir bereits angesprochen: Dieser Glaube war keineswegs spontan, sondern wurde durch eine Reihe theologischer, kultureller, politischer, ökonomischer und institutioneller Dispositive kultiviert, genährt, reproduziert und verbreitet, deren Entwicklung und Folgen im Laufe der Jahrhunderte von der Geschichte und kritischen Theorie der Rasse weitgehend herausgearbeitet worden sind. Außerdem unternahm man in manchen Weltgegenden gewaltige Anstrengungen, um

diesen Glauben zu einem Dogma und einem Habitus zu machen. Das gilt insbesondere für die Vereinigten Staaten, für andere Sklavenstaaten, in der Mehrzahl Siedlerkolonien, und bis vor kurzer Zeit für Südafrika, wo die Semiotisierung der Rassentrennung sich zugleich auf Glauben, Doktrin und Recht stützte, wobei jede Überschreitung mit unterschiedlichen Strafen bis hin zur Todesstrafe bedroht war.

Zweitens hatten die genannten Dispositive vielfach die Funktion, diesen Glauben zu einem Ausdruck gesunden Menschenverstands zu machen und darüber hinaus in eine Mischung aus Verlangen und Faszination zu verwandeln. Denn solange ein Glaube kein Verlangen und keine Faszination auslöst, erschreckend für die einen, lohnend für die anderen, kann er nicht als autonome und verinnerlichte Macht wirken. Die Phantasie des Weißen wirkt aus dieser Sicht wie eine Konstellation von Objekten der Begierde und von öffentlichen Zeichen der Privilegierung. Diese Objekte und Zeichen betreffen ebenso den Körper wie das Bild, die Sprache wie den Reichtum. Bekanntlich versucht jede Phantasie, sich im Modus einer wirkungsvollen sozialen Wahrheit in der Realität zu etablieren. Der Phantasie des Weißen gelang das, weil sie am Ende zum Zeichen einer westlichen Form von Anwesenheit in der Welt wurde, zum Zeichen einer bestimmten Form von Brutalität und Grausamkeit, einer speziellen Form der Ausraubung, einer asymmetrischen Fähigkeit zur Unterjochung und Ausbeutung fremder Völker.

Diese Macht tritt je nach Zeit und Kontext in unterschiedlicher Weise zutage – als Völkermord und Ausrottung in der Neuen Welt und in Australien, als Sklavenhandel im atlantischen Dreieck, als koloniale Eroberung in Afrika, Asien und Südamerika, als Apartheid in Südafrika und nahezu überall als Enteignung, Ausraubung, Plün-

derung im Namen des Kapitals und des Profits und, zur Krönung des Ganzen, als Vernakulisierung der Entfernung. Diese strukturelle Gewalt und die Art und Weise, wie sie zu einer zutiefst ungleichen Umverteilung der Lebensressourcen und der bürgerlichen Privilegien auf der ganzen Erde beitrug, verliehen dem Phantasma des Weißen einen Teil seiner Durchschlagskraft – neben den technischen Meisterleistungen, den geistigen Schöpfungen, der Entwicklung zumindest scheinbar relativ disziplinierter Formen der Organisation des Lebens, einer nötigenfalls maßlosen Grausamkeit und, wie Aimé Césaire einmal sagte, eines Hangs zu blindwütigem Töten.

Für Fanon verweist der Ausdruck »Neger« eher auf einen Mechanismus der Zuschreibung als der Selbstbezeichnung. Ich bin ebenso wenig schwarz, wie ich ein Neger bin, erklärt Fanon. Neger ist weder mein Name noch mein Vorname und noch weniger mein Wesen und meine Identität. Ich bin ein Mensch, nicht mehr und nicht weniger. Der Andere kann mir diese Qualität absprechen, aber es wird ihm nie gelingen, sie mir ontologisch zu nehmen. Dass ich Sklave oder Kolonisierter bin oder wegen meiner Hautfarbe zum Objekt von Diskriminierungen, Schikanen, Demütigungen, Beraubung und Erniedrigungen jeglicher Art gemacht werde, ändert absolut gar nichts daran. Ich bleibe grundsätzlich ein Mensch, so gewaltsam man auch versuchen mag, mich glauben zu machen, ich wäre es nicht. Diesen *unveräußerlichen Überschuss*, der sich weder festnehmen noch in einem sozialen und rechtlichen Status fixieren lässt und der selbst dann nicht verschwände, wenn man mich tötete, vermag kein Name, keine administrative Maßnahme, kein Gesetz, keine Zuschreibung, keine Doktrin und kein Dogma auszulöschen. »Neger« ist also ein Beiname, ein Kleid, das jemand anderes mir übergeworfen hat und in dem er mich zu fangen versucht. Aber zwischen

dem Beinamen, den man ihm zulegt, und dem Menschen, der ihn annehmen soll, bleibt stets so etwas wie eine Diskrepanz. Und diese Diskrepanz zu kultivieren oder sogar zu radikalisieren ist das Subjekt aufgerufen.

Tatsächlicherfüllt das Substantiv »Neger« in der Moderne drei wesentliche Funktionen – solche der Zuschreibung, der Verinnerlichung und der Verkehrung. In erster Linie dient es nicht dazu, Menschen *wie alle anderen* zu bezeichnen, sondern Menschen *eigener Art*, die aufgrund ihrer physischen Erscheinung, ihrer Sitten und Bräuche und ihrer Art des In-der-Welt-Seins von einer *Andersartigkeit in ihrer nacktesten Form* zeugen – somatisch, affektiv, ästhetisch und hinsichtlich der Phantasie. Die als »Neger« Bezeichneten erscheinen in der Folge als Menschen, die gerade aufgrund ihrer ontischen Andersartigkeit das *Prinzip der Exteriorität* (im Unterschied zu dem der Inklusion) repräsentieren, und das bis hin zur Karikatur. Daher können wir uns nur schwer vorstellen, sie wären wie wir; sie gehörten zu uns. Und gerade weil sie nicht wie wir waren und nicht zu uns gehörten, war das Band, das uns mit ihnen verbinden konnte – paradoxerweise – das *Band der Trennung*. Da sie eine Welt für sich, eine Welt eigener Art bildeten, konnten sie nicht zu vollgültigen Subjekten unseres gemeinschaftlichen Lebens werden. Zur Seite gedrängt, auf Distanz gehalten, abgesondert – so kam es, dass der Neger in seinem Wesen und vor jeglicher Sprache die Aufforderung zur Abtrennung bedeutete.

In der Geschichte kam es gelegentlich vor, dass die mit diesem Beinamen Belegten und dadurch Abgesonderten und zur Seite Gedrängten sich am Ende damit abfanden. So ging die Bezeichnung in den allgemeinen Sprachgebrauch ein. Aber wurde sie dadurch authentischer? In einer bewussten, zuweilen poetischen, zuweilen carnevaleskten Verkehrung nahmen andere sie an, nur um diesen

verachteten Familiennamen gegen seine Erfinder zu wenden, indem sie dieses Symbol der Schande in ein Symbol der Schönheit und des Stolzes verwandelten und es zum Zeichen einer radikalen Herausforderung oder sogar eines Aufrufs zur Rebellion, zur Desertion oder zum Aufstand machten. Als historische Kategorie existiert der Neger daher nicht außerhalb dieser drei Momente des Moments der Zuschreibung, des Moments der Übernahme und Verinnerlichung und des Moments der Um- oder Verkehrung – wobei Letzteres die vollständige und bedingungslose Rückgewinnung der einst mit Eisen und Peitsche geraubten Stellung als Mensch einleitete.

Im Übrigen war »Neger« stets der Name schlechthin für den Sklaven – das menschliche Metall, die menschliche Ware und das menschliche Geld. Der Komplex des atlantischen Sklavenhandels, in dessen Zentrum die Plantagenwirtschaft in der Karibik, in Brasilien oder in den Vereinigten Staaten stand, bildete ein erkennbares Kettenglied in der Entstehung des modernen Kapitalismus. Dieser atlantische Komplex brachte weder denselben Gesellschaftstyp noch denselben Sklaventyp hervor wie der islamische Transsahara-Komplex oder auch jener, der Afrika mit dem Raum des Indischen Ozeans verband. Und wenn es etwas gibt, das die transatlantischen Sklavenregime von den einheimischen Formen der Sklaverei in den vorkolonialen afrikanischen Gesellschaften unterscheidet, dann ist es die Tatsache, dass Letztere ihren Gefangenen niemals einen Mehrwert abzupressen vermochten, wie er in der Neuen Welt erzielt wurde. Der aus Afrika stammende Sklave in der Neuen Welt ist daher eine relativ einzigartige Gestalt des Negers, deren Besonderheit darin bestand, dass sie zu den wesentlichen Zahnrädern eines weltumspannenden Akkumulationsprozesses gehörte.

Durch die drei Mechanismen des Fangens, der Ausbeu-

tung und der Objektivierung wird der Sklave gewaltsam an ein Dispositiv gekettet, das ihn hindert, sein Leben (auf der Grundlage seines Lebens) in Freiheit zu einem echten Werk zu machen; etwas, das für sich steht und eine eigene Konsistenz besitzt. Tatsächlich wird dem Sklaven alles, was er hervorbringt, weggenommen – die Produkte seiner Arbeit, seine Nachkommen, seine geistigen Werke. Er gilt als Urheber von nichts, das er sein Eigen nennen könnte. Die Sklavensind je nach Umständen zugleich Waren, Luxus- oder Gebrauchsgegenstände, die man kaufen und wieder an andere verkaufen kann. Zugleich sind sie menschliche Personen, mit Sprache begabt und fähig, Werkzeuge herzustellen und zu benutzen. Sie werden oft all ihrer verwandtschaftlichen Bande beraubt, desgleichen jeglichen Erbes und des Genusses der Produkte ihrer Arbeit. Ihr volles Menschsein wird zwar von denen gelegnet, die sie besitzen und ihnen unbezahlte Arbeit abpres- sen, aber doch nicht vollständig ausgelöscht, zumindest auf rein ontologischer Ebene. Ihr Menschsein ist aufgrund der Gewalt der Umstände ein aufgeschobenes Menschsein, das darum kämpft, sich aus der Fixierung und Wiederholung zu befreien und in eine Bewegung autonomen Schaffens zurückzukehren.

Das Besondere an diesem suspendierten Menschsein, das dazu verdammt ist, sich unablässig zu rekonstruieren, liegt in der Ankündigung eines radikalen, nicht zu unterdrückenden und zukünftigen Verlangens nach Freiheit oder Rache, vor allem wenn dieses Menschsein Gegenstand einer radikalen Abdankung des Subjekts ist. Selbst wenn die Sklaven rechtlich mit beweglichen Güterngleichgestellt werden, bleiben sie trotz der Grausamkeit, Erniedrigung und Entmenschlichung doch menschliche Wesen. Durch ihre Arbeit im Dienste eines Herrn sind sie weiterhin Schöpfer einer Welt. Durch ihr Tun und Sprechen

weben sie Beziehungen und eine Welt aus Bedeutungen, erfinden Sprachen, Religionen, Tänze und Rituale und erschaffen eine »Gemeinschaft«.¹⁸ Die Herabwürdigung und Schmach, denen sie ausgesetzt sind, nehmen ihnen nicht vollständig die Fähigkeit zur Symbolisierung. Schon allein durch ihre Existenz zerreißt die Gemeinschaft der Sklaven immer wieder den Schleier der Heuchelei und Lüge, der über der Sklavenhaltergesellschaft liegt. Außerdem sind die Sklaven zur Rebellion fähig, und bei Gelegenheit können sie durch Selbstmord auch über ihr eigenes Leben verfügen und dadurch ihrem Herrn nehmen, was der für seinen Besitz hielt, wodurch sie faktisch das Band der Knechtschaft zerreißen.

Mit Gewalt in eine gesonderte Welt versetzt, ohne dass die Unterjochung ihnen ihr Menschsein zu nehmen vermag, haben jene, die mit dem Namen »Neger« belegt wurden, geschichtlich ganz eigene Gedanken und eigene Sprachen hervorgebracht. Sie haben ihre eigene Literatur, ihre eigene Musik, ihre eigenen religiösen Kulte geschaffen. Sie waren gezwungen, ihre eigenen Institutionen zu gründen – Schulen, Zeitschriften, politische Organisationen, eine Öffentlichkeit, die sich nicht auf die offizielle Öffentlichkeit beschränkte. Der Ausdruck »Neger« verweist in hohem Maße auf diese Situation einer zurückgezogenen Minderheit. Sie ist eine Insel des Aufatmens in einem Kontext rassischer Unterdrückung und gelegentlich auch objektiver Entmenschlichung.

¹⁸ Zu den Widersprüchen dieses Prozesses und der Rolle der Frauen siehe Angela Y. Davis, »Reflections on the Black Woman's Role in the Community of Slaves«, in: Joy James (Hg.), *The Angela Y. Davis Reader*, Oxford 1996, S. 111-128.

Paradoxien des Namens

Der Ausdruck »Afrika« verweist allgemein auf eine physikalische und geographische Tatsache – einen Kontinent. Diese geographische Tatsache verweist ihrerseits auf eine Sachlage, eine Reihe von Attributen und Eigenschaften oder auf eine rassische Gegebenheit. An diese verschiedenen Verweise lagert sich dann eine Reihe von Bildern, Worten, Aussagen, Stigmata an, die den primären physikalischen, geographischen, klimatischen Sachverhalt ausbuchstabieren, dazu die angeblichen Attribute der dort lebenden Völker, ihre Armut, ihre Ausraubung und insbesondere ihr Verhältnis zu einem Leben, dessen Dauer niemals gewiss ist, weil das Gemenge aus Aberglaube, Tod und Hässlichkeit nie fern ist. »Afrika« ist daher das Wort, mit dem insbesondere die Moderne zwei Dinge zu bezeichnen versucht. Zunächst eine umstrittene, in absoluter Unsicherheit und Seinsleere gefangene Gestalt des Menschlichen. Sodann die allgemeine Frage der Unentwirrbarkeit des Menschlichen, des Tiers und der Natur, des Todes und des Lebens, der Anwesenheit des einen im anderen, des Todes, der im Leben lebt und ihm die Starrheit einer Leiche verleiht – die Wiederholung des Todes im Leben aufgrund einer Verdopplung und Wiederholung, deren Maske und Hohlspiegel Afrika sein soll.

Im modernen Bewusstsein ist »Afrika« auch der Name, den man ganz allgemein den für unfähig gehaltenen Gesellschaften beilegt, das heißt den Gesellschaften, die unfähig sind, das Universelle hervorzubringen oder davon Zeugnis abzulegen. Einerseits erkennt man diese Gesellschaften an der Art, wie sie regiert werden. Und regiert werden sie von großspurigen Clowns, herausgeputzt mit Fetischen und Vogelfedern, gekleidet wie Mönche mit Kapuze, die Unmengen Wein aus goldenen Bechern trinken

und sich sogar am Karfreitag prostituieren. Es handelt sich generell um Potentaten, deren menschlicher Kopf lange schon eine autonome tierische Existenz angenommen hat, Träger von nichts oder allenfalls der Leichen realer oder eingebildeter Feinde, die man umstandslos tötet, bevor man sie den Krähen zum Fraß überlässt. Andererseits handelt es sich in ihrem Wesen um abergläubische Gesellschaften. Die Welt der unfähigen Gesellschaften ist dem Stammeskrieg, der Schuld, der Hexerei und der Pestilenz ausgesetzt und wird von ihnen zerstört. Sie ist das negative Gegenstück zu unserer Welt, denn sie ist ihrem Wesen nach Symbol der Unbeholfenheit, der Verderbnis der Zeit und ihrer Verwirrung. Von solch einer Realität können wir nur in einer fernen, anekdotischen Form sprechen, nach Art eines grauen Einschubs, wie von einer unsichtbaren Höhle, in der die Dinge nicht zugänglich sind und alles leer ist, verlassen und tierisch, jungfräulich und wild, ein Haufen Dinge, die in einer erstaunlichen Unordnung angeordnet sind.¹⁹

Als lebende Figur der Andersartigkeit verweist der Ausdruck »Afrika« folglich auf eine Welt für sich, für die wir kaum Verantwortung tragen; auf etwas, mit dem viele unserer Zeitgenossen sich nur schwer identifizieren können. Als eine von Härte, Gewalt und Verwüstungen heimgesuchte Welt wäre Afrika danach das Sinnbild einer dunklen und blinden Kraft, gefangen in einer gleichsam präethischen und präpolitischen Zeit.²⁰ Es fällt uns schwer, ein verwandschaftliches Band mit diesem Gebilde zu empfinden. Denn in unseren Augen ist das Leben dort

19 Raymond Roussel, *Nouvelles impressions d'Afrique*, Paris 1963;
dt.: *Nouvelles Impressions d'Afrique*, München 1980.

20 Hegel fasst das besser als jeder andere in seinen *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte* zusammen.

niemals ein uneingeschränkt menschliches Leben. Es erscheint vielmehr stets als das Leben eines Anderen, als das Leben anderer Leute an einem anderen Ort, fern von uns, anderswo. Da sie und wir nicht an einer gemeinsamen Welt teilhaben, kann die Afrikapolitik unserer Welt kaum eine *Politik gegenüber unseresgleichen* sein. Sie kann nur eine Politik der Differenz sein – die Politik des barmherzigen Samariters, die sich aus Schuldgefühlen, Ressentiments oder Mitleid speist, aber niemals aus einem Ge rechtigkeits- oder Verantwortungsgefühl. Man kann sagen, was man will, aber zwischen ihnen und uns besteht kaum Ähnlichkeit im Menschsein. Das Band, das uns mit ihnen verbindet, ist keines zwischen ähnlichen Wesen. Wir leben nicht in derselben Welt. So viel zur Zeugnisfunktion.

Aber was wäre Afrika ohne die Fetische und deren Geheimnis? Auf den ersten Blick erscheinen sie als Symbole der Versteinerung, der Erosion und der Fossilisierung, aber sie bilden das Tor zu Afrika, in das »Land der 50° im Schatten, der Sklavenkolonnen, der kannibalischen Festmähler, der leergebrannten Totenschädel, das Land des Verzehrten, Zerfressenen, Verschollenen«.²¹ Dadurch scheinen Mythos und Realität zum ersten Mal zusammenzufallen. Nach der Überschreitung dieser unüberschreitbaren Grenze wird der Traum eines befreienden und kathartischen Anderswo möglich. Und auch das Schreiben. Von Afrika besessen, kann man endlich die Identität wechseln, die Barriere des Andersseins einreißen, das Gefühl des Zerfalls, den Wunsch nach Selbstmord und die Angst vor dem Tod überwinden. Aber solch eine Reise hat nur deshalb Sinn, weil am Ende das Gebirge der Zeichen liegt. Dort kann man nur mit Hilfe des Tanzes und der Trance eindringen,

²¹ Michel Leiris, *L'Afrique fantôme*, Paris 1990; dt.: *Phantom Afrika*,

² Teile, Frankfurt am Main 1985, Erster Teil, S. 294.

begleitet von heilender Musik, inmitten von Schreien, Gebärden und Bewegungen – Stimme, Atem, eine neue Vorstellung vom Menschen. Afrika finden heißt die Erfahrung eines Identitätsverlustes machen, der zum Besitz berechtigt. Es heißt, sich der Gewalt des Fetischs zu unterwerfen, der uns besitzt, und durch diesen Verlust, durch die Vermittlung des Fetischs, eine nicht in Symbole zu fassende Lust zu erleben. Unter diesen Bedingungen kann man wie Michel Leiris an den Toren von Gondar in Abessinien sagen: »Ich bin ein Mensch. Ich existiere.«²² Denn dann wird der Fetisch seine wahre Natur enthüllt haben: das Formwerden der Kraft und das Kraftwerden der Form. Da diese Verwandlung der Form in Kraft und der Kraft in Form grundsätzlich unvollendet bleibt und nicht vollendet werden kann, hat diese Beziehung zu Afrika grundsätzlich den Charakter eines Kampfes – einer Mischung aus Begehrten, Enttäuschung und gelegentlich Bedauern. Es sei denn, man begreift schließlich wie Leiris, dass die archaische Existenz nicht in einem Anderswo liegt, in der Ferne, sondern in einem selbst; und dass letztlich der Anderer niemand anderes ist als wir selbst.

Die polemische Dimension des Ausdrucks resultiert gerade aus der seltsamen Macht, die der Name »Afrika« besitzt, und aus der schrecklichen Mehrdeutigkeit, die dem Wort nach Art einer Maske innewohnt. Masken haben bekanntlich stets die Funktion, ein Gesicht zu verbergen, indem sie es verdoppeln – die Macht des Doppelgängers am Schnittpunkt zwischen Sein und Erscheinung. Die zweite Funktion besteht darin, dem Maskierten die Möglichkeit zu geben, alles zu sehen, ohne selbst gesehen zu werden; die Welt in der Art eines Schattens zu sehen,

22 Michel Leiris, *Miroirs de l'Afrique*, Paris 1996, S. 230.

der sich unter der Oberfläche der Dinge verbirgt. Aber wenn in der Maske Sein und Erscheinung einander kreuzen, dann denunziert sich die Maske aufgrund der Unmöglichkeit, das hinter ihr verborgene Gesicht zu sehen – dieses winzige Auseinanderklaffen –, am Ende stets selbst als Maske. In der Dramaturgie der heutigen Existenz übernimmt der Name »Afrika« genau diese Funktion der Maske. Denn sobald man diesen Namen nennt, umhüllt man jeden einzelnen Körper automatisch mit einer Vielzahl un durchsichtiger Stoffe. Tatsächlich liegt es im Wesen dieses Namens, stets zu einer Löschung und Verhüllung einzuladen, die die Möglichkeiten der Sprache untergraben. Und schlimmer noch: Ist Afrika nicht das Grab des Bildes, ein riesiger Sarkophag, in dem Licht nicht reflektiert wird und die Glieder sich nicht bewegen können?

Die polemische Dimension des Ausdrucks resultiert sodann aus der Tatsache, dass dieser Name letztlich nur eine Leerform ist, die sich streng genommen dem Kriterium des Wahren oder Falschen entzieht. Wahr, so schreibt Deleuze, »bedeutet, daß eine Bezeichnung tatsächlich von einem Dingzustand erfüllt wird ... Falsch bedeutet, daß die Bezeichnung, sei es in Ermangelung ausgewählter Bilder oder infolge der grundsätzlichen Unmöglichkeit, ein mit den Worten assoziierbares Bild zu entwerfen, nicht erfüllt ist.«²³ Bei dem Ausdruck »Afrika« beginnt alles mit der außergewöhnlichen Schwierigkeit, ein wahres Bild zu produzieren, das sich mit einem gleichfalls wahren Wort assoziieren ließe. Denn auf das sprechende oder sich ausdrückende Subjekt kommt es in Wirklichkeit kaum an. Immer wenn von Afrika die Rede ist, zählt die Entsprechung zwischen den Worten, den Bildern und der Sache

²³ Gilles Deleuze, *Logique du sens*, Paris 1969, dt.: *Logik des Sinn*, Frankfurt am Main 1993, S. 29f.

nur wenig, und es ist nicht notwendig, dass der Name einen Adressaten besitzt oder die Sache auf ihren Namen antwortet. Außerdem kann die Sache ihren Namen jederzeit verlieren und der Name seine Sache, ohne dass dies irgendwelche Auswirkungen auf die eigentliche Aufgabe oder darauf hätte, was gesagt und was produziert wird oder wer es sagt und produziert. Denn hier zählt allein die Macht des Falschen.

Der Name »Afrika« verweist also nicht nur auf etwas, auf das niemand zu antworten braucht, sondern gleichsam auch auf eine Urform des Beliebigen – die Beliebigkeit der Bezeichnungen, denen nichts Besonderes zu entsprechen scheint außer dem anfänglichen Vorurteil in seiner endlosen Regression. Spricht man das Wort »Afrika« aus, so unterstellt man in der Tat stets einen grundlegenden Verzicht auf Verantwortung. Das Konzept der Schuld wird hier grundsätzlich eliminiert. Außerdem wird unterstellt, der Nicht-Sinn sei in dem Wort selbst bereits enthalten. Anders ausgedrückt, »Afrika« sagen heißt stets – beliebige Figuren und Legenden über einer Leere errichten. Es genügt, nahezu gleichartige Worte oder Bilder zu wählen, ähnliche, aber in anderer Bedeutung verstandene Bilder und Worte hinzuzufügen, und schon ist man wieder bei der Geschichte, die man immer schon kannte. Das macht Afrika zu einem wuchernden Ensemble *par excellence*, einer Macht, die erst recht alles verschlingt, weil sie fast nie ihren eigenen Traum zum Ausdruck bringt, sondern meist versucht, auf den Traum eines anderen zu verweisen. Weil hier der Name zum Gegenstand eines neuen Namens werden kann, der etwas ganz anderes bedeutet als der ursprüngliche Gegenstand, kann man sagen, Afrika sei *Symbol dessen, was gleichermaßen außerhalb und jenseits des Lebens steht; was sich zur Wiederholung und zur Reduktion anbietet: der im Leben ständig wiederholte Tod und*

das Leben, das sich hinter der Maske des Todes verbirgt, an den Grenzen dieser unmöglichen Möglichkeit, die die Sprache darstellt.

Unmögliche Möglichkeit aus zwei Gründen. Erstens weil die Sprache, wie Foucault sagt – und *mutatis mutandis* auch das Leben selbst –, sich »wie eine Sonne« zu lesen gibt. In der Tat bildet die Sprache nicht nur den Ort der Formen. Sie ist das System des Lebens selbst. Man erwartet, dass sie Dinge dem Blick darbietet, aber in einer so strahlenden Sichtbarkeit, dass diese Sichtbarkeit verbirgt, was die Sprache zu sagen und das Leben zu zeigen hat, und »mit einer hauchdünnen nächtlichen Schicht die Erscheinung und die Wahrheit, die Maske und das Gesicht trennt«. Die »Sprachsonne«, fügt Foucault hinzu, wird »im geheimen verborgen, aber im Zentrum dieser Nacht, in der sie gefangen gehalten wird, wird sie wunderbar fruchtbar, lässt oberhalb ihrer selbst, im Licht des festlichen Gartens, Maschinen und Automaten-Leichen, unerhörte Erfindungen und sorgfältige Nachahmungen entstehen«. Unterdessen nimmt das Leben die Form eines »in Kürze zu erwartenden Jenseits« an.²⁴ Unmögliche Möglichkeit auch, wie Deleuze sagt, wegen des paradoxen Verhältnisses zwischen der »vollkommenen Macht der Sprache« auf der einen Seite und der »völligen Machtlosigkeit des Sprechenden« auf der anderen Seite: »meine Unfähigkeit, den Sinn dessen zu sagen, was ich sage, zugleich etwas und dessen Sinn zu sagen«.²⁵ Und Foucault verweist auf das »nackte linguistische Faktum [...], daß die Sprache nämlich nur aus einem ihr wesentlichen Mangel heraus spricht«.²⁶ Genauer besagen

²⁴ Michel Foucault, *Raymond Rausel*, Paris 1963; dt.: *Raymond Rousset*, Frankfurt am Main 1989, S. 187f.

²⁵ Deleuze, *Logik des Sinns*, a.a.O., S. 48.

²⁶ Foucault, *Raymond Rousset*, a.a.O., S. 189.

zeigt der Ausdruck »Afrika« dieselben Merkmale, die Deleuze und Foucault in der Sprache entdecken zu können glauben – einen wesensmäßigen Abstand oder, wiederum mit Foucault gesagt, einen »Hohlspiegel«, der zwar blendet, aber, weil er sein eigener Spiegel ist, stets eine Nachseite besitzt, die der Blick kaum zu durchdringen vermag und über die nicht nur die Worte immer wieder stolpern, sondern auch das Leben. Das hatte Fanon übrigens sehr gut verstanden, in dessen Augen jede Untersuchung der Bedingungen der Selbsterzeugung im kolonialen Kontext mit einer Kritik der Sprache beginnen musste.²⁷ Solch eine Kritik des Lebens als Kritik der Sprache ist es, wozu der Ausdruck »Afrika« uns auffordert.

Der *kolossos* der Welt

In diesem Prozess tritt der Neger als Zeuge auf. Er vertritt den *kolossos* der Welt, den Doppelgänger der Welt, ihren kalten Schatten. Wie Jean-Pierre Vernant ausführt, bezeichnete der Ausdruck *kolossos* im alten Griechenland zunächst ein Bildnis riesigen Ausmaßes. Aber es handelte sich um ein Bildnis, das man in einem leeren Grab beerdigte, neben Gegenständen, die dem Entschlafenen gehörten. In der Dunkelheit des Grabs fungiert die *kolossos*-Figur als Ersatz für die nicht vorhandene Leiche. Er ist dort Platzhalter des Verstorbenen. Er soll nicht, so schreibt Vernant, »die Züge des Verstorbenen nachahmen, die Illusion seiner physischen Erscheinung erzeugen. Er verkörpert nicht das Bild des Toten und fixiert es in Stein, sondern das Leben im Jenseits, jenes Leben, das sich von dem

²⁷ Siehe das erste Kapitel von Fanon, *Schwarze Haut, weiße Masken*, a.a.O.

der Lebenden unterscheidet wie die Welt der Dunkelheit von der Welt des Lichts. Der *kolossos* ist kein Bild; er ist ein ›Doppelgänger, wie der Tote selbst ein Doppelgänger des Lebenden ist.«²⁸

Der Neger ist insofern ein Platzhalter des *kolossos* unserer Welt, als unsere Welt sich mit einem riesigen leeren Grab oder mit einer Höhle vergleichen lässt. In diesem riesigen leeren Grab heißt »Neger« sagen all die abwesenden Leichen evozieren, an deren Stelle dieser Name stünde. Sobald man das Wort »Neger« ausspricht, holt man die Abfälle unserer Welt ans Licht zurück, deren Abwesenheit im Grab ebenso befremdlich wie erschreckend ist. Als *kolossos* der Welt ist der Neger jenes Feuer, das die Dinge in der Höhle oder in dem leeren Grab, das unsere Welt ist, beleuchtet und so zeigt, wie sie wirklich sind. Er ist der dunkle Pol der Welt, wie der Hades bei Homer, das Reich des Vergänglichen, in dem das Leben sich durch seine Flüchtigkeit und seine außerordentliche Zerbrechlichkeit auszeichnet. Der Ausdruck »Neger« ist eine Art *mnema*, ein Zeichen, das daran erinnern soll, wie es dazu gekommen ist, dass in der Politik unserer Welt Tod und Leben in einem so engen Verhältnis zueinander definiert werden, dass es unmöglich geworden ist, die Grenze zwischen dem Reich des Lebens und dem des Todes eindeutig zu bestimmen. Im philosophischen Horizont unserer Zeit bedeutet der Ausdruck »Afrika« daher nichts anderes als diese Art und Weise, die politische Frage der Aus trocknung des Lebendigen zu benennen und politisch die Härte, Trockenheit und Rauheit des Lebens oder auch die sichtbaren, aber undurchsichtigen und blinden Formen zu

²⁸ Jean-Pierre Vernant, »Figuration de l'invisible et catégorie psychologique du double: le kolossos«, in: ders., *Œuvres: Religions, Rationalités, Politique*, Paris 2007, S. 534.

untersuchen, die der Tod heute im wechselseitigen Verkehr der Lebenden angenommen hat.

Hinter dem Wort – was es sagt und was es verbirgt oder auch was es nicht zu sagen versteht, also was es sagt, ohne Gehör zu finden – erheben sich daher eine gewisse Gestalt unserer Welt, ihres Körpers und ihres Geistes, einige der widerwärtigsten Realitäten unserer Zeit, das *Skandalon des Menschseins*, der zweifellos beunruhigendste menschliche Zeuge der Gewalt unserer Welt und der Ungerechtigkeit, die deren Haupttriebfeder darstellt und die zweifellos drängendsten und radikalsten Forderungen an das Denken unserer Welt stellt, angefangen bei denen nach Verantwortungsgefühl und Gerechtigkeit. Das Wort »Afrika« nimmt den Platz einer fundamentalen Negation dieser beiden Ausdrücke ein.

Diese Negation ist im Grunde das Ergebnis der Rassenarbeit – die Negation der bloßen Idee der Gemeinsamkeit und einer menschlichen Gemeinschaft. Sie widerspricht dem Gedanken einer einheitlichen Menschheit, einer wesensmäßigen Ähnlichkeit und Nähe zwischen den Menschen. Gewiss, das geographische und menschliche Afrika war niemals das alleinige Objekt dieser Negation. Wir können einen Prozess der »Afrikanisierung« auch anderer Teile der Welt beobachten. Deshalb gibt es in diesem Namen etwas, das zu Wiedergutmachung, Rückerstattung und Gerechtigkeit auffordert. Diese gespensterhafte Präsenz des Namens in der Welt kann nur im Rahmen der Kritik der Rasse verstanden werden.

Die Aufteilung der Welt

Denn in einer nicht sehr fernen Vergangenheit war die Rasse zwar nicht die Mutter des Gesetzes, wohl aber die privilegierte Sprache des sozialen Krieges. Sie war die Maßeinheit für Andersartigkeit und Feindschaft, das Kriterium, das den Kampf um das Leben bestimmte, das Prinzip der Eliminierung, der Segregation oder der Säuberung der Gesellschaft. Die »Moderne« ist in Wirklichkeit nur der andere Name für das europäische Projekt grenzenloser Expansion, das in den letzten Jahrzehnten des 18. Jahrhunderts auf den Weg gebracht wurde. Eine der wichtigsten politischen Fragen Ende des 18. und Anfang des 19. Jahrhunderts ist die der Expansion der europäischen Kolonialreiche. Das 19. Jahrhundert ist das Jahrhundert, in dem der Imperialismus seine Triumphe feiert. Es ist die Zeit, in der Europa aufgrund der technischen Entwicklung, der militärischen Eroberungen, des Handels und der Ausbreitung des Christentums über die übrigen Völker in aller Welt eine despotische Macht ausübt – die Art von Macht, die man jenseits der eigenen Grenzen und über Menschen ausübt, mit denen man nichts gemeinsam zu haben glaubt.

Die Frage der Rasse und des Fehlens einer Schicksalsgemeinschaft bildet ein halbes Jahrhundert lang, bis 1780, den Kern des politischen Denkens in Europa. Sie prägt zutiefst die Reflexion von Denkern wie Bentham, Burke, Kant, Diderot oder Condorcet. Der europäische Liberalismus entsteht parallel zum imperialen Streben. Auf dem Umweg über diese Expansion wird das liberale politische Denken in Europa konfrontiert mit Fragen wie dem Universalismus, den individuellen Rechten, der Handelsfreiheit, dem Verhältnis zwischen Mitteln und Zielen, der nationalen Gemeinschaft und der politischen Fähigkeiten, der internationalen Gerechtigkeit, dem Wesen der Bezie-

hungen Europas zu den außereuropäischen Welten und dem Verhältnis zwischen einem außerhalb seiner eigenen Grenzen despotischen und innerhalb seiner Grenzen repräsentativen und verantwortlichen Staat

In mehrfacher Hinsicht ist unsere Welt, auch wenn sie das nicht zugeben möchte, bis heute eine »Welt der Rassen« geblieben. Der Rassensignifikant ist immer noch die unumgängliche, wenngleich gelegentlich bestrittene Sprache der Darstellung des Selbst und der Welt, des Verhältnisses zum Anderen, zum Gedächtnis und zur Macht. Die Kritik der Moderne wird unabgeschlossen bleiben, solange wir nicht verstanden haben, dass ihre Entstehung mit dem Erscheinen des *Rassenprinzips* und der langsamen Umwandlung dieses Prinzips in die privilegierte Matrix der Herrschaftstechniken zusammenfällt, und zwar heute ebenso wie damals. Zu seiner Reproduktion bedarf das Rassenprinzip einer Reihe von Praktiken, deren unmittelbaren Ausgangspunkt der Körper des Anderen und dessen Anwendungsbereich das Leben in seiner Gesamtheit darstellt. Diese anfangs prosaischen, disparaten, mehr oder weniger systematischen Praktiken werden sodann zur Ge-wohnheit und nehmen die Form von Institutionen, Gesetzen und Techniken an, deren Spuren man historisch verfolgen und deren Auswirkungen man beschreiben kann. Unter dem Rassenprinzip ist ein ganzes Spektrum von Formen der Unterteilung und Unterscheidung der Menschen zu verstehen, das sich zu Zwecken der Stigmatisierung, des Ausschlusses und der Absonderung einsetzen lässt, mit dem Ziel, eine Gruppe von Menschen zu isolieren, zu eliminieren oder gar physisch zu vernichten.

Man ist sich einig, dass die soziobiologische Transkription der Rasse im Wesentlichen aus dem 19. Jahrhundert stammt. Aber auch wenn die soziobiologische Transkription der Rasse relativ neuen Datums ist, so gilt das doch

nicht für den jahrhundertealten Diskurs über den Kampf zwischen den Rassen, von dem wir im Übrigen wissen, dass er historisch dem Diskurs über den Klassenkampf vorausging. Es zeigt sich indessen, dass es aufgrund des transatlantischen Sklavenhandels und des Kolonialismus zu einer Verschiebung und neuartigen Verknüpfung zwischen den beiden Diskursen kam – dem Diskurs über die Rasse im biologischen Sinne (der allerdings alles andere als stabil ist) und dem Diskurs über die Rasse als Metapher einer allgemeineren Antwort auf die alte Frage nach Teilung und Unterwerfung, Widerstand und Fragilität des Politischen, nach dem *per definitionem* stets angespannten, aber dennoch unlösbaren Band zwischen dem Politischen und dem Leben, dem Politischen und der Macht zu töten; der Macht und tausenderlei Arten zu töten oder (über)leben zu lassen.

Nach Hannah Arendt griff man tatsächlich im Blick auf den »scramble for Africa« erstmals in der Moderne auf die Rasse als Prinzip des politischen Körpers (den Ersatz für die Nation) und auf die Bürokratie als Herrschaftstechnik zurück. Auch wenn Bürokratie und Rassismus getrennt voneinander entstanden und weiterentwickelt wurden, zeigten sie sich erstmals in Afrika eng miteinander verwoben.²⁹ Aus dieser engen Verbindung ergaben sich neuartige Möglichkeiten einer Akkumulation der Macht zur Enteignung, Erzeugung und Verwaltung menschlichen Abfalls. Aber die Verbindung zwischen Rasse und Bürokratie sorgt auch für eine Vergrößerung der Zerstörungs-, Vernichtungs- und Verwaltungsmöglichkeiten, die etwain Süd- und Südwestafrika genutzt wurden, um politische

²⁹ Hannah Arendt, *The Origins of Totalitarianism*, New York 1951; dt.: *Elemente und Ursprünge totaler Herrschaft*, München 1986, Zweiter Teil: »Imperialismus«.

Gemeinschaften zu gründen, die auf dem Rassenprinzip basierten. Die Rasse, schreibt Arendt, »war der Notbehelf, mit dem Europäer auf menschliche Stämme reagierten, die sie nicht nur nicht verstehen konnten, sondern die als Menschen, als ihresgleichen anzuerkennen sie nicht bereit waren«.³⁰

Denn im Rahmen der Kolonialisierung mussten Gruppen, die weder dieselbe Herkunft noch dieselbe Sprache und erst recht nicht dieselbe Religion teilten, in territorialen Gebilden zusammenleben, die durch gewaltsame Eroberung entstanden waren. Streng genommen stellen diese Gebilde zumindest in ihren Anfängen keinen politischen Körper dar. Die Verbindung zwischen den dort lebenden Gruppen hat ihren direkten Ursprung in der Gewalt des Krieges und der Unterjochung. Aufrechterhalten wird sie durch Formen der Gewaltausübung, die unter anderem dem Ziel dienen, ganz buchstäblich Rassen zu fabrizieren, sie zu klassifizieren und die nötige Rangordnung unter ihnen herzustellen, wobei es zu den Aufgaben des Staates gehört, die Integrität und Reinheit sämtlicher Rassen zu bewahren, das heißt, sie alle in einem Verhältnis permanenter Feindseligkeit zu halten.

Das Thema der Rassen im biologischen Kampf ums Überleben sowie die Frage der Differenzierung der Arten und der Selektion der Stärksten finden ihre entschiedenste Anwendung in Südafrika im Verlaufe einer sehr langen Zeit, die im 18. Jahrhundert begann und ihren Höhepunkt in der Apartheid fand, als der Staat die Rasse ganz explizit zum Instrument eines allgemeinen sozialen Kampfes machte, der den gesamten gesellschaftlichen Körper durchdringen und ein dauerhaftes Verhältnis zu Recht

³⁰ Ebd., S. 407.

und Gesetz herstellen sollte. Aber wenn wir die Paradoxien dessen, was 1948 zur Apartheid wurde, vollständig erfassen wollen, müssen wir bis in die Zeit der gewaltigen Eroberungen und der Aufteilung der Erde zurückgehen, die vom 15. bis zum 19. Jahrhundert reichte. Unser heutiges geschichtliches und räumliches Bewusstsein von der Erde hat seinen Ursprung zu einem beträchtlichen Teil in jener Folge von Ereignissen, die im 15. Jahrhundert begann und im 19. Jahrhundert zu einer vollständigen Aufteilung der Erde führte.

Diese Ereignisse sind ihrerseits die Folge gewaltiger Migrationsbewegungen, die zu Beginn dieses Zeitraums vier Formen annahm. Die erste ist die Ausrottung ganzer Völker, insbesondere in Nord- und Südamerika. Die zweite ist die unter unmenschlichen Bedingungen erfolgte Deportation, die Verschiffung mehrerer Millionen Neger in die Neue Welt, in der ein auf Sklaverei basierendes Wirtschaftssystem ganz entscheidend zur ursprünglichen Akkumulation eines bereits damals transnationalen Kapitals und vielerorts zur Entstehung einer schwarzen Diaspora führte. Die dritte ist die Eroberung, Annexion und Besetzung riesiger, in Europa bis dahin unbekannter Territorien und die Unterwerfung der einheimischen Bevölkerung unter die Herrschaft der Fremden, die sich bis dahin in den unterschiedlichsten Formen selbst regiert hatten. Die vierte hängt mit der Schaffung rassistischer Staaten und der Logik der »Autochthonisierung« der Kolonisten zusammen, etwa nach Art der Buren in Südafrika.

Dieser brutale Angriff aus Europa wird unter dem Namen »Kolonialismus« oder »Imperialismus« bekannt werden. Als eine der Formen, in denen sich der europäische Anspruch auf Weltherrschaft manifestiert, ist die Kolonialisierung eine Form der Machtausübung, deren Verhältnis zum Boden, zu den Bevölkerungen und dem zugehörigen

Territorium auf eine in der Geschichte der Menschheit bislang unbekannte Weise die drei Logiken der Rasse, der Bürokratie und des Handels (*commercium*) miteinander verbindet. In der kolonialen Ordnung fungiert die Rasse als Prinzip des politischen Körpers. Die Rasse erlaubt es, die Menschen in verschiedene Kategorien mit angeblich unterschiedlichen physischen und geistigen Eigenschaften einzurichten. Die Bürokratie entsteht als Herrschaftsinstrument, während das Netz, das Tod und Handel miteinander verknüpft, als grundlegende Matrix der Macht fungiert. Die Gewalt ist fortan Gesetz, und das Gesetz hat zum Inhalt die Gewalt.

Innerhalb desselben Zeitraums führen die europäischen Mächte nicht nur außerhalb Europas einen brutalen Konkurrenzkampf. Sie sind zugleich in einem komplexen Prozess der Säkularisierung der Politik begriffen, der zum Beispiel in Frankreich Ende des 16. Jahrhunderts zu einer Beendigung des Bürgerkriegs zwischen den religiösen Parteien und zur Entstehung eines souveränen und seiner Souveränität juristisch bewussten Staates führt. Die inner-europäische Konkurrenz und die Rivalitäten, zu denen sie führt, werden dennoch durch zwei Faktoren gemildert. Einerseits definieren sich die »christlichen Nationen« Europas als die Schöpfer und Träger einer Ordnung, die für die ganze Erde galt.³¹ Sie setzen »Zivilisation« mit Europa gleich und halten ihren Kontinent für das Zentrum der Welt. Athen, Jerusalem und Rom gehören zu ihrer fernen Vorzeit. Der Islam ist ihr größter Feind. Erst später, als die Vereinigten Staaten auf der Weltbühne erscheinen, erhält ihr Anspruch, das Zentrum der Welt zu sein, Risse.

³¹ Carl Schmitt, *Der Nomos der Erde im Völkerrecht des Jus Publicum Europaeum*, Berlin 1950, S. 54.

Andererseits – auch wenn vor allem ab dem 18. Jahrhundert ein wachsendes Interesse an fremden Völkern zu verzeichnen ist – hängen die meisten europäischen Mächte verstärkt dem Rassengedanken an, und ab dem 19. Jahrhundert erscheint der Rassengedanke als konstitutiver Bestandteil des westlichen Weltbilds und der zugehörigen Wahrnehmung. Wie gleichfalls Hannah Arendt gezeigt hat, setzt sich die Rassenpolitik dieser Zeit mindestens drei Ziele. Sie versucht zunächst einmal wie etwa in Deutschland, das Volk gegen jegliche Fremdherrschaft zu einen, indem sie das Bewusstsein eines gemeinsamen Ursprungs weckt. Daher der Nationalismus, der den Bluts- und Familienbanden, der Stammeseinheit und dem Kult der reinen, unvermischten Ursprünge die größte Bedeutung beilegt, wobei man der Überzeugung ist, dass jede Rasse eine eigene und in sich abgeschlossene Totalität darstelle. Die Gesetze der Völker werden als Äquivalente der im Tierleben herrschenden Gesetze verstanden. Die Rassenpolitik fungiert sodann als Instrument interner Aufteilung. Aus dieser Perspektive ist sie zuerst eine Waffe im Bürgerkrieg, bevor sie zu einer Waffe im Krieg zwischen Nationen wird.

Aber der Rassengedanke enthält noch eine dritte Strömung, und diese Strömung findet ihre konsequenterste Umsetzung in Südafrika. In ihrem Mittelpunkt steht die Idee des Übermenschen, der mit außergewöhnlichen Rechten, einem überlegenen Geist und einer universellen Mission ausgestattet ist – der Mission, die Welt zu beherrschen. Sie wendet sich gegen die Idee einer Einheit der Gattung Mensch und einer Gleichheit aller Menschen – einer Gleichheit, die auf der gemeinsamen Abstammung basiert. Sie besteht auf den physischen Unterschieden und ist überzeugt, die außereuropäischen Völker hätten niemals aus sich heraus zu einem angemes-

senen Ausdruck der menschlichen Vernunft gefunden.³² Es ist diese Strömung, aus der sich die stolze Sprache der Eroberung und der Rassenherrschaft speist. Arendt erinnert daran, dass sie kein Monopol über das politische Leben der europäischen Staaten besaß. Sie hält es im Übrigen für »mehr als wahrscheinlich, daß ohne den „*Scramble for Africa*“ und die neuen erschütternden Erfahrungen, welche in ihm der europäischen Menschheit zugemutet wurden, die rassistische Weltanschauung eines ebenso natürlichen Todes gestorben wäre wie andere Weltanschauungen des 19. Jahrhunderts«.³³

All diese Denkweisen bringen die Überzeugung zum Ausdruck, dass jenseits des europäischen Zauns der Naturzustand herrscht – ein Zustand, in dem weder Glaube noch Gesetz zu ihrem Recht kommen. Frieden, Freundschaft und Verträge zur Regelung der innereuropäischen Beziehungen bezügen sich allein auf Europa und auf christliche Nationen. Unter diesen Umständen ist jede Macht legitimiert, in der Feme Eroberungen zu machen, auch auf Kosten ihrer Nachbarn und Rivalen. So gilt es als ausgemacht, dass die Weltordnung in Sphären eingeteilt ist, die Innen und Außen voneinander unterscheiden. In der inneren Sphäre herrschen Recht und Gesetz, Voraussetzungen nicht nur für das Leben in Gesellschaft, sondern auch für das internationale Leben, das es in Bahnen zu lenken, zu begrenzen und zu pflegen gilt. Hier, so glaubt man, entwickelten sich die Ideen des Eigentums, der Entlohnung von Arbeit und des Völkerrechts. Hier entstanden Stadtstaaten und Reiche, der Handel, kurz: eine menschliche Zivilisation. Doch anderswo gibt es daneben auch einen freien Raum ohne Recht und Gesetz,

³² Arendt, *Elemente und Ursprünge totaler Herrschaft*, a.a.O., S. 393f.

³³ Ebd., S. 403f.

den man guten Gewissens ausplündern und auspressen darf und in dem Piraten, Freibeuter, Korsaren, Abenteurer, Kriminelle und alle Arten von »Gesindel«³⁴ freie Hand haben, zumal dies durch die beiden Prinzipien des freien Handels und der freien Verbreitung des Evangeliums gerechtfertigt ist. Dieser freie Raum kennt keinerlei Grenzen. Dort gibt es keine Barrieren und keine Heiligtümer, die man nicht von vornherein schänden dürfte.

Aber vor allem erkennt man die Linie, die Europa von dieser anderen Welt trennt, an der Tatsache, dass der Krieg dort keinerlei Grenzen mehr kennt. Jenseits der Linie, sagt Carl Schmitt, beginnt eine Zone, in der allein das Recht des Stärkeren gilt, da dem Krieg keinerlei Grenzen mehr gesetzt sind. Wenn Europa sich im Blick auf die überseeische Welt auf das Prinzip der »Freiheit« beruft, verweist es ursprünglich also auf das Fehlen jeglichen Rechts, jeglicher bürgerlichen Ordnung und folglich auf den freien und rücksichtslosen Einsatz von Gewalt. Vorausgesetzt wird damit, dass im Blick auf Eingeborene oder andere Rivalen die überseeische Welt der Ort ist, an dem kein anderer Verhaltensgrundsatzz gilt als das Recht des Stärkeren. Anders gesagt, alles, was außerhalb Europas, also »jenseits der Linie«, geschieht, bleibt »außerhalb der rechtlichen, moralischen und politischen Bewertungen [...], die diesseits der Linie anerkannt sind«. Soweit es dort überhaupt Recht und Gesetz gab, konnte es sich nur um das Recht handeln, das »die europäischen Eroberer – sei es durch ihre christliche Mission, sei es durch Einrichtung einer im europäischen Sinn geordneten Rechtsprechung und Verwaltung – mitbrachten und dorthin übertrugen«.³⁵

34 Ebd., S. 413.

35 Schmitt, *Der Nomos der Erde*, a.a.O., S. 61 und 63.

Die überseeische Welt ist also das Jenseits der Linie, die Grenze, die man immer wieder neu zieht, jener freie Raum ungehemmten Kampfes, offen für freien Wettbewerb und freie Ausbeutung, in dem die Menschen frei sind, sich zu einander wie wilde Tiere zu verhalten,³⁶ und in dem der Krieg rechtlich und moralisch nur über seine faktischen Ergebnisse beurteilt werden kann. Diese überseeische Welt ist nicht nur eine Grenze. Sie ist auch ein Zaun. »Am Anfang steht der Zaun«, schreibt Carl Schmitt. »Tief und begriffsbestimmend durchwirken Zaun, Hegung, Grenze die von Menschen geformte Welt. Die Hegung ist es, die das Heiligtum hervorbringt, indem sie es dem Gewöhnlichen entnimmt, eigenem Gesetz unterstellt, dem Göttlichen anheimgibt.«³⁷ Und er fügt hinzu: »Der hegende Ring, der von Männern gebildete Zaun, der Mannring ist eine Urform kultischen, rechtlichen und politischen Zusammenlebens.«³⁸ Das hat zwei Gründe: Erstens gibt es keine Gemeinsamkeiten zwischen allen Menschen schlechthin, sondern nur zwischen vernunftbegabten Menschen. Zweitens kann der Krieg nicht gänzlich abgeschafft, sondern allenfalls Begrenzungen unterworfen werden. Der permanente Krieg ist im Übrigen das zentrale Problem jeglicher Rechtsordnung. Eine Möglichkeit, den Krieg zu begrenzen, besteht darin, befestigte Zitadellen zu errichten und dann jene zu differenzieren und zu klassifizieren, die innerhalb der Zitadelle Schutz finden, und jene, die kein Recht darauf haben und folglich nicht den Schutz der Waffen und des Rechts genießen.

³⁶ Siehe Thomas Hobbes, *Leviathan* (1651); dt.: *Leviathan, oder Stoff, Form und Gewalt eines kirchlichen und bürgerlichen Staates*, Berlin 2011; und ders., *Behemoth* (1681).

³⁷ Schmitt, *Der Nomos der Erde*, a.a.O., S. 43f.

³⁸ Ebd., S. 44

Sodann stellt sich die Frage nach der Eroberung und Besetzung von Boden. Hier geht es stets um die Frage, ob der Andere, der Eingeborene, ein menschliches Wesen gleichen Rechts wie die Eroberer des Bodens ist und aus welchem Grund man ihm jegliches Recht absprechen kann. Im vorliegenden Fall macht man von Anfang an geltend, dass die Wilden Götzen anbeten. Ihre Götter sind falsche Götter. Sie praktizieren Menschenopfer, Kannibalismus und andere unmenschliche Verbrechen, die ein wirklicher Mensch niemals beingebracht oder die von der Natur selbst verboten werden. Der Wilde ist zugleich widermenschlich und widernatürlich und steht damit gleich in zweifacher Hinsicht außerhalb der *conditio humana*. Aus dieser Sicht ist die überseeische Welt eine Zone, die außerhalb der Menschheit und außerhalb des Raumes steht, in dem menschliches Recht Geltung hat. Es ist ein Raum, in dem menschliches Recht nur im Sinne einer Überlegenheit der Menschen über jene Anwendung finden kann, die nicht in vollem Sinne Menschen sind. Denn wenn es in diesen Gefilden überhaupt einen Menschen gibt, handelt es sich um einen zutiefst unmenschlichen Menschen.

Zur Rechtfertigung seiner Unterjochung unterstellt man, dass er von Natur aus Sklave und insofern ein Feind sei. Damals glaubte man, ein Krieg gegen Nichtchristen sei etwas anderes als ein Krieg gegen Christen. Deshalb unterschied man zwischen verschiedenen Arten von Feinden und verschiedenen Arten von Kriegen. Diese Unterscheidungen verweisen ihrerseits auf weitere Unterscheidungen zwischen den Menschen, ihren Unterschieden und ihrem Status. Nicht alle Menschen haben dieselben Rechte. Tatsächlich haben die Zivilisierten das Recht, die Nichtzivilisierten zu beherrschen, die Barbaren wegen ihrer angeborenen moralischen Minderwertigkeit zu erobern und zu versklaven, ihren Boden zu annexieren, zu beset-

zen und zu unterwerfen. Dieses originäre Interventionsrecht ist Teil des »wohlerworbenen Rechts«. Dieses »wohlerworbene Recht« gilt sowohl für Vernichtungskriege als auch für Unterwerfungskriege. Aus dem »wohlerworbenen Recht« auf Kriege erwächst das »wohlerworbene Recht« auf Eigentum. »Der landnehmende Staat«, fährt Schnitt fort, »kann das genommene koloniale Land hinsichtlich des Privateigentums, des *Dominium*, ebenso als herrenlos behandeln, wie es völkerrechtlich hinsichtlich des *Imperium* herrenlos ist. Er kann die Bodenrechte der Eingeborenen beseitigen und sich zum alleinigen Eigentümer des ganzen Bodens erklären; er kann die Rechte der eingeborenen Häuptlinge übernehmen und, gleichgültig, ob das eine echte Rechtsnachfolge ist oder nicht, weiterführen; er kann privates Staatseigentum schaffen und das mit einer gewissen Anerkennung der Nutzungsrechte von Eingeborenen verbinden; er kann öffentliches Treuhand-eigentum des Staates einführen; er kann auch die Nut-zungsrechte der Eingeborenen bestehen lassen und durch eine Art *Dominium eminentis* überwölben. Alle diese ver-schiedenen Möglichkeiten sind in der Praxis der kolonia- len Landnahme im 19. und 20. Jahrhundert wirklich ge-worden.«³⁹

Das Recht ist in diesem Fall also die juristische Begrü-nung einer bestimmten Idee der Menschheit, wonach die-se in eine Rasse von Eroberern und in eine Rasse von Un-terjochten unterteilt ist. Nur die Rasse der Eroberer kann rechtmäßig die Qualität des Menschseins beanspruchen. Die menschliche Qualität gehört also nicht von Anfang an allen. Aber selbst wenn das der Fall wäre, höbe das noch nicht die Unterschiede auf. In gewisser Weise ist die Unter-scheidung zwischen europäischem und kolonialem Boden

39 Ebd., S. 171f.

die logische Folge der anderen Unterscheidung zwischen Europäern und Wilden. Bis ins 19. Jahrhundert hinein kann der koloniale Boden nicht mit dem europäischen Territorium des erobernden Staates gleichgesetzt werden. Er unterscheidet sich immer davon, und zwar unabhängig davon, ob es sich um Plantagen-, Ausbeutungs- oder Siedlungskolonien handelt. Erst gegen Ende des 19. Jahrhunderts zeichnen sich Versuche ab, die Kolonialgebiete in die Regierungs- und Verwaltungssysteme der kolonisierenden Staaten zu integrieren.

Nationalkolonialismus

Soll die Rassenlogik jedoch zu einem Habitus werden, muss sie mit der Logik des Profits, mit der Politik der Gewalt und dem Korruptionstrieb verbunden werden – eine präzise Definition der kolonialen Praxis. Das Beispiel Frankreichs zeigt in dieser Hinsicht die Bedeutung der Rasse bei der Herausbildung des imperialen Bewusstseins und die gewaltige Arbeit, deren es bedurfte, damit der – untrennbar mit dem kolonialen Schema verbundene – Rassensignifikant tief ins Innere der französischen Kultur eindringen konnte.

Man kann gar nicht deutlich genug hervorheben, wie komplex und heterogen die Kolonialerfahrung war. Zwischen den Zeiten und Ländern bestanden hier beträchtliche Unterschiede. Der Rassensignifikant war eine vorgängige und sogar konstitutive Struktur für das, was einmal das imperiale Projekt werden sollte. Und wenn es ein Subjekt des Kolonialverhältnisses gibt, so ist seine symbolische Matrix und seine Urszene eindeutig die Rasse. Nehmen wir das Beispiel Frankreich. Das imperiale Bewusstsein war das Ergebnis einer einzigartigen politischen

und psychologischen Investition, deren Tauschvährung und zugleich Gebrauchswert die Rasse war. Gegen Ende der 1870er Jahre machte Frankreich sich ganz bewusst daran, den politischen Körper der Nation in eine imperiale politische Struktur umzuwandeln. Damals hatte dieser Prozess zwei Dimensionen. Einerseits versuchte man, die Kolonien in den nationalen Körper aufzunehmen, indem man die eroberten Völker zugleich als »Subjekte«, als »Untertanen«, und schließlich als »Brüder« behandelte.

Andererseits ging es um die schrittweise Einführung einer Reihe von Dispositiven, mit deren Hilfe der gewöhnliche Franzose – zuweilen ohne sich dessen bewusst zu sein – veranlasst wurde, sich in seiner Sichtweise, seinem Tun, seinem Verhalten und seinem Reden als rassistisches Subjekt zu konstituieren. Dieser Prozess erstreckte sich über einen relativ langen Zeitraum. Er stützte sich insbesondere auf eine psychologische Anthropologie, deren Aufgabe in der rassischen Klassifikation der Gattung Mensch bestand. Getragen wurde die Klassifikation von Theorien der Ungleichheit zwischen den Menschen und in geringerem Maße von Praktiken der Eugenik. Ihren Höhepunkt erreichte diese Klassifikation in den Formen, die die Eroberungskriege und kolonialen Brutalitäten annehmen, und dann, vor allem in den 1930er Jahren, im Antisemitismus.⁴⁰ Um die Wende zum 20. Jahrhundert gehören die Herausbildung eines rassistischen Bewusstseins und die Gewöhnung an den Rassismus zu den Ecksteinen bürgerlicher Sozialisation. Als Überkompensation des Gefühls nationaler Demütigung aufgrund der Niederlage

⁴⁰ Siehe die Arbeiten von Carole Reynaud-Paligot, *La République raciale, paradigme racial et idéologie républicaine (1860-1930)*, Paris 2006; und dies., *Races, racisme et antiracisme dans les années 1930*, Paris 2007.

1870 gegen Preußen bilden sie einen der Stoffe oder sogar Grundstoffe des Nationalstolzes und der patriotischen Bildung. Unter der Bezeichnung »koloniale Erziehung der Franzosen« stellt dieses Unternehmen die Kolonialherrschaft als Übergang zu einem neuen Zeitalter der Männlichkeit dar.⁴¹ Die Kolonie wiederum ist der Ort der Verherrlichung der Macht, an dem die nationale Kraft sich stärkt. Diese Bemühungen erforderten gewaltige Anstrengungen seitens des Staates und der Wirtschaft. Sie zielten nicht nur auf die Rechtfertigung und Förderung des imperialen Projekts. Es ging auch darum, die Reflexe des rassenbezogenen, nationalistischen und militaristischen *Ethos* zu kultivieren und zu verbreiten, die dessen konstitutive Elemente bildeten.

Schon ab 1892 zeichnete sich eine starke Bewegung ab, die man als *Nationalkolonialismus* bezeichnen könnte. Die französische nationalkolonialistische Bewegung vereinigte sämtliche politischen Familien in sich, von den Republikanern der Mitte bis hin zu den Radikalen, von den Boulangisten und Monarchisten bis hin zu den Progressisten. In ihren Reihen fanden sich Anwälte, Geschäftsleute, Geistliche, Journalisten und Soldaten, eine Vielzahl von Organisationen, Vereinen und Komitees, die sich auf ein Netzwerk von Zeitungen, Zeitschriften, Mitteilungsblättern und angeblich wissenschaftlichen Gesellschaften stützten und versuchten, der kolonialen Idee politisch und kulturell eine laute und ausdrucksstarke Stimme zu verleihen.⁴² Die Hauptader dieses imperialen Projekts

⁴¹ Judith Sirkus, *Sexing the Citizen: Masculinity and Morality in France, 1870-1920*, Ithaca, NY, 2006.

⁴² Siehe Christopher M. Andrew und Alexander S. Kanya-Forstner, »The French colonial party: its composition, aims and influence, 1885-1914«, *Historical Journal*, 14, Nr. 1 (1971), S. 99-128; Raoul Girardet, *L’Idée coloniale en France 1871 à 1962*, Paris 1972.

ist die Unterscheidung der Rassen. Gestalt nimmt diese Hauptader in einer Reihe von Fachgebieten wie Ethnologie, Geographie und Missionskunde an. Das Thema der Rassenunterschiede wiederum wurde innerhalb der Massenkultur normalisiert durch die Schaffung von Einrichtungen wie Museen, Archiven und Menschenzoos, durch Reklame, Literatur, Kunst, die Verbreitung phantastischer Berichte durch populäre Zeitschriften (wie das *Journal Illustré*, *L'Illustration* und *Le Tour du Monde* sowie illustrierte Beilagen zum *Petit Journal* und zum *Petit Parisien*) und durch internationale Ausstellungen.

Generationen von Franzosen waren dieser Pädagogik der Gewöhnung an den Rassismus ausgesetzt. Im Kern basierte sie auf dem Grundsatz, wonach das Verhältnis zu den Negern nicht auf Gegenseitigkeit beruhe. Und dieser nichtreziproke Charakter wurde gerechtfertigt durch den *qualitativen Unterschied zwischen den Rassen*. Das Thema des qualitativen Unterschieds zwischen den Rassen ist untrennbar mit dem alten Thema des Blutes verbunden, das man früher bekanntlich zur Rechtfertigung der Privilegien des Adels benutzt hat. Darauf greift das Kolonialprojekt nun zurück. Man ist überzeugt, dass die Zivilisation der Zukunft aus weißem Blut hervorgehen wird. Alle Völker, die eine Kreuzung der Rassen zugelassen hätten, seien in Schande versunken. Das Heil liege allein in einer absoluten Trennung der Rassen. Die Schwarzen und Gelben vermehrten sich massenhaft – unliebsame Herden, die man an andere Orte deportieren sollte oder deren männliche Vertreter, wie manche später fordern werden, nötigenfalls sterilisiert werden müssten.⁴³ Auch träumt man davon, in der Zukunft einmal Leben künstlich herstellen zu können und auf diese Weise ganz nach Wahl Lebewesen zu erhalten.

43 Charles Richet, *La Sélection humaine*, Paris 1919.

ten, wie man sie sich wünscht. Das koloniale Projekt wird von einer neuen Art von Rassenkunde gespeist, und deren Eckstein ist der Traum, alle Regeln des Lebens umzustürzen, und letztlich die Möglichkeit, eine Rasse von Giganten zu schaffen.

Der Topos des qualitativen Unterschieds zwischen den Rassen ist alt.⁴⁴ Im letzten Viertel des 19. Jahrhunderts durchdrang er die Kultur. Aber in den 1930er Jahren wird er so banal, dass er als Ausdruck des gesunden Menschenverstandes erscheint.⁴⁵ Er nährt nun die Ängste hinsichtlich eines Bevölkerungsrückgangs und einer Einwanderung fremder Rassen und die Phantasmen hinsichtlich eines möglichen asiatischen Imperialismus.⁴⁶ Die Wege, auf denen sowohl die koloniale Idee als auch deren Korrelat, das rassistische Ethos, vordrangen, sind vielfältig. Einer davon ist die Schule. Pierre Nora zählt den *Petit Lavisé* ebenso zu seinen »französischen Erinnerungsorten« wie *Le Tour de France par deux enfants* (1887) von »G. Bruno« (Pseudonym von Augustine Fouillée) und Marcel Prousts *Auf der Suche nach der verlorenen Zeit*. Vor allem im *Petit Lavisé* ist der republikanische Diskurs getränkt mit nationalistischen und militaristischen Werten.⁴⁷ Das Bildungssystem und das Militär kommunizierten schon lange vor

44 Sean Qinlan, »Colonial bodies, hygiene and abolitionist politics in eighteenth-century France«, *History Workshop Journal*, 42 (1996), S. 106–125.

45 William S. Schneider, *Quality and Quantity. The Quest for Biological Regeneration in Twentieth-Century France*, Cambridge 2001.

46 Jean Pluyette, *La Doctrine des races et la sélection de l'immigration en France*, Paris 1930; Arsène Dumont, *Dépopulation et civilisation. Étude démographique*, Paris 1890; Paul Leroy-Beaulieu, *La Question de la population*, Paris 1913.

47 Denis M. Provencher und Luke L. Eilderts, »The nation according to Lavisse teaching masculinity and male citizenship in Third Republic France«, *French Cultural Studies*, 18, Nr. 1 (2007), S. 31–57.

der Verabschiedung der Ferry-Gesetze 1881-1882 miteinander, mit denen die Schulpflicht eingeführt wurde. Die Schüler werden mit dem Zielerzogen, Bürger-Soldaten zu werden. Die Erziehung zum Bürger und die Kolonialerziehung entfalten sich vor dem Hintergrund einer Krise der Männlichkeit und einer scheinbaren moralischen Abrüstung. Tatsächlich mussten schon in den 1880er Jahren alle Schüler ab etwa zehn Jahren die Kolonialtätigkeit ihres Landes mit Hilfe von Geschichtsbüchern studieren (Augé et Petit 1890, Cazes 1895, Aulard et Debidour 1900, Calvet 1903, Rogie et Despiques 1905, Delagrange 1909, Lavisse).⁴⁸ Zu diesen auf dem Lehrplan der Schulen stehenden Büchern kommt noch Jugendliteratur hinzu (etwa das Werk von Jules Verne, illustrierte Zeitschriften wie *Le Petit Français Illustré*, *Le Petit Écolier*, *Le Saint-Nicolas*, *Le Journal de la Jeunesse*, *L'Alliance Française Illustrée* usw.).

In all diesen Werken wird der Afrikaner nicht nur als Kind dargestellt, sondern als schwachsinniges Kind in den Fängen einer Handvoll grausamer und fanatischer Duodezfürsten und Potentaten. Dieser Schwachsinn ist die Folge eines angeborenen Mangels der schwarzen Rasse. Die Kolonisierung ist eine Möglichkeit der Hilfe, der Erziehung und der moralischen Behandlung dieses Wahnsinns. Sie ist auch ein Gegenmittel gegen den Geist der Grausamkeit und die archaische Funktionsweise der »eingeborenen Völker«. Aus dieser Sicht stellt sie eine zivilisatorische Wohltat dar. Sie ist das allgemeine Rezept zur Behandlung des Schwachsinns der zur Entartung neigenden Rassen. Deshalb sagte selbst Léon Blum 1925: »Wir glau-

⁴⁸ Siehe Hélène d'Almeida-Topor, »L'histoire de l'Afrique occidentale enseignée aux enfants de France«, in: Catherine Coquery-Vidrovitch (Hg.), *L'Afrique occidentale au temps des Français. Colonisateurs et colonisés, 1860-1960*, Paris 1992, S. 49-56.

ben, dass die überlegenen Rassen das Recht und sogar die Pflicht haben, jene zu gewinnen, die nicht denselben Grad an Kultur erreicht haben, und sie zu den Fortschritten aufzurufen, die dank der Bemühungen der Wissenschaft und der Industrie verwirklicht worden sind.“⁴⁹ Die Kolonialisten sind keine grausamen und gierigen Herren, sondern Führer und Beschützer. Die französischen Truppen sind heldenhaft und unerschrocken. Sie befreien die Sklaven von ihren Halseisen und ihren Fußfesseln. Diese armen Leute sind von ihrer Befreiung so begeistert, dass sie Freudentänze aufführen – was nur beweist, dass Frankreich gut und großzügig zu den unterworfenen Völkern ist. Das behauptet zum Beispiel Jean Jaurès 1884: »Wirkönnendiesen Völkern sagen, ohne sie zu täuschen, dass [...] Frankreich dort, wo es sich niedergelassen hat, beliebt ist; dass man dort, wo es nur vorübergehend war, dies bedauert; dass es überall dort, wo sein Licht erstrahlt, segensreich wirkt; dass es dort, wo sein Licht nicht erstrahlt, eine lange, milde Dämmerung hinter sich zurücklässt, in der Augen und Herzen weiterhin an ihm haften.“⁵⁰

Auf den ersten Blick waren die zur Rechtfertigung des Kolonialismus vorgetragenen Argumente ökonomischen, politischen, militärischen, ideologischen oder humanitären Charakters. Es gehe darum, neue Territorien zu erobern, um unsere wachsende Bevölkerung dort unterzubringen; neue Absatzmärkte für die Erzeugnisse unserer Fabriken und Bergwerke zu erschließen und Rohstoffe für unsere Industrie zu finden; die Fahne unserer »Zivi-

49 Erklärung vor der Chambre des députés, 9. Juli 1925.

50 Conférence de Jean Jaurès, maître de conférences à la Faculté des lettres de Toulouse, Broschüre der Alliance française, association nationale pour la propagation de la langue française dans les colonies et à l'étranger, Albi 1884, S. 9.

lisation« unter den minderwertigen und wilden Rassen zu hissen und das Dunkel zu durchdringen, das sie umgibt; durch unsere Herrschaft für Frieden, Sicherheit und Wohlstand für zahllose Unglückliche zu sorgen, die noch niemals zuvor in den Genuss dieser Wohltaten gekommen sind; durch die Verbreitung des Evangeliums auf bislang ungläubigem Boden eine fleißige, gesittete und christliche Bevölkerung entstehen zu lassen oder durch Handel die Isolation aufzubrechen, zu der das Heidentum führt. Doch all diese Argumente greifen zugleich auch auf den Rassensignifikanten zurück. Und der wurde nie als nur nebensächlicher Faktor verstanden. In der Argumentation für den Kolonialismus erscheint die Rasse stets zugleich als stoffliche Matrix, symbolische Institution und psychische Komponente der Politik und des Bewusstseins des Kolonialreichs. Bei der Verteidigung und Illustration des Kolonialismus fällt keine Rechtfertigung von vornherein aus dem allgemeinen Diskurs über die, wie man damals sagte, *Rasseneigenschaften* heraus.

Denn insbesondere Ende des 19. und Anfang des 20. Jahrhunderts gelangt im Westen ein Welt- und Geschichtsverständnis zur Vorherrschaft, das in der Geschichte einen tödlichen Kampf ums Dasein erblickt. Wie insbesondere zahlreiche Schriften belegen, die zum Beispiel in den 1920er Jahren von mehr oder weniger bekannten Essayisten publiziert wurden, war die Zeit durchdrungen von einem radikalen Rassenpessimismus, und das innerhalb einer Kultur, in der die Angst vor einer Degeneration, dieser Kehrseite des Sozialdarwinismus, umging.⁵¹ Natürlich wurden diese Ideen auch bestritten und bekämpft.

⁵¹ Siehe z. B. Émile Fournier-Fabre, *Le Choc supérieur ou la mêlée des races*, Paris 1921; oder auch Maurice Muret, *Le Crétuscle des nations*, Paris 1925.

Aber viele glaubten fest daran, dass in diesem Lebenskampf Menschengruppen, Völker oder Rassen mit festen Eigenschaften und einem eigentümlichen biologischen Erbe gegeneinander antraten, das es zu verteidigen, zu schützen und zu bewahren galt. Dieser Glaube war nicht nur eine Privatangelegenheit. Er bildete auch eine zentrale Dimension der Kolonialpolitik der europäischen Staaten und ihres Verständnisses des Rechts auf Krieg gegen nicht-europäische Völker und Staatsgebilde.

Wie Paul Leroy-Beaulieu damals erklärte, ist die koloniale Ordnung eine Form der Billigung der aus diesem Kampf hervorgegangenen Gewaltbeziehungen. Die Kolonialisierung, so schreibt er, »ist die expansive Kraft eines Volkes, sein Reproduktionsvermögen, seine Ausbreitung und Vermehrung innerhalb der Räume; sie ist die Unterwerfung der Welt oder eines großen Teils davon unter seine Sprache, seine Sitten, seine Ideen und Gesetze«.⁵² Die Kolonialordnung basiert auf dem Gedanken, dass die Menschheit in Arten und Unterarten unterteilt sei, die man unterscheiden, voneinander trennen und in einer Rangordnung anordnen könne. Sowohl in rechtlicher als auch in räumlicher Hinsicht müsse man diese Arten und Unterarten voneinander getrennt halten. Auch Alexandre Mérignacs (1912 in erster und 1925 in zweiter Auflage erschienener) *Précis de législation et d'économie coloniales* sagt es sehr deutlich: Kolonisieren »heißt Beziehungen zu neuen Ländern aufnehmen, um von den Ressourcen dieser Länder zu profitieren [...]. Kolonialisierung ist also die Gründung einer Niederlassung in einem neuen Land durch eine fortgeschrittene Zivilisation in der [...] Ab-

⁵² Paul Leroy-Beaulieu, *De la colonisation chez les peuples modernes*, Paris 1874, S. 605f.

sicht, das oben genannte Ziel zu verwirklichen.⁵³ Es ist also nicht übertrieben, wenn man behauptet, die Funktionsweise des Kolonialismus basiere auf einer Verstaatlichung des Biologischen.

Frivolität und Exotismus

Die Logik der französischen Rassenzuschreibung ist in mehrfacher Hinsicht durch drei Merkmale gekennzeichnet. Das erste – und offensichtlich wichtigste – ist die Weigerung hinzuschauen, also die Praxis des Verdunkelns und Verleugnens. Das zweite ist die Praxis des Übertünchens und Verkleidens, das dritte schließlich ist der Komplex aus Frivolität und Exotismus. Tatsächlich gibt es in Frankreich eine lange Tradition der Verdrängung und Verschiebung rassistischer Gewalt in den Bereich der Dinge, die es nicht verdienen, gezeigt oder gewusst zu werden. Diese Tradition des Verbergens, Verleugnens und Tarnens, die sich heute erneut beobachten lässt, stammt aus dem 16. und 17. Jahrhundert. Sie entsteht in einem Gründungskontext, zu dem Zeitpunkt, als Frankreich sich daranmacht, die Beziehungen zu seinen Sklaven gesetzlich zu regeln.

Ein Edikt aus dem Jahr 1570 beschränkte nicht nur den Zugang von Schwarzen zum Mutterland, sondern auch das Ausstellen und Verladen schwarzer Sklaven in den Häfen des Landes.⁵⁴ Damit bringt Frankreich erstmals seinen Willen zum Ausdruck, nichts von den Opfern seiner Rassenlogik wissen zu wollen – einer Logik, deren perfektes

⁵³ Alexandre Mérignac, *Précis de législation et d'économie coloniales*, Paris 1912, S. 205.

⁵⁴ Siehe Sue Peabody und Tyler Stovall (Hg.), *The Color of Liberty. Histories of Race in France*, Durham 2003.

Beispiel damals der schwarze Sklave war. Dass der Sklave Gegenstand solch eines Verbots wurde, erklärt sich zweifellos aus der Tatsache, dass im schwarzen Sklaven streng genommen nichts anderes als ein »Nichts« zu sehen ist. Aber indem man alles aus dem Bereich des Darstellbaren ausschloss, was darin die Gestalt des schwarzen Sklaven hätte erscheinen lassen können, versuchte man zweifellos auch, einen Schleier über die wirtschaftlichen und kommerziellen Mechanismen zu werfen, durch die der Sklave produziert wurde und als Sklave zur Existenz gelangte.

Doch diese langsame Arbeit beginnt spätestens mit dem transatlantischen Sklavenhandel. Im Verlaufe des 18. Jahrhunderts, also mitten in der Epoche der Aufklärung, erreicht der transatlantische Sklavenhandel seinen Höhepunkt. Die Entwicklung neuer Ideen zum Verhältnis zwischen Untertan und Autorität erfolgt zu einer Zeit, als Frankreich tief in das »Dreiecksgeschäft« verwickelt ist, also in die Produktion des Sklaven und der Sklaverei in Übersee. Vor allem Rousseau und Voltaire erkennen auf philosophischem Wege die Schändlichkeit des Sklavenhandels, ignorieren aber den bereits existierenden Handel und die realen Ketten, die ihn ermöglichen. So begründen sie eine Tradition, die später zu einem zentralen Merkmal des Kolonialbewusstseins wird – sie machen die Sklaverei zu einer Metapher für die *conditio humana* in der modernen europäischen Gesellschaft. Diese Metaphorisierung des tragischen Geschehens, von dem die Wilden betroffen sind – und das in unseren Verantwortungsbereich fällt –, ist zugleich eine Geste des Wegsehens und der Gleichgültigkeit. Diese Dialektik der Ferne und der Gleichgültigkeit wird die französische Aufklärung beherrschen.⁵⁵

⁵⁵ Christopher L. Miller, *The French Atlantic Triangle. Literature and Culture of the Slave Trade*, Durham 2008.

Das zweite Merkmal der französischen Rassenzuschreibung ist die Praxis des Übertünchens, Verzerrens und Verkleidens. In dem Fall, der uns hier interessiert, bedeutet die Zuweisung des schwarzen Sklaven zum Bereich des Nichtdarstellbaren und dessen, *wovon man nichts wissen will*, kein schlichtes Verbot, dem Schwarzen Gestalt zu verleihen oder ihn zu inszenieren. Im Gegenteil, von Anfang an annexiert die französische Rassenlogik den Andersrassigen und dessen Verkleidung und fängt ihn im dreifachen Netz des Exotismus, der Frivolität und der Unterhaltung. So muss denn der Schwarze, den man zu sehen bereit ist, stets zunächst zum Objekt einer Verkleidung gemacht werden, entweder durch ein Kostüm, durch die Farbe oder durch Kulissen. So war es bis vor relativ kurzer Zeit in der Malerei oder im Theater unerlässlich, ihn mit einem orientalischen Kostüm, mit Turban und Federn, Puffhosen oder einer kleinen grünen Livree auszustaffieren.⁵⁶ Damit er im Reich des Sichtbaren erscheinen kann, darf seine Gestalt paradoixerweise keinesfalls an die grundlegende Gewalt erinnern, die ihn zunächst seiner schlichten Menschlichkeit beraubt und ihn dann als »Schwarzen« rekonstruiert hat.

Dass man allen anderen stets die kleinen Negerinnen mit ihrem Ebenholzteint vorzieht; die Negerkinder und kleinen dunkelhäutigen Pagen, mit denen die Damen sich umgeben wie mit Sittichen, Maltesern und anderen Hündchen; die schwarzen, unbekümmerten Spaßmacher, die gut tanzen können; die guten Neger, freigelassen, aber dankbar und treu, deren Aufgabe es ist, die Großzügigkeit

⁵⁶ Siehe Ulrike Schneebauer, *Le Personnage de l'esclave dans la littérature francophone contemporaine à travers trois œuvres de Maryse Condé, Mahi Binebine et Aimé Césaire*, philosophische Magisterarbeit, Université de Vincennes, 2009.

ihrer guten Herren vor Augen zu führen – all das ist nicht neu. Der Habitus hat sich schrittweise abgelagert. Seit dem 19. Jahrhundert sind es solche Neger, die bei Hofe, in den Salons, in der Malerei, auf dem Theater toleriert werden. Sylvie Chalaye schreibt dazu: »Sie unterhalten mondäne Gesellschaften und bringen einen Hauch von Exotismus und Farbe in galante Feste, wie die Gemälde der Zeit zeigen: Hogarth, Reynolds, Watteau, Lancret, Pater, Fragonard, Carmontelle.«⁵⁷ Der Rassismus *à la française* war also bereitwillig ein in hohem Maße unbekümmter, anzüglicher, frivoler Rassismus.⁵⁸ Historisch gesehen war er stets zutiefst mit einer ihrerseits unbekümmerten, ja ungenierten Gesellschaft verbunden, die niemals ihre Augen öffnen wollte für den »schrecklichen Schmutz, der sich hinter der vergoldeten Oberfläche und dem Purpur verbarg«.⁵⁹

Bei der Gestalt der Negerin müssen wir einen Augenblick verweilen, da ihr eine Schlüsselrolle bei der Darstellung des Rassismus, der Frivolität und der Libertinage in Frankreich zukommt. Die drei bevorzugten Orte dieser Darstellung sind Literatur, Malerei und Tanz. Auch hier gibt es eine lange Tradition. So ist es nicht ausgeschlossen, dass Baudelaires Blumen des Bösen ganz unmittelbar auf die Negerin verweisen, die das Werk des Dichters bekanntlich von einem Ende bis zum anderen durchzieht. Ob es sich nun um die Afrikanerin Dorothée handelt (der er 1841

⁵⁷ Siehe Petrine Archer-Straw, *Negrophilia: Avant-Garde Paris and Black Culture in the 1920s*, New York 2000.

⁵⁸ George E. Brooks, »Artists' Depiction of Senegalese Signares: Insights Concerning French Racist and Sexist Attitudes in the Nineteenth-Century«, *Journal of the Swiss Society of African Studies*, 18, Nr. 1 (1979), S. 75-89.

⁵⁹ Sylvie Chalaye, *Du Noir au nègre. L'onage du Noir au théâtre (1550-1960)*, Paris 1998.

auf der Île Bourbon begegnet) oder um Jeanne Duval (auf Haiti geboren und deren Geliebter Baudelaire zwanzig Jahre lang war), die Evokation der »schwarzen Schönheiten« geht stets einher mit dem Hinweis auf ihre hemmungslose Wollust, ihre nackten Brüste, ihren kurzen Federrock mit oder ohne Satinschlüpfen.⁶⁰ Die Negerin ist für den Dichter eine der fruchtbarsten Quellen künstlerischen Schaffens. Als zentrale Figur des französischen Exotismus ist sie jedoch nicht frei von Ambivalenz. Sie verweist einerseits auf den Sinn der physischen Welt, den Rhythmus und die Farben. Andererseits wird sie mit dem Ideal des Hermaphroditen assoziiert. Im Übrigen galten die »schwarzen Schönheiten« als phlegmatisch, verfügbar und unterwürfig. Als lebende Beispiele des Triumphs der Lüsternheit regten sie die triebhafte Phantasie des französischen Mannes an. Der fühlte sich als weißer Forschungsreisender an den Grenzen der Zivilisation. Nach der Entdeckung der Wilden gesellt er sich zu ihnen, indem er sich mit einer oder mehreren ihrer Frauen paart, in einer Szenerie aus Schiffen, die auf Reede liegen, und einem tropischen Paradies aus schimmernden Palmen und den Düften fremdländischer Blüten.

Bei Chateaubriand werden ähnliche farbige Szenen unterbrochen von Erinnerungen an die Liebe der Löwen. Frei unter den Bananenstauden, im Duft köstlichen Rauchwerks, Kokosmilch unter den schattigen Reihen der Feigenbäume, in den Wäldern der Gewürznelken und Acajou möchte ich, sagt einer seiner Helden, »die Blätter, die dein Lager bilden, einschlüpfen; denn dein Lager ist himmlisch, o Tochter der Nacht! Himmlisch gleich dem Neste der afrikanischen Schwalben, gleich dem Neste, das man auf den Tafeln unsrer Könige als Speise aufsetzt, das die kunst-

⁶⁰ Elvire Jean-Jacques Mauouard, *Les Beautés noires de Baudelaire*, Paris 2006.

reichen Vögel aus Blüten und den köstlichsten Gewürzen zusammensetzen.“⁶¹ In seiner *Reine noire* greift Apollinaire auf denselben poetisch-exotischen Strang zurück und verbindet Schönheit mit Nacktheit und Sinnlichkeit. Seine Negerin zeichnet sich durch ihre weißen Zähne, ihr dunkles Haar, ihren blauen Körper und ihre festen Brüste aus. Ansonsten kennen wir *L'Haïtienne* von Matisse (1943) in ihrem leichten Spitzenkleid, Symbol hellen Begehrrens und glücklicher Sinnlichkeit; *Les Demoiselles d'Avignon* (1907) und *Femme au bord de la Mer (Baigneuse)*, 1909 von Picasso mit ihrem Blick, der Phantasien einer verschlingenden schwarzen weiblichen Sexualität weckt; oder auch *La Femme assise* (1911) von Braque.

In der exotischen Vorstellungswelt Frankreichs ist es zweifellos die Persönlichkeit Josephine Bakers, die diese Form eines ungenierten, unbekümmerten und frivolen Rassismus innerhalb der Volkskultur zementierte. Der folgende Bericht über zwei Nummern aus einer Vorstellung, die Baker in den 1920er Jahren in Paris gab, fasst diese Form von Rassismus sehr gut zusammen: »Wir verstehen ihre Sprache nicht, wir können keinen Zusammenhang zwischen den einzelnen Nummern entdecken, aber alles, was wir je gelesen haben, fährt uns plötzlich durch den verzauberten Sinn: Abenteuerromane, Bilder von riesigen Dampfschiffen, die Scharen schwerbeladener Neger verschlucken, eine schreiende Frau in einem fremden Hafen [...], Geschichten von Missionaren und Reisenden, Stanley, die Brüder Tharaud, Batouta, kultische Tänze, der Sudan [...], Plantagen, die traurigen Lieder kreolischer Kinderfrauen, die Negerseele mit ihrer animalischen Kraft, ihren kindlichen Freuden, die dunkle Vergangenheit der

61 François-René de Chateaubriand, *Les Natchez*, Paris 1827; dt.: *Die Natchez*, Berlin 1982, S. 197.

Sklaverei, all das stand vor uns, als wir der Sängerin mit der Dschungelstimme lauschten.“⁶²

Selbstverblendung

Der zweite Eckpfeiler des imperialen Bewusstseins war von jeher der gewaltige Wille zur Unwissenheit, der sich aber als Wissen versteht. Die hier gemeinte Unwissenheit ist von besonderer Art – eine ungenierte und frivole Unwissenheit, die von vornherein jede Möglichkeit einer Begegnung und Beziehung ausschließt, die nicht auf Gewalt beruht. In seiner *Lettre sur l’Algérie* (1837) verweist Tocqueville sehr präzise auf die Politik der Unwissenheit, wenn er meint, im Kontext der Politik des Empire (die nur eine andere Bezeichnung für die Politik des Krieges ist) beruhe dieser Wille zur Unwissenheit auf dem Grundsatz, wonach »auf dem Schlachtfeld der Sieg [...] dem Stärksten und nicht dem an Wissen Reichsten gehört«.⁶³ Dass man praktisch gar nichts weiß und sich keine Mühe gibt zu lernen, erkläre sich aus der Überzeugung, dass in den Beziehungen zu den Afrikanern die Gewalt stets das Fehlen von Wahrheit und Recht kompensieren werde.

Lange Zeit gehörte Afrika in der Vorstellungswelt des Westens zu den unbekannten Regionen. Das hinderte Philosophen, Naturforscher, Geographen, Missionare, Schriftsteller und andere indessen nicht, sich zu diversen Aspekten der Geographie Afrikas oder auch des Le-

62 Phyllis Rose, *Jazz Cleopatra: Josephine Baker in her Time*, New York 1989; dt.: *Josephine Baker oder wie eine Frau die Welt erobert*, Wien und Darmstadt 1990, S. 25f.

63 Alexis de Tocqueville, *De la colonie en Algérie*, Brüssel 1988, S. 38 im Blick auf die ersten Augenblicke der französischen Präsenz in Algerien.

bens, der Sitten und Gebräuche seiner Bewohner zu äußern. Trotz der Flut der heute zur Verfügung stehenden Informationen und der zahlreichen inzwischen verfügbaren wissenschaftlichen Studien ist es doch nicht sicher, ob dieser Wille zur Unwissenheit, und noch weniger, ob dieser jahrhundertealte Hang, Behauptungen zu diesem Thema aufzustellen, obwohl man nichts oder nur wenig darüber weiß, verschwunden ist. Den Gedanken, dass im Blick auf Afrika die Wahrheit keine sonderliche Rolle spielt, fasste schon Jean-Baptiste Labat lapidar zusammen, als er 1728 erklärte: »Ich habe Afrika gesehen, aber niemals einen Fuß dorthin gesetzt.«⁶⁴ Tatsächlich findet man ab dem 18. Jahrhundert in Frankreich und weiten Teilen Europas eine große Zahl von Berichten unterschiedlichster Art, ob nun in Enzyklopädien, geographischen Werken, in Abhandlungen zur Naturgeschichte, zur Moral oder zur Ästhetik, in Romanen, Theaterstücken und sogar Gedichtsammlungen. Die meisten dieser Legenden, ethnographischen Träumereien und gelegentlich auch Reiseberichte haben Afrika zum Gegenstand. Seit dem Beginn des transatlantischen Sklavenhandels ist der Kontinent zu einer unerschöpflichen Quelle von Phantasien geworden, zum Ausgangsmaterial einer gewaltigen Phantasietätigkeit, deren politische und ökonomische Dimensionen gar nicht überschätzt werden können und die unsere Vorstellungen von den Afrikanern, ihrem Leben, ihrer Arbeit und ihrer Sprache bis heute prägen.

Wie gesagt basiert dieses Scheinwissen lange Zeit vor allem auf Fehleinschätzungen und Erfindungen. Aber hier fabuliert man nur, um besser ausschließen und sich selbst

⁶⁴ Jean-Baptiste Labat, *Nouvelle Relation de l'Afrique occidentale*, Bd. 1, Paris 1728, zit. nach Andrew Curran, »Imaginer l'Afrique au siècle des Lumières», *Cromohs*, 10 (2005), S. 1-14.

besser abschließen zu können. Man fabuliert nur, um die selbstsichere Verachtung besser verbergen zu können, die stets mit der Behauptung einhergeht, der Andere sei unser »Freund«, ob diese »Freundschaft« nun real oder eingebildet, wechselseitig oder einseitig ist. Stets verweist diese französische Variante der Rassengewalt auf ein Gesicht, das, sobald es sich unserem Blick darbietet, sogleich unsichtbar gemacht werden muss. Stets gilt es, eine Stimme, die gerade erst leise zu hören ist, sogleich zu stören, zum Schweigen zu bringen und zu hindern, in der ersten Person Singular zu sprechen. Das phantasierte Objekt, das da zu Beginn des transatlantischen Sklavenhandels ins psychische Leben des Westens einbricht, hat zwei Gesichter, die sich zueinander verhalten wie die Maske zu ihrem Double – in einem tragischen Wechselspiel der Spiegelbilder.

Da gibt es zunächst eine Tagseite – einen geographischen Ort und eine Weltgegend, von denen man fast nichts weiß, die man aber mit scheinbarer Autorität, mit der Autorität der Fiktion, beschreibt. Diese Beschreibung pendelt ständig zwischen zwei Extremen hin und her. So ist Afrika mal ein fremdes, wunderbares und blendendes Land, mal eine brütend heiße, unbewohnbare Zone. Manchmal erscheint es wie ein Gebiet, das mit einer unheilbaren Unfruchtbarkeit geschlagen, und dann wieder wie eine Region, die mit einer spontanen Fruchtbarkeit gesegnet ist. Afrika ist oft auch der Name von etwas ganz anderem, etwas Kolossalem und Undurchdringlichem, dessen Gewaltigkeit sich mit sämtlichen Figuren des Monströsen und der absoluten Zügellosigkeit mischt – einer zuweilen dichterischen, zuweilen karnevalesken, allzu oft aber zynischen und dunklen Zügellosigkeit, einer hässlichen Mischung aus Fetischismus und Kannibalismus. Aber ob sein Gesicht nun schön oder hässlich sein mag, das Schicksal Afrikas besteht in jedem Fall darin, besessen zu werden.

Das erklärt Victor Hugo 1879 mit lauter phallischen Ausdrücken bei einem Festakt zur Erinnerung an das Verbot des Sklavenhandels: »Da liegt er vor uns, dieser Block aus Sand und Asche, diese träge und passive Masse, die seit sechstausend Jahren ein Hindernis für den Gang der Welt bildet, dieser monströse Cham, der sich Sem aufgrund seiner schieren Größe in den Weg stellt: Afrika. Welch ein Land dieses Afrika! Asien hat seine Geschichte, Amerika hat seine Geschichte, selbst Australien hat seine Geschichte, seit es Eingang in das Gedächtnis der Menschheit gefunden hat. Afrika hat keine Geschichte. Eine riesige dunkle Legende umgibt es. Rom hat es berührt, um es zu unterjochen, und als es sich davon befreit glaubte, gab es dieser gewaltigen Toten einen jener Beinamen, die sich nicht übersetzen lassen. *Africa portentosa* – das ist mehr und weniger als ein Wunder, es ist der absolute Horror. Tropische Gluthitze, genau das ist Afrika, und wie es scheint, heißt Afrika sehen geblendet werden: Ein Übermaß an Licht bedeutet auch ein Übermaß an Schatten.«⁶⁵

Und er fährt mit einer Aufforderung fort: »Afrika stellt solch ein Hemmnis für die Bewegung und den Verkehr dar, dass es das universelle Leben behindert und die Menschheit sich nicht länger damit abfinden kann, dass ihre Entwicklung auf einem Fünftel des Erdballs gelähmt wird [...]. Das alte Afrika für die Zivilisation zugänglich zu machen, das ist das Problem. Europa wird es lösen. Ihr Völker, bernächtigt euch dieses Landes! Nehmt es ein! Für wen? Für niemanden. Nehmt dieses Land für Gott! Gott hat die Erde den Menschen gegeben. Gott bietet Afrika Europa an. Nehmt es! [...] Schickt euren Überschuss in dieses Afrika und löst damit zugleich eure sozialen Fragen.

65 Victor Hugo, »Discours sur l'Afrique«, in: ders., *Actes et Parades*, Bd. 4, Paris 2002, S. 1010.

Macht eure Proletarier zu Eigentümern [...] Baut Straßen, baut Häfen, baut Städte, wächst, bestellt den Boden, vermehr euch, damit auf dieser von Priestern und Fürsten nach und nach befreiten Erde der göttliche Geist sich im Frieden, der menschliche Geist in der Freiheit zeige.“⁶⁶

Das Wissen über den Kontinent mochte damals noch so lückenhaft sein, es mochte im Wesentlichen nur auf Gerüchten, auf falschen und nicht überprüfbaren Vorstellungen, auf Phantasien und Mutmaßungen basieren, von denen man nicht recht weiß, ob sie als Metonymie für die sittlichen Mängel der Zeit fungierten oder als Mechanismen, durch die das Europa der Zeit sich seiner selbst versicherte und sein eigenes Minderwertigkeitsgefühl kompensierte – es spielte keine Rolle. Wie Jonathan Swift in *On Poetry* (1733) bemerkte, füllten kluge Geographen auf den Afrikakarten »jede Lücke mit Zeichnungen von Wilden«. Und »auf die Berge, wo niemand lebt«, setzten sie »mangels Behausungen einen Elefanten«.⁶⁷

Und dann gibt es da die Nachtseite. In der Tat erfindet man nicht nur ein imaginäres Objekt. Man erfindet auch einen imaginären Menschen, den »Schwarzen«. Man bezeichnet ihn zunächst als »Neger« (einen menschlichen Rohstoff, weil er eine quantifizierbare Ware darstellt), dann als »Schwarzen«, und man findet für ihn eine unvergängliche Substanz, die man die »schwarze Seele« nennt. Ursprünglich dient der Ausdruck »Schwarzer« nur zur Beschreibung und gedanklichen Erfassung der Andersartigkeit Afrikas. Da spielt es kaum eine Rolle, dass »Neger« bereits den Sklaven, der »Schwarze« dagegen den noch nicht versklavten Afrikaner bezeichnet. Vor allem seit dem Be-

66 Ebd.

67 Siehe Harold Williams (Hg.), *The Poems of Jonathan Swift*, Oxford 1958, Bd. 2, S. 645 f.

ginn des transatlantischen Sklavenhandels ist das Kennzeichen dieser Andersartigkeit die fehlende Menschlichkeit. Die Hautfarbe ist aus dieser Sicht nur das äußere Zeichen einer tief greifenden Unwürdigkeit, einer Ur-Erniedrigung. Während des 18. und 19. Jahrhunderts ist es dieser wesensmäßige Mangel, auf den der Beiname »Schwarzer« oder das Attribut »schwarz« verweist. Damals ist der Ausdruck »Schwarzer« der Name, den man einer Menschenart gibt, die zwar menschlich ist, aber den Namen »Mensch« kaum verdient. Diese Menschenart, von der man nicht recht weiß, ob sie wirklich menschlich ist, wird manchmal als »das wildeste Geschöpf der menschlichen Rasse« beschrieben, manchmal als dunkle Masse und undifferenziertes Material aus Fleisch und Blut und manchmal einfach als »Naturmensch«, wie es etwa François Le Vaillant 1790 tat.

Der Ausdruck »Schwarzer« ist auch der Name für den Polygamisten, der durch sein Temperament und sein Elend anfällig für alle Laster ist, für Trägheit, Wollust und Lügenhaftigkeit. Als der Schriftsteller Michel Cournot später die Sexualität dieser Spezies Mensch untersucht, wird er sagen, dieser Mensch besitze eine »Klinge« »Wenn [der Schwarze] deine Frau über seine Klinge hat springen lassen, wird sie etwas erlebt haben«, das einer »Offenbarung« gleichkommt.⁶⁸ Aber diese Klinge wird auch einen Abgrund hinterlassen. Und in diesem Abgrund, präzisiert Cournot, »ist dein Schmuckstück verloren«.⁶⁹ Er vergleicht das Glied des Schwarzen mit der Palme und dem Brotbaum, die für ein Reich nicht erschlafften. Er ist ein Mann, dessen meist zahlreiche Frauen Sklavinnen lüsterner Tänze und sinnlicher Freuden sind, wie schon

68 Michel Cournot, *Martinique*, Paris 1949, S. 13.

69 Ebd.

Olfert Dapper 1686 anmerkt.⁷⁰ Zu dieser Hypersexualisierung kommen noch Götzendienst, Primitivismus und Heidentum, die natürlich miteinander einhergehen. Letztlich erkennt man die Andersartigkeit des »Schwarzen« deutlich an seiner dunklen Hautfarbe, seinem krausen Haar, seinem Geruch und seinen begrenzten geistigen Fähigkeiten.

Im Wortschatz des 19. Jahrhunderts ist der Ausdruck ein zentraler Teil der Taxonomie der Segregation, die den Diskurs über die menschliche Vielfalt beherrscht. Der Ausdruck dient zur Bezeichnung »dieses Menschen«, bei dessen Anblick Europa sich immer wieder fragt: »Ist das ein Mensch? Ist das etwas anderes als ein Mensch? Ist er ein Exemplar des Selben, oder ist er etwas anderes als das Selbe?« Wenn man sagt, jemand sei ein »Schwarzer«, so sagt man nun damit, er sei ein Wesen, das biologisch, geistig und kulturell durch seine unabänderliche Andersartigkeit prädeterminiert sei. Er gehöre zu einer gesonderten Spezies. Und als gesonderte Spezies müsse er beschrieben und katalogisiert werden. Aus demselben Grund müsse er zum Objekt einer gleichermaßen gesonderten moralischen Klassifikation gemacht werden. Im protorassistischen Diskurs Europas, um den es hier geht, deutet der Ausdruck »Schwarzer« auf Disparitäten der Spezies Mensch und auf die Stellung eines minderwertigen Seins hin, auf die der Neger in einer Phase der Geschichte verwiesen wird, in der alle Afrikaner den potenziellen Status einer Ware besitzen oder, wie man damals sagte, eines *pièced'Inde* (eines Stücks indischen Baumwollstoff).⁷¹

⁷⁰ Olfert Dapper, *Description de l'Afrique*, Amsterdam 1686, S. 5.

⁷¹ Siehe Stanley Engerman, Seymour Drescher und Robert Paquette (Hg.), *Slavery*, Oxford 2001, S. 184.

Grenzen der Freundschaft

Kommen wir nun zu jenem anderen Aspekt des Wortschatzes der Zeit, der mit freundschaftlichen Gefühlen gegenüber den Afrikanern zu tun hat. Auch hier gibt es eine alte französische Tradition. Und auch sie ist nicht frei von Ambivalenzen.⁷² Darin geht es um das Ziel, der für das Bewusstsein der Sklavenhalter und des Kolonialreichs typischen rassenbedingten Feindseligkeit ein Ende zu setzen. Diese Tradition hat zwei Gesichter. Nach ihrem ersten Gesicht ist diese Freundschaft hauptsächlich durch eine Logik der Universalisierung motiviert, in die unmittelbar Fragen der Ethik und des Rechts und wenn auch nicht der Gleichheit schlechthin, so doch der Billigkeit und Gerechtigkeit Eingang fanden. Diese Freundschaft resultiert nicht aus einer Verwandtschaft oder Vertrautheit mit den Schwarzen und auch nicht aus einer Nähe zu ihnen. Sie verstand sich als eine Freundschaft des Hinweises und des Aufrufs: des Hinweises auf den Sklaven, von dem die französische Gesellschaft nichts wissen wollte, und des Aufrufs oder Protests, die damals eine politische Dimension annahmen. Sie sprach im Namen einer anderen Politik als der der Feindschaft und des Rassenpessimismus. Diese andere Politik verlangte einen gerechten Umgang mit den Schwarzen und die Anerkennung, dass zwischen ihnen und uns eine gewisse Gegenseitigkeit bestand – eine Verantwortung ihnen gegenüber. Am Grunde dieser Freundschaft stand der Gedanke, dass der Unterschied zwischen ihnen und uns letztlich nicht unüberwindlich sei.

Nach dem zweiten Gesicht war diese Freundschaft im

⁷² Siehe die Studie von Marcel Dorigny und Bernard Gainot, *La Société des Amis des Noirs (1788-1799). Contribution à l'histoire de l'abolition de l'esclavage*, Paris 1998.

Kern eine Freundschaft des Mitgefühls, der Einfühlung und der Sympathie angesichts des Leidens der Schwarzen. Schon im 18. Jahrhundert wusste die französische Öffentlichkeit unter dem Einfluss von Autoren wie Jean-Baptiste Du Tertre und Jean-Baptiste Labat oder auch durch Arbeiten des Abbé Raynal (*Histoire des deux Indes*, 1770), von Louis-Sébastien Mercier (*L'An 2440*, 1771) und des Marquis de Condorcet (*Réflexions sur l'esclavage des Nègres*, 1781) über den grausamen und unmenschlichen Charakter des Sklavenhandels Bescheid. Die Mehrzahl dieser Werke setzte sich jedoch lediglich für eine aufgeklärte Anwendung der Kolonialpolitik und des 1685 von Ludwig XIV. erlassenen *Code noir* ein, auch wenn einige für die Gleichheit der Rassen eintraten. Der damals vorherrschende Gedanke lautete, die Schwarzen seien wegen ihrer Minderwertigkeit für die Sklaverei bestimmt und könnten ihr Glück nur im Dienste eines guten Herrn finden. In mehrfacher Hinsicht fügten sich die Aktivitäten der Société des Amis des Noirs in die Politik der Güte ein.

Diese Politik der Güte kennzeichnete auch die fiktive Literatur und den Roman der Zeit. Man findet sie zum Beispiel in Aphra Bens *Oroonoko*, das 1745 ins Französische übersetzt wurde. Dieses Buch öffnete den Weg für eine neographile Strömung in der französischen Literatur, die sich etwa in den Werken von Jean-François Saint-Lambert (*Ziméo*, 1769), Joseph Lavallée (*Le Nègre comme il y a peu de Blancs*, 1789) und Germaine de Staël (*Mirza*, 1795) zeigte. Das Theaterstück *L'Esclavage des Noirs* von Olympe de Gouges wird 1789 in der Comédie-Française aufgeführt. Doch nach dem Sklavenaufstand in Santo Domingo und den Massakern an Kolonisten in Guadalupe in den 1790er Jahren nimmt diese Sympathie langsam ab. Diese Ereignisse ermöglichen es, viele Abolitionisten in den kommenden Jahrzehnten zum Schweigen zu bringen, vor allem zu Zei-

ten Napoleons, der eine ausgesprochen negrophobe Politik verfolgte.⁷³ Erst ab den 1820er Jahren kommen mit Prosper Mérimée (*Vivre*, 1829), Claire Dumas (*Limites*, 1823), George Sand (*Indiana*, 1832) und Alphonse de Lamartine (*Louverture*, 1850) wieder gewisse Sympathien für die Schwarzen auf. Einige Varianten dieser auf der Politik der Güte basierenden Freundschaft stellten das Vorurteil einer angeblichen Minderwertigkeit der Schwarzen nicht grundlegend in Frage. Sie akzeptierten die Vorstellung, wonach der »Schwarze« in einem Zustand des Elends und der Verwahrlosung lebte und es physische, anatomische und geistige Unterschiede zwischen Europäern und Afrikanern gab. Sie glaubten indessen, dass die Afrikaner trotz dieser Unterlegenheit doch der Sprache mächtig waren und das Mitgefühl verdienten, das man auch gegenüber anderen Menschen empfand. Ihre Unterlegenheit gebe uns nicht das Recht, ihre Schwäche auszunutzen. Vielmehr hätten wir gerade deshalb die Pflicht, sie zu retten und auf unser Niveau zu heben.

So waren denn in der Zeit des transatlantischen Sklavenhandels die meisten »Amis des Noirs« der Überzeugung, dass die Afrikaner ihnen unterlegen waren. Aber sie glaubten nicht, dass sie wegen dieser angeblichen Unterlegenheit verdienten, zu Sklaven gemacht zu werden.⁷⁴ Sie wiesen dem »Schwarzen« eine allegorische Rolle innerhalb einer weitgehend spekulativen Menschheitsgeschichte zu. In ihren Augen war der Schwarze das lebende Symbol einer frühen, glücklichen und einfachen Menschheit. In der Kolonialzeit übertrug man dieses Etikett auf den »afrikani-

73 Yves Benot, *La Révolution française et la fin des colonies, 1789-1794*, Paris 2004.

74 Siehe dazu Roxanne Wheeler, *The Complexion of Race*, Philadelphia 2000, S. 256.

schen Bauern«, Prototyp der kindlichen Menschheit und des einfachen, freudvollen und ungekünstelten Lebens. In ihrer edlen Wildheit lebte die kindliche Menschheit, eingehüllt ins Dunkel urzeitlicher Unschuld, angeblich im Einklang mit der Natur und den Geistern, von denen einige den Wald bevölkerten, während andere in den Quellen sangen. Die »Amis des Noirs« konnten die Institution der Sklaverei ablehnen und deren Auswirkungen verurteilen. Angesichts der Grausamkeit und Habgier der Sklavenhalter vermag Voltaire zum Beispiel auf Universalität zu verweisen und Mitleid zu bekunden. Aber auch wenn er das ungerechte System der Sklaverei anprangerte, blieb sein Diskurs doch weiterhin innerhalb des Paradigmas der Herablassung.

So behauptet er in seiner Abhandlung *Über den Geist und die Sitten der Nationen* (1769): »Die runden Augen der Neger, ihre breitgedrückte Nase, ihre wulstigen Lippen, ihre eigenthümlich geformten Ohren, das wollige Haar und selbst das Maß ihrer Geisteskräfte lassen sie von andern Menschenrassen völlig verschieden erscheinen. Daß diese Verschiedenheit aber nicht durch das Klima ihres Landes bedingt wird, erweist sich durch den Umstand, daß Neger und Negerinnen, selbst wenn man sie in das kälteste Klima der Welt schickt, immer nur Geschöpfe ihrer Art hervorbringen und daß die Mulatten nur Bastarde eines Weißen und einer Schwarzen oder eines Schwarzen und einer Weißen sind.⁷⁵ Und Victor Hugo verweist auf ein Detail, »das nur ein Detail, aber dennoch von größter Bedeutung ist: [...] der Weiße hat den Schwarzen zu einem Menschen gemacht; [...] Europa wird Afrika zu ei-

⁷⁵ Voltaire, *Œuvres complètes*, Bd. II, Paris 1878; dt.: *Über den Geist und die Sitten der Nationen*, Erster Theil, Leipzig 1867, S. 5.

ner Welt machen«.⁷⁶ Auf dasselbe Detail berief sich Jules Ferry 1885 bei seiner Rechtfertigung einer Kolonialpolitik, die sich über die Menschenrechte hinwegsetzte – eine Doktrin, die nachfolgende französische Regierungen auf Afrika anzuwenden versuchten. »Man muss es klar und deutlich sagen«, erklärte Ferry. »Es muss offen gesagt werden, dass die überlegenen Rassen ein Recht gegenüber den unterlegenen Rassen besitzen.« Die Erklärung der Menschenrechte »wurde nicht für die Schwarzen Zentralafrikas geschrieben.[...] Ich wiederhole, die überlegenen Rassen besitzen ein Recht, weil sie eine Pflicht haben. Sie haben die Pflicht, die unterlegenen Rassen zu zivilisieren.«⁷⁷

Dieses Dogma der »zivilisatorischen Mission« beeinträchtigte die meisten Bemühungen um eine Solidarisierung mit den Negern, und das auch während der Kämpfe gegen den Kolonialismus. Der französische Antikolonialismus bildete niemals eine Einheit.⁷⁸ Er umfasste einerseits jene, die ein Kolonialreich wollten, aber eines, das auf Humanität und Effizienz basierte, und andererseits jene, die Frankreich das Recht absprachen, anderen Völkern seinen Willen aufzuzwingen, und sei es auch im Namen der Zivilisation. Zwischen 1890 und dem Beginn des 20. Jahrhunderts akzeptierte zum Beispiel Jean Jaurès den Gedanken einer zivilisatorischen Mission, soweit sie auf freiwilliger Grundlage basierte. Er änderte seine Einstellung um 1905, als Gustave Rouanet von *L'Humanité* die skandalösen Zustände im Kongo enthüllte.⁷⁹ Vor seiner Bekehrung zum Nationalismus veröffentlichte Charles

76 Hugo, »Discours sur l'Afrique«, a.a.O.

77 1885: *le tournant colonial de la République*, Paris 2006, S. 60f.

78 Henri Brunschvig, *Mythes et réalités de l'impérialisme colonial français, 1871-1914*, Paris 1960, S. 173-184; Charles-Robert Ageron, *L'Anticolonialisme en France de 1871 à 1914*, Paris 1973.

79 Harvey Goldberg, *The Life of Jean Jaurès*, Madison 1968, S. 202f.

Péguy in seinen *Cahiers de la Quinzaine* Berichte über die Zustände in beiden Kongos.⁸⁰ Er ruft zu Reformen auf nicht aber zur Abkehr von der zivilisatorischen Mission. Dennoch findet man bei dem Sozialisten Paul Louis und den Anarchisten eine kompromisslose Kritik am Kolonialismus.⁸¹ Vor allem Paul Louis hält den Kolonialismus für eine organische Äußerungsform des Kapitalismus im Zeitalter der fortschreitenden Mechanisierung, des Ruins der Kleinindustrie und der ständigen Zunahme des Proletariats. Die Kritik am Kolonialismus erfolgt auf der Grundlage einer Einstellung, die in den Vordergrund die Arbeiterklasse stellt – Herstellung der Einheit der zukünftigen Menschheit. Sie erfolgt im Namen der im Kolonialismus sich eröffnenden Möglichkeit zur Universalisierung des Klassenkampfes. Und sie erfolgt in einer Zeit, in der die Klassenkämpfe beginnen, der übermäßigen Ausbeutung in den zentralen kapitalistischen Ländern gewisse Grenzen zu setzen. Dort entsteht eine Arbeiterschaft, die mehr oder weniger in die Kreisläufe der erweiterten Akkumulation eingebettet ist. Damit dieses fragile Gleichgewicht Bestand hat, verlagert man die brutalsten Ausbeutungsmethoden in die Kolonien. Zur Überwindung der Akkumulationskrisen kann das Kapital kaum darauf verzichten, auf die Rassenunterschiede zurückzugreifen.

⁸⁰ Pierre Mille und Félicien Challaye, *Les Deux Congos. Devant la Belgique et devant la France*, *Cahiers de la Quinzaine*, Paris 1906.

⁸¹ Paul Louis, *Le Colonialisme*, Paris 1905; Paul Vigné d'Octon, *Les Crimes coloniaux de la III^e République*, Bd. I: *La Sueur du burnous*, Paris 1911.

Drittes Kapitel

Differenz und Selbstbestimmung

Ob in der Literatur, in der Philosophie, in der Kunst oder in der Politik, der Diskurs über die Neger wurde also von drei Ereignissen beherrscht: der Sklaverei, dem Kolonialismus und der Apartheid. Sie bilden das Gefängnis, in dem dieser Diskurs sich heute noch bewegt. Ein bestimmtes Denken bemüht sich, diesen Ereignissen kanonische Bedeutung beizumessen. Drei dieser Bemühungen verdienen es, hier besonders erwähnt zu werden. Da ist zunächst, wie in den vorangegangenen Kapiteln bereits angemerkt, die *Trennung von sich selbst*. Diese Trennung soll zu einem derartigen Verlust der Vertrautheit mit sich selbst geführt haben, dass nun das Subjekt, sich selbst fremd geworden, auf eine entfremdete und nahezu leblose Identität verwiesen ist. An die Stelle des Bei-sich-Seins (eine andere Bezeichnung der Tradition), das es eigentlich ständig erleben sollte, habe es sich in einem Anderssein konstituiert, in dem das Selbst sich nicht mehr erkennt: Aufspaltung und Entzweiung.¹ Dann ist da die Idee der *Enteignung*.² Dieser Prozess soll ei-

1 Ob nun unter der Bezeichnung »Entfremdung« oder »Entwurzelung«, die französischsprachige Kritik hat diesen Prozess des »Aus sich-Heraustretens« begrifflich zweifellos noch am besten erfassst. Siehe insb. Aimée Césaire, *Discours sur le colonialisme*, Paris 1955; dt.: »Rede über den Kolonialismus«, in: ders., *Rede über den Kolonialismus und andere Texte*, Berlin 2010; Frantz Fanon, *Peau noire, masques blancs* [1952], in: ders., *Oeuvres*, Paris 2003; dt.: *Schwarze Haut, weiße Masken*, Wien 2013; Cheikh Hamidou Kane, *L'Aventure ambiguë*, Paris 1961; Fabien Eboussi Boulaga, *La Crise du Muntu. Philosophie africaine et authenticité*, Paris 1977; und ders., *Christianisme sans frite. Révélation et domination*, Paris 1981.

2 Das gilt insb. für englischsprachige Arbeiten auf dem Gebiet der

nerseits auf rechtliche und wirtschaftliche Verfahren verweisen, die zu einer materiellen Expropriierung und Enteignung geführt haben, andererseits auf eine besondere Erfahrung der Unterjochung, die durch eine Falsifizierung des Selbst durch andere gekennzeichnet ist, sowie auf den Zustand maximaler Exteriorität und die ontologische Verarmung, die daraus resultieren.³ Diese beiden Vorgänge (die materielle Enteignung und die ontologische Verarmung) bilden die besonderen Elemente der schwarzen Erfahrung und der zugehörigen Tragödie. Und schließlich ist da die Idee der *Entwürdigung*: Das Sklavendasein soll dem schwarzen Subjekt nicht nur Erniedrigung, Demütigung und namenloses Leid gebracht haben, sondern beschert ihm auch im Grunde die Erfahrung eines bürgerlichen Todes, die durch Verweigerung der Würde, Zerstreuung und die Qualen des Exils gekennzeichnet sei.⁴

Alle drei Grundereignisse: Sklaverei, Kolonialisierung und Apartheid, fungieren danach als einheitsstiftendes Zentrum für das Verlangen des Negers, sich als er selbst zu

marxistischen politischen Ökonomie. Diese Arbeiten stützen sich vielfach zugleich auf Thesen im Kontext von Nationalismus und Abhängigkeit. Ein Beispiel ist Walter Rodney, *How Europe Underdeveloped Africa*, Washington, DC, 1981; dt.: *Afrika: die Geschichte einer Unterentwicklung*, Berlin 1975; oder auch Arbeiten von Autoren wie Samir Amin, *Le Développement intégral. Essai sur les formations sociales du capitalisme périphérique*, Paris 1973; dt.: *Die ungleiche Entwicklung: Essay über die Gesellschaftsformationen des peripheren Kapitalismus*, Hamburg 1975.

- 3 Hinsichtlich der Falsifizierung und der Notwendigkeit, »die historische Wahrheit wiederherzustellen«, siehe zum Beispiel die Arbeiten der nationalistischen Historiker: Joseph Ki-Zerbo, *Histoire de l'Afrique d'hier à demain*, Paris 1972; Cheikh Anta Diop, *Antériorité des civilisations noires*, Paris 1967.
- 4 Zum Problem der Sklaverei als eines »sozialen Todes« siehe Orlando Patterson, *Slavery and Social Death. A Comparative Study*, Cambridge, Mass., 1982.

wissen (Moment der Souveränität) und selbständig in der Welt zu sein (Moment der Autonomie).

Liberalismus und Rassenpessimismus

Es stimmt, dass aus historischer Perspektive die Entstehung der Plantage und der Kolonie als Institutionen mit der sehr langen Epoche zusammenfällt, in deren Verlauf sich im Westen ein neues Staatsverständnis abzeichnet und schließlich durchsetzt. Es handelt sich um den Merkantilismus. Danach ist der Markt der beste Mechanismus für den Tausch und der privilegierte Ort für die Bestimmung der Wahrheit sowohl im Bereich des Politischen als auch im Blick auf den Wert und den Nutzen aller Dinge. Der Aufschwung des Liberalismus als Wirtschaftslehre wie auch als besondere Regierungskunst erfolgt vor dem Hintergrund des Sklavenhandels, und das zu einer Zeit, als die europäischen Staaten sich unter dem Druck einer heftigen Konkurrenz daranmachen, ihre Macht zu stärken, und dabei den Rest der Welt für ihr Eigentum und ihre wirtschaftliche Domäne halten.

Die Plantage, die sich seit der zweiten Hälfte des 15. Jahrhunderts entwickelt, und später die Kolonie bilden aus dieser Sicht wesentliche Mechanismen eines neuartigen Kalküls und eines neuen weltumspannenden Bewusstseins. Das neuartige Kalkül sieht in der Ware die elementare Form des Reichtums, und die kapitalistische Produktionsweise erscheint unter diesen Bedingungen als eine riesige Ansammlung von Waren. Die Waren haben nur insofern einen Wert, als sie zur Bildung von Reichtum beitragen. Zu diesem Zweck werden sie auch genutzt oder getauscht. Aus der Sicht der merkantilistischen Vernunft ist der Negersklave Objekt, Körper und Ware. Als Körper-

objekt oder Objektkörper hat er eine Form. Zugleich ist er eine potenzielle Substanz. Diese Substanz, die seinen Wert ausmacht, resultiert aus seiner Körperkraft. Es handelt sich um Arbeitssubstanz. Aus dieser Sicht ist der Neger energiegeladene Materie. Das ist der erste Weg, durch den er Eingang in den Tauschprozess findet.

Es gibt einen zweiten Weg, zu dem er aufgrund seines Status als eines Gebrauchsgegenstands Zugang hat, der verkauft, gekauft und genutzt werden kann. Der Pflanzer, der einen Neger kauft, erwirbt ihn nicht, um ihn zu zerstören oder zu töten, sondern um ihn zu nutzen, um seine eigene Kraft zu produzieren und zu verstärken. Nicht alle Negersklaven haben denselben Preis. Die Preisunterschiede sagen etwas aus über die dem einzelnen Sklaven zugeschriebene formale Qualität. Allerdings mindert der geringste Gebrauch des Sklaven diese zugeschriebene Qualität. Und wenn das Objekt erst einmal von seinem Besitzer benutzt, konsumiert oder verbraucht wird, kehrt es zurück in die statische und nicht mehr nutzbare Natur. Im mercantilistischen System ist der Neger daher dieses Körperobjekt und diese Ware, die von einer Form in die andere übergehen und eine vollständige Entwertung erfahren können, sobald sie die letzte Phase, die der Erschöpfung, erreicht haben. Der Tod des Sklaven bedeutet das Ende des Objekts und seiner Stellung als Ware.

Die mercantilistische Vernunft denkt die Welt als einen grenzenlosen Markt, als einen Raum freier Konkurrenz und freier Zirkulation. Die Vorstellung, wonach die ganze Welt von Handelsbeziehungen durchzogen ist, welche die Grenzen der Staaten überschreiten und deren Souveränität obsolet zu machen drohen, kommt in mancherlei Hinsicht zur selben Zeit auf wie das Völkerrecht, das bürgerliche Recht und das kosmopolitische Recht, das den »ewigen Frieden« sichern soll. Das moderne Demo-

kratieverständnis ist daher wie der Liberalismus selbst untrennbar mit dem Projekt der kommerziellen Globalisierung verbunden, dessen Kettenglieder die Plantage und die Kolonie darstellen. Plantage und Kolonie stehen nun aber bekanntlich am Ursprung rassenbezogener Dispositiv-e innerhalb eines umfassenden Kalküls, dessen Eckpfeiler die auf Eigentum und Profit basierende Tauschbeziehung darstellt. Deshalb gibt es sowohl im Liberalismus als auch im Rassismus jeweils einen Teil, der sich auf den Naturalismusstützt.

In seiner Studie zur Geburt der Biopolitik schreibt Michel Foucault, der Liberalismus »enthält in seinem Zentrum ein Verhältnis der Herstellung/Zerstörung [zur] Freiheit«.⁵ Er vergisst zu erwähnen, dass die Versklavung der Neger den Höhepunkt dieser Zerstörung der Freiheit darstellt. Nach Foucault birgt der Liberalismus ein Paradoxon: »Mit einer Hand muß die Freiheit hergestellt werden, aber dieselbe Handlung impliziert, daß man mit der anderen Einschränkungen, Kontrollen, Zwänge, auf Drohungen gestützte Verpflichtungen usw. einführt.«⁶ Die Herstellung der Freiheit hat also einen Preis, dessen Be-rechnungsgrundlage Sicherheit und Schutz sind. Mit anderen Worten, die dem Liberalismus und der gleichnamigen Demokratie eigene Machtökonomie beruht auf dem Wechselspiel zwischen Freiheit, Sicherheit und Schutz vor den allgegenwärtigen Bedrohungen, Risiken und Gefahren. Diese Gefahren können aus einer mangelhaften Justierung der Mechanik der Interessen der verschiedenen

⁵ Michel Foucault, »Leçon du 24 janvier 1979«, in: ders., *La Naissance de la biopolitique. Cours au Collège de France, 1978-1979*, Paris 2004; dt.: *Die Geburt der Biopolitik. Geschichte der Gouvernementalität II*, Frankfurt am Main 2004, S. 98.

⁶ Ebd.

Bestandteile der politischen Gemeinschaft resultieren. Sie können aber auch äußerer Ursprungs sein. In beiden Fällen gilt »Der Liberalismus lässt sich auf einen Mechanismus ein, wo er in jedem Augenblick über die Freiheit und Sicherheit der Individuen im Hinblick auf jene Vorstellung von Gefahr durch Schiedsspruch entscheiden soll.⁷ Diese Gefahr ist der Negersklave.

Die permanente Erregung, bei der das Thema der Gefahr und der Bedrohung immer wieder aktualisiert und in Umlauf gebracht wird, und damit auch die Stimulierung einer Kultur der Angst gehören zu den Triebkräften des Liberalismus. Und wenn die Stimulierung der Kultur der Angst die Voraussetzung oder »das psychologische und innere kulturelle Korrelat des Liberalismus⁸ darstellt, dann ist geschichtlich betrachtet der Negersklave deren Folge. Vor allem die Rassengefahr bildete von Anfang an eine der tragenden Säulen dieser der liberalen Demokratie innewohnenden Kultur der Angst. Die Folge dieser Angst war stets, wie Foucault anmerkt, die gewaltige Ausweitung von Verfahren der Kontrolle, der Beschränkung und des Zwangs, die keineswegs Verirrungen darstellen, sondern das Gegenstück der Freiheiten bilden. Die Rasse und insbesondere die Existenz der Negersklaverei waren eine treibende Kraft bei der geschichtlichen Herausbildung dieser Gegenstücke.

Das Problem, das vom Plantagen- und später vom Kolonialregime aufgeworfen wurde, war in der Tat das der Rasse als Prinzip der Ausübung von Gewalt, als Regel des sozialen Verhaltens und als Mechanismus zur Einübung von Verhaltensweisen im Blick auf die Erhöhung der wirtschaftlichen Rentabilität. Die modernen Ideen der Frei-

7 Ebd., S. 101.

8 Ebd., S. 102.

heit, der Gleichheit und auch der Demokratie sind aus dieser Sicht historisch untrennbar mit der Realität der Sklaverei verbunden. In der Karibik und genauer auf der kleinen Insel Barbados nimmt diese Realität erstmals Gestalt an, bevor sie sich in den englischen Kolonien Nordamerikas ausbreitet, wo die Rassenherrschaft nahezu alle großen historischen Augenblicke überleben wird: die Revolution im 18. Jahrhundert, den Bürgerkrieg und den Wiederaufbau im 19. Jahrhundert bis hin zu den großen Kämpfen um die Bürgerrechte ein Jahrhundert später. Die im Namen der Freiheit und Gleichheit erkämpfte Revolution passt sich gut an die Praxis der Sklaverei und die Rassentrennung an.

Die beiden Plagen stehen dennoch im Zentrum der Debatten über die Unabhängigkeit. Den Sklaven spiegeln die Engländer das Versprechen ihrer Befreiung vor. Sie versuchen, sie für ihre Dienste und gegen die Revolution zu gewinnen. Das Gespenst eines allgemeinen Sklavenaufstands – die alte, seit Anbeginn herrschende Angst des amerikanischen Systems – lastet auf dem Unabhängigkeitskrieg. Tatsächlich erklären sich während der Kämpfe zehntausende von Sklaven für frei. In Virginia fliehen zahlreiche Sklaven. Zwischen der Vorstellung der Neger von ihrer Befreiung (als etwas, das erkämpft werden muss) und der Vorstellung der Revolutionäre (wonach sie ihnen schrittweise aufgezwungen werden muss) klafft eine Kluft. Am Ende des Konflikts ist das Sklavenhalterystem keineswegs zerschlagen. Die Unabhängigkeitserklärung und die Verfassung sind offenkundig Befreiungstexte – soweit es nicht die Rassen und die Sklaven betrifft. In dem Augenblick, da man sich von einer Tyrannie befreit, festigt man eine andere. Die Idee einer formalen Gleichheit zwischen den Weißen kommt dagegen während der Revolution auf. Sie ist die Folge einer bewussten Bemühung, eine soziale

Distanz zwischen den Weißen auf der einen, den afrikanischen Sklaven und den Indianern auf der anderen Seite zu schaffen, deren Enteignung man mit deren Faulheit und Wollust rechtfertigt. Und obwohl später, im Bürgerkrieg, etwa ebenso viele Weiße wie Schwarze ihr Leben lassen, führt die Abschaffung der Sklaverei doch nicht zu irgend-einer Entschädigung für die ehemaligen Sklaven.

Interessant in dieser Hinsicht ist das Kapitel, in dem Alexis de Tocqueville in seinem Porträt der amerikanischen Demokratie »Einige Betrachtungen über den gegenwärtigen Zustand und die wahrscheinliche Zukunft der drei Rassen im Gebiet der Vereinigten Staaten« anstellt. Dabei handelt es sich einerseits um die Rasse der Menschen »im wahrsten Sinne«, die weiße Rasse, die »erste an Bildung, Macht, Glück«, und andererseits um die »vom Schicksal geschlagenen Rassen«, die Neger und die Indianer. Diese drei Rassenformationen gehören nicht zur selben Familie. Sie sind nicht einfach nur verschieden. Alles oder fast alles trennt sie voneinander – Erziehung, Gesetz, Herkunft, äußere Zugehörigkeit. Und die Barriere zwischen ihnen ist in seinen Augen nahezu unüberwindlich. Ver-eint sind sie lediglich in ihrer potenziellen Feindschaft, da doch »der Europäer für die Menschen anderer Rassen das ist, was der Mensch als solcher für die Tiere bedeutet«: »Er macht sie seinem Dienst untertan, und wenn er sie nicht mehr unterjochen kann, vernichtet er sie.⁹ Die Neger sind die privilegierten Objekte dieses Vernichtungsprozesses, weil die Unterdrückung sie »fast aller Vorrechte des Menschengeschlechtes« beraubt hat. »Der Neger der Vereinigten Staaten«, fügt Tocqueville hinzu, »hat sogar die Erinnerung an seine Heimat schon verloren; er vernimmt

⁹ Alexis de Tocqueville, *De la démocratie en Amérique*, Bd. 1, Paris 1981; dt.: *Über die Demokratie in Amerika*, München 1976, S. 367.

die Sprache seiner Väter nicht mehr; er hat ihrem Glauben abgeschworen und ihre Sitten vergessen. Hörte er damit auf, ein Glied Afrikas zu sein, so hat er doch keinerlei Anrecht auf die Güter Europas erworben; er ist zwischen den beiden Gesellschaften stehengeblieben; er lebt abgesondert zwischen den beiden Völkern; von dem einen verkauft und von dem anderen verschmäht; in der ganzen Welt findet er als stückhaftes Abbild der Heimat nur das Haus seines Herrn.“¹⁰

Bei Tocqueville zeigt der Negersklave alle Merkmale der Erniedrigung und der Schmach. Er löst Abneigung, Widerwillen und Abscheu aus. Als Herdentier ist er das Symbol kastrierten, verkümmerten Menschseins, von dem eine vergiftete Ausdünstung ausgeht nach Art eines Ur-schreckens. Dem Sklaven begegnen heißt die Erfahrung einer ebenso spektakulären wie tragischen Leere zu machen. Kennzeichnend für ihn ist die Unmöglichkeit, einen Weg zu finden, der nicht immer wieder zum Ausgangspunkt, zu seiner Knechtschaft, zurückführt. Der Neger hat Geschmack an seiner Unterjochung gefunden. Er »bewundert seine Tyrannen noch mehr, als er sie haßt, er findet seine Freude und seinen Stolz darin, seine Unterdrücker knechtisch nachzuahmen«.¹¹ Als Eigentum eines anderen ist er sich selbst unnütz. Da er nicht über die eigene Person verfügt, »bemerkt er, dass die Sorge um sein eigenes Los ihm abgenommen ist; selbst der Gebrauch des Denkens erscheint ihm als nutzloses Geschenk der Vorsehung, und er genießt friedlich alle Vorrechte seiner Erniedrigung«.¹² Dieser Genuss der Vorrechte seiner Erniedrigung ist fast schon eine angeborene Disposition. Der

10 Ebd.

11 Ebd., S. 368.

12 Ebd.

Sklave kämpft auch nicht gegen seinen Herrn. Er riskiert nichts, erst recht nicht sein Leben. Er kämpft nicht, um seine tierischen Bedürfnisse zu befriedigen, und noch weniger, um irgendeine Souveränität zum Ausdruck zu bringen. Er gibt der Knechtschaft den Vorzug und weicht grundsätzlich vor dem Tod zurück. »Er verfällt damit dieser höchsten Not, durch die Knechtschaft abgestumpft und durch die Freiheit zugrundegerichtet zu werden.«¹³ Der Herr dagegen lebt in ständiger Angst. Die Gefahr, die ihn in Schrecken versetzt, ist die Möglichkeit, von seinem Sklaven getötet zu werden, das heißt von einem Menschen, den er gar nicht als vollkommen menschlich anerkennt.

Dass kein Neger aus freien Stücken in die Neue Welt gekommen ist, bildet in Tocquevilles Augen eines der unlösbaren Dilemmata der amerikanischen Demokratie. Er sieht keine Lösung für das Problem der Beziehungen zwischen Rasse und Demokratie, obwohl das Faktum der Rasse eine der Gefahren für die Zukunft der Demokratie darstellt: »Das gefährlichste aller Übel, das die Zukunft der Vereinigten Staaten bedroht, kommt von der Anwesenheit der Schwarzen in ihrem Gebiet.«¹⁴ Und er fügt hinzu: »Ihr könnt dem Neger die Freiheit geben, ihr könnt aber nicht bewirken, daß er für den Europäer nicht in der Stellung eines Fremden sei.«¹⁵ Mit anderen Worten, die Befreiung der Sklaven tilgt noch nicht das Odium, das ihnen aufgrund ihrer Rasse anhaftet – ein Odium, das bewirkt, dass »Neger« sich unaufhebbar auf »Knechtschaft« reimt. »Die Erinnerung an die Sklaverei enthebt die Rasse, und in der Rasse dauert die Erinnerung an die Sklaverei fort«, erklärt Tocqueville. Und »in diesem Niedriggeborenen, in diesem

13 Ebd.

14 Ebd., S. 394.

15 Ebd., S. 396

Fremden, den die Knechtschaft uns gebracht hat, erkennen wir kaum die allgemeinen Züge der Menschheit. Sein Gesicht erscheint uns häßlich, sein Geist beschränkt, seine Neigungen roh; es fehlt nicht viel, daß wir ihn für ein Wesen zwischen Tier und Mensch hielten.¹⁶

In der liberalen Demokratie kann die formale Gleichheit also einhergehen mit dem natürlichen Vorurteil, dass den Unterdrücker veranlasst, den ihm Unterlegenen noch lange nach dessen Befreiung zu verachten. Solange das Vorurteil nicht zerstört ist, bleibt die Gleichheit nur eine vorgestellte. Wenn das Gesetz den Neger uns gleichstellte, wäre er dennoch nicht unseresgleichen. So trenne denn, schreibt Tocqueville, eine »unüberbrückbare Kluft« den Neger Amerikas vom Europäer. Diese Differenz ist unabänderlich. Sie gründet in der Natur selbst, und das daran geknüpfte Vorurteil ist unausrottbar. Deshalb können die Beziehungen zwischen den beiden Rassen nur zwischen der Erniedrigung oder Versklavung der Neger durch die Weißen und der Gefahr der Vernichtung der Weißen durch die Neger schwanken. Dieser Antagonismus ist unüberwindlich.

Die zweite Angst des weißen Herrn ist die vor der Vermischung mit der niederen Rasse und die Befürchtung, seinem einstigen Sklaven zu gleichen. Darum ist es wichtig, auf Distanz zu achten und sich möglichst weit von ihm fernzuhalten. Daher die Ideologie der Rassentrennung. Der Neger mag zwar formell die Freiheit erhalten, aber er kann »weder die Rechte noch die Freuden und die Arbeiten, weder die Leiden noch selbst das Grab dessen teilen, der ihm die Gleichheit zugesprochen hat; nirgends kann er ihm begegnen, weder im Leben noch im

16 Ebd.

Tode«.¹⁷ Und Tocqueville präzisiert: »Man verschließt ihm die Pforten des Himmels nicht; aber die Ungleichheit macht beinahe nicht einmal vor der Schwelle des Jenseits halt. Ist der Neger gestorben, so begräbt man ihn abgesondert, und selbst in der Gleichheit des Todes zeigen sich die Unterschiede des Lebens.«¹⁸ Außerdem scheint »das Vorurteil gegen die Neger in dem Grade zu wachsen, als sie aufhören, Sklaven zu sein, und die Ungleichheit setzt sich in dem Maße in den Sitten fest, als sie aus den Gesetzen verschwindet«.¹⁹ Die gesetzliche Abschaffung der Knechtschaft bedeutet nicht notwendig auch die Befreiung der Sklaven und wechselseitige Gleichheit. Sie trägt nur dazu bei, die Neger zu »unglücklichen Überresten«²⁰ zu machen, denen die Vernichtung droht.

Tocqueville glaubt, dass die Frage des Verhältnisses zwischen Rasse und Demokratie sich nur auf zwei Arten regeln lasse: »Entweder müssen die Neger und die Weißen sich vermischen, oder sie müssen sich trennen«.²¹ Aber die erste Lösung verwirft er rundheraus: »Ich denke nicht, daß die weiße und die schwarze Rasse irgendwo als Gleichberechtigte zusammenleben können.«²² Solch eine »Mischung« könne allenfalls von einem despotischen Regime herbeigeführt werden. In der Demokratie lasse sich die Freiheit der Weißen nur verwirklichen, wenn sie mit einer Absonderung der Neger und einer Isolierung der Weißen in Gesellschaft ihresgleichen einhergehe. Wenn also die Demokratie ihrem Wesen nach unfähig ist, die Rassenfrage zu lösen, fragt es sich, wie Amerika die Neger loszuwerden

¹⁷ Ebd., S. 398.

¹⁸ Ebd.

¹⁹ Ebd., S. 399.

²⁰ Ebd., S. 408.

²¹ Ebd., S. 412.

²² Ebd., S. 413.

vermag. Um Kämpfe zwischen den Rassen zu vermeiden, müssten die Neger aus der Neuen Welt verschwinden und dorthin zurückkehren, woher sie einst gekommen sind. So könne man sich der Sklaverei entledigen, »ohne etwas von den freien Negern befürchten zu müssen.²³ Jede andere Option könne nur »mit dem Untergang der einen der beiden Rassen« enden.²⁴

Ein Mensch wie alle anderen?

Zu Tocquevilles Zeiten war also klar, welche Frage sich stellte: Konnten die Neger sich selbst regieren? Die Zweifel an der Fähigkeit der Neger, sich selbst zu regieren, verwies auf eine zweite, noch fundamentalere Frage, die dazu passte, wie die Moderne das – komplexe – Problem der Andersartigkeit im Allgemeinen und der Stellung des *afrikanischen Zeichens* innerhalb dieser Ökonomie der Andersartigkeit im Besonderen gelöst hatte. Um die politischen Implikationen dieser Debatten besser zu begreifen, müssen wir uns vielleicht vor Augen führen, dass ungeachtet der romantischen Revolution eine fest etablierte Tradition westlicher Metaphysik den Menschen durch den Besitz von Sprache und Vernunft definierte. Tatsächlich gibt es keine Menschen ohne Sprache. Und vor allem die Vernunft verleiht dem Menschen eine Gattungsidentität universellen Zuschnitts, aus der sich eine Reihe von Rechten und Werten ergeben. Sie eint alle Menschen. Sie ist identisch mit jedem Einzelnen von ihnen. Auf diesem Vermögen beruhen nicht nur Freiheit und Autonomie, sondern auch die Fähigkeit, sein individuelles Le-

²³ Ebd., S. 418.

²⁴ Ebd.

ben nach sittlichen Prinzipien und einer Idee des Guten zu führen. So stellt sich denn zu dieser Zeit die Frage, ob die Neger Menschen wie alle anderen sind. Findet sich bei ihnen stets dieselbe Menschlichkeit, nur verborgen unter anderen Bezeichnungen und Gesichtern? Lässt sich in ihrem Körper, ihrer Sprache, ihrer Arbeit und ihrem Leben die Wirkung eines menschlichen Tuns, die Manifestation einer Subjektivität, kurz: die Anwesenheit eines Bewusstseins wie des unsrigen feststellen – eine Anwesenheit, die uns berechtigte, jeden von ihnen ganz individuell als *alter ego* zu begreifen?

Auf diese Fragen gab man drei Antworten mit relativ unterschiedlichen politischen Implikationen. Die erste Antwort behauptete, das menschliche Erleben des Negers sei grundlegend anders geartet. Das Menschsein des Negers habe keine Geschichte im eigentlichen Sinne. Dieses geschichtslose Menschsein kenne weder Arbeit noch Verbot und erst recht kein Gesetz. Da der Neger sich kaum vom tierischen Bedürfnis befreit habe, seien Töten und Getötetwerden in seinen Augen keine Gewalt. Ein Tier könne stets ein anderes fressen. Das afrikanische Zeichen habe daher etwas Eigenes, Einzigartiges und sogar Unzerstörbares, das es von allen anderen menschlichen Zeichen unterscheide. Nichts zeuge besser von dieser Besonderheit als seine Formen und seine Farben.²⁵ Der Körper berge keinerlei Bewusstsein und zeige keinerlei Merkmale von Vernunft und Schönheit. Deshalb konnte man ihm nicht den Sinn eines dem meinen vergleichbaren Körpers aus Fleisch und Blut beilegen, weil er nur ausgedehnte Mate-

²⁵ Zur Zentralität des Körpers als idealer Einheit des Subjekts, als Ort der Erkenntnis seiner Einheit, seiner Identität und seiner Wahrheit siehe Umberto Galimberti, *Les Raisons du corps*, Paris und Bordeaux 1998.

rie und ein dem Untergang und der Zerstörung geweihtes Objekt war. Die Zentralität des Körpers – und vor allem seiner Farbe – innerhalb des Unterjochungskalküls erklärt die Bedeutung, die während des 19. Jahrhunderts die Theorien der physischen, moralischen und politischen Erneuerung der Neger gewinnen sollten. Diese Theorien hatten Konzepte der Gesellschaft, der Welt und des Guten entwickelt, die von keiner Erfindungskraft und Universalität der Vernunft zeugten. Ihre Darstellungen, ihr Leben, ihre Arbeit, ihre Sprache gehorchten ebenso wenig wie ihr Tun einschließlich des Todes irgendeiner Regel oder einem Gesetz, deren Sinn sie aus eigener Autorität bestimmen oder deren Geltung sie begründen konnten. Diese radikale Andersartigkeit, dieses radikale *Anderssein* rechtfertigten, dass man sie *de facto* und *de jure* aus dem Bereich eines vollen menschlichen Bürgerrechts ausschloss. Sie hätten nichts zur Arbeit des Geistes und zum universalen Projekt beizutragen.²⁶

Zu einer entscheidenden Veränderung kommt es zur Zeit des Abolitionismus und des Endes des transatlantischen Sklavenhandels. Die These, wonach der Neger ein »Mensch für sich« sei, wird natürlich auch weiterhin vertreten. Aber innerhalb der alten Ökonomie der Differenz kommt es zu einer leichten Verschiebung, aus der die zweite Antwort hervorgeht. Die These der *Nichtähnlichkeit*

26 Dazu und zu den vorangehenden Aspekten siehe u.a. Pierre Pluchon, *Nègres et Juifs au XVIII^e siècle. Le racisme au siècle des Lumières*, Paris 1984; Montesquieu, *De l'esprit des lois*, Bd. 1, Paris 1979; dt.: *Vom Geist der Gesetze*, Tübingen 1951; Voltaire, »Essai sur les mœurs et l'esprit des nations et sur les principaux faits de l'histoire depuis Charlemagne jusqu'à Louis XIV«, in: ders., *Oeuvres complètes*, Bd. 11, Paris 1878; dt.: *Über den Geist und die Sitten der Nationen*, Leipzig 1867; Immanuel Kant, *Beobachtungen über das Gefühl des Schönen und Erhabenen* (1764), Erlangen 1991.

wird nicht zurückgewiesen, aber sie stützt sich nun nicht mehr nur auf die Leere des Zeichens als solche. Vielmehr geht es darum, das Zeichen mit einem Inhalt zu füllen. Wenn der Neger ein Wesen für sich ist, so weil er Eigenheiten, Bräuche besitzt, die es nicht abzuschaffen oder zu zerstören, sondern zu verbessern gilt. Es geht darum, die Differenz in eine eigene institutionelle Ordnung einzufügen und diese eigene Ordnung zu zwingen, innerhalb eines zutiefst nichtegalitären und hierarchisierten Rahmens zu operieren. Das Subjekt dieser Ordnung ist der Eingeborene, und die dazu passende Regierungsweise ist die indirekte Verwaltung – eine kostengünstige Form von Herrschaft, die es vor allem in den britischen Kolonien erlaubt, die Eingeborenen mit nur wenigen Soldaten zu lenken, indem man sich ihrer Leidenschaften und Bräuche bedient und sie gegeneinander ausspielt.²⁷ Die Differenz wird also relativiert, rechtfertigt aber weiterhin das Recht auf Herrschaft und die Ungleichheit. Diese im Übrigen für natürlich gehaltene Ungleichheit wird nicht minder durch die Differenz gerechtfertigt.²⁸ Später wird der Kolonialstaat den Brauch, also das Prinzip der Differenz und der Ungleichheit, für Zwecke der Segregation benutzen. Man wird spezielle Wissensformen (die Kolonialwissenschaft) hervorbringen, um die Differenz zu dokumentieren, Vielfalt und Ambivalenz daraus zu entfernen und sie in einem Kanon zu fixieren. Die Paradoxie dieses Abstraktions- und Verdinglichungsprozesses liegt darin, dass

27 Thomas R. Metcalf, *Ideologies of the Raj*, Cambridge 1995.

28 Die am weitesten entwickelte institutionelle Form dieser Ökonomie der Andersartigkeit ist das Apartheidregime, in dem die Hierarchien biologischen Charakters sind. Ihre weniger entwickelte Form ist die indirekte Herrschaft (*indirect rule*). Siehe Lucy P. Mair, *Native Policies in Africa*, London 1936; Frederick D. Lugard, *The Dual Mandate in British Tropical Africa*, London 1980.

er einerseits den Anschein von Anerkennung erweckt, andererseits aber ein Werturteil darstellt, da man den Brauch letztlich nur singularisiert, um besser aufzeigen zu können, dass die Welt des Eingeborenen in nichts mit der unsrigen übereinstimmt, also nicht zu unserer Welt gehört und daher auch nicht als Grundlage für die Erfahrung eines gemeinsamen Bürgerrechts dienen kann.

Eine dritte Antwort bietet die so genannte Assimilationspolitik. Im Prinzip basiert die Idee der Assimilation auf der Möglichkeit einer allen Menschen gemeinsamen Welterfahrung oder besser noch auf einer universellen Menschlichkeit, die in einerwesenhaften Ähnlichkeit aller Menschen gründet. Weder diese allen Menschen gemeinsame Welt noch auch diese Ähnlichkeit seien jedoch dem Eingeborenen von vornherein gegeben. Der Eingeborene müsse vielmehr dazu bekehrt werden. Diese Erziehung gilt als Voraussetzung dafür, dass er als unseresgleichen wahrgenommen und anerkannt wird und sein Menschsein nicht länger undarstellbar und ungreifbar ist. Unter diesen Voraussetzungen ist der *Assimilierte* ein Individuum für sich und kein Subjekt des Brauchs. Rechte besitzt und genießt er nicht aufgrund seiner Zugehörigkeit zu einem ethnischen Ensemble, sondern aufgrund seines Status als autonomes Subjekt, das eigenständigdenken und von der ureigenen menschlichen Fähigkeit der Vernunft Gebrauch machen kann. Er zeugt von der Möglichkeit, dass der Neger unter bestimmten Umständen zwar nicht uns gleich und unseresgleichen, aber zumindest doch unser *alter ego* zu werden vermag und dass die Differenz aufgehoben, getilgt oder resorbiert werden kann. Das Wesen der Assimilationspolitik besteht also in einer Entsubstanialisierung der Differenz, zumindest für eine Gruppe von Eingeborenen, die dadurch in den Raum der Moderne kooptiert, das heißt »bekehrt« und »kultiviert« werden und deshalb

geeignet sind, die Bürgerschaft in dieser Welt zu erwerben und die bürgerlichen Rechte zu genießen.

Das Universelle und das Besondere

Als die schwarze Vernunft sich in der Endzeit des transatlantischen Sklavenhandels und später dann in den Kämpfen für die Dekolonisierung der Frage der Selbstregierung bemächtigt, erbt sie diese drei Antworten und die daraus resultierenden Widersprüche. Diese Kritik akzeptiert im Kern die Grundkategorien, die der westliche Diskurs für sein Verständnis der Weltgeschichte verwendet. Eine dieser Kategorien ist der Begriff der »Zivilisation«.²⁹ Sie berechtigt zur Unterscheidung zwischen dem Menschen und dem, der dies nicht oder noch nicht ausreichend ist, aber durch eine geeignete Erziehung dazu werden kann.³⁰ Damals glaubte man, die drei Träger dieser Erziehung seien die Bekehrung zum Christentum, der Zugang zur Marktwirtschaft durch Arbeit und die Übernahme rationaler und aufgeklärter Formen der Regierung.³¹ Die ersten modernen afrikanischen Denker setzen die Befreiung von der Sklaverei in erster Linie mit dem Erwerb der formalen Macht zu autonomer Selbstbestimmung gleich. Darin den Tendenzen der Zeit folgend, ersetzen die afrikanischen Nationalismen der Nachkriegszeit das Konzept der »Zivilisation« durch das des »Fortschritts«. Das geschieht allerdings, um die Theologien der Zeit bes-

29 Siehe die Beiträge in Henry S. Wilson (Hg.), *Origins of West African Nationalism*, London 1969.

30 Siehe z.B. Nicolas de Condorcet, »Réflexions sur l'esclavage des nègres« (1778), in: ders., *Œuvres*, Paris 1847–1849, Bd. 7, S. 79.

31 Siehe Edward W. Blyden, *Christianity, Islam and the Negro Race*, (1888), Baltimore 1994; und ders., *Liberia's Offering*, New York 1862.

ser übernehmen zu können.³² Die Möglichkeit einer alternativen Modeme wird nicht von vornherein ausgeschlossen. Daher zum Beispiel die erbitterten Debatten über den »afrikanischen Sozialismus«. Aber die Frage der Eroberung der Macht beherrscht das Denken und die Praxis der antikolonialistischen Nationalismen. Das gilt in besonderem Maße für den bewaffneten Kampf. Bei der Begründung des Rechts auf Souveränität und Selbstbestimmung und im Kampf um den Zugang zur Macht mobilisiert man zwei zentrale Kategorien: einerseits die Gestalt des Negers als »leidender Wille« und zum Opfer gemachtes, verletztes Subjekt; andererseits die Wiederaufnahme und erneute Verwendung des Themas der kulturellen Differenz durch die Neger selbst, die, wie wir gesehen haben, den Kern der kolonialen Theorien der Minderwertigkeit und Ungleichheit bildete.

Diese Selbstdefinition stützt sich auf ein Weltverständnis, das später durch ideologische Strömungen erweitert wird, die sich auf Progressismus, Radikalismus und Nationalismus stützen. Im Kern des Paradigmas der Visktimisierung findet sich ein Geschichtsbild, das die Geschichte als Abfolge von Schicksalsschlägen begreift. Sie wird danach im Wesentlichen von Kräften gelenkt, die sich unserem Einfluss entziehen und sich in einem krampfartigen, immer gleichen, linearen Zyklus nach dem Muster einer Verschwörung endlos wiederholen. Die Verschwörung ist das Werk eines mehr oder weniger verborgenen äußeren Feindes, der sich stets auch auf Komplizen im Inneren stützt. Das konspirative Geschichtsverständnis wird als radikaler Diskurs der Emanzipation und Autonomie präsentiert, als Grundlage einer angeblich afrikanischen Politik. Aber hin-

³² Siehe dazu die Beiträge in Aquino de Bragança und Immanuel Wallerstein (Hg.), *The African Liberation Reader*, 3 Bde., London 1982.

ter der Neurose der Viktimsierung verbirgt sich in Wirklichkeit ein negatives und zirkuläres Denken. Zu seiner Funktionsweise bedarf es des Aberglaubens. Es muss seine eigenen Fabeln produzieren, die dann als Realität gelten. Es muss Masken fabrizieren, die man bewahrt, indem man sie jeweils zeitgemäß umgestaltet. Das gilt etwa für das Paar, das aus dem Henker (dem Feind) und seinem (unschuldigen) Opfer besteht. Der Feind – oder auch der Henker – verkörpert das absolut Böse. Das tugendhafte Opfer ist dagegen unfähig zu Gewalt, Terror und Korruption. In dieser geschlossenen Welt, in der »Geschichte machen« sich darauf beschränkt, seine Feinde zu vertreiben und sie nach Möglichkeit zu vernichten, wird jede Meinungsverschiedenheit als Extremsituation interpretiert. Ein schwarzes Subjekt gibt es nur im gewaltsamen Kampf um die Eroberung der Macht – und vor allem der Macht, Blut zu vergießen. Der Neger, kastriertes Subjekt und passives Werkzeug fremden Genusses, kann nur in dem Akt er selbst werden, in dem er dem Kolonialherrn die Macht, Blut zu vergießen, entreißt und sie selbst ausübt. Die Geschichte hat letztlich Anteil an einer großen Ökonomie der Hexerei.

Wie schon angemerkt, besteht ein weiteres Hauptmerkmal des schwarzen Diskurses darin, dass er die Ideologie der kulturellen Differenz aufgreift, verinnerlicht und zu seinem eigenen Nutzen einsetzt. Diese Ideologie stützt sich auf drei Pfeiler – die Rasse, die Geographie und die Tradition. Die meisten politischen Theorien des 19. Jahrhunderts stellen eine Verbindung zwischen dem menschlichen Subjekt und dem Rassensubjekt her. Sie betrachten das menschliche Subjekt in hohem Maße zuallererst durch das Prisma seiner Rasse. Die Rasse wird als Ensemble sichtbarer physiologischer Eigenschaften und erkennbarer moralischer Charakterzüge verstanden.

Diese Eigenschaften und Charakterzüge unterscheiden, so glaubt man, die verschiedenen menschlichen Arten voneinander.³³

Die physiologischen Eigenschaften und moralischen Charakterzüge erlauben es außerdem, sie in einer Hierarchie anzurufen, deren gewalttätige Auswirkungen ebenso politischer wie kultureller Natur sind.³⁴ Wie bereits angemerkt, schließt die im 19. Jahrhundert verbreitete Klassifikation die Neger aus dem Kreis der Menschheit aus oder weist ihnen zumindest in der Hierarchie der Rassen eine untergeordnete Stellung zu. Diese Verweigerung des Menschseins (oder diese untergeordnete Stellung) zwingt ihren Diskurs, sich von Anfang an auf eine Tautologie einzulassen: »Auch wir sind Menschen.«³⁵ Oder: »Wir haben eine glanzvolle Vergangenheit, die unser Menschsein beweist.«³⁶ Das ist auch der Grund, weshalb der Diskurs über die schwarze Identität von Anfang an in einer Spannung gefangen ist, von der er sich nur schwer zu befreien vermag: Hat der Neger Anteil an der Identität der menschlichen Gattung?³⁷ Oder sollte er im Namen der Differenz und der Besonderheit auf der Möglichkeit unterschiedlicher kultureller Ausgestaltungen ein und derselben Menschheit bestehen – kulturelle Ausgestaltungen, deren

33 Immanuel Kant, »Anthropologie in pragmatischer Hinsicht« (1798), in: ders., *Werke*, hg. von W. Weischedel, 6 Bde., Wiesbaden 1954, Bd. 6, S. 395–690.

34 Siehe dazu Pierre Guiral und Émile Temirne (Hg.), *L'Ide de race dans la pensée politique française contemporaine*, Paris 1977.

35 Siehe die Bedeutung, die diese Thematik in Fanon, *Schwarze Haut, weiße Masken*, a.a.O.; in Césaire, »Rede über den Kolonialismus«, a.a.O.; und in der Poesie Léopold Sédar Senghors besitzt.

36 William E. B. Dubois, *The World and Africa. An Inquiry into the part which Africa has played in world history*, New York 1946.

37 Siehe dazu die letzten Seiten in Fanon, *Schwarze Haut, weiße Masken*, a.a.O.

Bestimmung es nicht ist, sich selbst zu genügen, und deren Ziel letztlich universellen Charakter besitzt.³⁸

Die Bekräftigung einer von anderen bestrittenen menschlichen Identität hat in diesem Sinne teil am Diskurs der Widerlegung und Rehabilitierung. Aber wenn der Rehabilitierungsdiskurs die *gemeinsame Zugehörigkeit* des Negers zur Menschheit schlechthin zu bestätigen versucht, so verwirft er damit, abgesehen von seltenen Fällen, nicht die Fiktion eines Rassensubjekts oder der *Rasse schlecht-hin*.³⁹ Tatsächlich übemimmt er diese Fiktion. Das gilt sowohl für die Négritude als auch für die verschiedenen Varianten des Panafrikanismus. In diesen Vorschlägen – Träger einer ganzen kulturellen und einer ganzen politischen Vorstellungswelt – ist es die Rasse, die es letztlich erlaubt, nicht nur allgemein die Differenz, sondern die Idee der Nation und der Gemeinschaft zu begründen, da die rassischen Determinanten als moralische Grundlage für die politische Solidarität fungieren müssen. Die Rasse dient als Beweis (oder zuweilen als Rechtfertigung) für die Existenz der Nation. Sie ist das moralische Subjekt und zugleich die dem Bewusstsein immanente Tatsache. In weiten Teilen des schwarzen Diskurses bleiben die Fundamente der Anthropologie des 19. Jahrhunderts – nämlich das evolutionistische Vorurteil und der Glaube an den Fortschritt – erhalten, wobei die rassische Ausrichtung der Nation und der Nationalismus miteinander einhergehen.

38 So die These von Léopold Sédar Senghor, »Négritude: A Humanism of the Twentieth Century«, in: Patrick Williams und Laura Chrisman (Hg.), *Colonial Discourse and Postcolonial Theory. A Reader*, New York 1994, S. 27-35.

39 Siehe dazu die Kritik Kwame Anthony Appiahs an den Texten von Alexander Crummel und William E. B. Dubois in ders., *In My Father's House. Africa in the Philosophy of Culture*, London 1992 (Kap. 1 und 2). Siehe auch ders., »Racism and Moral Pollution«, *Philosophical Forum*, 18, Nr. 2-3 (1986-1987), S. 185-202.

Tatsächlich verschwindet in der Grube der Rasse die latente Spannung, die der Reflexion über die schwarze Identität von jeher anhaftete. Diese Spannung besteht zwischen einem universalisierenden, die gemeinsame Zugehörigkeit zur *conditio humana* beanspruchenden und einem anderen, partikularisierenden Vorgehen, das auf der Differenz und der Andersartigkeit besteht und dabei den Akzent nicht auf die Originalität als solche, sondern auf das Prinzip der Wiederholung (Brauch) und die autochthonen Werte setzt. In der Geschichte desschwarzen Denkens der letzten zwei Jahrhunderte sorgt die Rasse für die Versöhnung dieser beiden politisch-kulturellen Vorgehensweisen. Die Verteidigung des Menschseins der Neger geht fast immer einher mit dem Anspruch auf den spezifischen Charakter ihrer Rasse, ihrer Traditionen, ihrer Bräuche und ihrer Geschichte. Die ganze Sprache entfaltet sich entlang dieser Grenze, aus der die Darstellung dessen hervorgeht, was »schwarz« ist. Man wehrt sich nicht gegen die Zugehörigkeit des Negers zu einer eigenen Rasse, sondern gegen das an diese Rasse geknüpfte Vorurteil ihrer Minderwertigkeit. Die Zweifel gelten nicht der Besonderheit der so genannten afrikanischen Kultur, vielmehr proklamiert man einen Relativismus der Kulturen schlechthin. Unter diesen Umständen besteht die »Arbeit für das Universelle« darin, die westliche *ratio* durch die schwarzen »Zivilisationswerte«, den »eigentümlichen Genius« der schwarzen Rasse zu bereichern, deren Eckpfeiler vor allem die »Emotion« sei. Darin besteht nach Léopold Sédar Senghor »die Begegnung des Gebens und Nehmens«, zu deren Ergebnissen die Vermischung der Kulturen gehören müsse.⁴⁰

40 Léopold Sédar Senghor, *Liberté I: négritude et humanisme*, Paris 1964; dt.: *Négritude und Humanismus*, Düsseldorf 1967; sodann ders., *Liberté III: négritude et civilisation de l'universel*, Paris 1977.

Vor diesem Hintergrund gemeinsamer Überzeugungen wird sich der Diskurs über die kulturelle Differenz entfalten. Die Anhänger der schwarzen Differenz und der Idee einer afrikanischen Autochthonie bemühen sich ab dem 19. Jahrhundert, eine allgemeine Bezeichnung und einen Ort zu finden, an dem sie die Prosa verankern können. Dieser geographische Ort wird das tropische Afrika sein, eine fiktive Linie *par excellence*. Es geht darum, die von den Europäern erfundene Phantasieanatomie zu zerstören, auf die Hegel und die anderen reagierten.⁴¹ Man fügt die zerstreuten Glieder wieder zusammen, so gut es geht. Man rekonstruiert den zerstückelten Körper aus dem Zenit der Rassenphantasie und, falls nötig, aus den strahlenden Zügen des Mythos.⁴² Sodann bemüht man sich, dieses *Afrikanische* in einem Ensemble spezifischer kultureller Merkmale wiederzufinden, die man der ethnologischen Forschung entnimmt. Und schließlich macht sich die nationalistische Geschichtsschreibung in den alten afrikanischen Reichen, vor allem im Ägypten der Pharaonen, auf die Suche nach dem fehlenden Material.⁴³ Bei genauerem Hinsehen besteht dieses Vorgehen – das auch die ideologischen Strömungen aufgreifen, die sich als progressiv und radikal verstehen – in dem Versuch, zunächst einmal eine Quasi-Äquivalenz zwischen Rasse und Geographie herzustellen und dann die kulturelle Identität aus dem Verhältnis zwischen beiden hervorgehen zu lassen, wobei die Geographie zum Ort der Wahl wird, an dem die Institutionen

41 G. W. F. Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*, in: ders., *Werke in zwanzig Bänden*, Frankfurt am Main 1970, Bd. 12.

42 Für die frankophone Welt siehe insb. die Arbeiten von Cheikh Anta Diop und für die anglophone Welt die Thesen zum Afrozentrismus von Molefi Asante, *Afrocentricity*, Trenton, NJ, 1988.

43 Siehe u.a. die Arbeiten von Théophile Obenga, *L'Afrique dans l'Antiquité. Égypte pharaonique Afrique noire*, Paris 1973.

und die Macht der Rasse Gestalt annehmen müssen.⁴⁴ Tatsächlich definiert der Panafrikanismus den Einheimischen und Bürger, indem er ihn mit dem Schwarzen gleichsetzt. Der Schwarze wird zum Bürger, weil er ein vernunftbegabter Mensch wie jeder andere ist, aber hinzu kommen noch zwei weitere Tarsachen, nämlich seine Hautfarbe und das Privileg der Autochthonie. Durch die Vermengung von rassischer Authentizität und Territorialität wird Afrika zum Land der Schwarzen. Damit ist alles, was nicht schwarz ist, nicht von dort und kann deshalb auch keinen Anspruch erheben, afrikanisch zu sein. Räumlicher Körper, Rassenkörper und staatsbürgerlicher Körper sind nun eins, wobei der räumliche Körper von der gemeinsamen Autochthonie zeugt, dank deren alle, die dort geboren sind oder dieselbe Hautfarbe und dieselben Vorfahren haben, Brüder und Schwestern sind. Der Bezug auf die Rasse bildet hier die Grundlage der staatsbürgerlichen Verwandtschaft. Der Neger ist nun nicht jemand, der an der *conditio humana* schlechthin teilhat, sondern derjenige, der in Afrika geboren wurde, in Afrika lebt und der schwarzen Rasse angehört. Der Gedanke eines Afrikanertums, das nicht schwarz wäre, ist schlachtweg undenkbar. Nach dieser Logik der Zuschreibung von Identitäten sind die Nichtschwarzen nicht von hier (keine Autochthonen), weil sie von anderswoher kommen (Siedler). Daher die Unmöglichkeit, sich zum Beispiel vorzustellen, es könnte Afrikaner europäischer Herkunft geben.

44 Paradoxe Weise findet man dieselben Bestrebungen und denselben Wunsch nach einer Verschmelzung von Rasse und Geographie in den rassistischen Schriften der weißen Kolonisten in Südafrika. Siehe dazu John M. Coetzee, *White Writing. On the Culture of Letters in South Africa*, New Haven 1988. Siehe insb. die Kapitel über Sarah Gertrude Millin, Pauline Smith und Christiaan Mauritius van den Heever.

Nun leben aber Schwarze aufgrund des transatlantischen Sklavenhandels auch in fernen Ländern. Wie soll man sie in eine durch die Rasse definierte Nation einbringen, obwohl die Geographie sie vom Ort ihrer Geburt und von dem Ort, an dem sie leben und arbeiten, abgeschnitten hat? Um ihr Afrikanertum zu sichern, schlägt man vor, sie sollten schlicht und einfach nach Afrika zurückkehren. Da der geographische Raum Afrika den natürlichen Ort der Schwarzen bildet, leben die durch die Sklaverei dem afrikanischen Schoß Entrissenen gleichsam im Exil.⁴⁵ Der Horizont einer möglichen Rückkehr (*back to Africa movement*) prägt die panafrikanische Bewegung in hohem Maße. In einem noch fundamentaleren Sinne entwickelt sich der Panafrikanismus innerhalb eines Rassenparadigmas, das seinen Höhepunkt im 19. Jahrhundert erreichte.⁴⁶ Als Diskurs der Umkehrung entnimmt er seine Grundkategorien den Mythen, die er abzulehnen vorgibt, und reproduziert deren Dichotomien (Rassenunterschied zwischen Schwarzen und Weißen, religiöser Gegensatz zwischen Christen und Heiden, die Überzeugung, die Rasse sei die Grundlage der Nation und umgekehrt). Er stellt sich in eine geistige Genealogie, die einerseits auf der Territorialisierung der Identität basiert, andererseits auf der rassischen Ausrichtung der Geographie, wobei der Mythos einer rassistisch begründeten Polis vergessen macht, dass am Beginn des Exils zweifellos die Habgier des Kapitalismus

45 Sie müssen »in das Land ihrer Väter zurückkehren [...] und in Frieden leben« (»return to the land of [their] fathers and be in peace«), schreibt Blyden (*Christianity, Islam and the Negro Race*, a.a.O., S. 124).

46 Afrika als Rassenmythologie findet sich ebenso in den Arbeiten von William E.B. Dubois wie in denen von Cheikh Anta Diop oder auch Wole Soyinka. Zu Letzterem siehe ders., *Myth, Literature and the African World*, Cambridge 1976.

stand, aber auch ein Mord innerhalb der Familie. Es gibt Brudermorde.⁴⁷

Tradition, Gedächtnis und Schöpfung

Wir haben gezeigt, dass hinter einer bestimmten Rhetorik der kulturellen Differenz weiterhin eine politische Arbeit des Selegierens innerhalb eines Gedächtnisses am Werk war, das sich nach eigenem Verständnis um den Wunsch nach Souveränität und Autonomie drehte. Paradoixerweise verstärkt diese Arbeit bei den Negern nur das Ressentiment und die Viktimisierungsneurose. Wie lässt sich die Frage nach der schwarzen Differenz erneut angehen, diesmal nicht als Akt des Ressentiments und der Nostalgie, sondern als Akt der Selbstbestimmung? Ist diese neue Fragestellung möglich ohne eine Kritik des Gedächtnisses und der Tradition, das heißt ohne eine bewusste Anstrengung, die zu erkennen versucht, welche schöpferischen oder stärkenden Möglichkeiten die Differenz bietet?

Das ist die Frage, die Alex Crummel ab 1885 stellt. Und er stellt sie im Blick auf eine mögliche Politik der Zukunft, der »kommenden Zeit« (*the time to come*).⁴⁸ Die Zeit, die ihm vorschwebt, ist eine zugleich politische und existenzielle Kategorie. Nach Crummel bildet den Ausgangspunkt eines Denkens der »kommenden Zeit« die Anerkennung der Tatsache, dass man nicht in der Vergangenheit leben möchte. Die Vergangenheit kann als Motivation

47 Joseph C. Miller, *Way of Death. Merchant Capitalism and the Angolan Slave Trade (1730-1830)*, Madison 1988.

48 Alex Crummel, *Africa and America. Addresses and Discourses* (1891), New York 1969, S. 14.

und Inspiration dienen. Aus der Vergangenheit kann man lernen. Aber die moralischen Begriffe der Pflicht und der Verantwortung oder auch der Verpflichtung resultieren unmittelbar aus unserem Verständnis der Zukunft. Die Zukunft ist die Zeit der Hoffnung. Die Gegenwart ist die Zeit der Pflicht. Crummel wirft den Negern vor, ihr Verhalten allzu sehr an dem der »Kinder Israels« auszurichten. »Nach dem Auszug aus Ägypten und der Befreiung von der Knechtschaft, nach der Niederlage des Pharao, hätten sie ihren Blick auf das Gelobte Land richten und nach Freiheit streben müssen. Aber sie blickten ständig zurück auf Ägypten«, behauptet Crummel. Und er bezeichnet als »morbid« jede Ökonomie der Erinnerung, die das Subjekt drängt, »abscheuliche Dinge« im Gedächtnis zu behalten und an »Dunklem und Traurigem«, an Dingen, die zur Entartung führten, festzuhalten. Solch eine Bindung verrate einen Todeswunsch. Der Erinnerung, die einen unüberwindlichen Todeswunsch verrate, stellt er zwei Arten von Fähigkeiten und Tätigkeiten gegenüber: Hoffnung und Phantasie. Crummel führt eine Unterscheidung zwischen der Erinnerung an die Sklaverei und der ständigen Berufung auf eine von Unglück und Erniedrigung geprägte Vergangenheit ein. Der Übergang von der Knechtschaft zur Freiheit erfordere nicht nur einen subtilen Umgang mit der Erinnerung, sondern auch eine Veränderung der Dispositionen und des Geschmacks. Der Wiederaufbau des Selbst nach der Knechtschaft verlange deshalb eine gewaltige Arbeit an sich selbst. Diese Arbeit bestehe in der Erfindung eines neuen Inneren.⁴⁹

Fabien Eboussi Boulaga schlägt vor, die Differenz zugleich als waches Gedächtnis, als kritisches Identifika-

49 Ebd., S. 14-36.

tionsmodell und als utopisches Modell zu begreifen.⁵⁰ Die schwarze Differenz ist ansich weder ein Akt der Unschuld noch ein Akt der Selbstbestimmung. Als Erinnerung ist sie eine Differenz, die besiegt und gedemütigt worden ist. Im Grunde handelt es sich um eine Differenz, deren Bestandteile zum Teil Gegenstand eines unabänderlichen Verlusts geworden sind. Diese Bestandteile lassen sich niemals wieder gewinnen. Man kann nur noch auf sie verweisen. Dieses Verweisen könnte eine Befreiung sein – sofern man sich nicht zu Nostalgie und Melancholie verleiten lässt. In jeder Differenz gibt es innere Aspekte, die sie verwundbar machen oder, um es mit Eboussi Boulaga zu sagen, »zum Angriff aufrufen«.⁵¹ Es gibt Arten, an die Differenz zu appellieren, die einer Zustimmung zur Knechtung nahekommen, wie es auch nur dort Entfremdung gibt, wo man neben dem Zwang auch der Verführung erliegt. Manche Formen der Differenz tragen in sich den Keim ihres Todes, ihrer Endlichkeit. Es gibt also insofern ein negatives Paradigma der Differenz, als diese den Kräften der Entmenschlichung die Tore öffnet. Und es gibt *a priori* keinen Grund, sich blind darauf einzulassen.

Im Blick auf die »Tradition« macht Eboussi Boulaga geltend, dass die Wachsamkeit die Aufgabe habe, Wiederholung zu verhindern. »Das wache Gedächtnis richtet sein Bemühen darauf, sich von der Wiederholung der durch Sklaverei und Kolonialisierung bewirkten Entfremdung zu befreien«, das heißt von der »Domestizierung des Menschen, seiner Reduktion auf ein bloßes Objekt«, von der Schmucklosigkeit seiner Welt, die so weit reicht, »dass er

⁵⁰ Im Folgenden lassen wir uns weitgehend von Fabien Eboussi Boulagas Überlegungen zur »Tradition« leiten. Siehe ders., *La Crise du Muntu*, a. a. O., S. 152–172.

⁵¹ Ebd., S. 152.

sich selbst verleugnet oder zerstört, seinem Land, seiner Sprache, seinem Körper fremd, in Dasein und Geschichte überflüssig.⁵² Andere Modalitäten der Differenz finden ihren Ausdruck in der Zurückweisung oder der Fetschisierung alles Fremden und in manchen Fällen in der Rückübersetzung alles Neuen in alte Begriffe – was es ermöglicht, sie zu negieren oder zu neutralisieren. Wiederum andere Modalitäten der negativen Differenz hängen mit der Flucht vor Verantwortung zusammen, mit der Schuldzuweisung an alle anderen außer einem selbst, mit der ständigen Behauptung, die Knechtschaft sei ursprünglich allein äußeren Kräften und der ihnen innenwohnenden Macht geschuldet. Dennoch lehnt Eboussi die Differenz nicht schlechthin ab. Für ihn geht die Anerkennung dessen, was nicht man selbst ist oder sich nicht auf einen selbst zurückführen lässt, notwendig einher mit der Trennung von den anderen und der Identifikation mit sich selbst. Es gibt ein Moment der Autonomie gegenüber den anderen Menschen, das nicht grundsätzlich negativ ist. Wegen der Wechselfälle der Geschichte erlaubt es solch ein Moment bei rechter Nutzung dem Neger, sich als autonome Quelle der Schöpfung wiederzuentdecken, sich als Mensch zu beweisen und wieder Sinn und Grund in dem zu finden, was er ist und was er tut.⁵³ Andererseits ist die positive Differenz eine Öffnung auf die Zukunft hin. Sie verweist nicht auf eine Apologetik, sondern auf die Anerkennung dessen, was jeder als Mensch zur Konstitution der Welt beiträgt. In jedem Fall sind die Zerstörung der Differenzen und der Traum, allen eine einzige Sprache aufzuzwingen, zum Scheitern verurteilt. Einheit ist stets nur ein anderer Name für Vielfalt, und die positive Differenz kann nur

—
52 Ebd., S. 153.

53 Ebd., S. 156.

eine lebendige und interpretierende Differenz sein.⁵⁴ Sie ist ihrem Wesen nach eine Orientierung auf die Zukunft.

Es bleibt noch, die Tradition zu dekonstruieren, die oft als Kontrapunkt zum Diskurs über die Differenz dient, indem sie deren erfundenen Charakter enthüllt. Aus dieser Sicht existiert Afrika als solches – und der Neger, wie man hinzufügen könnte – nur aufgrund des Textes, der es oder ihn als fremde Fiktion konstruiert.⁵⁵ Diesem Text misst man eine strukturierende Kraft solchen Ausmaßes bei, dass das Selbst, das den Anspruch erhebt, mit einer authentischen Stimme zu sprechen, stets Gefahr läuft, doch nur immer auf der Grundlage eines bereits konstituierten Diskurses zu sprechen, der das ihm Eigene maskiert,zensiert und zur Nachahmung zwingt. Mit anderen Worten, Afrika existiert nur auf der Grundlage einer Kolonialbibliothek, diesich überall einmischt und dazwischendrängt, selbst noch in den Diskurs, der vorgibt, sie zurückzuweisen, so dass es in der Frage der Identität, der Tradition oder der Authentizität vielleicht nicht unmöglich, aber zumindest doch schwierig ist, zwischen dem Original und seiner Kopie oder seinem Bild zu unterscheiden. Unter diesen Umständen kann man die schwarze Identität nur als im Werden begriffene Identität problematisieren. Aus dieser Perspektive stellt die Welt aus sich heraus keine Bedrohung mehr dar. Sie erscheint im Gegenteil als ein riesiges Netz aus Affinitäten.⁵⁶ Es gibt keine schwarze Identität, wie es

54 Ebd., S. 158.

55 V.Y. Mudimbe, *The Invention of Africa*, Bloomington 1988; und ders., *The Idea of Africa*, Bloomington 1994.

56 Appiah, *In My Father's House*, a.a.O., S. 284ff. In einer späteren Arbeit kritisiert Appiah die Enge der nationalistischen Positionen, verweist auf die Möglichkeit einer doppelten Herkunft und bezeichnet sich selbst als liberalen Kosmopoliten. Siehe Kwame Anthony Appiah, »Cosmopolitan Patriots«, *Critical Inquiry*, 23, Nr. 3 (1997), S. 617-639.

geoffenbarte Bücher gibt. Es gibt eine im Werden begriffene Identität, die sich aus den ethnischen, geographischen und sprachlichen Differenzen zwischen den Negern und den aus der Begegnung mit der ganzen Welt überkommenen Traditionen speist.

Die Zirkulation der Welten

In den geschichtlichen Kulturpraktiken konstituiert sich die Differenz durch die drei Prozesse der wechselseitigen Verschränkung, der Mobilität und der Zirkulation. Nehmen wir zum Beispiel die beiden Religionen Islam und Christentum. Als eine der Hüllen der ältesten schwarzen Identitäten zumindest in bestimmten Teilen des Kontinents geht der Islam dem transatlantischen Sklavenhandel und Kolonialismus im engeren Sinne lange voraus. Er besteht aus unterschiedlichen, in Bruderschaften organisierten Traditionen, in deren Rahmen religiöse Eliten den Koran neu interpretieren und lehren, wobei sie dessen Anweisungen in eine Rechtsordnung umsetzen, die man Gläubigen und Nichtgläubigen auferlegen kann. Aus dieser Perspektive funktioniert der Islam wie ein formales Regierungsdispositiv, wie eine Produktionsstätte für Untertanen und wie eine Form von Souveränität.

Trotz ihrer Vielfalt eint eines indessen diese unterschiedlichen Traditionen: die Vorzugsstellung, die sie dem Glauben bei der Bestimmung des Verhältnisses zwischen Identität, Politik und Geschichte zuweisen. In mancherlei Hinsicht ist die Autorität, mit denen diese Traditionen ausgestattet sind, eine selbstsichere, auf Eroberung ausgerichtete Autorität. Die Formen des Regierens, des Glaubens und des Handels sind untereinander verbunden wie kommunizierende Röhren. Und wenn etwas den Islam

von den übrigen Religionen Afrikas unterscheidet, so ist es zweifellos die Art, wie darin frommes Handeln nach Art eines Echos auf kriegerisches Handeln antwortet. Tatsächlich verzichtet der Islam zu seiner Durchsetzung weder auf Gewalt noch auf eine gewisse Ästhetik der Gewalt. Angeblich heilige Kriege und Zwangsbekehrungen werden gerechtfertigt und autorisiert durch die Notwendigkeit der Rechtgläubigkeit und des Heils. Wo Zwangsbekehrungen schließlich die Oberhand über die freiwillige Zuwendung zum Islam gewinnen, wird das Verhältnis zwischen Gläubigen und Ungläubigen von der Beziehung zwischen Herr und Knecht überlagert.

Da die religiösen Gesetze die Modalitäten der Zugehörigkeit oder des Ausschlusses bestimmen, bildet die Einhaltung der religiösen Vorschriften (eines sittlichen Lebens im Angesicht Gottes) die Voraussetzung für die Zulassung zu einer imaginären Nation mit sehr weiten physischen und symbolischen Grenzen: der Gemeinschaft der Gläubigen. Außerhalb dieser Gemeinschaft, ihrer Städte und Karawanen, ihrer Händler und Gebildeten, gibt es nur Unglauben. Alles, was jenseits der Grenzen der Welt der Offenbarung (des *dar al-islam*, des Reichs des Islam) liegt, darf ausgeplündert werden und ist dazu bestimmt, verklagt zu werden. Die neuen Gebiete, die es für den Islam zu erschließen gilt, bilden streng genommen *dar al-harb*, das Land des Krieges. Bei der Eroberung Afrikas hindert diese kriegerische Ausrichtung (samt dem Hunger nach Luxus und der Brutalität, die damit verbunden ist) den Islam indessen nicht, sich den Konvertiten als Aufforderung zu einem gänzlich sittlichen Leben anzubieten.

Die zweite Religion ist das Christentum. Ursprünglich war das jüdisch-christliche Verhältnis zu Afrika bestimmt vom Motiv der Dunkelheit, der Urtragödie, die in der Verdeckung der Wahrheit durch alle Arten von Aberglauben

bestand. In der jüdisch-christlichen Erzählung ist Afrika die Metapher schlechthin für den Abfall von Gott. Von Menschen bewohnt, die in den Ketten der Nacht gefangen seien, lebe es fern von Gott. Das sei auch das Wesen des Heidentums: allenthalben Verkleidung, mangelnde Urteilskraft und Verwirrung, die Weigerung, in Richtung des Lichts zu schauen, kurz: ein Verfall des Seienden. Allerdings ersetzt das Christentum den kriegerischen Charakter des Islam durch eine andere Form von Gewalt die der Barmherzigkeit und des Mitgefühls. Tatsächlich geht es ihm darum, die Ketten zu lösen, das heißt, alles, was zum Reich der Erscheinungen und des Falschen gehört, vom Reich des Wahren zu trennen. Denn die Erscheinungen simulieren eine Gegenwart. Und diese Gegenwart gilt es zu erwecken (Theologie der Wartesteine).

Anstelle eines rein objekthaften, weil jeglichen sittlichen und ästhetischen Gehalts baren Lebens, statt einer statischen und unveränderlichen, von Masken und Fetischen, von einer Vielzahl profaner Objekte und rohen menschlichen Materials bevölkerten Welt bietet das Christentum daher den Eingeborenen eine Initiation in die Erfassung des Wahren an, ein Projekt der Erlösung und Heilung, kurz, das Versprechen eines neuen Lebens. Damit hebt es nicht einfach nur die Welt der Allegorie auf. Es stellt vielmehr eine neue Beziehung zwischen dieser Welt und der Welt des Ereignisses her. Das Ereignis ist das Versprechen, für das Heil erwählt zu sein. Das Heil ist ein Ensemble von Ideen, die aufgrund ihres Zaubercharakters als magisch-poetisch qualifiziert werden könnten. Das gilt für die Auferstehung von den Toten, ein erhabener Traum, den der Wunsch nach einer absoluten Zeit beherrscht, dieser endlosen Ausdehnung der Zeit, des Raumes und der Unsterblichkeit. Der Preis für die Erfüllung dieses Versprechens ist die Aufgabe einer zerstreuten Existenz im Austausch gegen

die Erlösung. Die Bekehrung zur offenbarten Wahrheit bringt ihrerseits eine beträchtliche Arbeit an sich selbst mit sich, die Auslöschung jeglicher gesonderter Identität, die Aufhebung der Differenz und den Anschluss an eine nun universelle Menschheit.

Dasselbe Universalisierungsprojekt findet sich in der Kolonisierung. Sie stellt sich zumindest rhetorisch als Tochter der Aufklärung dar. Als solche beruft sie sich auf die Herrschaft der universellen Vernunft. Die universelle Vernunft setzt die Existenz eines Subjekts gleichen Namens voraus, dessen Universalität in seinem menschlichen Charakter verkörpert ist. Die Anerkennung dieser universellen Vernunft berechtigt dazu, jedes Individuum als juristische Person in die Zivilgesellschaft einzubeziehen. Außerdem kann man nur dann von einem universellen Subjekt sprechen, wenn man einen Rechtsbegriff annimmt, nachdem alle identisch sind und den gleichen Wert haben. Der Kolonialismus formalisiert zwei Mechanismen der Organisation der Gesellschaft und der Politik, die er mit dem Verweis auf die Vernunft rechtfertigt: Staat und Markt. Der Staat erscheint zunächst in seiner primitiven Form, der des »Kommandos«, bevor er sich in ein Mittel zur Zivilisierung der Sitten verwandelt. Der Markt in seiner primitiven Form findet Eingang in die autochthone Vorstellungswelt in seiner widerlichsten Gestalt: als Menschenhandel. Erst nach und nach, mit wachsendem Hunger nach Waren, verwandelt er sich in eine gewaltige Maschine zur Erzeugung von Bedürfnissen. Nach dem Zweiten Weltkrieg wird der Kolonialismus den Kolonisierten drei weitere Güter vor Augen führen: Bürgerrecht, Nation und Zivilgesellschaft. Bis in seine Endphase hinein wird er ihnen jedoch den Zugang dazu verwehren. Wie der Islam und das Christentum, so ist auch die Kolonisierung ein Universalisierungsprojekt. Ihr Ziel ist es, die Kolonisierten in

den Raum der Moderne hereinzuholen. Aber ihr vulgärer Charakter, ihre oft ungenierte Brutalität und ihre Unaufrichtigkeit machen sie zu einem perfekten Beispiel des Antiliberalismus.

Die heutigen afrikanischen Identitäten bilden sich kaum unter Bezug auf eine Vergangenheit heraus, die als ein für alle Mal feststehendes Schicksal erlebt würde, sondern vielfach auf der Grundlage einer Fähigkeit, die Vergangenheit auszuklammern – Voraussetzung einer Öffnung für die Gegenwart und das gegenwärtige Leben. Das zeigt eine historische Lektüre der lokalen Wiederaneignung der drei oben genannten Instanzen: des Islam, des Christentums und des Kolonialismus. So setzen die Afrikaner dem islamischen Projekt eine Antwort entgegen, die man als schöpferische Assimilation bezeichnen könnte. Innerhalb ihrer von Mündlichkeit geprägten Kulturen wird die Hegemonie des Buches relativiert. Der Kern der Lehre wird in einer Weise uminterpretiert, welche die Antwort auf die Frage, was eine islamische Gesellschaft oder ein islamischer Staat denn eigentlich seien, weitgehend offenlässt. Aus dieser Öffnung – die zugleich eine Weigerung ist, sich vor jeder Begegnung zu verschließen – gehen volkstümliche Praktiken der Ausübung des Glaubens und der Anwendung des Rechts hervor, die zum Beispiel der Kunst des Heilens und des Wahrsagens oder auch der Traumdeutung großen Raum lassen, also den mystischen Ressourcen und den zahlreichen orphischen Stätten der lokalen Traditionen.

Das muslimische Afrika bringt seine eigenen Gebildeten und Reformatoren hervor. Die meisten sind zugleich auch Krieger. Andere sind im Fernhandel tätige Großkaufleute. Schreiber, Gelehrte, Rechtsgelehrte und Koranexegeten und selbst einfache Sklaven und Sänger erbauen die irdische Stadt und interpretieren die vom Propheten

überkommenen Erzählungen, die Augen fest auf die Waren gerichtet und manche auch empfänglich für die Verlockungen des Luxus. Mit aufmerksamem Blick auf die Besonderheiten des Ortes und der Situation schreiben sie sowohl den Islam als auch die afrikanische Identität neu, und das oft in überraschender Weise und in beherztem Verkehr mit der Welt. Daraus gehen mehrere Abarten des Islam und der vielfältigen politischen Religionskulturen hervor. In einigen dieser Traditionen ist der Staat zum Beispiel nur eine der möglichen Formen der sozialen Organisation. Er deckt nicht für sich allein die gesamte Vorstellung von Gemeinschaft ab. In anderen begegnet man der politischen Autorität selbst mit Misstrauen. Besteht nicht die Gefahr, dass sie das Religiöse korrumpiert? Daher zum Beispiel die von vielen Gebildeten vertretene These des »Rückzugs«. Anderorts basiert die islamische Organisation der Gemeinschaft nicht auf den überkommenen Statuten, sondern auf der spirituellen Unterwerfung unter den Scheich (wie bei den Sufis). In wiederum anderen Fällen gewinnt der freiwillige Anschluss an die Bruderschaft die Oberhand über die religiöse Zwangsrekrutierung.

In allen Fällen zeigt sich die Vielfalt der Antworten auf dem Gebiet der Lehre sowohl im Bereich der Theologie als auch im Bereich der volkstümlichen Glaubensspraxis. Die drei Kategorien der rationalen Urteilskraft (das Wissen um das Notwendige, das Mögliche und das Zufällige) machen das Dogma des göttlichen Absoluten erheblich geschmeidiger. Und schließlich lässt eine auf dem Auswendiglernen basierende Pädagogik eine religiöse und profane Kultur entstehen, in der es nicht notwendig ist, das Arabische vollständig zu beherrschen, und in der den esoterischen Zeichen ein ebenso großes Gewicht zukommt wie den objektiven Realitäten – oder sogar ein größeres. Von allen Begegnungen Afrikas mit den monotheistischen Re-

ligionen trifft für die mit dem Islam das von Walter Benjamin gewählte Bild der »Vermählung [der Sprache] mit dem Baum« noch am besten zu. Die Äste und der Wipfel verbergen nicht ihre Zustimmung oder Ablehnung. Das Laub erschauert vor einem rauen Luftzug, sträubt sich oder kommt ihm entgegen. Und der Stamm ist stets gut im Boden verwurzelt.

Mehrere Faktoren erklären diese Labilität. Der erste hängt mit der Fähigkeit zu räumlicher Ausdehnung und Zerstreuung zusammen, also mit dem Fernhandel. So sind die arabisch-berberische und die schwarzafrikanische Welt in Westafrika durch mehrere Stränge miteinander verbunden. Die Bruderschaften sind um die geographischen Pole verstreut, von denen her sie sich ausgebreitet haben. Daher der organisierte Charakter der Wanderungsbewegungen und Fernhandelsbeziehungen. Aber so groß die Entfernung auch sein mag, die Migranten unterhalten stets enge Beziehungen zu ihrem Herkunftsland. Etwas von der Art eines Bildes verbindet sie damit und führt sie dorthin zurück. Die Identität wiederum entsteht am Schnittpunkt zwischen diesem Verwurzelungsritual und dieser rhythmischen Entfernungsbewegung, in diesem ständigen Übergang des Räumlichen ins Zeitliche und der Vorstellungswelt ins Orphische.

Der zweite Faktor hängt mit der Praxis der Grenze zusammen, die gute Voraussetzungen für eine *reisende*, auf Zirkulation und Verkehr basierende Identität bietet. Historisch war die Bindung ans Territorium und den Boden in Afrika sehr kontextabhängig. In manchen Fällen wurden die politischen Entitäten nicht von Grenzen im klassischen Sinne umrissen, sondern von vielfältigen, ineinander verschachtelten Räumen, die ständig geschaffen und wieder aufgelöst wurden, durch Krieg und Eroberung ebenso wie durch die Mobilität von Gütern und Menschen. Recht

komplexe Maßsysteme erlaubten es, produktive Korrespondenzen zwischen Menschen und Dingen herzustellen, wobei die einen in die anderen umgewuscht werden konnten, wie es auch zur Zeit des transatlantischen Sklavenhandels geschah. Man könnte sagen, die vorkoloniale Territorialität war eine reisende Territorialität, da sie von Schüben, Loslösung und Spaltung geprägt war. Dasselbe gilt für die Konstitutionsweise der Identitäten.

In anderen Fällen beruhte die Herrschaft über Räume auf der Kontrolle über die Menschen, in wieder anderen auf der Kontrolle über den Ort und gelegentlich auf beidem. Zwischen verschiedenen politischen Entitäten konnten weite Strecken liegen, Pufferzonen, die keiner direkten Kontrolle, keiner ausschließlichen Herrschaft oder engen Vormundschaft unterlagen. Gelegentlich ging die räumliche Dynamik, die dazu tendiert, die Grenzen zu echten physischen und sozialen Grenzen zu machen, einher mit dem Prinzip der Zerstreuung und der Entterritorialisierung der Treuepflichten. Tatsächlich konnten Fremde, Sklaven und Untertanen gleichzeitig von mehreren Souveränitäten zugleich abhängen. Der Vielzahl der Treuepflichten und Jurisdiktionen entsprach wiederum die Vielfalt der Territorialitätsformen. Das führte vielfach zu einer außergewöhnlichen Überschneidung von Rechten und zu einem Gewirr ineinander verschachtelter sozialer Bande, die sich nicht jeweils isoliert auf Verwandtschaft, Religion oder Kaste zurückführen ließen. Diese Rechte und Bindungen verbanden sich mit den Lokalitätsformen, gingen zugleich aber auch darüber hinaus. Verschiedene Machtzentren konnten auf ein und denselben Ort einwirken, der seinerseits von einem anderen nahegelegenen, fernen oder auch imaginären Ort abhängen mochte.

Ob es sich nun um die Grenzen eines Staates oder um andere Grenzen handelte, Bedeutung hatten sie nur im

Rahmen ihrer Beziehung zu anderen Formen des Unterschieds und der sozialen, rechtlichen und kulturellen Diskriminierung, zu anderen Formen des Kontakts und der Verschränkung, die in einem bestimmten Raum ihre Wirkung entfalteten. Es handelte sich also nicht um Grenzen im rechtlichen Sinne, sondern um die Grenzen ineinander übergehender Länder und Räume in ihrer Gesamtheit. Sie konnten auch durch Eroberung oder Erwerb erweitert werden. Charakteristisch war vielfach ihre Erweiterbarkeit und Unabgeschlossenheit. Daher ist es wahrscheinlich, dass die Prozesse der Identitätsbildung von derselben Logik beherrscht wurden, die auch die Institution der Grenze und die sozialen Kämpfe bestimmte: von der Logik der nach dem Prinzip der Verschachtelung ineinander verschränkten Netzwerke. Die Institutionen, die über die Grenzen verhandelten, waren dieselben, die dazu bestimmt waren, die Identitäten auszuhandeln, den Karawanenhandel zu regulieren, vertikale und horizontale Alianzen zu festigen und gelegentlich auch Krieg zu führen. Krieg, Mobilität und Handel sind zudem in den meisten Fällen miteinander verbunden, vor allem dort, wo Krieg und Handel mit der Ausbreitung des Islam einhergehen. Es gibt im Übrigen keinen Handel ohne die Fähigkeit, transversale Bündnisse zu schließen und Knotenpunkte innerhalb eines ständig in Bewegung befindlichen Raumes zu besetzen und auszubauen. Außerdem ist der Krieg stets ein Bewegungskrieg. Unter diesen Umständen ist die wirkliche Identität nicht notwendig diejenige, die an einen Ort gebunden ist, sondern die Identität, die es erlaubt, über die Durchquerung von Räumen zu verhandeln, die ihrerseits zirkulieren, weil sie keine feste Geometrie besitzen.

Der dritte Faktor schließlich ist das mimetische Vermögen. Mehr als durch kritische Präzision ist die Kultur-

geschichte des Islam in Afrika durch und durch geprägt von einer außergewöhnlichen Fähigkeit zur Nachahmung und von einer unvergleichlichen Gabe, auf der Grundlage unterschiedlicher Zeichen und Sprachen Ähnlichkeiten hervorzubringen. Zahlreiche islamisch-afrikanische Traditionen lösen das Problem der externen Herkunft des Islam auf komplexe Weise. Sie konstruieren ihre Identität, indem sie Worte sammeln, die in verschiedenen Sprachen ganz unterschiedliche Bedeutungen haben, und sie dann um ein zentrales Signifikat anordnen, das nun zugleich als Bild und als Spiegel, als Parabel und als Allegorie fungiert. Da es dem Islam gelingt, ein onomatopoetisches Geflecht zu weben, bildet er das perfektste Archiv der Ähnlichkeiten in der Geschichte der Herausbildung der Identitäten in Afrika.

Im Vergleich zu der langen Präsenz des Islam auf dem Kontinent ist die Osmose zwischen dem Christentum und den autochthonen symbolischen Formen relativ jungen Datums. Die afrikanischen Reaktionen auf das universalistische jüdisch-christliche Projekt sind nicht weniger komplex. Die afrikanisch-christliche Theologie kristallisierte sich bekanntlich, darin dem nativistischen Diskurs folgend, von Anfang an um die Begriffe des Verlusts, der Spaltung und der Auslöschung der Identität, die aus dem Zusammentreffen der christlichen Lehre mit der autochthonen Bedeutungswelt resultiert sein sollen.⁵⁷ Geschichte und neuere Anthropologie zeigen indessen, dass die Praxis der Akteure eine ganz andere war. Das Christentum führte keineswegs zu der von Theologen der Enkulturation befürchteten Auslöschung des eigenen Selbst, sondern wurde auf den Kopf gestellt, zerlegt und anschlie-

⁵⁷ Oscar Birwennyi-Kweshi, *Discours théologique négro-africain. Problème des fondements*, Paris 1981.

ßend mit der Maske und dem Trödel der Vorfahren bekleidet. Es erschien den Negern zunächst als ein riesiges Feld von Zeichen, die nach ihrer Entzifferung den Weg zu einer Unmenge immer weiter von der Orthodoxie entfernter Praktiken öffnen sollten.⁵⁸ Die Afrikaner schöpften daraus wie aus einem Spiegel, in dem sie ihre Gesellschaft und Geschichte darstellten.

So erklärt sich zu einem guten Teil die scheinbare Leichtigkeit, mit der das Christentum domestiziert und in die lokalen Intelligibilitätssysteme übersetzt werden konnte. Außerdem stellte es sich den Afrikanern als Allegorie und als Ästhetik dar – daher die gewaltige Arbeit an den Formen und Sprachen, deren Gegenstand es wurde. Eine dieser Sprachen ist die des Geistes und seiner absoluten Macht als Tor zur Utopie und zugleich als Spektakel, das immer wieder zu einer Verdopplung der Zeit und einer Verkehrung der Welt und der Dinge berechtigte. Und schließlich sollte man auch nicht seine Zauberkraft unterschätzen. Ganz wie der Kolonialismus wird auch das Christentum nach Art einer Magie aufgenommen: als Verbindung aus Schrecken und Verführung, in die sich die Kategorien des Heils und der Erlösung gut übersetzen lassen. Entscheidend für die Rezeption des Christentums durch die Neger ist aus dieser Sicht der Wunsch nach Souveränität, den die Idee der Auferstehung von den Toten sehr gut zusammenfasst. Die Macht dieser Metapher liegt in ihrer tragisch-poetischen Tiefe, ihrer Traumgewalt und ihrem Symbolisierungsvermögen. Einerseits ist sie in ihrem Glanz und Elend die Manifestation der Grenzen des göttlichen Prinzips: die Geschichte eines Gottes, dessen Geschichte an einem Kreuz endet. Andererseits wohnt

⁵⁸ Jean Comaroff und John Comaroff, *Of Revelation and Revolution*, Bd. 2, Chicago 1990.

diesem Traum die Zauberkraft des menschlichen Lebens in seinen am schwersten zu fassenden Momenten inne: der Triumph eines mit allen Attributen göttlicher Souveränität ausgestatteten Menschen, dessen Allmacht in der Nacht nach seinem Tod erstrahlt, als er das Grab verlässt.

In den meisten Pfingstlerbewegungen in Afrika wird diese Kraft der Verzauberung und Symbolisierung als Resource genutzt. Sie erlaubt es dem Gläubigen, sein Dasein nicht rein politisch-instrumentell zu begreifen, sondern als künstlerisches Tun und als ästhetisches Projekt, die sowohl zur Arbeit an sich selbst und an der Welt als auch zu Meditation und Kontemplation befähigen. Kein Diskurs über die heutigen Formen afrikanischer Identität sollte daher den häretischen Geist übersehen, der am Grunde der Begegnung zwischen Afrika und der Welt liegt. Aus diesem häretischen Geist stammt die Fähigkeit der Afrikaner, in mehreren Welten zu leben und sich gleichzeitig auf beide Seiten des Bildes zu stellen. Dieser Geist geht so vor, dass er das Subjekt ins Geschehen verwickelt durch die Aufspaltung der Dinge, durch ihre Verdopplung, durch die übermäßig theatralische Art, die jeder Lebensäußerung eignet. Es ist auch dieser häretische Geist, der, ins Extrem getrieben, außergewöhnlich instabile, veränderliche und unsichere Situationen herbeiführt. Wenn Afrika, wie gerne angenommen wird, beim Kontakt mit der Außenwelt widerlegt worden ist, wie erklärt man sich dann die Widerlegung, der die Neger bei ihrem Versuch, die Welt in sich aufzunehmen, wiederum die Welt ausgesetzt haben?

Viertes Kapitel Das kleine Geheimnis

Das folgende Kapitel entfernt sich ein wenig von den Sichtweisen und Herangehensweisen, die sich üblicherweise in den Debatten über Gedächtnis, Geschichte und Vergessen finden. Mir geht es hier nicht um die Stellung des Gedächtnisses in der Geschichtsschreibung und um Erkenntnisprozesse im Allgemeinen und noch weniger um eine Klärung des Verhältnisses zwischen kollektivem und individuellem, lebendigem und totem Gedächtnis. Die Unterschiede (und Ähnlichkeiten) zwischen der Erinnerung als soziokulturellem Phänomen und der Geschichte als Epistemologie sind natürlich komplex, und die Wechselbeziehungen zwischen dem historischen Diskurs und dem der Erinnerung liegen auf der Hand. Ich möchte vielmehr über die unterschiedlichen Formen sprechen, in denen die Kolonie Eingang in den schwarzen Text findet.

Diese Bestimmung des Gegenstands hat natürlich ihre Schwierigkeiten. Die schwarzen Formen der Mobilisierung der Erinnerung an die Kolonie variieren je nach Zeit, Zielsetzung und Situation. Was die Darstellungsweisen der kolonialen Erfahrung im eigentlichen Sinne angeht, so reichen sie von aktiver Erinnerung über Nostalgie, Fiktion, Verdrängung, Amnesie und Wiederaneignung oder auch diverse Formen der Instrumentalisierung der Vergangenheit für laufende soziale Kämpfe bis hin zum Vergessen. Gegenüber einer instrumentalisierenden Lesart der Vergangenheit werde ich jedoch geltend machen, dass das Gedächtnis genauso wie die Erinnerung, die Nostalgie oder das Vergessen vor allem durch ein Geflecht psychischer Bilder konstituiert wird. In dieser Form erscheint es im

symbolischen oder politischen Bereich oder auch im Bereich der Darstellung. Sein Inhalt besteht aus Bildern primärer und ursprünglicher Erfahrung, die in der Vergangenheit liegen und die man nicht notwendig selbst erlebt hat. Das eigentlich Bedeutsame an Gedächtnis, Erinnerung oder Vergessen ist daher nicht die Wahrheit, sondern das Spiel der Symbole und deren Zirkulation, es sind die Diskrepanzen, die Lügen, die Ausdrucksschwierigkeiten, die kleinen versehentlichen oder misslungenen Handlungen, kurz: die Widerstände gegen ein Eingeständnis. Als mächtige Darstellungskomplexe sind Gedächtnis, Erinnerung und Vergessen streng genommen Symptomhandlungen. Einen Sinn haben diese Handlungen nur im Kontext eines Geheimnisses, das nicht wirklich eines ist, aber das man sich nicht eingestehen möchte. Insofern beruhen sie auf einer psychischen Operation und einer Zeitkritik.

Hier interessieren wir uns vor allem für solche Aspekte der schwarzen Erinnerung an die Kolonie, die Letztere einerseits zum Ort des Verlusts und andererseits zum Ort der Konstitution einer Schuld machen. Wenn die Kolonie in den kanonischen schwarzen Texten vor allem als Ort eines Verlusts erscheint, der zur Einforderung einer Schuld zwischen dem ehemals Kolonisierten und dem ehemaligen Kolonisator berechtigt, so hängt all das auch mit dem Wesen des kolonialen Potentaten und der Art und Weise zusammen, wie er die beiden Instrumente einsetzte, die in den Funktionen des Terrors (dem verfemten Teil) und den phantasmatischen Funktionen (seinem kleinen Geheimnis) bestehen. Die Erinnerung an die Kolonie ist daher nicht bloß eine psychische Arbeit. Sie ist auch eine Kritik der Zeit und der Artefakte, die vorgeben, die letzten Substitute des Stoffs der Zeit schlechthin zu sein (Statuen, Stelen, Monamente, Bildwerke).

Geschichten des Potentaten

In den Schriften der Schwarzen über sich selbst erscheint die Kolonie als eine Urszene, die nicht nur den Erinnerungsraum nach Art eines Spiegels erfüllt. Sie wird außerdem als eine der wichtigen Prägestöcke der Sprache über Vergangenheit und Gegenwart, Identität und Tod dargestellt. Sie ist der Körper, der erst der Subjektivität Fleisch und Gewicht verleiht, etwas, an das man sich nicht nur erinnert, sondern das man weiterhin und lange nach seinem formellen Verschwinden ganz unmittelbar erlebt. Damit stülpen ihr die Neger die Attribute einer Urmacht über, die mit einer Psyche begabt ist, diesem Doppelgänger des lebenden Körpers, »eine[r] Nachbildung, die man für den Körper selbst hält, die mit derselben äußeren Erscheinung, derselben Kleidung, denselben Gebärden und derselben Stimme ausgestattet ist«, und dabei an einer Dunkelheit teilhat, deren Wesen im Verschwinden liegt – was ihre formschaffende Macht nur vergrößert.¹

In ihrer gesamten Literatur, ihrer Musik, ihren Religionen und kulturellen Artefakten haben die Neger auf diese Weise eine Phänomenologie der Kolonie entwickelt, die in vielerlei Hinsicht an das erinnert, was in der Psychoanalyse als »Spiegel Erfahrung« bezeichnet wird, und sei es auch nur, weil sich auf dieser Bühne nicht nur die Konfrontation des Kolonisierten mit seinem Spiegelbild ereignet zu haben scheint, sondern auch die Gefangenschaft, die seine Herkunft mit dem Schreckensbild und dem Dämon des Anderen im Spiegel, mit seinem Totem, verknüpft. Noch radikaler erscheint in den kanonischen schwarzen Texten die Kolonie stets als die Bühne, auf der das Ich seines In-

¹ Jean-Pierre Vernant, *Figures, idées, masques*, Paris 1990, S. 29.

halts beraubt und durch eine Stimme ersetzt wurde, deren Eigenart es ist, in einem Zeichen Gestalt anzunehmen, das jeden Willen zur Authentizität verfremdet, widerruft, hemmt, verschiebt und bremst. Deshalb ist Erinnerung an die Kolonie in diesen Texten fast immer Erinnerung an eine fundamentale Verschiebung zwischen Ich und Subjekt.

Aus dieser ursprünglichen Streuung schließt man allgemein, dass das authentische Ich ein anderes geworden sei. Ein fremdes (entfremdetes) Ich sei an die Stelle des eigenen Ich getreten und habe so den Neger gegen seinen Willen zum Träger geheimer Bedeutungen, obskurer Absichten und seltsam beunruhigender Dinge gemacht, die seine Existenz ohne sein Wissen steuern und manchen Aspekten seines psychischen und politischen Lebens einen dunklen oder gar dämonischen Charakter verleihen. Und die Schuld an diesem inneren Bruch trage allein der Westen. Die Therapie ziele deshalb darauf, diesem psychischen Riss ein Ende zu setzen. Wenn man dem entgehen wolle (das heißt der Kolonie als Figur des Eindringens und der Disharmonie) müsse man beim Subjekt eine ursprüngliche symbolische Matrix (die Tradition) wiederherstellen, die in der Lage sei, die Zerstückelung des schwarzen Körpers zu verhindern. Dadurch könne der ehemalige Kolonisierte zu sich selbst und zu einer Welt finden, die gänzlich und in jeder Hinsicht die seine wäre, und damit sei der Wahn gebannt, zu dem der Spiegel ihn veranlasst. Dass man der Kolonie eine so zentrale Stellung im Diskurs über die Strukturierung des schwarzen »Ich« zuweist oder dass sie für eine so entscheidende Erfahrung bei der Entstehung des Subjekts gehalten wird, ist durchaus nicht erstaunlich. Das hängt eng mit der Natur des kolonialen Potentaten und mit der Art und Weise zusammen, wie dieser Potentat seine Untertanen, seine Subjekte, produzierte

und wie diese Subjekte die Macht aufnahmen, die sie zu Untertanen machte.

Frantz Fanon, der dies unmittelbar erlebte, machte zu seiner Zeit geltend, die Kolonie sei »in erster Linie eine militärische Eroberung, die durch eine zivile und polizeiliche Administration aufrechterhalten und verstärkt« werde.² Mit anderen Worten, die Hauptmatrix der Herrschaftstechnik Kolonialisierung ist ursprünglich der Krieg, die maximale Form des *Kampfs auf Leben und Tod*. Michel Foucault paraphrasierend, könnte man hinzufügen, dass in der Kolonie dieser Kampf auf Leben und Tod letztlich ein Krieg der Rassen ist.³ Dieses ursprüngliche Gewaltverhältnis, diese erste Konfrontation, versuchen Staatsverwaltung und Polizei in eine permanente soziale Beziehung und eine unverrückbare Grundlage aller Institutionen der kolonialen Macht zu verwandeln. Deshalb sagt Fanon, die Gewalt sei nicht nur konsubstanzial mit der kolonialen Unterdrückung. Auch der zeitliche Fortbestand solch eines durch Gewalt etablierten Systems hängt von der »Aufrechterhaltung der Gewalt« ab.⁴

Diese Gewalt besitzt drei Dimensionen. Sie ist »Gewalt im alltäglichen Verhalten« des Kolonisors gegen den Ko-

2 Frantz Fanon, *Pour la révolution africaine. Écrits politiques*, in: ders. *Œuvres*, Paris 2003; dt.: *Für eine afrikanische Revolution*, Frankfurt am Main 1972, S. 85

3 Michel Foucault, *Il faut défendre la société. Cours au Collège de France, 1976*, Paris 1997; dt.: *In Verteidigung der Gesellschaft. Vorlesungen am Collège de France 1975-1976*, Frankfurt am Main 1999, S. 73. Bei Foucault besitzt der Ausdruck »Rasse« keine feste biologische Bedeutung. Vielmehr bezeichnet er manchmal historisch-politische Unterscheidungen, manchmal Unterschiede der Herkunft, der Sprache, der Religion, aber vor allem ein Band, das ausschließlich über kriegerische Gewalt hergestellt wird (ebd., S. 90).

4 Frantz Fanon, »Pourquoi nous employons la violence», Anhang zu *L'An V de la Révolution algérienne*, in: ders., *Œuvres*, a. a. O., S. 414.

ionisierten; sie ist »Gewalt gegen die Vergangenheit« des Kolonisierten, die »bar jeder Substanz« ist; und sie ist Gewalt und Affront gegen die Zukunft, »da das Kolonialregime sich als ewig darstellen muss«.⁵ Aber die koloniale Gewalt ist in Wirklichkeit ein Netz, »Schnittpunkt vielfältiger unterschiedlicher, wiederholter, kumulativer Formen von Gewalt«, nicht nur auf der Ebene des Geistes, sondern auch auf der »Muskeln, des Blutes«.⁶ Nach Fanon ist die Muskeldimension der Gewalt von der Art, dass selbst noch die Träume der Eingeborenen tief davon beeinflusst werden. Die muskuläre Anspannung der Kolonisierten löst sich immer wieder in blutigen Explosionen (vor allem Stammeskämpfen) oder in Tanz und Besessenheit. Praktiken wie Tanz und Besessenheit sind für den Kolonisierten in seinen Augen Formen der Entspannung: »Muskelorgien, die seine schärfste Aggressivität und seine unmittelbarste Gewalttätigkeit kanalisieren, verwandeln und ableiten«.⁷

Danach hatte Fanon gezeigt, dass die Kolonie als eine Machtformation gelten kann, die ein relativ eigenständiges Sinnesleben besitzt.⁸ Damit diese Machtformation funktioniert, muss sie sich auf ein phantasmatisches Dispositiv stützen, ohne das die Wiederholung des kolonialen Gründungsakts zum Scheitern verurteilt wäre. Schon vor ihm hatte Aimé Césaire darauf hingewiesen, dass die Kolonialisierung prinzipiell von zwei bösartigen Schatten getragen wird: einerseits von Hunger oder Gier, wie er dies nannte, und andererseits von der Gewalt (vor allem der des Tötens, Plünderns und Abstumpfens). Hinzu kommt noch »die

5 Ebd., S. 414

6 Ebd.

7 Frantz Fanon, *Les Damnés de la terre*, Paris 1961; dt.: *Die Verdammten dieser Erde*, Frankfurt am Main 1981, S. 48.

8 Ebd., S. 38 f.

sadistische Wollust, die unsäglichen Lustschauer, die einem Lotidas Rückgrat herunterrieseln, wenn er durch seine Offizierslorgnette ein gehöriges Annamiten-Massaker beobachtet«. Césaire und Fanon erklärten, dieses archaische Tun (Töten, Plündern, Abstumpfen) bilde den verfemten Teil der Kolonie und habe seinen Ursprung in der Logik des Opfers, wonach der Kolonisator, der sich »daran gewöhnt, im anderen *das Tier* zu sehen, und sich darin übt, ihn als Tier zu behandeln, objektiv die Neigung entwickelt, sich selbst in ein Tier zu verwandeln«.⁹ Mit anderen Worten, die tiefen Wurzeln der Kolonie seien in der rückhaltlosen Erfahrung des Todes zu suchen oder auch in der Erfahrung der Verausgabung von Leben – die bekanntlich zu den Hauptmerkmalen der europäischen Geschichte, ihrer sozialen Produktions- und Akkumulationsverfahren, ihrer Staatsform, ihrer Kriege und auch ihrer religiösen und künstlerischen Hervorbringungen gehört, deren Siedelpunkt jedoch die Rasse darstellt, weil sich in ihr der Wunsch nach dem Opfer manifestiert.¹⁰

9 Fanon spricht in diesem Zusammenhang von einem »Europa, das nicht aufhört, vom Menschen zu reden, und ihn dabei niedermetzelt, wo es ihn trifft, an allen Ecken seiner Straßen, an allen Ecken der Welt«. Oder auch: »Dieses Europa, das niemals aufgehört hat, vom Menschen zu reden, niemals aufgehört hat, zu verkünden, es sei nur um den Menschen besorgt: wir wissen heute, mit welchen Leiden die Menschheit jeden der Siege des europäischen Geistes bezahlt hat.« (Ebd., S. 263).

10 Georges Bataille, *La Part maudite précède de la Notion de dépense*, Paris 1967; dt.: »Der Begriff der Verausgabung« und »Der verfeme Teile«, in ders., *Das theoretische Werk*, München 1975; Hannah Arendt, *The Origins of Totalitarianism*, New York 1951; dt.: *Elemente und Ursprünge totaler Herrschaft*, München 1986, Zweiter Teil: »Imperialismus«, insb. Kap. 7, »Rasse und Bürokratie«, Ernst Jünger, »Die totale Mobilmachung«, in ders., *Sämtliche Werke*, Zweite Abteilung, Bd. 7, *Esa ys I*, Stuttgart 1980; Emmanuel Levinas, *Quelques réflexions sur la philosophie de l'hitlerisme*, Paris 1997.

Fanon wies zudem darauf hin, dass das Leben der Kolonie nicht nur aus Trieben und Spannungen, psychosomatischen und geistigen Störungen bestand – ein nervöses Leben, das ständig auf der Hut war –, sondern dass auch der koloniale Potentat zwei widersprüchlichen Logiken unterworfen war, die zusammen genommen dazu führten, dass die Entstehung eines autonomen Subjekts unter kolonialen Bedingungen schlicht und einfach unmöglich war. Die erste Logik bestand darin, die Differenz trotz gegenwärtigen Anscheins nicht zu akzeptieren, die zweite darin, Ähnlichkeiten zurückzuweisen. Darin war der koloniale Potentat ein narzisstischer Potentat.¹¹ Der Potentat, der wünschte, der Kolonisierte ähnele ihm, und der ihm genau dies zugleich untersagte, machte dadurch die Kolonie zum Inbegriff der »Antigemeinschaft«, zu einem Ort, an dem Trennung und Spaltung (was Fanon das »Prinzip des gegenseitigen sich Ausschließens«¹² nannte) die Grundformen des Zusammenseins darstellten und an dem die Hauptform der Kommunikation zwischen den kolonialen Untertanen und ihren Herren (Gewalt und Pfründe) das Opferverhältnis ständig wiederholte und den oben kurz angesprochenen aktiven Todesaustausch ratifizierte.¹³ Wenn es ein Gebiet gibt, auf dem diese Paradoxien besonders deutlich zutage treten, so nach Fanon im Verhältnis zwischen Medizin (*Pflegen*) und Kolonialismus (*Verletzen*).

11 Guy Rosolato, *Le Sacrifice. Repères psychanalytiques*, Paris 1987, S. 30.

12 Fanon, *Die Verdammten dieser Erde*, a. a. O., S. 32.

13 Diese Unmöglichkeit der Gemeinschaft beschreibt Fanon in ähnlicher Weise: »Der Kolonialismus ist keine Denkmaschine, kein verunftbegabter Körper. Er ist die Gewalt im Naturzustand und kann sich nur einer noch größeren Gewalt beugen.« Oder auch: »Das Leben kann für den Kolonisierten nur aus der verwesenden Leiche der Kolonialherrn entstehen.« *Die Verdammten dieser Erde*, a. a. O., S. 51 und S. 76.

zen).¹⁴ Der Körper, der hier eingeschlossen, »entblößt, gefesselt, zur Arbeit gezwungen, geschlagen, deportiert, getötet« wird, ist derselbe, der andernorts »gepflegt, erzogen, gekleidet, ernährt, bezahlt« wird.¹⁵ In der Kolonie ist das Subjekt, das Pflege erfahren soll, dasselbe, das andernorts zum Objekt von Entstellung gemacht wird.¹⁶ Als menschlicher Abfall, Abschaum und Rückstand erscheint es in der Pflegeinstanz, denn als erniedrigtes und immer wieder verletztes Subjekt ist es zuvor entehrt worden, ganz wie die Sklaven im Plantagenregime.¹⁷ Als Figur der Entwürdigung und Verwundbarkeit, aus versteinerten Bruchstücken einer disperaten und lächerlichen Menschlichkeit zusammengesetzt, zeugt es nur noch von der Schmach und den elenden Formen, zu denen man es erniedrigt hat.¹⁸

Statt Mitleid auszulösen, wecken sein Leid und seine Schreie nur Abscheu. In diesem Verhältnis zwischen Pflegen und Verletzen erscheint daher in seiner ganzen Gewalt das Paradoxon des »Kommandierens«, einer grotesken und brutalen Macht, die in ihrem Prinzip die Attribute der Logik (*Vernunft*), der Phantasie (*Willkür*) und der Grau-

¹⁴ Fanon, *Œuvres*, a.a.O., S. 240. Siehe auch das 5. Kapitel in *Die Verdammten dieser Erde*, a.a.O., und das 4. Kapitel in *L'An V de la révolution algérienne*, a.a.O.

¹⁵ Jean-François Bayart, *Le Gouvernement du monde. Une critique politique de la globalisation*, Paris 2005, S. 208; Françoise Vergès, *Abolir l'esclavage: une utopie coloniale. Les ambiguïtés d'une politique humanitaire*, Paris 2001.

¹⁶ Frantz Fanon, *Peau noire, masques blancs* [1952], in: ders., *Œuvres*, Paris 2003; dt.: *Schwarze Haut, weiße Masken*, Wien 2013.

¹⁷ Saidiya V. Hartman, *Scenes of Subjection. Terror, Slavery, and Self-Making in Nineteenth-Century America*, Oxford 1997; Todd L. Savitt, *Medicine and Slavery. The Diseases and Health Care of Blacks in Antebellum Virginia*, Urbana 2002.

¹⁸ Megan Vaughan, *Curing Their Ills. Colonial Power and African Illness*, Cambridge 1990; Nancy Rose Hunt, *A Colonial Lexicon of Birth Ritual, Medicalization, and Mobility in the Congo*, Durham 1999.

samkeit vereint.¹⁹ Ob es sich nun um Akte der Zerstörung handelt (zum Beispiel um Kriege, Folter, Massaker oder gar Völkermord), um die gegen den Einheimischen gerichtete Wut, um Manifestationen der Macht gegenüber ihm als Objekt oder um rein sexuelle oder sadistische Aktivitäten, das Triebleben des »Kommandierens« ist untrennbar damit verbunden, dass der koloniale Potentat sich als rassischer Potentat versteht, das heißt als im Krieg mit den »minderwertigen Rassen« befindlich.²⁰ Speziell im Blick auf die Folter sagt Fanon, sie sei »weder ein Unfall, ein Irrtum noch ein Fehler. Einen Kolonialismus ohne die Möglichkeit, zu foltern, zu vergewaltigen oder zu massakrieren, kann es nicht geben. Die Folterung ist eine der Formen der Beziehungen zwischen Okkupant und Okkupiertem«.²¹ Sie beginnt mit einer öffentlichen Szene: dem Vater, »der gemeinsam mit seinen Kindern auf der Straße aufgegriffen, zusammen mit ihnen entblößt und vor ihren Augen gefoltert wird«.²² Sie setzt sich fort mit der »Elektrode an den Genitalien«,²³ bevor sie in jenen Praktiken Gestalt annimmt, die auf die Gesundheit des Menschen zielen und dem Zweck dienen, die Wunden zu verbinden und den Schmerz zum Schweigen zu bringen – in der Kollision zwischen dem Körper der Medizin, dem der Polizei und dem des Militärs.²⁴ Aber die Folter korrumpt am

19 Achille Mbembe, *De la postcolonie. Essai sur l'imagination politique dans l'Afrique contemporaine*, Paris 2000 (K ap. 4).

20 Arendt, *Elemente und Ursprünge totaler Herrschaft*, a.a.O. Siehe auch Olivier Lecour Grandmaison, *Coloniser. Exterminer. Sur la guerre et l'Etat colonial*, Paris 2005.

21 Fanon, *Für eine afrikanische Revolution*, a.a.O., S. 70.

22 Fanon, *L'An V de la Révolution algérienne*, a.a.O., S. 334.

23 Fanon, *Die Verdammten dieser Erde*, a.a.O., S. 49.

24 Siehe Fanon, *L'An V de la Révolution algérienne*, a.a.O. (insb. das Kapitel »Médecine et colonialisme«).

Ende auch jene, die sich zu deren Werkzeug machen. Das gilt insbesondere für manche Folterpolizisten während des Algerienkriegs, denen ihre Opfer nachgingen und die dadurch an den Rand des Wahnsinns gerieten: »Sie schlagen fest auf ihre Kinder ein, weil sie glauben, es noch mit Algeriem zu tun zu haben. Sie bedrohen ihre Frauen, denn den ganzen Tag bedrohe und exekutiere ich. Sie können nicht schlafen, weil sie die Schreie und Klagen ihrer Opfer hören.«²⁵

Der koloniale Potentat reproduziert sich also auf mehrfache Weise. Zunächst indem er den Kolonisierten erfindet: »Er ist es, der den Kolonisierten *geschaffen* hat und noch *fortfährt, ihn zu schaffen*.«²⁶ Sodann indem er die Erfindung als bedeutungslos abtut und sie bald zu einer Sache, bald zu einem Tier und bald zu einem ständig im Werden begriffenen menschlichen Wesen macht. Und schließlich indem er dem Körper des Unterjochten unter ständiger Verletzung seiner Menschlichkeit zahllose Wunden schlägt und auch sein Gehirn angreift, um ihm dort Verletzungen zuzufügen. »Weil der Kolonialismus eine systematische Negation des anderen ist, eine blindwütige Entschlossenheit, dem anderen jedes menschliche Attribut abzustreiten, treibt er das beherrschte Volk dazu, sich ständig die Frage zu stellen: ›Wer bin ich eigentlich?‹«²⁷ Man brauche »nur die Anzahl und die Tiefe der Wunden zu untersuchen, die einem Kolonisierten während eines einzigen unter dem Kolonialregime verbrachten Tages zugefügt werden«, um das Ausmaß der durch die Unterdrückung ausgelösten psychischen Krankheiten zu begreifen.

25 Ebd., S. 748.

26 Fanon, *Die Verdammten dieser Erde*, a. a. O., S. 30.

27 Ebd., S. 210.

fen.²⁸ »Kommandieren« setzt im Übrigen in allererster Linie voraus, den Eingeborenen zum Schweigen bringen zu können. In mancherlei Hinsicht ist die Kolonie ein Ort, an dem es dem Kolonisierten nicht erlaubt ist, für sich selbst zu sprechen. Die Verweigerung der Sprache hängt eng zusammen mit der Einschließung des Kolonisierten in die Sphäre der nackten Erscheinung: entweder als Abfall und Überrest oder als etwas, das bar jeden Inhalts ist, als jemand, dessen Leben keine andere Bedeutung hat, als der Herr sie ihm aufzwingt, und dessen Wert daher streng genommen nur in seiner Eignung liegt, für Profit zu sorgen. Der Körper des Kolonisierten muss sein Grab werden. Das »Kommandieren« versucht nicht nur, im Namen der »Zivilisation« materiellen Schaden zuzufügen. Das Kommandieren muss mit dem Willen einhergehen, den Eingeborenen zu erniedrigen, ihn zu verletzen, ihn leiden zu lassen und aus diesem Leiden eine gewisse Befriedigung zu beziehen wie auch aus dem Mitleid oder dem Ekel, den es am Ende hervorruft. Und wenn man ihm schließlich das Leben nehmen muss, sollte sein Tod ihn möglichst tief in den Schmutz ziehen.²⁹ Schon vorher ein umherirrender Schatten, soll er den Tod erleiden, ohne ihm zu begegnen.

Der koloniale Potentat bemüht sich andererseits, auf den Überresten des an Ort und Stelle Vorgefundenen eine Welt zu erschaffen. »Um die Spuren der feindlichen Herrschaft besser verschwinden lassen zu können, achten wir sehr darauf, alle schriftlichen Dokumente, amtlichen Register, authentischen oder sonstigen Akten zu zerreißen

28 Ebd., S. 210f.

29 Siehe z. B. den Bericht über die Ermordung des kamerunischen Nationalistenführers Ruben Um Nyobé und die Schändung seines Leichnams in Achille Mbembe, *La Naissance du maquis dans le Sud-Cameroun (1920-1960)*, Paris 1986, S. 13-17. Siehe auch Ludo De Witte, *L'Assassinat de Lumumba*, Paris 2000, S. 223-278.

oder zu verbrennen, die davon hätten zeugen können, was vor uns geschehen war«, berichtet Alexis de Tocqueville über die französische Besetzung Algeriens.³⁰ Und er fährt fort: »Die Eroberung eröffnete ein neues Zeitalter, und aus Angst, man könne Vergangenheit und Gegenwart in irrationaler Weise miteinander vermengen, zerstörten wir sogar zahlreiche Straßenzüge in Algier, um sie nach unserer Art neu aufzubauen, und all denen, die wir bestehen ließen, gaben wir französische Namen.«³¹ Der Potentat möchte die Welt, die er vorfindet, nach einer ihm passenden Logik gestalten. In dieses Werk investiert er eine gewaltige Menge an Emotion und Energie. Ob es nun darum geht, das landwirtschaftliche System zu verändern, sich mit Währung oder Wert zu befassen, die Art und Weise zu modifizieren, wie der Kolonisierte wohnt und sich kleidet oder wie der Eingeborene gepflegt wird, kurz, ihn in ein neues »moralisches Subjekt« zu verwandeln, das Kommando schämt sich niemals seiner Phantasmen und versucht sie kaum zu verbergen.³² Deshalb hat Kolonisieren etwas Dionysisches – ein großer narzisstischer Erguss. Die Mischung aus Lust, Besessenheit und Grausamkeit, Trunkenheit und Traum, die zu den strukturellen Dimensionen des kolonialen Unternehmens gehört, lässt sich nur über jene Form von Entzücken begreifen, die zugleich stürmische Erregung ist – zeigt doch die koloniale Welt die meisten Merkmale, die Nietzsche an der griechischen Tragödie zu entdecken glaubt: »jene Erscheinung, dass Schmerzen Lust

³⁰ Alexis de Tocqueville, *De la colonie en Algérie* (1841), Brüssel 1988, S. 39.

³¹ Ebd.

³² Zur Kolonisierung als Subjektivierungserfahrung siehe Bayart, *Le Gouvernement du monde*, a.a.O., S. 197-250. Siehe auch Jean Comaroff und John Comaroff, *Of Revelation and Revolution*, Bd. 2, Chicago 1990 (insb. Kap. 3-8).

erwecken, dass der Jubel der Brustqualvolle Töne entreisst. Aus der höchsten Freude tönt der Schrei des Entsetzens oder der sehnende Klagelaut über einen unersetzblichen Verlust.“³³

Der Zauberspiegel

Im Kern dieser Tragödie steht die Rasse. Die Rasse ist in weitem Maße ein ikonenhafte Geld. Es erscheint auf dem Umweg über den Handel – den der Blicke. Dieses Geld dient dazu, das, was man sieht (oder auf keinen Fall sehen will), in ein Element oder Symbol innerhalb einer allgemeinen Ökonomie von Zeichen und Bildern zu konvertieren, die man austauscht, die zirkulieren, denen man einen Wert bemisst oder nicht und die zu einer Reihe von Urteilen und praktischen Einstellungen berechtigen. Die Rasse, so kann man sagen, ist zugleich Bild, Körper und Zauberspiegel innerhalb einer Ökonomie der Schatten, deren Eigenheit darin besteht, dass sie das Leben selbst in eine geisterhafte Realität verwandelt. Fanon hatte das verstanden. Wie er gezeigt hat, ist konstitutiv für die Rasse – neben den Zwangsstrukturen, die die Ordnung der kolonialen Welt bestimmen – vor allem eine gewisse Macht des Blicks, begleitet von einer bestimmten Stimme und eventuell auch einer Art des Berührens. Wenn der Blick des Kolonisten mich »niederschmettert« und mich »erstarren« lässt, wenn seine Stimme mich »versteinert«, so weil mein Leben nicht dasselbe Gewicht besitzt wie seines, schreibt er.³⁴ Bei der

33 Friedrich Nietzsche, *Die Geburt der Tragödie*, in: ders., *Kritische Studienausgabe*, hg. von G. Colli und M. Montinari, München 1999, Bd. 1, S. 33.

34 Fanon, *Die Verdammten dieser Erde*, a.a.O., S. 38.

Schilderung der »erlebten Erfahrung des Schwarzen«, wie er es nennt, analysiert er, wie eine bestimmte Verteilung des Blicks am Ende ihr Objekt erschafft, es fixiert und zerstört oder auch der Welt zurückgibt, aber unter dem Zeichen einer Entstellung oder zumindest eines »anderen Ich«, eines Objekt-Ich oder eines Andersseins. Ein bestimmter Blick hat in der Tat die Macht, die Erscheinung des Dritten und dessen Aufnahme in die menschliche Sphäre zu verhindern: »Dabei wollte ich ganz einfach ein Mensch unter anderen Menschen sein.³⁵ Aber »dann entdeckte ich mich als Objekt inmitten anderer Objekte«.³⁶ Wie gelangt man von dem Wunsch, ein Mensch wie alle anderen zu sein, zu der Erkenntnis, dass man nur das ist, was der Andere aus einem gemacht hat – sein Objekt? »Und dann geschah es, dass wir dem weißen Blick begegneten. Eine ungewohnte Schwere beklemmte uns. Die wirkliche Welt machte uns unseren Anteil« am Menschsein streitig.³⁷

Der Streit um den Anteil des »Dritten« am Menschsein, das ist letztlich die Substanz des kolonialen Rassismus. Das erste Objekt, das in diesem Streit fixiert wird, ist der Körper. Bei Fanon erscheint der Dritte auf dem Gebiet des Rassismus zuallererst in Gestalt eines Körpers. »Rings um den Körper herrscht eine Atmosphäre [der] Unsicherheit.³⁸ Schon bald wird der Körper zu einem Gewicht – zum Gewicht eines »Fluches«, der ihn zum Abbild des Nichts und der Unsicherheit macht. Noch bevor dieser Körper erscheint, steht er bereits vor Gericht »Ich glaubte, ein psychologisches Ich konstruieren [...] zu müssen«, aber der Weiße hatte »mich aus tausend Details,

³⁵ Fanon, *Schwarze Haut, weiße Masken*, a.a.O., S. 104.

³⁶ Ebd., S. 101.

³⁷ Ebd., S. 102.

³⁸ Ebd.

Anekdoten, Erzählungen gesponnen«.³⁹ Der Körper wird dadurch zu einer scheinbar formlosen Form, die Erstaunen, Angst und Schrecken auslöst: »Sieh mal, ein Neger!« »Mama, schau doch, der Neger da, ich hab' Angst!« Er existiert nur noch durch seine Überprüfung und seine Zuordnung zu einem Bündel von Bedeutungen, die über ihn hinausgehen. »Ich war verantwortlich für meinen Körper, auch verantwortlich für meine Rasse, meine Vorfahren.« Damit der Neger gesehen und als solcher identifiziert werden kann, muss man zuvor einen Schleier über sein Gesicht gelegt und es zu einem Gesicht gemacht haben, aus dem »jede Menschlichkeit gewichen ist«.⁴⁰ Ohne diesen Schleier gibt es keinen Neger. Der Neger ist ein Schatten innerhalb eines Austauschs von Blicken. Dieser Austausch muss eine dunkle, nahezu grabeldunkle Dimension haben, so sehr bedarf er der Auslöschung und Blindheit, wenn er funktionieren soll.

Sehen ist nicht dasselbe wie Anschauen. Man kann anschauen, ohne zu sehen. Und es ist nicht sicher, dass das, was man sieht, wirklich das ist, was ist. Anschauen und Sehen haben gemeinsam, dass sie Urteile auslösen, dass sie das, was man sieht, oder denjenigen, den man nicht sieht, in ein unentwirrbares Netz von Bedeutungen hinnezwängen – in die Stränge einer Geschichte. In der kolonialen Verteilung des Blicks gibt es stets einen Wunsch nach Objektivierung oder Auslöschung, einen inzestuösen Wunsch⁴¹ oder einen Wunsch nach Besitz oder gar Vergewaltigung. Aber der koloniale Blick dient zugleich als

39 Ebd., S. 103. Die folgenden drei Zitate ebd., S. 103f.

40 Fanon, *Die Verdammten dieser Erde*, a.a.O., S. 35.

41 Siehe die beiden Kapitel »Die farbige Frau und der Weiße« und »Der Farbige und die weiße Frau« in: ders., *Schwarze Haut, weiße Masken*, a.a.O.

der Schleier, der diese Wahrheit verhüllt. In der Kolonie besteht Macht daher ganz fundamental darin, zu sehen oder nicht zu sehen, gleichgültig zu sein, unsichtbar zu machen, was man nicht sehen will. Wenn Merleau-Ponty Recht hat und die »Welt das [ist], was wir sehen«,⁴² dann kann man sagen, dass in der Kolonie derjenige der Souverän ist, der entscheidet, was sichtbar ist und was unsichtbar bleiben soll.

Die Rasse existiert also nur durch »das, was wir nicht sehen«. Jenseits dessen, »was wir nicht sehen«, gibt es keine Rasse. Das Sehen der Rasse und die darin begründete Macht finden ihren Ausdruck zunächst einmal in der Tat- sache, dass derjenige, den wir nicht zu sehen und nicht zu hören beschließen, aus sich heraus weder zu existieren noch für sich zu sprechen vermag. Nötigenfalls muss man ihn zum Schweigen bringen. In beiden Fällen ist seine Sprache unverständlich oder zumindest unartikuliert. Jemand anderes muss in seinem Namen und an seiner Stelle sprechen, damit das, was er zu sagen vorgibt, in unserer Sprache überhaupt einen Sinn ergibt. Wie Fanon und vor ihm schon W. E. B. Dubois gezeigt haben, kann derjenige, der seiner Fähigkeit, für sich selbst zu sprechen, beraubt ist, sich selbst stets nur als einen »Eindringling« denken oder zumindest als jemanden, der im sozialen Bereich allenfalls als »Problem« erscheinen kann.

Die Rasse ist außerdem auch Ausdruck eines Wunsches nach Einfachheit und Transparenz – des Wunschs nach einer Welt ohne Überraschungen, ohne Draperie, ohne komplexe Formen. Sie ist Ausdruck der Abwehr von Vielfalt. Und sie ist schließlich ein Akt der Phantasie und zugleich der Unkenntnis. All das geht insofern in die

⁴² Maurice Merleau-Ponty, *Le Visible et l'invisible*, Paris 1964; dt.: *Das Sichtbare und das Unsichtbare*, München 1994, S. 17.

Macht- und Herrschaftskalküle ein, als die Rasse nicht nur leidenschaftliche Gefühle entfacht, sondern auch das Blut erhitzt und Anlass zu grauenhaften Taten gibt. Aber es reicht nicht, in der Rasse bloßen »Schein« zu sehen. Sie ist nicht nur eine regulierende Fiktion oder eine Ansammlung von falschen Vorstellungen und Unwahrheiten. Die Kraft der Rasse resultiert gerade aus der Tatsache, dass der Schein im rassistischen Bewusstsein die eigentliche Wirklichkeit der Dinge darstellt. Mit anderen Worten, dort ist Schein nicht das Gegenteil von »Realität«. Wie Nietzsche sagen würde: »Der Schein ist die Realität.«⁴³

Der koloniale Rassismus hat seinen Ursprung in dem, was Fanon gelegentlich als »sexuelle Furcht« und als »Sexualneid« bezeichnet. Wolle man die Rassensituation, wie sie im Einzelbewusstsein empfunden wird, psychoanalytisch verstehen, müsse man »den sexuellen Phänomenen große Bedeutung beimessen«.⁴⁴ Genauer liege der Ursprung des archaischen Rassismus und seiner Negrophobie, sein schwankendes Objekt, in der Angst vor der »halluzinierenden sexuellen Potenz«, die dem Neger unterstellt wird. Für die Mehrheit der Weißen, schreibt Fanon, stehe der Schwarze für ungehemmten Geschlechtstrieb. Und er fragt: »Gehorcht der Weiße, der den Schwarzen verabscheut, nicht einem Gefühl der Impotenz oder sexuellen Minderwertigkeit? Da das Ideal die absolute Männlichkeit ist – könnte hier nicht ein Phänomen des Schrumpfens im Vergleich zum Schwarzen vorliegen, wobei letzterer als Penissymbol wahrgenommen wird? Könnte das Lyn-

43 Siehe Friedrich Nietzsche, *Nachgelassene Fragmente 1884-1885*, in: ders., *Kritische Studienausgabe*, a. a. O., Bd. 11, S. 654, Fragment 40 [53]: »Schein, wie ich es verstehe, ist die wirkliche und einzige Realität der Dinge.«

44 Fanon, *Schwarze Haut, weiße Masken*, a. a. O., S. 148.

chen des Negers nicht sexuelle Rache bedeuten?«⁴⁵ Dieses Phänomen ist indessen nicht auf die Kolonien beschränkt. Das Lynchen in den Südstaaten der Vereinigten Staaten zur Zeit der Sklaverei und unmittelbar nach der Befreiung der Sklaven (1862-1863) hatte seinen Ursprung zum Teil im Kastrationswunsch. In der Angst um die eigene sexuelle Potenz würden der kleine rassistische Weiße und der Pflanzer von Schrecken ergriffen beim Gedanken an das »Schwert des Schwarzen«, dem sie nicht nur die angenommene Größe unterstellen, sondern auch einen durchdringenden und stürmischen Charakter. Im obszönen Akt des Lynchens versuchten sie, die vorgebliebene Reinheit der weißen Frau zu schützen, indem sie dem Schwarzen den eigenen Tod vor Augen führten. Man will ihn zwingen, an die Verdunklung und das Verlöschen dessen zu denken, was die rassistische Phantasie für seine »erhabene Sonne«, seinen *phallos*, hält. Die Zerstörung seiner Männlichkeit muss über die Zerstörung seiner männlichen Ausstattung erfolgen – über deren Abtrennung von den Lebensmächten. Deshalb, so sagt Fanon, existiert der Neger in dieser Konstellation nicht. Odervielmehr ist der Neger vor allem ein Glied.

Wenn man dem Neger eine sexuelle Potenz unterstellt, die er nicht besitzt, so folgt man damit nach Fanon einer doppelten Logik: der Logik der Neurose und der Logik der Perversion nach Art einer sadomasochistischen Handlung. Die Spiegelhalluzination, in deren Mittelpunkt sich der Negerphallus befindet, zeige in Wirklichkeit nur das Inzestproblem, das jedem rassistischen Bewusstsein innewohne. Sie sei außerdem Ausdruck von Nostalgie, einer »Sehnsucht nach Zeiten außergewöhnlicher sexueller Freiheit, orgiastischer Szenen, ungestrafter Vergewaltigungen,

45 Ebd., S. 147.

nicht unterdrückten Inzests«.⁴⁶ Der Rassist, der seine Phantasien auf den Neger projiziert, tue so, als gäbe es den Neger, dessen Imago er konstruiert, tatsächlich, und die Entfremdung beginne erst richtig, wenn der Neger nun seinerseits diese Imago getreulich reproduziert, als wäre sie nicht nur wahr, sondern ginge auch auf ihn selbst zurück. Aber worauf der Rassismus symbolisch ziele, sei in Wirklichkeit die Kastration oder die Vernichtung des Penis, des Symbols der Männlichkeit. »Der Neger [...] ist an das Genitale fixiert«, präzisiert Fanon. Paradox daran ist allerdings: Man sieht »nicht mehr den Neger, sondern ein Glied: der Neger ist verschwunden. Er ist zum Glied geworden. Er ist Penis.«⁴⁷

Erotik der Ware

Parallel zu diesem verfehlten Teil, der seinen Ursprung im Terror hat, bietet die Kolonialisierung noch weitere Merkmale, denen Fanon wenig Aufmerksamkeit schenkt. Das erste ist die Gewalt der Unwissenheit – jener »tiefen Unwissenheit«, die Alexis de Tocqueville 1837 in seiner *Lettre sur l'Algérie* angesprochen hatte. Er erwähnt natürlich die Unkenntnis der Sprachen, der »verschiedenen Rassen«, die in der Kolonie leben, der Unterschiede der »Stämme«, ihrer Sitten, »des Landes selbst, seiner Bodenschätze, seiner Flüsse, seiner Städte, seines Klimas«.⁴⁸ Die Franzosen, so schreibt er weiter, »wussten nicht, was die militärische Aristokratie der Spahis war, und wenn man von den Marabouts sprach, wusste man lange nicht, ob es sich um Grab-

46 Ebd., S. 150.

47 Ebd., S. 153 f.

48 Tocqueville, *De la colonie en Algérie*, a. a. O., S. 38.

mäler oder Menschen handelte«. Und er schließt: »Die Franzosen wussten von alledem nichts, und um die Wahrheit zu sagen, sie bemühten sich auch nicht, es in Erfahrung zu bringen.«⁴⁹ Man meinte, die Kolonie sei in erster Linie ein Schlachtfeld. Und auf dem Schlachtfeld siegt der Stärkste, nicht der Gelehrteste.

Zweitens, die Kolonie ist eine gewaltige Maschine zur Erzeugung von Wünschen und Phantasien. Sie setzt ein Ensemble aus materiellen Gütern und symbolischen Ressourcen in Umlauf, die von den Kolonisierten geschätzt werden, weil sie selten sind, Neid auslösen und eine Differenzierung (des Ansehens, des Status, der Hierarchie oder auch der Klasse) ermöglichen. Korruption, Terror, Verzückung und Verblüffung sind Ressourcen, die der Potentat einsetzt und verwaltet. Die Verwaltung des Terrors und der Korruption erfolgt über eine bestimmte Modulation des Wahren und Falschen, über die Zuweisung von Pfunden und Belohnungen, über die Produktion bald erschreckender, bald fesselnder, aber stets spektakulärer Dinge, die der Kolonisierte wegen seiner Verblüffung nur schwer vergisst.⁵⁰ In dieser Hinsicht erfordert die Kolonialherrschaft gewaltige Investitionen in Affekte, Zeremonien und eine emotionale Verausgabung, die bislang kaum analysiert worden sind.

Diese emotionale Ökonomie muss alles berühren, was die Zeichen des Lebens und des Todes, der Fülle und des Überflusses, kurz des Reichtums trägt. Der Wunsch nach Reichtum muss seinen Weg bis tief hinein in den ganzen Körper des Kolonisierten und in alle Winkel seiner Psyche finden. »Das Land der Kabylen ist uns verschlossen, aber

49 Ebd., S. 40.

50 Ferdinand Oyono, *Une Vie de boy*, Paris 1960; Mongo Beti, *Perpétue et l'habitude du malheur*, Paris 1974.

die Seele der Kabylen steht uns offen, und wir können in sie eindringen«, bemerkte Tocqueville in diesem Zusammenhang. Denn »die große Leidenschaft des Kabylen ist die Liebe zu den materiellen Genüssen, und dort kann und muss man ihn fassen«.⁵¹ Über die Araber schreibt er, persönlicher Ehrgeiz und Wollusthätten in ihrem Herzen oft mehr Macht. In seinen Augen gab es zwei Möglichkeiten, sie zu zähmen: entweder indem man ihrem Ehrgeiz schmeichele, sich ihre Leidenschaften zunutze mache, sie gegeneinander ausspiele und sie zugleich alle durch Geld und Zuwendungen in der Abhängigkeit der Kolonialmacht halte; oder indem man sie abstoße und durch Krieg ermüde.⁵² Der Potentat versucht also den Eingeborenen zu drängen, zwar nicht auf die gewohnten Dinge und Wünsche zu verzichten, wohl aber sie um neue Ideale, gesetzlich eingeführte neue Waren, den Preis neuer Werte und eine neue Ordnung der Wahrheit zu erweitern.

Das phantasmatische Dispositiv des Potentaten ruht also auf zwei Pfeilern: auf der Regulierung der Bedürfnisse und auf der Regulierung der Ströme des Begehrens. Zwischen beiden steht die Ware – und insbesondere solche Waren, die der Kolonisierte bewundert und die er gern hätte. In beiden Fällen wird die Ware einem symbolischen, einem psychischen und einem instrumentellen Gebrauch unterzogen. Aber vor allem zeigt sie in der Kolonie den Charakter eines imaginären Ortes. Sie ist ein für jede koloniale Operation absolut unerlässlicher Knotenpunkt, ein strahlender Spiegel, in dem das Leben, die Arbeit und die Sprache des Kolonisierten reflektiert werden. Je nach Kontext übernimmt sie sedierende oder epileptische Funktionen. Der Potentat spiegelt dem Kolonisierten die Mög-

⁵¹ Tocqueville, *De la colonie en Algérie*, a. a. O., S. 46.

⁵² Ebd., S. 74f.

lichkeit einer grenzenlosen Überfülle an Objekten und Gütern vor. Der Eckpfeiler des phantasmatischen Dispositivs des Potentaten ist die Vorstellung, *dass dem Reichtum und dem Besitz und damit auch dem Begehrn keinerlei Grenzen gesetzt sind*. Diese Idee einer *Vorstellungswelt ohne Symbole* ist das »kleine Geheimnis«, das die immaterielle Macht des kolonialen Potentaten erklärt. Es ist übrigens nicht ausgeschlossen, dass der Erfolg dieser »Vorstellungswelt ohne Symbole« auf der Tatsache beruht, dass diese Vorstellungswelt ein tiefgründiges Echo und Ankerpunkte in der einheimischen Geschichte und den einheimischen Symbolkategorien besitzt.

So wissen wir etwa, dass bei den ersten Kontakten zwischen den europäischen Kaufleuten und den atlantischen Gesellschaften die Macht der aus Europa stammenden Güter, den Strom des Begehrns zu fixieren und zu strukturieren, zumindest bei den Afrikanern eindeutig über den Profitgedanken als solchen obsiegte. Das Mysterium, das generell den Wert der Objekte umgibt, zeigte sich darin, dass die Afrikaner ihr Gold und ihr Elfenbein gegen scheinbar nutzlose Güter ohne wirklichen wirtschaftlichen Wert eintauschten. Aber als dieser wirtschaftlich scheinbar wertlose Ramsch erst einmal in die lokalen Bedeutungsnetze integriert war, in denen deren Träger ihnen beträchtliche Macht beimaßen, erlangte er plötzlich einen beträchtlichen sozialen, symbolischen – und auch ästhetischen – Wert. Wir wissen auch, welches Staunen die europäischen Waffen bei den Afrikanern erregten, welche Faszination die europäische Technologie (die Schiffe mit ihren Masten und Segeln, mit Bullaugen, Kompass und Karten) bei ihnen auslöste oder welchen Schrecken ihre Überwachungsinstrumente verbreiteten. Die materielle Welt und die der Objekte, mit denen sie in Berührung kamen, galten ihnen als Träger von Kausalität nach Art

der alten Fetische. Dass die importierten Objekte solch eine Wirkung auf die einheimische Vorstellungswelt ausübten, erklärt sich zum Teil durch die Tatsache, dass der Kult der »Fetische« streng genommen ein materialistischer Kult war. Ob es sich nun um religiöse und heilige Objekte handelte, um erotische und ästhetische Objekte, um Objekte mit wirtschaftlichem Wert, um technische Objekte oder um Talismane, alles konnte einen Platz in der Ökonomie des Entzückens und des Charmes finden. Die Existenz eines im Wesen materialistischen und zeremoniellen Fetischkults (Amulette, Halsbänder, Anhänger, Schmuck, Verzierungen und andere Figuren) bildete das kulturelle Substrat, von dem her die merkantile Ideologie sich als *Macht über das Leben* (Totenbeschwörung, Anrufung der Geister, Hexerei) und als Gestalt der Fülle entfalten konnte. Übrigens behaupteten zahlreiche Forschungsreisende der Zeit, die Fetischreligion und die afrikanische Gesellschaftsordnung basierten vollständig auf dem Prinzip des Interesses.⁵³

Dasselbe gilt für die Kategorien des Überschusses und der Verdopplung oder auch für die Existenz monströser Gestalten und mehrdeutiger Geschöpfe, die sich nach der Aufnahme der Fetische in furchterregende Herren über die Mächte der Nacht und des Schattens verwandelten, die in der Lage waren, die Welt aus den Angeln zu heben. Und es gilt für die Häuptlinge, die heute Bier aus der Schädeldecke eines ihrer Vorgänger oder Feinde trinken und morgen symbolisch durch den Ersatz eines Menschenopfers getötet werden. Die Häuptlinge, die Klanangriffen jeglicher Art ausgesetzt sind, bestätigen ihre männliche Potenz, indem sie sexuelle Beziehungen zu einer ihrer Schwestern

⁵³ William Pietz, *Le Féтиche. Généalogie d'un problème*, Paris 2005, S. 105.

aufnehmen, oder sie heiraten eine Großnichte aus ihrer eigenen matrilinearen Familiengruppe, oder sie verwandeln sich ganz einfach in Leoparden. Dass dem Begehrten kaum Grenzen gesetzt sind, erklärt sich auch aus der Verteilung der verschiedenen Kategorien von Geistern, die sämtlich der Logik der Nebeneinanderstellung, der Vertauschung und der Vielfalt gehorchen. »In ein und derselben symbolischen Struktur«, sagt Luc de Heusch, müssen »all diese je nach Einzelfall mehr oder weniger entwickelten Charakteristiken vereint werden: Königsinzest, Kannibalismus, Gleichsetzung des Königs mit einem Hexer, die ihn umgebenden Verbote und schließlich der Königsmord« – Dinge, die »eine furchterregende magische Kraft definieren, welche die Grenze aufhebt zwischen der Kultur – von der sich der Häuptling im Augenblick seiner Sakralisierung trennt – und der Natur, die er souverän verkörpert«.⁵⁴ Das gilt für verzauberte Objekte, die man mit einer gefährlichen Macht ausstattet und die daher in derselben Weise funktionieren wie der verfernte Teil der Königswürde, weil ihr Geheimnis in der Teilhabe an der Wiedergeburt der Dinge liegt.

Außerdem gibt es einen verfernten Teil, der konstitutiv für die Geschichte des Verhältnisses zwischen Afrika und der Ware ist. Diese Geschichte nimmt zu Beginn des transatlantischen Sklavenhandels Gestalt an. Im Blick auf den Sklavenhandel strukturiert sich das Verhältnis der Afrikaner zur Ware sogleich nach dem Dreigespann Konsumwunsch/Tod/Genitalität. In mehrfacher Hinsicht war die politische Ökonomie des Sklavenhandels eine zutiefst libidinöse Ökonomie. Ihre Besonderheit lag darin, dass

⁵⁴ Luc de Heusch, *Le Sacrifice dans les religions africaines*, Paris 1986 (insb. das Kapitel über »Le rois sur la scène sacrificielle«). Siehe auch ders., *Le Roi de Kongo et les monstres sacrés*, Paris 2000.

ihr Gravitationszentrum oder ihre wichtigste Triebkraft einerseits der Wunsch nach Konsum und andererseits der Wunsch nach absoluter und rückhaltloser Verausgabung war. Dieser Wunsch stand wiederum in einem engen Verhältnis zu den Verfahren der Fortpflanzung. Er zeigte schon sehr bald alle Züge einer Korruption, der selbst die Aussicht auf Selbstzerstörung (Verkauf naher Verwandter und Auflösung der sozialen Bande) keine Grenzen zu setzen vermochte. Man kann sogar sagen, dass diese Ökonomie Selbstzerstörung und Verschwendungen zu den besten Indikatoren der Produktivität erhob. In der Zeit des transatlantischen Sklavenhandels wurde der Konsum europäischer Waren, die von den afrikanischen Sklavenhändlern auf Kosten ihrer eigenen Leute erworben wurden, zu dem Mittel, mit dessen Hilfe sie den jeder Macht eigenen Todestrieb sublimierten. Damals unterhielt die Macht tatsächlich ein nicht nur objektorientiertes, sondern auch erotisches Verhältnis zur Ware, wobei die Lust in diesem Kontext das Äquivalent zur absoluten Sittenlosigkeit darstellte, während als Macht alles verstanden wurde, was sich vorzugsweise in einer Praxis der Überschreitung verkörperte – allerdings einer Praxis, die sich zugleich als Ästhetik verstand.

Die Herrschaft selbst bestand nicht so sehr in der Ausbeutung der Unterworfenen; vielmehr verwandelte man sie in Objekte einer allgemeinen Ökonomie der Verausgabung und der Sensationen, in der die Ware eine Mittlerrolle spielte. Der Konsum war das Zeichen einer Macht, die keinerlei Konzessionen hinsichtlich ihrer Wünsche machte, selbst wenn sie dadurch in Kollision mit dem absoluten Herrn – dem Tod – geriet. Die Menschen, Untertanen des Potentaten oder Kriegsgefangene, konnten in Objekte/Waren verwandelt werden, die man an die Neger verkaufte. Ihr Wert bestimmte sich nach dem Wert

der Waren, die der Potentat als Gegenleistung für den Verkauf von Menschen erhielt. Die Umwandlung von Menschen in Waren konnte auch nahe oder fernere Verwandte des Potentaten treffen. Die dafür erhaltenen Objekte fanden Eingang in zwei Kalküle: in das Kalkül der Herrschaft (insoweit der Sklavenhandel die Grundlagen der politischen Macht festigte) und in das Kalkül der Vergnügen (Tabak, Selbstbespiegelung, Rum und andere Alkoholika, Essen, Kleidung, Kopulieren, Frauen, Kinder und Abhängige sammeln). So gibt es denn in der afrikanischen Geschichte eine Gestalt der Ware, deren zentrales Signifikat der im Austausch gegen die Ware »verkaufte oder dem Tode überantwortete Verwandte« darstellt. Dieses Loch in der Struktur des Subjekts ist unter dem Ausdruck »Begehen« zu verstehen.

Der Lusttrieb, dem die afrikanischen Eliten dieser Zeit unterworfen waren, stützte sich schließlich auch auf eine Reihe symbolischer Repertoires, die fest im Denken, Handeln und Leben der von diesen Eliten beherrschten Gesellschaften verankert waren – auf eine Metaphysik des Lebens. Einer der Eckpfeiler dieser Metaphysik des Lebens war die magische Gemeinschaft zwischen dem Menschen auf der einen, den Objekten, der Natur und den unsichtbaren Kräften auf der anderen Seite. Der zweite Eckpfeiler war der Glaube an eine Aufteilung der Welt in Sichtbares und Okkultes. Diese Aufteilung maß der unsichtbaren Welt als geheimem Ursprung jeglicher Souveränität den Vorrang bei. Sie machte den Menschen zum Spielball von Realitäten, die über ihn hinausgingen. Das Fehlen jeglicher individuellen Autonomie fand seinen Ausdruck in einer Ökonomie der Unterordnung, deren Formen sich ständig veränderten. Doch die Unterordnung funktionierte auch nach Art einer Schutzschuld. Zu Beginn des transatlantischen Sklavenhandels handelte es sich zunächst um

eine Unterwerfung unter die Gegenwart. In den meisten Fällen verstand man Zeit und Wert als im Augenblickenthalten und sich darin erschöpfend. Da nichts sicher und alles möglich war, nahm man die mit den Waren verbundenen Risiken wie die mit dem Körper, der Macht und dem Leben verbundenen Gefahren. Zeit und Tod waren letztlich ein gewaltiges Spiel des Zufalls.

Einerseits entstand so ein zugespitztes Bewusstsein für die Flüchtigkeit und Frivolität des Reichtums, andererseits eine augenblicksbezogene Vorstellung von Zeit und Wert. Dann folgte, wie oben bereits angemerkt, die Unterwerfung der Menschen unter die Fetische oder auch die der Frauen unter die Männer, der Kinder unter die Eltern und, noch fundamentaler, die Unterwerfung aller unter die Ahnen und damit unter die Macht des Todes über die des Lebens. Das Leben führte man auf der Grundlage eines Verschmelzungspostulats, das sowohl das Verhältnis zu den Dingen als auch das zur Familie betraf. All das erklärt klarer, als man es glauben möchte, die Formen, welche die afrikanischen Tyrannenherrschaften damals annahmen, oder auch die Ausdrucksformen der sozialen Gewalt – Fühlbarkeit, Greifbarkeit, Tastbarkeit. Auf einer anderen Ebene deklinierte sich das Verhältnis zu den Konsumgütern und zu den Prestigegütern (Frauen, Kinder und Verbündete eingeschlossen) nun nach dem Vorbild der in die Seele des Subjekts eingedrungenen Ware, und das Verhältnis zu den Menschen reduzierte sich auf ein Schuldverhältnis ganz wie im »Ahnensystem«. Alles, einschließlich der sozialen Gewalt, bildete sich nun innerhalb des Gläubiger-Schuldner-Verhältnisses.

Die Kolonialisierung verstärkte weitgehend nur diese Dispositive. Die Unterwerfung der Afrikaner unter die Kolonialisierung erfolgte in weiten Teilen über die Ware. Die libidinöse Aufladung der Waren und Objekte ist besonders

stark, wenn diese über die Strahlkraft des Selteneren und Kostbaren verfügen. Aber wie im Zeitalter des transatlantischen Sklavenhandels wird die Gier nach Gütern zwar nicht vom Tod, aber zumindest doch von einer Gestalt der Knechtschaft getragen. Ebenso wie der transatlantische Sklavenhandel markiert die Kolonisierung den Eintritt Afrikas in ein neues Zeitalter, das von zügeloser Gier und Lust geprägt ist – einer Gier ohne jede Verantwortung und einer Lust als Mentalität⁵⁵ Der Rohstoff der Lust ist hier die sinnliche Lust. Vor allem der transatlantische Sklavenhandel ist ein Augenblick extremen Überschwangs, in dessen Verlauf die Äquivalenz zwischen Objekten und Menschen nahezu total wird. Beide werden auf den Status von Zeichen reduziert. Das Verhältnis zu den Objekten ist das des unmittelbaren Konsums, der rohen Lust. Der Kolonisierte ist – wie vor ihm der Sklavenhändler – fasziniert und gefangen von dem Idol hinter dem Spiegel, dem Sichtbaren am Spiegelbild: den Stoffen und Lendenschurzen, dem Rum, den Gewehren und Eisenwaren, den Straßen und Monumenten, der Eisenbahn, den Brücken und Krankenhäusern.

Aber wenn er diese neuen Güter haben will, muss er sich in eine Position vollkommener Knechtschaft gegenüber dem Potentaten begeben. Er muss sich in ein Schuldverhältnis einschreiben – die Schuld der Abhängigkeit von seinem Herrn. Außerdem muss er sich einer Pädagogik unterziehen, die ihm die Leidenschaften der Käuflichkeit, der Eitelkeit und der Habgier einpflanzt. Als Triebe, denen man gleichermaßen aus Neigung und aus bewusster Erziehung folgt, bilden Eitelkeit, Käuflichkeit

⁵⁵ Joseph C. Miller, *Way of Death. Merchant Capitalism and the Anglo-American Slave Trade, 1730-1830*, Madison 1996.

und Habgier die privilegierten Äußerungsformen dieser Knechtschaft gegenüber dem Herrn und dem Kult des Potentaten. Es bedarf daher stets eines langen Umwegs, um diese neuen Güter oder auch die versprochene Staatsbürgerschaft zu genießen, und die Möglichkeit einer tatsächlichen Befriedigung der neuen Wünsche wird ständig aufgeschoben. Deshalb zeigt die Kolonie stets eine neurotische und eine spielerische Dimension, Züge von Zufall, eine radikale Ambivalenz, auf die die neuere Kritik immer wieder hingewiesen hat – lässt sie beim Kolonisierten doch eine Traumwelt entstehen, die sich sehr schnell in einen Albtraum verwandeln kann. Diese Dialektik des Traums, der jederzeit in einen Albtraum umschlagen kann, gehört zu den Triebkräften des Potentaten, ist zugleich aber auch seine Achillesferse. In mancherlei Hinsicht sind die afrikanischen Nationalismen das Ergebnis des Konflikts zwischen diesen Träumen und der Enttäuschung, die aus der Unmöglichkeit resultiert, sie wirklich zu erfüllen.

Wenn es ein kleines Geheimnis der Kolonie gibt, so liegt es also in der *Unterjochung des Eingeborenen durch sein Begehrn*. Auf der kolonialen Bühne ist es diese Unterjochung durch das Begehrn, die den Kolonisierten letztlich »aus sich heraus«treten lässt, getäuscht von der verblichenen Schimäre des Bildes und des Zaubers. Dadurch tritt der Kolonisierte in ein anderes Sein ein und erlebt seine Arbeit, seine Sprache und sein Leben nun als Prozesse der Verzauberung und Verkleidung. Wegen dieser Erfahrung der Verzauberung und der »Entfremdung« (*estrangement*) stand die koloniale Begegnung am Beginn einer Fülle von Phantasmen. Sie bringt Wünsche ins Spiel, die Kolonisatoren und Kolonisierte zuweilen vor sich selbst verbergen mussten und die genau deshalb verdrängt oder ins Unbewusste verschoben wurden. Unter diesen Umständen nimmt die

Erinnerung an die Kolonie im schwarzen Text unvermeidlich zwei Formen an. Die erste schreibt die Kolonie in eine Mythologie der Schuld ein, indem sie die Verluste geltend macht, die Afrika durch diese erzwungene Begegnung erlitten habe. Diese Schuld habe ihrerseits zwei Dimensionen. Einerseits sei sie eine Zeugungsschuld. Andererseits sei sie eine Gastschuld. In beiden Fällen soll der Diskurs von Verlust und Schuld Schuldgefühle auslösen. Die aus der Kolonie hervorgegangene afrikanische Welt sei eine Welt des Verlustes – eines durch ein Verbrechen herbeigeführten Verlustes. Der für das Verbrechen Verantwortliche müsse sich nicht nur schuldig fühlen, er trage auch eine Schuld gegenüber denen, deren natürliche Rechte er verletzt hat.

Die Erinnerung an die Kolonie nimmt andererseits die Form einer *psychischen Arbeit* an, deren Endziel die Heilung sei. Nehmen wir an, die Therapie bemüht sich in allgemeiner Weise, zwei Arten von Geheimnis wieder ins Bewusstsein zu heben, die Freud in seinem Aufsatz »Das Unheimliche« anspricht: die Dinge, die man weiß und zu verbergen versucht, und die Dinge, die man nicht weiß, weil sie dem Bewusstsein nicht unmittelbar gegeben sind. Im schwarzen (Kon-)Text sind diese beiden Arten von Geheimnis in Wirklichkeit nur eines. Das Geständnis, dem der afrikanische Text sich verweigert, ist die Tatsache, dass das Rätsel des Mangels innerhalb des Begehrens der Hauptgrund für den Verlust des Eigennamens ist. Dieses Rätsel erklärt die »gähnende Leere« (Lacan), von der die afrikanischen Schriften über das Selbst handeln. Unter diesen Umständen bestünde eine echte Therapie für die Neger darin, sich von diesem kleinen Geheimnis zu befreien, indem sie ein für alle Mal das »Andere im Selbst« anerkennen und diesen »Umweg über das Anderssein« machen als Grundlage eines neuen Wissens über sich

selbst – eines unvermeidlich geteilten Wissens, eines *Wissens von den Unterschied und dessen Darstellung*. Dass man bei der Konstitution des Subjekts immer noch der Kolonie solch ein gewaltiges psychisches Gewicht beimisst, ist streng genommen eine Folge des Widerstands gegen das Eingeständnis: der Unterwerfung der Neger unter das Begehren, der Tatsache, dass sie sich von diesem »dicken Faden der Phantasiemaschine«, der die Ware war, haben einnehmen, verführen und täuschen lassen.⁵⁶

Die schwarze Zeit

Wir haben dargelegt, dass die Neger sich an den kolonialen Potentaten als ein Urübel erinnern und sich zugleich weigern, den eigenen unbewussten Anteil an der Kolonie als Maschine zur Produktion von Wünschen einzugehen. All das findet seine Erklärung zweifellos in ihrer Kritik der Zeit. Aber was ist Zeit, und was ist unter dieser Kategorie zu verstehen? Für Merleau-Ponty ist sie etwas, dem wir auf unserem Weg zur Subjektivität unausweichlich begegnen.⁵⁷ Er sagt außerdem, sie sei »der allgemeinste Charakter der ‚psychischen Tatsachen‘« – worunter zweierlei zu verstehen ist: erstens dass zwischen Zeit und Subjektivität ein enger Zusammenhang in Gestalt einer »Reihe psychischer Vorkommnisse« besteht; und zweitens dass Zeit und Subjektivität auch innerlich kommunizieren, so dass eine Analyse der Zeit den Zugang zur konkreten inneren Struktur der Subjektivität eröffnet. Was Merleau-Ponty

⁵⁶ Der Ausdruck stammt aus Gérard Guillaud, *Le Miroir et la Psyché*, Paris 2003, S. 142.

⁵⁷ Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, Paris 1945; dt.: *Phänomenologie der Wahrnehmung*, Berlin 1974, S. 466.

über die Zeit sagt, könnte man auch leicht auf das Gedächtnis übertragen, zumal Gedächtnis und Erinnerung letztlich Formen der Präsenz der Vergangenheit (ihrer Spuren, Überreste und Fragmente) im Bewusstsein darstellen, ob es sich dabei nun um ein rationales oder ein träumendes, phantasierendes Bewusstsein handelt. Die folgenden Ausführungen sollen daher zeigen, wie man im Ausgang vom literarischen Archiv die oben beschriebene Verweigerung des Eingeständnisses erklären kann. Außerdem sollen sie die kognitiven und expressiven Parameter aufzeigen, auf deren Grundlage die schwarze Kritik der Zeit erfolgt und sich ganz allgemein die Erinnerung an die Kolonie und den Potentaten entwickelt.

Dass die Sprachen der Erinnerung bei den Negern in erheblichem Maße von der Kritik der Zeit abhängen, liegt auf der Hand und lässt sich am literarischen Text leicht demonstrieren. Im schwarzen Roman scheint alles darauf hinzuweisen, dass dort die Zeit kein Prozess ist, den man zum Beispiel lediglich als »Abfolge von aktuellen Augenblicken des *Satze*« zu begreifen bräuchte. Mit anderen Worten, es gibt keine Zeit an sich. Die Zeit entsteht aus unseren kontingenzen, vieldeutigen und widersprüchlichen Beziehungen zu den Dingen, zur Welt und zum Körper und seinen Doppelgängern. Wie Merleau-Ponty anmerkt, entsteht die Zeit (aber man könnte auch sagen: die Erinnerung) aus einem bestimmten Blick, den ich auf mich selbst, die anderen, die Welt und das Unsichtbare werfe. Sie entsteht aus einer bestimmten *Präsenz* hinsichtlich der Gesamtheit dieser Realitäten. Und noch etwas anderes zeigt der afrikanische Roman sehr deutlich: dass die Zeit stets in einem Zusammenhang mit ihren Doubles steht. An der Zeit teilhaben heißt zum Teil auch immer nicht wissen, woran man sich halten soll, wenn es um das eigene Ich geht. Es heißt, die Erfahrung der »Ich-Verdopplung,

Ich-Teilung, Ich-Vertauschung« zu machen.⁵⁸ Bei Amos Tutuola und Sony Labou Tansi, bei Dambudzo Marechera, Yvonne Vera oder auch Yambo Ouologuem wird die Zeit stets über die Sinne erlebt (über Sehen, Hören, Berühren, Riechen, Schmecken).

Gedächtnis und Erinnerung bringen in der Tat eine ganze Struktur aus Organen, ein ganzes Nervensystem, eine ganze Ökonomie der Emotionen ins Spiel, in deren Zentrum unvermeidlich der Körper steht samt allem, was ihn übersteigt. Der Roman zeigt auch, wie das Erinnern in Tanz und Musik oder auch im Maskenspiel, in Trance und Besessenheit erfolgen kann.⁵⁹ Es gibt also kein Gedächtnis, das nicht in einem bestimmten Augenblick seinen Ausdruck in der Welt des Sinnlichen, der Phantasie und der Vielfalt finde. So ist in mehreren von der Tragödie des Krieges heimgesuchten afrikanischen Ländern die Erinnerung an den Tod dem verletzten oder verstümmelten Körper der Überlebenden ganz unmittelbar aufgeprägt, und im Ausgang von diesem Körper und seinen Behinderungen erinnert man sich an das Geschehen. Durch die Verknüpfung von Phantasie und Gedächtnis bereichern wir also dessen Semantik und Pragmatik.

Die Kritik der Zeit in der zeitgenössischen schwarzen Literatur zeigt uns außerdem, dass die Zeit immer zufällig und vorläufig ist. Sie verändert sich ständig, und ihre Formen sind stets ungewiss. Sie ist daher ein stets heterogener,

⁵⁸ Sigmund Freud, »Das Unheimliche«, in: ders., *Gesammelte Werke*, Frankfurt am Main 1972, Bd. 12, S. 246.

⁵⁹ Zu den Trägern der Erinnerung zählt Catherine Coquery-Vidrovitch auch heilige Haine, die Grabmäler muslimischer Heiliger, Moscheen und manche Masken und Tänze. Siehe Catherine Coquery-Vidrovitch, »Lieux de mémoire et occidentalisation«, in: Jean-Pierre Chrétien und Jean Louis Triaud (Hg.), *Histoire d'Afrique. Les enjeux de mémoire*, Paris 1999, S. 378f.

unregelmäßiger und fragmentierter Bereich der menschlichen Erfahrung. Die Beziehung des Subjekts zur Zeit zielt darauf ab, Vergangenheit und Zukunft zwar nicht zu umgehen, wohl aber, sie sich anzueignen und zu subsumieren.⁶⁰ Das heißt indessen nicht, dass die Unterscheidung zwischen vorher und nachher, Vergangenheit und Zukunft gar nicht existierte. Die Gegenwart als solche zielt zugleich in die Vergangenheit und in die Zukunft oder versucht, noch radikaler, sie aufzuheben. Daher in der Romanliteratur die Vorherrschaft einer bestimmten Zeit, die man paradox nennen könnte, weil sie niemals vollkommen Gegenwart ist, ohne dabei vollständig von Vergangenheit und Zukunft abgeschnitten zu sein.⁶¹ Es ist eine Zeit mit verschiedenen Arten von Dauer, deren zwei Gesetze das der Verschiebung und das der Gleichzeitigkeit (des gleichzeitigen Eintretens) sind. So spricht denn der schwarze Roman von der Zeit und ihren Flüssen stets im Plural. Die Romanliteratur beschreibt daher in erster Linie Prozesse der Verwandlung der Zeit oder der Anhäufung von Zeiten.⁶²

Gedächtnis und Erinnerung haben im Übrigen Sinn nur im Verhältnis zu der Vorstellung, wonach die Zeit in Wirklichkeit eine Art *Vorzimmer zum Realen und zum Tod* ist.⁶³ In diesem Vorzimmer befinden sich noch nie gesehe-

60 Sami Tchak, *Place de fêtes*, Paris 2001; dt.: *Scheiß Leben*, Frankfurt am Main 2004.

61 Ahmadou Kourouma, *En attendant le vote des bêtes sauvages*, Paris 1998; dt.: *Die Nächte des großen Jägers*, Wuppertal 2000.

62 Amos Tutuola, *The Palm-Wine Drinkard*, London 1952; dt.: *Der Palmweintrinker*, Zürich 1994.

63 Siehe insb. Sony Labou Tansi, *La vie et demi*, Paris 1979; dt.: *Ver schlungenes Leben*, Zürich 1981; ders., *Les Yeux du volcan*, Paris 1988; ders., *L'État bonheux*, Paris 1981; dt.: *Die heitere Verfassung*, Zürich 1984; ders., *Le Commencement des douleurs*, Paris 1995.

ne, unerwartete Dinge oder, noch radikaler, »verborgene Möglichkeiten«, die unterschiedlichsten zugleich schöpferischen und zerstörerischen Potenziale, eine unsichtbare, verborgene Welt, die das wahre Gesicht des Realen darstellt und ohne die es keine Erlösung von ebendiesem Realen geben kann.⁶⁴ Auf dieser Ebene erfolgt der Übergang vom Realen zum Phantasierten, von der einen auf die andere Seite, die Umwandlung des einen ins andere.⁶⁵ Unter diesen Umständen heißt Erinnern in erster Linie die Unterschiede verteilen und die Verdopplung herbeiführen, weil es stets eine wesenhafte Verschiebung zwischen den verschiedenen Einheiten der Zeit in ihrem Verhältnis zum Ereignis gibt.⁶⁶

Umgekehrt tritt das Ereignis nicht einfach nur ein. Man muss es auch entschlüsseln und zum Ausdruck bringen können – daher die Bedeutung der Wahrsagerei.⁶⁷ Aber wie sollte man ein Ereignis anders zum Ausdruck bringen als ganz allgemein durch eine Verknüpfung von Worten und Bildern, wobei manche Worte geradezu als Leerformen dienen, die man mit Bildern füllt, während andere nur als Vehikel für Zeichen dienen, auf die sie sich dennoch kaum reduzieren lassen? Erinnerung existiert daher nur an dem Punkt, an dem ein Ereignis Wörter, Zeichen und Bildern begegnet. Diese Begegnung kann sodann zu Ritualen führen. Die Quasi-Unauflöslichkeit der Verbindung zwischen Wörtern, Zeichen und Bildern erlaubt es nicht nur, das Ereignis auszudrücken, sondern, radikaler noch, es wie in einer Epiphanie erscheinen zu las-

64 Mia Couto, *Les Baleines de Quissica*, Paris 1996.

65 Sony Labou Tansi, *L'Ante-peuple*, Paris 1983; dt.: *Die tödliche Tugend des Genossen Diktator*, Köln 1985.

66 Turuola, *Der Palmweintrinker*, a.a.O.

67 Ahmadou Kourouma, *Allah n'est pas obligé*, Paris 2000; dt.: *Allah muss nicht gerecht sein*, Leipzig 2008.

sen.⁶⁸ Im Erinnern als therapeutischem Verfahren können die Bilder variieren und gegeneinander ausgetauscht werden. Dabei entsteht ein äußerst komplexes Verhältnis zwischen Sinn/Bedeutung und Bezeichnung oder dem, was ich als Manifestation oder Äußerungsform bezeichnet habe. Das Subjekt, das sich erinnert, ist grundsätzlich ein in Frage gestelltes Subjekt. Diese Infragestellung resultiert aus einem Urereignis, dem scheinbaren Verlust des Eigennamens. Dieser Verlust ist umso traumatischer, als er von einer tiefen Instabilität des Wissens begleitet wird, von einer Destruktion des üblichen Sinns, einer radikalen Ungewissheit in Bezug auf das Ich, die Zeit, die Welt, die Sprache. Diese radikale Ungewissheit konstituiert die objektive Struktur des Ereignisses selbst, aber auch der Erzählung, des Berichts, den man davon gibt. Sie macht die Zuschreibung fester Identitäten unmöglich. Das erklärt teilweise den sehr engen Zusammenhang, den der schwarze Roman zwischen dem Verlust des Eigennamens (der Zerstörung des Maßes) und dem Verrücktwerden herstellt, das heißt einem konvulsivischen Leben oder sogar dem Selbstmord.⁶⁹

In diesem Kontext heißtt Erinnern die Grenzen dessen überschreiten, was sich in einer Sprache ausdrücken lässt.⁷⁰ Daher der Rückgriff auf mehrere simultane Sprachen der Zeit und auch des Körpers, da jeder Körper – wie etwa bei Amos Tutuola – stets einen anderen durchdringt und

68 Sony Labou Tansi, *Les Sept Solitudes de Lorsa Lopez*, Paris 1985.

69 Cheikh Hamidou Kane, *L'Aventure ambiguë*, Paris 1961. Oder auch Tansi, *Le Commencement des douleurs*, a. a. O.; und ders., *L'Auere monde. Écrits intérieurs*, Paris 1997.

70 Siehe z. B. Yvonne Vera, *Butterfly Burning*, New York 2000; dt.: *Schmetterling in Flammen*, München 2001. Oder auch Tansi, *Le Commencement des douleurs*, a. a. O.; und ders., *L'Auere monde. Écrits intérieurs*, a. a. O.

mit ihm koexistiert, wenn auch nicht in allen, so doch zumindest in seinen wesentlichen Teilen.⁷¹ Wir haben es hier also mit einer Form des Erinnerns zu tun, die ins Stottern gerät, wenn es zu sagen gilt, wer man ist oder was sich zugetragen hat. Dasselbe Verfahren ist angebracht, wenn es darum geht, sich an den postkolonialen Potentaten zu erinnern – eine prächtige Manifestation einer Zeit ohne Vergangenheit und Zeit – oder an eine verlorene Zeit, die man unablässig wiederaufleben lassen möchte, aber deren Sinn nur in Bruch und Auflösung erscheint.⁷²

Nehmen wir zum Beispiel das erste Kapitel von Kossi Efouis *La Polka*.⁷³ Der Roman beginnt mit dem Bericht des Erzählers, der dasitzt und auf eine Straße blickt, auf der keine Bewegung zu sehen ist. Noch bevor wir den Namen des erzählenden Subjekts erfahren, werden seine Sinne heraufbeschworen, in diesem Fall der Gesichtssinn, sein Blick. Und dieser Blick ist auf einen Trümmerhaufen gerichtet, auf »Häuserwände, die samt Fenstern und Türen und ihren vom Feuer entblößten Beschlägen umgestürzt sind«.⁷⁴ Hinter diesen Objekten geht es um Ruinen – um die Zeit der Ruine und der Zerstörung. Die Zeit zeigt sich hier also zunächst in ihrer Fähigkeit, die Spuren eines Urereignisses zu hinterlassen – eines zerstörerischen Ereignisses, zu dessen Hauptsignifikanten das Feuer gehört. Die Zeit lässt sich folglich in der Landschaft erleben, sehen und lesen. Vor der Erinnerung steht das Sehen. Sich erinnern heißt ganz buchstäblich die Spur sehen,

71 Achille Mbembe, »Politiques de la vie et violence spéculaire dans la fiction d'Amos Tutuola«, *Cahiers d'études africaines*, 172 (2003), S. 791-826.

72 Alain Mabanckou, *Verre cassé*, Paris 2005; dt.: *Zerbrochenes Glas*, München 2013.

73 Kossi Efoui, *La Polka*, Paris 1998

74 Ebd., S. 9.

die ein Ereignis auf dem *Körper eines Ortes* hinterlassen hat. Es gibt jedoch keinen Körper eines Ortes, der nicht in gewisser Weise in einer Beziehung zum menschlichen Körper stünde. Das Leben selbst muss »körperhafte Gestalt annehmen«, um als real erkannt zu werden. Und am menschlichen Körper schenkt der Autor besondere Aufmerksamkeit dem Gesicht und den Gesichtszügen, von denen er sagt, sie seien gezeichnet »von etwas, das brutal in den Blick eingedrungen« sei.⁷⁵ Erachtet auch darauf, stets gleichzeitig Körper und Gesicht von Frauen, Männern und Tieren anzusprechen, die alle gleichermaßen erstarrt sind angesichts dieses Etwas, dessen Einbruch ins Leben im Modus der Brutalität erfolgt. Die Unterscheidung der Gattungen und Arten verliert an Bedeutung. Sie alle eint eine Gemeinsamkeit der Erscheinung, eine Ähnlichkeit. Das Gesicht selbst steht in einer engen Beziehung zur Maske: »Menschen und Tiere teilen dieselbe Visage, dieselbe verblüffte Maske.⁷⁶

Man möchte fast meinen, der Blick käme noch vor dem Namen. Aber in Wirklichkeit antworten Blick und Name einander wie Echos. Der Name erweckt den Blick zum Leben und umgekehrt. Der eine kommt nicht ohne den anderen aus, und beide verweisen auf die Stimme, die Gebärde und letztlich auf das Leben selbst. Und so ist nach dem Autor die Zeit der Ruine der Augenblick, da »die Gebärden des Lebens nicht mehr vom Blick verfolgt werden«.⁷⁷ Das ist der Augenblick, in dem die Körper steif werden und die Stimme, ihr Timbre und ihr Rhythmus alle Zustände durchlaufen. Bald zittert sie, bald ist sie rau. In anderen Augenblicken wird sie »asthmatisch«. Man kann

75 Ebd.

76 Ebd.

77 Ebd., S. 10.

sich schon bald vorstellen, dass »jedes Wort [der Stimme] ein vorgetäuschter Abgang ist«, denn die Stimme ist nun »folgenlos«, entzweigeschnitten.⁷⁸ Da die Sprache nicht mehr weiß, »wie sie die gegenwärtige Zeit einfangen oder erfassen soll« (anders gesagt, da man die Zeit nicht mehr recht in der Hand hat), flüchtet sie »in die Schaukelbewegung zwischen vorher und nachher und zurück« und steht nun »außerhalb der Worte des Lebens«.⁷⁹ Man könnte hinzufügen, dass dieses außerhalb der Worte des Lebens Stehen der Zeit nichts anderes als das Ereignis ist.

Man könnte auch sagen, *La Polka* sei ein Roman, der den Körper zum Gedächtnisort *par excellence* macht. Manchmal scheint der Körper keiner bestimmten Person zu gehören. Er gehört dem, was man die *Zahl* nennen könnte. So etwa abends in der Bar, wenn man sich der Anonymität des Alkohols und der Freudenmädchen hingibt »Die Mädchen kommen und gehen und machen sich an den Nächsten heran – wie viel für den Hintern?«⁸⁰ In der Wärme der Körper und der stickigen Luft »gibt es solche, die tasten [...], solche, die kneifen [...], die Seeleute, die einen Klaps verabreichen, und solche, die sich mit Schauen begnügen«. Und vor allem gibt es den Körper der Frau: »Sie wissen die Energie ihres Körpers zu dosieren. Zuerst lächeln, dann die Brust vorstrecken [...]. Dann beginnt es erneut beim Lächeln, ein Blick entflammt – wie viel für den Hintern? Kaum entflammt, senkt er sich zu den Schenkeln. Das Mädchen lässt sein Lächeln ersterben und lässt nun die Beine spielen.« Dann folgt, als müsste es so sein, die allgemeine Kopulation.⁸¹

— — —
78 Ebd., S. 11.

79 Ebd., S. 12.

80 Ebd., S. 38. Die nachfolgenden Zitate ebd.

81 Ebd., S. 54 und 111.

In *La Polka* ist der Körper bestimmt zu Verkleidung und Aufmachung. Das verleiht ihm zum Teil seinen Glanz: Blumenkränze, riesige, mit Schleifen verzierte Hüte, Verzierungen jeglicher Art – Perlenketten, mehrfach um den nackten Hals der Mädchen geschlungen; vergoldete Glöckchen an den Knöcheln der tanzenden Musiker. Dieses Zeremoniell lässt allerdings stets auch an den Tod denken. Über dem Leichenwagen mit seiner Palmblattmaserung hält sich »reglos ein lebender, ganzin Weißgekleideter Toten«.⁸² Eine Karnevalsfigur. Aber über dem Körper der Menge schwebt ständig eine Gefahr – die Gefahr nämlich, auf »abgezehrte, wankende« Körper reduziert zu werden, »denen keine Kleidung mehr passt«.⁸³ Und schlimmer noch die Gefahr, dazu verdammt zu sein, aus der Zeit und aus sich selbst herauszutreten: »Wir haben die Nacht mit dem Kampf gegen die auseinanderstrebenden Organe in unserem Körper verbracht: den kaputten Bauch, der ein Loch lässt, wo einst Hunger und Durst waren; die Zunge, die sich bis in den Schlund zurückdreht, die herabhängenden Arme und die Schultern, die wirklich herabfallen, und die Augen im Rücken. Der Mund öffnet sich plötzlich, bleibt offen, ohne Schrei, aber in Erwartung eines Rülpfers, in der Erwartung, dass plötzlich die Eingeweide aufsteigen oder brutal das ganze Skelett hinaufKnochen für Knochen hervorkommen. Knochen für Knochen, die langen, die kurzen, die flachen, die fälschlich für rund und rau gehaltenen, ein Schwall von Wirbeln, der sich aus diesem geöffneten Mund ergießt, bis die Haut schlaff herabhängt, sich umstülpt und sich dehnt. Ein Körper in der Schwebe, im Fallen, kurz voreinem epileptischen Anfall.«⁸⁴ In *La Polka*

⁸² Ebd., S. 58.

⁸³ Ebd.

⁸⁴ Ebd., S. 59.

steht diese Erschütterung des Körpers in einem Zusammenhang mit dem Tod oder auch dem Verschwinden – der Frage nach dem Grab. Das Problem liegt nach dem Autor darin, dass der Tod nicht gerade produktiv im Blick auf das Erinnern ist. Und wie sollten »diese Scheintoten, mit denen wir es zu tun haben, Erinnerung hervorbringen? Bei jedem Verschwinden schrumpft dieses Namengedächtnis, als wären all diese Leben Geheimsachen.«⁸⁵ Die »verblüffte Maske stellt sich ein, wenn alles sich zurückzieht und nichts übrig bleibt als das Wiederkäuen eines letzten Bildes, das seinen Platz zwischen vorher und nachher sucht«.⁸⁶ Es kann allerdings auch geschehen, dass die Zeit rebelliert. Sie lehnt es ab, sich zu erschöpfen, und macht sich daran, den Leuten Fallen zu stellen.

Körper, Statuen, Bildnisse

Genau diese Funktion der Falle erfüllen die kolonialen Statuen, Bildnisse und Monamente. Jenseits ihrer Vielfalt verweisen sie auf drei Namen. Sie sind zunächst einmal im eigentlichen Sinne Objekte. Sie sind aus allen erdenklichen Materialien hergestellt: Marmor, Granit, Bronze, Kupfer, Stahl und so weiter. Als Objekte sind sie träge, scheinbar stumme, dort errichtete Blöcke. Sodann sind sie Objekte, die meist eine menschliche Gestalt oder ein Tier darstellen (das Pferd, das einen Eroberer trägt). Sie repräsentieren Tote. In ihnen wird der Tote zu einer abgeschlossenen Sache. Und schließlich waren diese Toten irgendwann in ihrem Leben einmal Subjekte. Diese Subjektqualität versuchen die sie darstellenden Statuen festzuhalten. Es gibt

85 Ebd., S. 64.

86 Ebd., S. 65.

kaum eine Statue ohne diese Verschmelzung von Objekthaftigkeit, Subjektivität und Sterblichkeit. Außerdem gibt es kaum eine koloniale Statue, die nicht auf eine Form von Rückgang in der Zeit verwiese. Die kolonialen Statuen und Bildnisse zeugen fast ausnahmslos von jener stummen Genealogie, in der das Subjekt dem Tod vorausgeht, der seinerseits dem Objekt vorausgeht, das gleichermaßen an die Stelle des Subjekts und des Toten treten soll.

Neben den Statuen im eigentlichen Sinne gibt es noch weitere Objekte, Monamente und Elemente der Infrastruktur: Bahnhöfe, die Paläste der Kolonialgouvernements, Brücken, Kasernen und Festungen. Im französischen Kolonialreich stammen die meisten dieser Werke aus dem 19. und 20. Jahrhundert. Auf rein ästhetischer Ebene handelt es sich um eine Epoche, in der die Aufgabe der Kunst trotz des Anscheins der Säkularisierung noch in parareligiöser Weise verstanden wird. Die Kunst, so meint man, müsse den Westen von seinem unglücklichen Gedächtnis und seinen neuen Ängsten heilen.⁸⁷ Damit hat sie Anteil an einer Heldenerzählung. Sie muss schlafende Mächte beschwören und dabei auf ihre Weise ein Fest oder Spektakel fortführen. In der Kolonie nimmt dieses Fest eine wilde Form an. Die Werke und sonstigen Elemente der Infrastruktur (Paläste, Museen, Brücken, Denkmäler und dergleichen) sind nicht nur Teil der neuen Fetische. Für ihren Bau mussten oft alte Grabstätten entweihrt werden. Die Schädel toter Könige mussten ans Licht gefördert und ihre Särge zerlegt werden. Man musste alle dem Leichnam beigegebenen Objekte (Schmuck, Geld, Ketten und so weiter) entwenden, bevor die Museen schließlich die den Gräbern entrissenen Beigaben aufnehmen konn-

⁸⁷ Laurence Bertrand Dorléac, *L'Ordre sauvage. Violence, dépense et sacré dans l'art des années 1930-1960*, Paris 2004.

ten.⁸⁸ Das Ausgraben der Toten sollte die Kolonisierten in Trance versetzen, da sie nun verpflichtet waren, ein »Opfer ohne Götter oder Ahnen« zu feiern. Die symbolische Ökonomie der Kolonie wird in diesem Kontext zu einer großen Ökonomie der Gabe ohne Gegengabe. Im Umkreis dieser Werke und Infrastrukturelemente kommt es zu einer Art Tausch, der in den Bereich des verschwendischen Verlusts fällt. Objekte, die als nicht tauschbar gelten (Brücken, Museen, Paläste), werden von einer brutalen Autorität den Einheimischen im Verlaufe eines wilden Festes überlassen, in dem Körper und Materie ineinander verschlungen sind.

Angesichts der vielfältigen Bedeutungen der kolonialen Statuen und Monumente, die noch lange nach den Unabhängigkeitserklärungen die öffentlichen Plätze in Afrika okkupieren, gilt es daher, sie in eine Beziehung zu einer bestimmten Art von Macht und Herrschaft zu bringen. Diese *Überreste* des Potentaten sind Zeichen des physischen und symbolischen Kampfes, den diese Form von Macht gegen die Kolonisierten zu führen gezwungen war. Jede Macht, die von Dauer sein will, muss sich bekanntlich nicht nur den Körpern ihrer Untertanen aufprägen, sie muss auch den von ihnen bewohnten Raum markieren und unauslöschliche Spuren in ihrer Vorstellungswelt hinterlassen. Sie muss den Unterjochten einhüllen und ihn in einem mehr oder weniger permanenten Zustand der Trance, der Vergiftung und der Konvulsion halten – un-

⁸⁸ Didier Nativel und Françoise Raison-Jourde, »Rapt des morts et exhibition monarchique. Les contradictions de la République colonisatrice à Madagascar«, in: Chrétien und Triaud (Hg.), *Histoire d'Afrique*, a.a.O., S. 173-195. Siehe auch Odile Goerg, »Le site du Palais du gouverneur à Conakry. Pouvoirs, symboles et mutations de sens«, ebd., S. 389-404.

fähig, für sich allein klar zu denken. Nur so kann sie ihn dazu bringen, zu denken, zu handeln und sich zu verhalten, als wäre er unwiderruflich in einem Zauber gefangen. Die Unterwerfung muss auch in die Routinen des alltäglichen Lebens und in die Strukturen des Unbewussten eingeschrieben werden. Der Potentat muss derart im Untertan wohnen, dass der seine Fähigkeit, zu sehen, zu hören, zu riechen, zu fühlen, sich zu rühren, zu sprechen, sich fortzubewegen und eigene Vorstellungen zu haben, nicht mehr auszuüben vermag; und vor allem darf er nur noch im Blick auf den Hauptsignifikanten träumen, der ihn überragt und ihn zwingt, zu stottern und zu wanken.⁸⁹

Beim kolonialen Potentaten lagen die Dinge kaum anders. In allen Phasen seines alltäglichen Lebens wurde der Kolonisierte zu einer Reihe äußerst prosaischer Unterwerfungsgesten gezwungen. So konnte von ihm verlangt werden, dass er zusammenzuckte, aufschrie und erbebte, dass er sich zitternd in den Staub warf, dass er singend und tanzend von Ort zu Ort wanderte und seine Unterjochung als notwendiges Schicksal empfand. Das galt zum Beispiel für die Einweihung diverser Monamente, für die Enthüllung von Gedenkplaketten, für Jahrestage, die von Kolonisatoren und Kolonisierten gemeinsam begangen wurden.⁹⁰ Das negative Bewusstsein (das Bewusstsein, ohne den Herrn nichts zu sein und alles seinem Herrn zu verdanken, der in diesem Zusammenhang die Rolle der Eltern übernahm) musste jeden Augenblick seines Lebens bestimmen und jeden dieser Augenblicke jeglicher Manifestation ei-

89 Achille Mbembe, »La «chose» et ses doubles dans la caricature camerounaise«, *Cahiers d'études africaines*, 36, Nr. 141-142 (1996), S. 143-170.

90 Odile Goerg (Hg.), *Filles urbaines en Afrique. Espaces, identités et pouvoirs*, Paris 1999, S. 201-207.

nes freien Willens berauben.⁹¹ Es ist klar, dass in diesem Kontext koloniale Statuen und Monamente nicht in erster Linie ästhetische Artefakte darstellten, die der Verschönerung der Städte und des allgemeinen Lebensraums dienten. Vielmehr handelte es sich auf ganzer Linie um Manifestationen absoluter Willkür, deren Prämissen sich bereits in der Art und Weise finden, wie man Eroberungs- oder »Befriedungs«-Kriege führte oder gegen bewaffnete Aufstände vorging.⁹² Als Mächte der Verkleidung waren sie skulpturale Erweiterungen einer Form von Rassenterror. Zugleich waren sie spektakulärer Ausdruck der Macht der Zerstörung und des Tarnens, die das koloniale Projekt in all seinen Dimensionen prägte.⁹³

Aber vor allem gibt es keine Herrschaft ohne einen Kult der Geister – in diesem Fall des Hundegeistes, des Schweinegeistes, des Schurkengeistes, die so typisch für jeden Imperialismus sind, damals wie heute. Der Geisterkult wiederum erfordert in jedem Fall eine Form der Totenbeschwörung – eine Nekromantik und eine Geomantik. In dieser Hinsicht gehören die kolonialen Statuen und Monamente dem Doppeluniversum der Nekromantik und Geomantik an. Sie sind streng genommen karikierende Übertreibungen jenes Hundegeistes, jenes Schweinegeistes, jenes Schurkengeistes, die den kolonialen Rassismus und die Macht desselben Namens prägen – wie

91 Mbembe, *La Naissance du maquis dans le Sud-Cameroun*, a. a. O.

92 René Pélassier, *Les Guerres grises. Résistance et révoltes en Angola, 1845–1941*, Montamets 1978; ders., *La Colonie du Minotaure. Nationalismes et révoltes en Angola, 1926–1961*, Montamets 1979; ders., *Les Campagnes coloniales du Portugal, 1844–1941*, Paris 2004; David Anderson, *Histories of the Hanged. The Dirty War in Kenya and the End of the Empire*, New York 2005.

93 Zu einer theoretischen Erfassung dieses Terrors siehe Tocqueville, *De la colonie en Algérie*, a. a. O.

im Übrigen auch alles, was danach kam: die *postkoloniale Zeit*. Sie sind der Schatten oder Umriss, der sich in einem Raum (dem afrikanischen Raum) abzeichnet, den man stets nur schändete und verachtete.

Denn wenn man diese Gesichter des »Todes ohne Auferstehung« betrachtet, kann man leicht verstehen, was der koloniale Potentat war – eine typische *Grabesmacht*, neigte sie doch dazu, den Tod der Kolonisierten zu verdinglichen und ihrem Leben jeglichen Wert abzusprechen.⁹⁴ Die meisten dieser Statuen stellen in der Tat Tote aus den Eroberungs-, Besetzungs- und »Befriedungs«-Kriegen dar – unselige Tote, die ein unsinniger heidnischer Glaube in den Rang von Schutzgöttern erhob. Die Anwesenheit dieser unseligen Toten im öffentlichen Raum soll dafür sorgen, dass das Prinzip des Mordens und der Grausamkeit dem Gedächtnis der ehemaligen Kolonisierten weiterhin nachgeht, sie soll ihre Vorstellungswelt und ihre Lebensräume sättigen, in ihnen eine seltsame Verdunklung des Bewusstseins bewirken und sie dadurch hindern, klar zu denken. Die kolonialen Statuen und Monamente haben also die Aufgabe, auf der Bühne der Gegenwart Tote erscheinen zu lassen, die zu ihren Lebzeiten den Negern – oft mit dem Schwert – das Leben zur Qual gemacht haben. Diese Statuen gleichen in ihrer Funktionsweise Ritualen zur Beschwörung von Verstorbenen, in deren Augen die schwarze Menschheit keinerlei Wert besaß – weshalb sie keinerlei Skrupel hatten, ihr Blut für nichts zu vergießen.

94 Nasser Hussain, *The Jurisprudence of Emergency. Colonialism and the Rule of Law*, Ann Arbor 2003; Sidi Mohammed Barkat, *Le Corps d'exception. Les artifices du pouvoir colonial et la destruction de la vie*, Amsterdam und Paris 2005.

Fünftes Kapitel Requiem für den Sklaven

In den vorangegangenen Kapiteln haben wir aufgezeigt, wie die beiden Begriffe »Afrika« und »Neger« in der gesamten Moderne für die Fabrikation von Rassensubjekten eingesetzt werden konnten – deren Hauptmerkmal ihre Erniedrigung ist und deren Eigenheit darin besteht, dass sie einer gesonderten, verachteten Menschheit angehören, der des menschlichen Abfalls. Dennoch sollen die mythischen Ressourcen Afrikas und der Neger eine unhaltbare Grenze, die Auslöschung des Sinns und eine lustvolle Hysterie speisen.

Im Grunde waren diese beiden Kategorien stets und selbst auf dem Höhepunkt der Rassenlogik auch durch ihre Ambivalenz gekennzeichnet – eine Ambivalenz des Abscheus, des scheußlichen Charmes und der perversen Lust. Denn in Afrika und allem, was mit dem Neger zusammenhängt, schwingen stets zwei blendende Kräfte mit, bald eine vom Bildhauer kaum berührte Töpfererde, bald ein phantastisches Tier und immer eine hieratische, metamorphe, heterogene und bedrohliche Gestalt, die kaskadenförmig zu explodieren vermag. Diesen halb solaren, halb lunaren Siedezustand, in dem der Sklave eine wichtige Stellung einnimmt, möchte ich in diesem Kapitel behandeln, das im Übrigen die Grundlage des ganzen Buches, seinen Nullpunkt, darstellt. Um die Stellung des Negers zur Zeit des Frühkapitalismus besser zu verstehen, müssen wir auf die Figur des Gespenstes zurückkommen. Als formbares Subjekt, das eine Transformation durch Zerstörung hinter sich hat, ist der Neger in der Tat das Gespenst der Moderne. Indem er sich von der Sklaven-

form befreite, sich Neuem zuwandte und die Stellung des Gespenstes akzeptierte, konnte er dieser Transformation durch Zerstörung eine Zukunftsbedeutung auferlegen.

Der transatlantische Sklavenhandel muss auf der Ebene der Phänomene als eine emblematische Manifestation der Nachtseite des Kapitalismus und der negativen Arbeit des Zerstörens analysiert werden, ohne die er keinen Eigennamen besitzt. Wenn man diese Nachtseite und die Stellung des Gespensts innerhalb dieser nächtlichen Ökonomie erfassen will, muss man auf ein *figurales Schreiben* zurückgreifen – in Wirklichkeit ein komplexes Geflecht aus ineinander verschlungenen Schleifen, das ständig zwischen Schwindelerregendem, Auflösung und Zerstreuung oszilliert und dessen Kanten und Linien im Fluchtpunkt zusammentreffen. Diesen Schreibstil, die Wahrheit, auf die er verweist, und die zu seiner Klärung nötigen Kategorien und Konzepte gilt es nun in drei Romanen aufzufindig zu machen: *La Vie et demi* von Sony Labou Tansi sowie *The Palm Wine Drinkard* und *My Life in the Bush of Ghosts* von Amos Tutuola.

Vielfalt und Überschuss

Eine zentrale Dimension dieser nächtlichen Ökonomie hängt mit *Vielfalt* und Überschuss zusammen. Was man innerhalb dieser Ökonomie das Reale nennt, ist *per definitionem* verstreut und unklar, flüchtig und veränderlich und seinem Wesen nach vieldeutig. Das Reale besteht aus mehreren Schichten, mehreren Ebenen, mehreren Hüllen. Man kann es immer nur stückweise, vorläufig, auf einer Vielzahl von Ebenen erfassen – insgesamt ein schwieriges Unterfangen. Wenn es gelingt, das Reale zu erfassen, vermag man es dennoch nicht zu reproduzieren oder voll-

ständig und getreu darzustellen. Letztlich gibt es stets einen *Überschuss* an Realem, zu dem nur solche Menschen Zugang haben, die über besondere Fähigkeiten verfügen.

Andererseits eignet sich das Reale nur selten für präzise Messungen oder exakte Berechnungen. Die Berechnung ist weitgehend ein Spiel mit Wahrscheinlichkeiten. In weitem Maße geht es darum, den Zufall zu berechnen. Man addiert, man subtrahiert, man multipliziert, man dividiert. Aber vor allem evoziert und beschwört man und versucht das Ganze auf einer flüchtigen und unscharfen, zickzackförmigen, deutenden, bald gebogenen, bald geraden Linie zu halten – Wahrsagerei. Die Begegnung mit dem Realen kann immer nur fragmentarisch, zerstückelt, vorübergehend sein, voller Widersprüche, stets nur vorläufig und korrekturbedürftig. Außerdem gibt es kein Reales – und folglich auch kein Leben –, das nicht zugleich Spektakel, Theater und Dramaturgie wäre. Das Ereignis *par excellence* ist ständig im Fluss. Das Bild oder der Schatten ist keine Täuschung, sondern eine Tatsache. Sein Inhalt geht stets über seine Form hinaus. Zwischen Vorstellung und Realität besteht ein Austauschverhältnis im wahrsten Sinne des Wortes. Denn letztlich dient das eine zur Erzeugung des anderen. Das eine verbindet sich mit dem anderen, kann in das andere konvertiert werden und umgekehrt.

Der eigentliche Kern des Realen ist eine Art Vorrat, ein anderswo gelegener Überschuss, ein Werden. Es gibt stets ein Übergewicht, Möglichkeiten zur Auslassung oder zum Umschalten, und erst diese Faktoren ermöglichen orphische Zustände, ob diese nun über Tanz und Musik, Besessenheit oder Ekstase erreicht werden. Die Wahrheit findet sich in diesem Vorrat oder Überschuss, in dieser Übersättigung oder Auslassung – Dinge, zu denen man nur durch eine Funktion des Hellsehens Zugang erhält, die nicht dasselbe ist wie die visuelle Funktion als solche.

Hellsehen besteht darin, den Schimmer der Realität zu entschlüsseln und zu deuten, je nachdem, ob er von der Oberfläche der Dinge oder von ihrem Untergeschoss ausgeht; und je nachdem, ob er auf deren Quantität oder deren Qualität verweist. Seine Erklärung findet all das nur in dem fundamentalen Mysterium, welches das Leben darstellt. Das Leben ist ein Mysterium, weil es letztlich aus Knoten besteht. Es ist das Ergebnis des Zusammenfügens von gleichermaßen geheimen und manifesten Dingen, eines Ensembles von Zufällen, die nur der Tod signiert und vollendet in einer Geste, die zugleich etwas von Rekapitulation und Auftauchen oder Entstehen hat. Daher seine grundlegende Stellung. Mit seiner Operation des Rekapitulierens steht der Tod nicht nur am Ende des Lebens. Das Mysterium des Lebens ist im Grunde »der Tod im Leben« und »das Leben im Tod«, diese wechselseitige Verschränkung, die der Name schlechthin der Macht, des Wissens und der Stärke ist. Die beiden Instanzen (die Lebenskraft und die Macht, die das Wissen um den Tod verleiht) sind nicht voneinander getrennt. Die eine bearbeitet die andre, wird von der anderen bearbeitet, und die Funktion des Hellsehens besteht darin, dieses wechselseitige Bearbeiten ans Licht des Tages und des Geistes zu holen – eine wesentliche Voraussetzung, um die Gefahr der Zerstreuung des Lebens und der Austrocknung des Lebendigen abzuwenden. Das Leben entspringt also der Teilung, Spaltung und Trennung. Und ebenso der Tod in seiner unausweichlichen Klarheit, die ihrerseits einem Anbeginn der Welt gleichkommt – Aufschließen, Auftauchen und Entstehen.

Worin besteht nun Macht angesichts eines Realen, das durch seine Vielfalt und seine veränderliche, nahezu unbegrenzte Fähigkeit zur Polymorphie gekennzeichnet ist? Wie erhält und wie bewahrt man sie? In welchem Verhältnis steht sie zu Kraft und List? Kraft erhält und bewahrt

man dank der Fähigkeit, veränderliche Beziehungen zur Halbwelt der Silhouetten oder zur Welt der Doubles herzustellen. Mächtig ist, wer es versteht, mit den Schatten zu tanzen und enge Bande zwischen seiner eigenen Lebenskraft und anderen, stets in einem Anderswo, jenseits der Oberfläche des Sichtbaren gelegenen Kraftketten zu knüpfen. Es ist unmöglich, Macht in die Grenzen einer einzigen stabilen Form zu pressen, denn es gehört zu ihrer Natur, am Überschließenden teilzuhaben. Macht ist grundsätzlich nur aufgrund ihrer Fähigkeit zur Metamorphose Macht. Heute Löwe, morgen Büffel oder Warzenschwein und übermorgen Elefant, Panter, Leopard oder Schildkröte. Die wahren Herren der Macht und Inhaber der Wahrheit sind daher jene, die es verstehen, diesen Weg des Schattens zu gehen, auf den man sich mit dem Ziel begeben muss, ein anderer zu werden, sich zu vervielfachen, ständig in Bewegung zu sein. Macht haben heißt, Formen geben und annehmen zu können. Es heißt aber auch, sich vorhandener Formen entledigen zu können, alles verändern zu können und doch derselbe zu bleiben; neuartige Lebensformen annehmen und immer wieder in neue Beziehungen zu Zerstörung, Verlust und Tod treten zu können.

Macht ist auch Körper und Substanz. Auf den ersten Blick ist sie ein Fetischkörper und damit auch ein Medi-zinkörper. Als Fetischkörper muss sie verehrt und ernährt werden. Der Körper der Macht ist nur insofern Fetisch, als er am Körper eines anderen teilhat, bevorzugt eines Toten, der einst Macht besaß und dessen Doppelgänger er zu werden hofft. Aus dieser Sicht ist er zumindest auf seiner Nachtseite ein Leichenkörper. Außerdem ist er ein Schmuckkörper – ein Verzierungskörper, ein Dekorkörper. Reliquien, Farben, Gebräue und andere »Medikamente« verleihen ihm seine Zeugungskraft (Stücke von Haut, ein Stück vom Schädel oder vom Unterarm, Fingernägel

und Haarsträhnen, kostbare Fragmente der Leichen herrschaftlicher Vorfahren oder erbitterter Feinde). Macht ist Pharmazie aufgrund ihrer Fähigkeit, die Ressourcen des Todes in Zeugungskraft zu verwandeln – Transformation und Umwandlung der Ressourcen des Todes in Heilkräfte. Und wegen dieser Verbindung zwischen Lebenskraft und Todesprinzip wird er zugleich verehrt und gefürchtet. Aber das Verhältnis zwischen Lebens- und Todesprinzip ist zutiefst instabil. Als Spender von Fruchtbarkeit und Fülle muss der Inhaber der Macht im Vollbesitz seiner Manneskraft sein.

Das ist einer der Gründe, weshalb er sich im Mittelpunkt eines ausgedehnten Tauschnetzes für Frauen und Klienten befindet. Aber in allerster Linie muss er töten können. Im Grunde erkennt man ihn gleichermaßen an seiner Fähigkeit zur Zeugung und seiner ebenso großen Fähigkeit zur Überschreitung – an der symbolischen oder realen Praxis des Inzests und der Vergewaltigung, des rituellen Verzehrs von Menschenfleisch oder der Fähigkeit zu grenzenloser Verausgabung. In manchen Fällen ist das eigenhändige Töten eines Menschenopfers die wichtigste Voraussetzung jeden Regenerationsrituals. Andererseits muss der Inhaber der Macht fähig sein, gegen fundamentale Gesetze zu verstossen, gegen solche der Familie oder alle, die mit Mord und Schändung zu tun haben – die Möglichkeit, über Menschenleben zu verfügen, einschließlich des Lebens von Angehörigen. Es gibt also keine Macht ohne einen verfemten Teil, einen schurkenhaften Teil, einen schweinischen Teil, jenen Teil, der durch die Zweiteilung möglich wird und stets mit einem Menschenleben bezahlt werden muss, mit dem eines Feindes oder, falls erforderlich – und das ist oft der Fall – dem eines Bruders oder Elternteils.

Unter solchen Umständen besteht wirkungsvolles Han-

deln darin, auf Montagen und Kombinationen zurückzugehen, maskiert vorzugehen, stets bereit zu sein, von vorn zu beginnen, zu improvisieren, sich im Provisorischen einzurichten, bevor man versucht, die Grenzen zu überschreiten, zu tun, was man nicht sagt, und zu sagen, was man nie tun wird; mehreres zugleich zu sagen und genau das Gegenteil zu tun; und vor allem Metamorphosen durchzumachen. Metamorphosen sind nur möglich, weil die menschliche Person auf sich selbst stets nur verweist, indem sie sich auf eine andere Kraft, ein anderes Selbst bezieht – die Fähigkeit, aus sich herauszutreten, sich zu spalten und sich zu entfremden, vor allem sich selbst. Macht besteht darin, gleichzeitig in verschiedenen Welten und in verschiedenen Modalitäten präsent zu sein. In dieser Hinsicht ist sie wie das Leben selbst. Mächtig ist, wer es vermocht hat, dem Tod zu entkommen und von den Toten zurückzukehren. Denn nur wer dem Tod entkommt und von den Toten zurückkehrt, erwirbt die Fähigkeit, sich gegenüber dem Absoluten als anderer zu installieren. In der Macht gibt es daher wie im Leben einen Teil, der etwas mit dem Wiedergänger, einem Gespenst, gemein hat.

Die menschliche Gestalt ist *per definitionem* formbar. Das menschliche Subjekt *par excellence* ist eines, das fähig ist, anders und ein anderes zu werden als es selbst, eine neue Person. Es ist eines, das, zum Verlust, zur Zerstörung oder gar Vernichtung gezwungen, aus diesem Ereignis eine neue Identität erstehen lässt. Seine symbolische Struktur erhält es von der Gestalt des Tieres, dessen vage Silhouette es in mancherlei Hinsicht ist. Die menschliche Gestalt trägt in sich nicht nur die Struktur des Tiers, sondern auch dessen Geist.¹ Die nächtliche Macht ist eine, die fähig ist,

¹ Gilles Deleuze, *Francis Bacon, logique de la sensation*, Paris 1981; dt.: *Francis Bacon Logik der Sensation*, 2 Bde., München 1995, 4 Kapitel.

bei Bedarf eine tierische Existenz anzunehmen, ein Tier in sich zu beherbergen, vorzugsweise einen Fleischfresser. Die fertige Form oder Figur ist stets Emblem eines Paradoxons. Dasselbe gilt für den Körper, dieses Paradebeispiel für Widersinn. Es gibt keinen Körper, der nicht zutiefst zu Unordnung und Zwietracht verdammt wäre. Außerdem ist der Körper an sich eine Macht, der man gerne eine Maske aufzieht. Denn zu seiner Zähmung muss das Gesicht der nächtlichen Macht zuvor mit einer Maske bedeckt, entstellt, wieder scheußlich gemacht werden. Nichts Menschliches darf darin zu erkennen sein – ein versteinertes Objekt des Todes, das aber die sich noch bewegenden Organe des Lebens in sich trägt. Das Maskengesicht verdoppelt das fleischliche Gesicht und verwandelt sich in eine lebende figurative Fläche. Denn genau das ist die letzte Definition des Körpers – ein Netz heterogener Bilder und Reflexe, von kompakter Dichte, flüssig, knöchern und dunkel, eine konkrete Form des Missverhältnisses und der Dislokation, stets kurz davor, über das Reale hinauszugehen.

Das menschliche Wrack

Körper und Fleisch bilden ein unauflösliches Ganzes. Der Körper ist nur insofern Körper, als er potenziell ein Stoff ist, der sich wie Fleisch essen lässt: »Der Soldat gerann zu einem khakifarbenen Fleischklotz«, erzählt Sony Labou Tansi.² Und er beschreibt diese Szene, in der Mahlzeit und Opfer eins werden: »Der Führer der Vorschung zog [das Messer aus der Kehle des Jammervaters] und widmete sich

² Sony Labou Tansi, *La vie et demi*, Paris 1979; dt.: *Verschlungenes Leben*, Zürich 1981, S. 9.

erneut dem Fleisch der Vier Jahreszeiten, das er mit demselben bluttriefenden Messer schnitt und aß«, bevor er sich mit einem lauten Rülpser erhob.³ Dieser beständige Übergang zwischen dem Körper des Gemarterten, seinem Fleisch, seinem Blut und dem Fleisch der Mahlzeit entfernt uns weit von einem einfachen Festessen. Hier geht es darum, Blut fließen zu lassen, Wunden zu reißen, Verletzungen zuzufügen.⁴ Und ist es nicht fast schon eine Notwendigkeit, »gelegentlich zu töten«, wenn die Macht ihre Ruhe haben soll?⁵ In diesem Fall wurde der Feind nackt vor den Führer der Vorsehung geführt: »Sprich, oder ich fresse dich roh.«⁶ Roh fressen bedeutet eine systematische Zerstörung des Körpers: »Der Führer raste, mit seinem golden schimmernden Säbel zerhackte er den Oberkörper des Jammervaters mit blindwütigen Hieben; Thorax, Schulter, Hals und Kopf fielen und bald schwebte nur noch ein verrückter Haarbüschen in der bitteren Leere; auf dem Boden häuften sich die zerhackten Stücke zu einer Art Termitenhügel. Der Führer kickte sie mit besinnungslosen Fußtritten auseinander und versuchte, das Haarbüschen aus seinem unsichtbaren Ansatz zu reißen. Er zerrte mit allen Kräften, zuerst mit einer, dann mit beiden Händen, das Büschel gab nach, und von seinem eigenen Schwung mitgerissen fiel der Führer der Vorsehung auf den Rücken, knallte mit seinem Nacken hart auf die Steinfliesen ...«⁷

Der Körper erhält eine neue Form, allerdings über die Zerstörung der vorherigen Formen: »Die meisten Zehen hatte er in der Folterkammer gelassen, gewagte Hautlap-

3 Ebd., S. 10.

4 Ebd., S. 10f.

5 Ebd., S. 13.

6 Ebd., S. 33

7 Ebd., S. 13 f.

pen ersetzten die Lippen und riesige Bogen geronnenen Blutes die Ohren. Die Augen waren in der Schwellung des Gesichtes verschwunden, aus den zwei großen dunklen Löchern leuchteten noch zwei schwarze Strahlen. Ein wunderliches Leben, eigensinnig verharrete es in einem Wrack, das nichts Menschliches mehr an sich hatte. Doch das Leben der anderen ist zäh. Das Leben der anderen ist hartnäckig.⁸ Der Führer verzehrt das blutige Fleisch, das man zuvor noch sorgsam mit Öl, Essig und drei Gläsern eines lokalen Schnapses übergossen hat. Seine Fragen stellt er stets in einem brüllenden Ton. Seine Lieblingsutensilien gehören zum Essbesteck: »Die Gabel war auf den Knochen gestoßen, der Schmerz loderte auf, erlosch, loderte auf, erlosch. Die Gabel grub sich in die Rippen, die Schmerzwelle flutete weiter.⁹

Doch was ist ein Wrack anderes als etwas, das einmal war, aber jetzt nichts anderes mehr ist als eine entwürdigte, kaputte, nicht wiederzuerkennende, beschädigte Gestalt, eine Entität, die ihre Authentizität und Integrität verloren hat? Das menschliche Wrack zeigt hier und da zwar noch menschliche Züge, ist aber so verunstaltet, dass es zugleich innerhalb und jenseits des Menschlichen steht. Es ist das Untermenschliche. Das Wrack erkennt man an dem, was von seinen Organen geblieben ist – der Hals, das Blut, die Atmung, der Bauch vom Plexus bis zur Leiste, die Eingeweide, die Augen, die Lider. Das menschliche Wrack ist indessen nicht ohne einen Willen. Darin bleiben nicht nur Organe. Es bleibt auch die Sprache, der letzte Hauch einer verwüsteten Menschlichkeit, der sich jedoch bis an die Schwelle des Todes weigert, auf einen Haufen Fleisch reduziert zu werden und einen Tod zu ster-

8 Ebd., S. 33.

9 Ebd., S. 34.

ben, den er nicht will: »Diesen Tod will ich nicht sterben.«¹⁰

Nachdem das Wrack zur Sprachverhaltung übergegangen ist, schreitet man zur Sektion. »Bald war der Jammervater auf Nabelhöhe zweigeteilt.« Nach der Sektion offenbart der Körper seine Höhlengeheimnisse. Die Eingeweide erscheinen. Dann wird das Organ der Sprache, der Mund, buchstäblich »verwüstet«.¹¹ Es gibt keinen Körper als solchen oder als innere Einheit mehr. Es gibt nur noch einen »Unterkörper« und einen »Oberkörper«. Doch selbst in dieser Weise zweigeteilt, beharrt der Gemarterte auf seiner Weigerung. Er wiederholt immer nur denselben Satz: »Diesen Tod will ich nicht sterben.«

Die Transformation des Körpers in Fleisch erfordert eine beträchtliche Kraftanstrengung. Der Autokrat muss sich den Schweiß abwischen und ausruhen. Den Tod zu geben ist ein Akt, der selbst dann ermüdet, wenn er von Freuden unterbrochen wird: eine Zigarre rauchen. Was den Mörder in Rage versetzt, ist die hartnäckige Weigerung des Opfers, »den Tod zu nehmen«, der ihm gegeben wird, und stattdessen um jeden Preis einen anderen zu wollen, den es sich selbst gäbe. Der Gemarterte verweigert der Macht die Macht, ihm den Tod ihrer Wahl zu geben: »Er nagte seine Unterlippe blutig, seine Brust schwoll in unbändigem Zorn, seine Äuglein, wie auf gut Glück in sein Gesicht gesät, kreisten. Kurzdarauf schien er gefasster, umschritt lange den in der Leere schwebenden Oberkörper und betrachtete mit einem Anflug von Mitgefühl die schwarze Blutlache, die den Boden teerte.¹² Die Macht kann den Tod geben. Aber der Gemarterte muss ihn auch

10 Ebd., S. 11.

11 Ebd., S. 12.

12 Ebd.

annehmen. Denn um wirklich zu sterben, muss er nicht nur die Gabe des Todes, sondern auch die Form des Sterbens annehmen. So stößt der Geber des Todes im Gegensatz zu dessen Empfänger auf die Grenzen seines Willens. Er muss mehrere Werkzeuge des Todes einsetzen: Feuerwaffen, Säbel, Gift (»Champagnertod«); er muss Tod und Lust gleichsetzen, von der Welt des Fleisches zur Welt der Spirituosen übergehen – der Tod als ein Augenblick der Trunkenheit.

Die nächtliche Welt wird von antagonistischen Kräften beherrscht, die in einem totalen Konflikt miteinander stehen. Jeder Kraft stellt sich eine andere entgegen, die in der Lage ist aufzulösen, was Erstere verbunden hat. Man erkennt Macht an ihrer Fähigkeit, in ihre Untertanen einzudringen, sie »zu besteigen«, Besitz von ihnen zu ergreifen, einschließlich ihres Körpers und ihres »Doppelgängers«. Durch diese Besitzergreifung wird die Macht zu einer Kraft. Es gehört zum Wesen der Kraft, das Ich des ihr Unterworfenen zu verschieben, an die Stelle dieses Ich zu treten und so zu agieren, als wäre sie die Herrin dieses Ich, seines Körpers und seines Doubles. So gesehen ist die Kraft ein Schatten. Und in erster Linie der Schatten eines Toten, den man gezähmt und unterworfen hat. Die Macht ist ein Totengeist, der Schatten eines Toten. Als Totengeist versucht sie, den Kopf ihrer Untertanen zu stehlen – und das vorzugsweise so, dass diese gar nicht wissen, was ihnen geschieht, was sie sehen, was sie hören, was sie sagen und was sie tun.

Eigentlich gibt es gar keinen Unterschied zwischen dem Willen der nächtlichen Macht und dem Willen der Toten. Die nächtliche Macht verdankt ihre Existenz und ihren Fortbestand einer Reihe von Transaktionen mit Toten, deren Träger sie ist und die sie zum Träger ihres Willens macht. Dieser Wille besteht vor allem in dem Wissen, wer

der Feind ist. »Du wirst deinen Feind erkennen, und du wirst deinen Bruder, Verwandten und Rivalen besiegen, indem du furchterliche böse Kräfte gegen sie entfesselst« – so lautet die Devise. Dazu muss die nächtliche Macht den Geistern der Toten ständig zu essen geben, und das sind streunende Hunde, die sich nicht mit kleinen Brocken Nahrung zufriedengeben, sondern große Stücke Fleisch und Knochen fordern. In dieser Hinsicht ist die nächtliche Macht eine Kraft, die vom Geist des Toten bewohnt wird. Zugleich bemüht sich die Kraft, sich zur Herrin über den Geist des Verstorbenen zu machen, der diesen besitzt und einen Pakt mit ihm geschlossen hat.

Diese Frage des Pakts mit den Toten, der Aneignung eines Toten oder auch des jenseitigen Geistes ist in weitem Maße die zentrale Frage der Geschichte der Sklaverei, der Rasse und des Kapitalismus. Die Welt des transatlantischen Handels mit Negersklaven ist dieselbe wie die des Jagens, Fischens und Sammelns, des Verkaufens und Kaufens. Es ist die Welt der Förderungen von Rohstoffen. Der Rassenkapitalismus gleicht einer riesigen Nekropole. Er basiert auf dem Handel mit Toten und menschlichen Gebeinen. Wer den Tod anrufen und beschwören will, muss über die Überreste oder Reliquien des Körpers derer verfügen, die er getötet und deren Geist er gefangen hat. Dieses Fangen und Unterwerfen der Geister und Schatten derer, die man getötet hat, ist die eigentliche Arbeit der nächtlichen Macht. Denn eine nächtliche Macht gibt es nur dort, wo das Objekt und der Geist des Toten, der sich in diesem Objekt befindet, in der gehörigen Form angeeignet worden sind. Dieses Objekt kann aus kleinen Stücken seines Schädels, einem Glied seines kleinen Fingers oder irgendeinem anderen Knochen seines Skeletts bestehen. Aber in jedem Fall müssen die Knochen des Toten mit Stücken von Holz, Baumrinde, Pflanzen, Steinen

oder tierischen Überresten vermischt werden. Der Geist des Toten muss die gemischten Objekte besetzen, er muss in diesen Objekten wohnen, damit der Pakt vollzogen wird und die unsichtbaren Mächte in Aktion treten können.

Über den Sklaven und das Gespenst

Wenden wir uns nun Amos Tutuolas *The Palm-Wine Drinkard* und *My Life in the Bush of Ghosts* zu¹³ – zwei Grundtexten, die die Figur des Gespensts und das Thema der Schatten, des Realen und des Subjekts behandeln. Man kann sagen, es gehört zum Wesen des Schattens oder der Spiegelung, das Subjekt oder die menschliche Person mit dem eigenen Bild oder Doppelgänger zu verbinden. Die Person, die sich mit ihrem Schatten identifiziert und ihre Spiegelung annimmt, verändert sich stets. Sie projiziert sich entlang einer irreduziblen Fluchlinie. Das *Ich* vereinigt sich mit seinem Bild wie mit einer Silhouette, in einem vieldeutigen Verhältnis des Subjekts zur Welt der Spiegelungen. Im Halbdunkel symbolischer Wirkmacht gelegen, ist der Schattenteil der Bereich an der Schwelle zur sichtbaren Welt. Zwei Eigenschaften dieses so genannten Schattenteils verdienen besondere Erwähnung. Die erste ist die Fähigkeit, den Geist des Toten, also seinen Schatten, zu beschwören, aufsteigen und erscheinen zu lassen (über diese Fähigkeit verfügen die Nachtschener). Die zweite ist die Fähigkeit, über die das initiierte Subjekt verfügt, nämlich aus sich selbst herauszutreten und

¹³ Amos Tutuola, *The Palm-Wine Drinkard*, London 1952; dt.: *Der Palmweintrinker*, Zürich 1994; ders., *My Life in the Bush of Ghosts*, London 1954; dt.: *Mein Leben im Busch der Geister*, Berlin 1991.

Zuschauer seiner selbst zu werden, der Prüfung, die sein Leben darstellt, einschließlich der Ereignisse, die sein Ableben und sein Begräbnis bilden. Das initiierte Subjekt wohnt dem Schauspiel seiner eigenen Verdopplung bei, erlangt dabei die Fähigkeit, sich von sich selbst zu trennen und sich selbst zum Objekt zu machen, ohne aufzuhören, Subjekt zu sein. Dabei weiß es sehr genau, dass der, den es durch die Materie und den Vorhang aus Licht hindurch sieht, es selbst ist – aber ein um seine Spiegelung verdoppeltes Selbst.

Die Autonomie der Spiegelung hängt mit zwei Dingen zusammen. Zuerst mit der Möglichkeit der Spiegelung, den Zwängen der sinnlichen Realität zu entkommen. Da die Spiegelung ein flüchtiges, niemals stillstehendes Double darstellt, kann man sie nicht berühren. Man kann nur *sich berühren*. Diese Scheidung zwischen Sehen und Berühren, diese Dualität zwischen Reflektierendem und Reflektiertem bilden die Grundlage für die Autonomie der Spiegelung als einer sichtbaren, aber unberührbaren Entität; dieses Negativs, das die Lücke zwischen dem Ich und seinem Schatten darstellt. Es bleibt das Leuchten. Es gibt in der Tat keine Spiegelung, ohne dass Licht und Schatten in gewisser Weise gegeneinander ausgespielt würden. Ohne dieses Wechselspiel kann nichts auftauchen oder erscheinen. Erst das Leuchten erlaubt es, das Rechteck des Lebens zu öffnen. Ist das Rechteck geöffnet, vermag der Initiierte endlich – gleichsam falsch herum – die Rückseite der Welt, die andere Seite des Lebens zu sehen. Er kann sich endlich aufmachen, die Sonnenseite des Schattens aufzusuchen – als reale Macht und letzte Instanz.

Die zweite Eigenschaft des Schattens ist seine Macht, *Grauen auszulösen*. Diese Macht erwächst aus der beunruhigenden Realität, die diese Entität darstellt, die nirgends direkt auf dem Boden zu ruhen scheint. Denn welcher

Boden, welche Geographie trüge sie? Sabine Melchior-Bonnet sagt dazu in ihrer Abhandlung über den Spiegel in der westlichen Tradition: »Das Subjekt ist zugleich dort und anderswo, wird in einer beunruhigenden Ubiquität und Tiefe und in ungewisser Entfernung wahrgenommen: Man schaut in einen Spiegel, oder vielmehr, das Bild scheint hinter dem materiellen Schirm zu erscheinen, so dass der Betrachter sich fragen kann, ob er die Oberfläche selbst oder durch sie hindurchsieht.« Und sie fügt hinzu: »Das Spiegelbild lässt jenseits des Spiegels den Eindruck einer materiellen Hinterwelt entstehen und lädt den Blick ein, die Erscheinungen zu durchdringen.«¹⁴ Die Erscheinungen durchdringen heißt streng genommen nicht nur, die Spaltung zwischen dem Auge und dem Tastsinn zu überwinden. Es heißt auch, das Risiko einer Autonomie der Psyche gegenüber der Körperlichkeit einzugehen, wobei die Enteignung des Körpers einhergeht mit der beunruhigenden Möglichkeit einer Emanzipation des fiktiven Doubles, das ein Eigenleben gewinnt – ein Leben, das der dunklen Arbeit des Schattens gewidmet ist: der Magie, dem Traum und dem Wahrsagen, dem Begehrten, der Lust und der Gefahr des Wahnsinns, die jedem Verhältnis zu sich selbst innenwohnt. Und schließlich ist da die Macht der Phantasie und der Vorstellungskraft. Jedes Schattenspiel basiert – wie bereits angemerkt – auf der Schaffung einer Lücke zwischen dem Subjekt und seiner Darstellung, eines Raums des Einbrechens und der Dissonanz zwischen dem Subjekt und seinem fiktiven, vom Schatten gespiegelten Double. Das Subjekt und seine Spiegelung können übereinandergelegt werden, sind aber niemals vollkommen deckungsgleich. Unähnlichkeit und Falsch-

¹⁴ Sabine Melchior-Bonnet, *Histoire du miroir*, Paris 1994, S. 113f.

heit gehören daher unausweichlich zu den wesentlichen Eigenschaften der nächtlichen Macht und ihres Verhältnisses zum Leben und zum Lebenden.

Zerschlagen wir den Spiegel über Tutuolas Schreiben. Was sehen wir? Das Schauspiel einer stets in Bewegung befindlichen, ständig wiedergeborenen Welt aus Falten und Brüchen, Landschaften, Gesichtern, Geschichten, Farben, voller Bilder, Töne und Geräusche. Eine Welt aus Bildern, könnte man sagen. Aber vor allem eine von Wesen und Dingen bewohnte Welt, die als etwas erscheinen, was sie nicht sind, und zuweilen tatsächlich für etwas gehalten werden, für das sie gehalten werden möchten, obwohl sie es keineswegs sind. Das Geisterreich, mehr als ein geografischer Raum, gehört zugleich zum orphischen und zum visuellen Bereich, zu dem der Visionen und Bilder, seltamer Kreaturen, der delirierenden Phantasmen, der überraschenden Masken – in ständigem Verkehr mit Zeichen, die einander kreuzen, einander widersprechen, sich gegenseitig aufheben, sich wieder aufnachen und in ihrer eigenen Bewegung abschweifen. Vielleicht ist das der Grund, weshalb sie sich der Synthese und der Geometrie entziehen. »Viele Bilder gab es in der Mitte der Halle – auch von uns selbst«, schreibt Amos Tutuola. »Und die Bilder von uns ähnelten uns sehr, sie waren aber auch weiß – und wir waren sehr überrascht, Bilder von uns zu finden. [...] Wir fragten die Barmherzige Mutter, was sie mit den Bildern denn mache. Sie antwortete, sie wären zum Andenken da an all jene, denen sie aus ihren Schwierigkeiten und Leiden geholfen habe.¹⁵

Es ist auch eine Welt, die man im Instabilen, Flüchtigen, Überschießenden erlebt und schafft, eine unergründliche

¹⁵ Tutuola, *Der Palmweinrinker*, a.a.O., S. 65.

Tiefe, ständiger Alarmzustand, durchgängige Theatralisierung. Man dringt gleichsam vom Rande her ein in das Geisterreich, das heißt in die Welt am Rande des Lebens. Das Geisterreich ist eine Bühne, auf der ständig Ereignisse geschehen, die niemals so weit zu gerinnen scheinen, dass sie Geschichte machten. Das Leben entfaltet sich dort wie in einem Schauspiel, in dem die Vergangenheit sich in der Zukunft findet und die Zukunft in einer unbestimmten Gegenwart. Leben gibt es dort nur als gesprungenes und verstümmeltes – das Reich der Köpfe ohne Körper, der Körper ohne Kopf, der toten Soldaten, die wiedererweckt werden und deren Köpfe man durch solche ersetzt, die man anderen abgeschnitten hat. Diese weitreichende Substituierungsoperation hat ihre Gefahren, vor allem wenn der Kopf eines Geistes irrtümlich einem anderen aufgesetzt wird. »So [setzte man mir] statt meines eigenen versehentlich den Kopf eines Geistes auf den Hals. Da aber jeder Geist geschwätzig ist, machte dieser Kopf Tag und Nacht die verschiedensten Geräusche und roch außerdem schlecht. Ob ich es nun war, der redete, oder nicht, fortwährend plauderte der Kopf die Worte aus, die ich eigentlich nicht sagen wollte, und verriet alle meine geheimen Absichten, ob ich nun in Gedanken plante, von dort zu einer anderen Stadt zu fliehen, oder ob ich wie üblich anfangen wollte, den Heimweg zu meiner Stadt zu suchen.«¹⁶

Dem ansonsten unveränderten Rumpf wird das Organ eines anderen hinzugefügt, eine sprechende Prothese, aber in einer Weise, die den Körper in eine spiralförmige, im Leeren kreisende Bewegung versetzt, die Unordnung schafft und jeden Gedanken an Geheimnis und Intimität

16 Tuuula, *Mein Leben im Busch der Geister*, a. a. O., S. 96.

zunichtemacht. Durch die Verbindung eines Körpers mit einem Kopf, der einem anderen gehört, wird das Subjekt zum Sprecher einer Sprache, über die es kaum Kontrolle besitzt.

Vom Rande her kommend, wird man in einen bewegten Horizont geworfen, mitten hinein in eine Realität, deren Mittelpunkt überall und nirgends ist und in der jedes Ereignis andere hervorbringt. Der Ursprung der Ereignisse ist nicht immer erkennbar. Manche sind reine Deckerinnerungen. Andere tauchen unerwartet auf und ohne erkennbare Ursache. Manche haben einen Anfang, aber nicht unbedingt auch ein Ende. Andere werden unterbrochen oder verschoben, bevor sie sehr viel später ihre Fortsetzung finden, an anderen Orten und unter anderen Umständen, mit anderen Modalitäten und nicht notwendig in derselben Reihenfolge oder mit denselben Akteuren, aber in einer endlosen Deklination nicht zu fassender Profile und Figuren und in ebenso komplizierten wie stets auch revidierbaren Konstellationen.

Die nächtliche Macht umfängt ihre Beute von allen Seiten, besetzt sie und drückt sie zusammen, dass sie fast zerbricht und erstickt. Ihre Gewalt ist zunächst einmal physisch-anatomischer Art zerstückelte, kreuz und quer zerschnittene Körper, unvollständig aufgrund der Versümmelung und des daraus resultierenden Fehlens jeglicher Symmetrie, verkrüppelte Körper, verlorene Stücke, zerstreute Fragmente, Brüche und Wunden, Verlust der Ganzheit, kurz: eine vollkommene Zerstückelung. Bei den Geistern findet sich eine zweite Art von Gewalt, die aus ihrer Hässlichkeit resultiert. Tatsächlich wimmelt der Körper der Geistemacht von einer Fülle lebendiger Spezies: Bienen, Mücken, Schlangen, Tausendfüßler, Fliegen. Sie verströmen einen bestialischen Gestank, der unablässig geährt wird von Kot, Urin, Blut, kurz von den Resten der

Beute, die der Geist unablässig kaut.¹⁷ Die Geistermacht versteht sich auch aufs Fangen. Die üblichste Form ist das physische Fangen. Sie besteht einfach darin, das Opfer nach Art des Verurteilten zu fesseln und zu knebeln, bis es vollkommen bewegungsunfähig ist. Solcherart gelähmt, wird es zum Zuschauer seiner Ohnmacht. Andere Formen des Fangens arbeiten mit dem Ausstrahlen eines Lichts, dessen Nacktheit und Härte die Objekte durchdringt, sie auslöscht, wiedererschafft und das Opfer in einen nahezu halluzinatorischen Zustand versetzt: »Als er also meinen Körper in goldenes Licht tauchte und ich an mir hinabsah, dachte ich, ich würde zu Gold, so erglänzte mein Körper, und da wollte ich wegen seines goldenen Lichtes am liebsten zu ihm gehen. Doch als ich mich nur ein wenig in seine Richtung wandte, um zu ihm zugehen, überflutete jetzt der kupferne Geist meinen Körper mit seinem kupfernen Licht [...], und da war mein Körper so strahlend, daß ich ihn nicht berühren konnte. Und weil dieses kupferne Licht mir nun besser gefiel als das goldene, wandte ich mich ihm zu, aber in diesem Moment wurde ich wieder abgehalten, zu ihm zu gehen, denn in dem Augenblick fiel ganz unerwartet das silberne Licht auf meinen Körper. Dieses silberne Licht war so hell wie Schnee, so daß es jeden Teil meines Körpers durchleuchtete, und seit diesem Tag weiß ich, wieviel Knochen mein Körper hat. Aber kaum fing ich an, sie zu zählen, richteten diese drei Geister die drei Arten ihrer Lichter gleichzeitig auf mich, derartig, daß ich unter diesen Lichtern nicht mehr vor oder zurück konnte. Als diese drei alten Geister ihre Lichter gleichzeitig auf mich richteten, begann ich mich an dieser Gabelung wie ein Rad zu drehen, da ich diese Lichter alle gleich mochte.«¹⁸

¹⁷ Ebd., S. 19.

¹⁸ Ebd., S. 14f.

Das Licht spiegelt seinen Glanz und seine Allmacht auf dem Körper, der dadurch zu einem leuchtenden Strom, einer porösen, durchscheinenden Materie geworden ist. Diese Verflüssigung des Körpers führt zur Aufhebung seiner greifenden und motorischen Funktionen und zu einer deutlicheren Lesbarkeit seines Knochengerüsts. Das Licht lässt auch neue Formen aus der Dunkelheit hervortreten. Indem es Farben und Helligkeit in unerwarteter Weise kombiniert, erschafft es eine andere Art von Realität. Farben und Helligkeit verleihen nicht nur dem Subjekt eine neue Gestalt. Sie tauchen es in einen gleichsam infernalen Wirbel. Es wird zu einem Drehkreuz: einem Spielball gegensätzlicher Kräfte, die es so sehr zerreißen, dass es Schreckenschreie ausstößt. Andere Formen des Fangens arbeiten mit Hypnose und Zauberei. So etwa der Gesang mit Trommelbegleitung. Manche Trommeln klingen so, als würden gleichzeitig mehrere geschlagen. Dasselbe gilt für manche Stimmen und Tänze. Manche Tänzer sind in der Lage, alle, die Zeuge ihrer Meisterschaft werden, mit sich zu reißen, auch die Geister der Toten. Und mehr noch, Trommel, Gesang und Tanz sind veritable Lebewesen. Sie besitzen eine mitreißende oder gar unwiderstehliche Macht. Zusammen führen diese drei Entitäten zu einer Verkettung von Tönen, Rhythmen und Gebärden. Sie erschaffen eine Halbwelt der Gespenster und beschleunigen dadurch die Rückkehr der Toten. Töne, Rhythmen und Gebärden lassen sich nach dem Prinzip des Ausstreuens endlos vervielfältigen. Vor allem die Töne besitzen aufgrund ihres einzigartigen Abrollens und ihres wechselseitigen Einrollens aufeinander und ineinander eine Flugfähigkeit, die sie mit der geflügelten Materie verbindet. Aber sie besitzen auch eine Fähigkeit, aufzurichten oder wieder aufzurichten und aufzustellen. Das Aufstellen wird sodann abgelöst vom Rhythmus, zu dem sich die Gebärde hinzugesellt. Auch

Rhythmen und Gebärden gibt es in großer Zahl. Plötzlich aus dem Kerker des Todes und des Grabes hervorgezogene Leben scheinen dank Ton, Rhythmus und Tanz innerhalb eines Augenblicks zu gesunden. Im Tanz verlieren sie für kurze Zeit die Erinnerung an ihre Ketten. Sie lassen die gewohnten Gebärden hinter sich, befreien sich gewissermaßen von ihrem Körper, um Figuren, kaum dass sie sich abzeichnen, besser auslöschen zu können, und setzen so mit einer Vielzahl ineinander verschlungener Linien die Schöpfung der Welt fort »Und als *Trommel* anfing, sich selbst zu schlagen, erhoben sich alle, die seit Hunderten von Jahren tot waren, und kamen, Zeuge zu sein, wie *Trommel* die Trommel schlug. Und als *Gesang* zusingen begann, kamen alle Haustiere der neuen Stadt, und die Tiere des Buschs kamen mit den Schlangen usw. hervor, um *Gesang* selbst zu sehen, doch als *Tanz* (jene Dame) zu tanzen begann, eilten alle Geschöpfe des Buschs, Geister, Bergwesen und auch alle Flußwesen herbei in die Stadt, um zu sehen, wer da tanzte. Und als die drei Gefährten (*Tanz*, *Trommel*, *Gesang*) gleichzeitig zu trommeln, zu tanzen und zu singen begannen, tanzten die ganze Bevölkerung der neuen Stadt und alle, die wiederauferstanden waren aus ihren Gräbern, Tiere, Schlangen, Geister und andere, namenlose Geschöpfe, tanzten mit den dreien gemeinsam, und an diesem Tag sah ich, dass Schlangen besser tanzen als menschliche Wesen oder jedes andere Geschöpf.«¹⁹

Die ganze in den Körpern, unter der Erde, in den Flüssen, auf den Bergen, in der Tier- und Pflanzenwelt gefangene Energie wird plötzlich freigesetzt, und keine dieser Entitäten hat nun noch ein erkennbares Äquivalent oder einen identifizierbaren Referenten. Sie sind keine Referenten von irgendetwas mehr. Sie sind nur noch ihre eigene

¹⁹ Tuuula, *Der Palmweintrinker*, a.a.O., S. 81f.

originäre Totalität auf einer Bühne, auf der das Totenzermessniell, der Taktstock des Tanzes, der Trommelschlag und das Wiederauferstehungsritual sich in einer Vieldeutigkeit und allgemeinen Zerstreuung aller vorstellbaren Dinge auflösen, als wären sie plötzlich in ihre eigene Willkür entlassen worden. In der Tat eine tellurische Sequenz, die aus dem Schlaf reißt, was begraben war.

Und dann ist da noch der Lärm. Die Gewalt der Geister besteht auch in der Fähigkeit, Lärm zu machen. Dieser Lärm verweist fast stets auf spezielle Kontroll- und Überwachungsverfahren. Ein Lärm ruft fast immer einen anderen hervor, der seinerseits in aller Regel eine massenhafte Bewegung auslöst. Allzu viel Lärm kann zur Taubheit führen. Die Gewalt der Geister ist außerdem kapriziös. Das Kapriziöse besteht hier nicht nur in der Ausübung von Willkür. Es verweist auf zwei verschiedene Möglichkeiten. Die erste besteht darin, über das Unglück des Subjekts zu lachen. Die zweite besteht darin, alles zu verkehren; jedes Ding mit vielen anderen Dingen zu assoziieren, die ihm durchaus nicht ähneln. Hier geht es darum, die Identität jedes Dings in eine endlose Zahl von Identitäten aufzulösen, die in keinem direkten Zusammenhang mit der ursprünglichen stehen. In diesem Sinne basiert die Gewalt der Geister auf der Negation jeder wesenhaften Besonderheit. Das geschieht etwa, wenn der Herr in Anwesenheit seiner Gäste sich daranmacht, seinen Gefangenen in Geschöpfe unterschiedlichster Art zu verwandeln. Zuerst verwandelt er ihn in einen Affen. Als solcher klettert der auf Obstbäume, um Obst für sie zu pflücken. Wenig später wird er in einen Löwen verwandelt, dann in ein Pferd, ein Kamel, eine Kuh und in einen Stier mit Hörnern auf dem Kopf. Schließlich kehrt er in seine ursprüngliche Gestalt zurück.²⁰

20 Tutuola, *Mein Leben im Busch der Geister*, a.a.O., S. 26.

Über Leben und Arbeit

In solch einer Welt erscheint der Sklave nicht als eine ein für alle Mal fertige Entität, sondern als ein *arbeitendes* Subjekt. Die Arbeit ist für ihn eine permanente Tätigkeit. Der Ablauf des Lebens gleicht einem Fluss. Das Subjekt des Lebens ist ein arbeitendes Subjekt. In dieser *Arbeit für das Leben* werden mehrere Handlungsregister mobilisiert. Eines davon besteht darin, den Träger der Gefahr oder des Todes in die Falle zu locken. Die Arbeit für das Leben besteht also darin, den Tod einzufangen und gegen etwas anderes einzutauschen. Das Fangen erfordert den Rückgriff auf Ausflüchte. Effektiv ist hier derjenige, der sich, soweit er nicht mit dem ersten Schlag zu töten vermag, als der Gerissenste erweist. Hat man die Falle aufgestellt, muss man den anderen unter Einsatz von Klugheit und List dort hineinlocken. Dabei geht es stets darum, dass sein Körper sich im Netz verfängt. Im Zentrum der Arbeit für das Leben steht eindeutig der Körper, diese materielle Evidenz, mit der sich sodann eine Reihe von Eigenschaften, eine Zahl, eine Ziffer verbinden.

Der Körper als solcher besitzt jedoch keine ureigene Bedeutung. Streng genommen bedeutet der Körper im Drama des Lebens nichts aus sich selbst heraus. Er ist eine Verschlingung oder ein Bündel von Prozessen, die in sich keine eigene Bedeutung besitzen. Gesichtssinn, Motorik, Sexualität, Tastsinn haben keine vorgängige Bedeutung. Deshalb hat Körperhaftigkeit stets etwas von Dinghaftigkeit. Die Arbeit für das Leben besteht gerade darin, dem Körper das Abgleiten in absolute Dinghaftigkeit zu ersparen; sie soll vermeiden, dass er nur noch ein bloßes Objekt ist. Es gibt nur eine Existenzweise, die das ermöglicht: die vieldeutige Existenzweise, die darin besteht, auf dem Rücken der Dinge zu klimpern und vor sich selbst wie den

anderen Komödie zuspielen. Der Körper ist hier eine anatomische Realität, eine Ansammlung von Organen mit je besonderen Funktionen. In diesem Sinne ist er nicht der Sitz irgendeiner Besonderheit, so dass man niemals ein für alle Mal und absolut erklären könnte: »Ich besitze meinen Körper.« Gewiss, er gehört mir. Aber dieses Gehören ist nicht absolut; ich kann in der Tat Teile meines Körpers an andere vermieten.

Die Fähigkeit, sich von seinem eigenen Körper zu lösen, ist also die Voraussetzung jeglicher Arbeit für das Leben. Dank dieser Operation vermag das Subjekt seinem Leben bei Bedarf einen geliehenen Glanz zu verleihen. Es kann seine Existenz fälschen, sich der Zeichen der Knechtschaft entledigen, an der Maskerade der Götter teilhaben oder auch unter der Maske eines Stiers Jungfrauen entführen. Wer sich einen Augenblick lang von Teilen seines Körpers löst, kann sie wenig später, wenn der Tauschakt abgeschlossen ist, zurückgewinnen. Das heißt nicht, dass es Körperteile gäbe, die gleichsam überschüssig wären und die man deshalb verschwenden könnte. Es heißt lediglich, dass man nicht jederzeit alle Teile seines Körpers bei sich zu haben braucht. Die Haupteigenschaft des Körpers liegt also nicht in der symbolischen Ausstrahlung, deren Mittelpunkt er wäre. Sie liegt nicht in seiner Konstitution als privilegierte Zone des Ausdrucks von Sinn. Sie liegt vielmehr in den Potenzialen seiner Organe, jeweils gesondert oder zusammen genommen, sie liegt in der Reversibilität seiner Fragmente, der kostenpflichtigen Vermietung und Rückgabe. Mehr als an die symbolische Vieldeutigkeit ist hier also an die instrumentelle Seite zu denken. Der Körper ist in dem Maße lebendig, wie seine Organe sich ausdrücken und funktionieren. Es ist dieser Einsatz der Organe, ihre Vielseitigkeit und ihre mehr oder weniger autonomen Fähigkeiten, die bewirken, dass es den Körper

nur als Phantasma gibt. Der Sinn des Körpers ist eng mit seinen Funktionen in der Welt und dieser phantasmatischen Fähigkeit verbunden.

Aber ein Körper muss sich bewegen können. Ein Körper ist vor allem dazu da, sich zu bewegen, zu laufen. Deshalb gibt es nur ein reisendes Subjekt. Das reisende Subjekt geht von einem Ort zum anderen. Die Reise selbst kann kein präzises Ziel haben; sie kann jederzeit beginnen und enden. Es kann im Voraus festgelegte Etappen geben. Der Weg führt jedoch nicht immer zum angestrebten Ort. Wichtig ist daher nicht das Ziel, sondern was auf dem Weg liegt, die Folge der Erfahrungen, die der Reisende macht, und vor allem das Überraschende, das eintritt, ohne dass man es erwartet hätte. Es geht also darum, dem Weg und dem, was auf dem Weg geschieht, mehr Aufmerksamkeit zu schenken als dem Ziel.

Die zweite Fähigkeit, deren es in der Arbeit für das Leben bedarf, ist die Fähigkeit zur Metamorphose. Das Subjekt vermag sich in vielfältiger Weise zu verwandeln. Das gilt vor allem für Konfliktsituationen und Unglücke. Der Akt der Metamorphose *par excellence* besteht darin, ständig aus sich herauszutreten, sich selbst vorauszueilen, den anderen vorauszueilen, in einer beängstigenden, zentripetalen Bewegung, die umso furchterregender wirkt, als die Möglichkeit, zu sich zurückzukehren, niemals garantiert ist. In diesem Kontext, in dem die Existenz nur wenig hat, an das sie sich halten könnte, lässt sich Identität nur als flüchtig erleben, denn sich selbst nicht vorauszueilen hieße buchstäblich Gefahr laufen, getötet zu werden. Das Verweilen in einer bestimmten Seinsweise kann nur provisorisch sein. Man muss diese Seinsweise beizeiten verlassen, verbergen, wiederholen, sprengen, wiedererlangen können, inmitten einer Existenz, in der Wirbel mit Tauwirbeln und Zirkularität wetteifern. Es gibt auch Lebens-

umstände, in denen das Lebendige trotz seiner unersättlichen Gier nach Existenz dazu verdammt ist, nicht seine individuelle und besondere Gestalt, sondern die Identität eines Toten anzunehmen: »Er war überaus froh, wie er mich als den toten Körper seines Vaters entdeckte, dann hob er mich auf den Kopf und ging sofort voller Freude zu der Stadt [...]. Als er mich trug und so in der Stadt erschien, fragten ihn alle Geister seiner Stadt, was für eine schwere Last er da trage, so daß er naß sei von Schweiß [...], worauf er erwiderte, das sei der tote Körper seines Vaters [...]. Und als die Geister und Geistinnen das hörten, schrien sie vor Freude und folgten ihm zu seinem Haus. Als er bei seinem Haus ankam und als seine Familie [mich] sah [...], dachten sie, ich sei wirklich der tote Körpers ihres Vaters, und so fand die Feier statt, die für Tote sogleich gefeiert werden muß. [...] Dann sagten sie einem Geist unter ihnen, der ein Zimmermann war, er solle einen soliden Sarg machen. Nach einer Stunde brachte er ihn, aber als ich von dem Sarg hörte, war die Zeit gekommen, da ich glaubte, sie wollten mich lebendig begraben, und da versuchte ich mein Bestes, ihnen zu sagen, daß ich nicht sein toter Vater bin, aber ich konnte nicht sprechen [...]. Als also der Zimmermann den Sarg gebracht hatte, legten sie mich hinein und legten auch viele Spinnen mit hinein, bevor sie ihn dann verschlossen, sie sagten, ich würde die Spinnen [...] auf der Fahrt in den Himmellessen [...]. Danach gruben sie hinter dem Haus ein tiefes Loch und gruben mich dort als einen Toten.²¹

Der Vater ist also tot und hat zunächst einmal kein exaktes Replikat seiner selbst hinterlassen. Die vom Fehlen dieser wichtigen Spur, des Balgs des Toten, bewirkte Leere wird als riesiges Loch in der Wirklichkeit empfun-

21 Ebd., S. 78f.

den. Die Spur, also der Balg des Toten, ist in der Tat wesentlich für die Komposition des Signifikanten, den das Ableben darstellt. Ohne diese Spur sind der Tote und sein Ableben in eine fiktive Struktur eingeschrieben. Denn erst der Balg verleiht der Realität des Todes ihre dunkle Autorität. Das Fehlen dieser Spur eröffnet dem lebenden Subjekt die Möglichkeit, Zeuge seines eigenen Begräbnisses zu werden. Damit es so weit kommt, muss das Subjekt zuerst seiner eigenen Sprache beraubt und in der Vorstellungswelt eines anderen gefangen worden sein. Da mag es noch so sehr protestieren, es kann nichts daran ändern. Es wird für jemand anderen gehalten, dessen Geschichte und insbesondere Ende es übernehmen muss, auch wenn es bis zum Schluss auf seiner Besonderheit besteht. Der unabwendbare Prozess wird bis zu seinem Abschluss im Grab fortgeführt. Für sich selbst ist das Subjekt durchaus da. Es wird nicht in einer beliebigen Ubiquität wahrgenommen. Der Tote erscheint indessen auf einer Art materiellem Schirm, der die eigene Identität des zu begrabenden Opfers aufhebt und sie in einer Identität aufgehen lässt, die nicht die seinige ist. Ein perverses Genie sorgt dafür, dass der Tote auf der Oberfläche eines lebenden Subjekts objektiviert wird, und das nicht in Gestalt eines Geistes, sondern in einer greifbaren, wenn auch un durchsichtigen, aber gänzlich materiellen Form.

Auf dem Weg über den Körper eines anderen erlangt der Tote den Status des Zeichens, auf einer theatralisch-tragischen Bühne, die alle Protagonisten in der Irrealität eines endlos reflektierten Scheins und einer emblematischen Spiegelung von Identitäten versinken lässt. Von nun an überlagern das Objekt (der Leichnam) und seine Spiegelung (das lebende Subjekt) einander. Vergeblich beteuert das lebende Subjekt, es sei nicht tot, es gehört sich nun nicht mehr selbst. Seine Signatur ist nun die des *Stathal-*

ters. In seiner schwindelerregenden Hast und seiner Abstraktionsfähigkeit hat der unerbittliche Dämon des Toten sich des lebenden Subjekts bemächtigt. Obwohl der Körper des Verstorbenen nicht im strengen Sinne identisch mit dem Körper ist, den man gegen seinen Willen für den Toten hält, befindet sich der Verschwundene nun zur selben Zeit an zwei verschiedenen Orten und ist zugleich doch auch nicht an beiden Orten derselbe. Das dem Grab überantwortete lebende Subjekt ist jemand anderes geworden und dennoch dasselbe geblieben. Nicht weil es sich geteilt hätte. Und auch nicht weil der, den es nachahmen soll, irgendwelche Attribute seiner Person besäße. Tatsächlich findet hier alles in der Somnolenz der Erscheinungen statt. Der Tote und der Lebende haben weitgehend jegliche Eigenschaft ihres Todes und ihres Lebens verloren. Sie sind nun gegen ihren Willen mit körperlichen Entitäten vereint, die beide zu einem undifferenzierten Urstoff machen. Aufgrund eines sonderbaren Bezeichnungsvorgangs wird der Signifikant vom Signifikat zerstört, zerrieben und verzehrt und umgekehrt. Der eine kann sich nicht mehr aus dem anderen herauslösen und umgekehrt.

Da ist schließlich noch die Last, die man trägt. Auch hier oft gegen den eigenen Willen: »[Er] bat uns, wir sollten ihm helfen, die Last zu tragen, die er vor sich stehen hatte. Natürlich wußten wir nicht, was in dem Sack war, aber der Sack war voll, und der Mann sagte uns, wir dürften die Last nicht absetzen, bis wir die besagte Stadt erreicht hätten. Außerdem wollte er uns nicht erlauben, das Gewicht des Sackes zu prüfen, ob der Sack schwerer wäre, als wir tragen könnten. [...] Als ich aber die Last auf meinen Kopf setzte, erschien sie mir wie der tote Leib eines Mannes, sie war sehr, sehr schwer, doch konnte ich sie leicht tragen. [...] Wir wußten auch nicht, daß die Last, die wir trugen, der tote Leib des Prinzen der Stadt war,

die wir betraten. Der Mann hatte auf der Farm den Prinzen versehentlich getötet und hatte jemanden gesucht, der statt seiner als der Mörder des Prinzen angesehen würde. [...] Früh am Morgen aber befahl der König den Dienern, uns zu waschen und mit den feinsten Kleidern zu kleiden, uns auf ein Pferd zu setzen und sieben Tage lang durch die Stadt zu führen, – das hieß: wir sollten uns in diesen sieben Tagen unseres restlichen Lebens hier auf der Welt erfreuen, danach würde der König uns töten, wie wir seinen Sohn getötet hatten.“²²

Auch hier findet sich dieselbe wechselseitige Verschlingung zwischen dem Toten und dem Lebenden, mit der Ausnahme allerdings, dass hier der Lebende die Überreste des Toten tragen muss, obwohl er nicht der Mörder ist. Die Spur des Todes und der Verantwortung wird von der Last gezeichnet. Der Träger der Last ist verpflichtet, die Form, aber nicht die Substanz des Mörders anzunehmen. Alles bewegt sich hier in einem Bereich von Kontrasten, in dem die Unterschiede des Erlebten nicht im Modus des Chaos, sondern in dem der Dauer miteinander verbunden sind. Jedes *Erlebte* besteht zunächst aus einem Konglomerat heterogener Elemente, die nur über die ihrerseits zerborstene Zeitform miteinander verbunden sind. Das Leben ist nur noch eine Folge nahezu paralleler Augenblicke und Zeitabschnitte. Es fehlt also eine übergreifende Einheit. Dafür aber beständige Sprünge von einem Erlebten zum anderen, von einem Horizont zum anderen. Die ganze Struktur des Daseins ist von der Art, dass man um des Lebenswillen jegliche Permanenz vermeiden muss. Denn solche Dauerhaftigkeit birgt Gefahren und macht verwundbar. Instabilität, Unterbrechung und Mobilität dagegen bieten Möglichkeiten zu Flucht und Entkommen.

22 Tuuula, *Der Palmweintrinker*, a. a. O., S. 89 ff.

Aber auch Flucht und Entkommen bergen Gefahren:
»Als er mich gerade fassen wollte, als seine Hand meinen Kopf schon berührte, da benutzte ich das Juju [einen Fetsch], ich holte es aus dem Versteck, wo ich es aufbewahrte, seit wir von seinem Haus fortgegangen waren. Und im selben Augenblick, da ich es benutzte, verwandelte mich das Juju in eine Kuh mit Hörnern auf dem Kopf anstatt in ein Pferd, aber bevor ich es benutzte, hatte ich nicht daran gedacht, daß ich mich nicht mehr in ein menschliches Wesen würde zurückverwandeln können. [...] Natürlich, ich wurde stärker, als ich zu einer Kuh geworden war, und ich fing an, schneller zu laufen als er, aber noch immer hetzte er mich, bis er müde wurde. Und als er zurückblieb und abließ von mir, traf ich einen Löwen an, der gerade auf der Suche nach Beute durch den Busch pirschte, da er sehr hungrig war, und sogleich setzte nun der Löwe hinter mir her, um mich als Beute zu schlagen, doch als er mich über eine Strecke von ungefähr zwei Meilen gejagt hatte, fiel ich in die Hände der Kuhhirten, die mich sofort als eine von ihren Kühen einfingen, die sie schon lange vermißten, und wegen des schrecklichen Lärms dieser Hirten ließ der Löwe sofort von mir ab. Danach führten sie mich zu ihren Kühen, die am Grasen waren. Sie hielten mich für eine von ihren verirrten Kühen und führten mich zu ihrer Kuhherde, da ich mich nicht wieder in einen Menschen zurückverwandeln konnte.«²³

Welche Schlüsse ergeben sich daraus? Erstens, im Geisterparadigma ist die Zeit weder reversibel noch irreversibel. Es zählt allein der Ablauf des Erlebens. Dinge und Ereignisse folgen aufeinander. Geschichten und Ereignisse mögen einen Anfang haben, aber nicht unbedingt auch ein Ende im eigentlichen Sinne. Gewiss, sie können unterbro-

23 Tutuola, *Mein Leben im Busch der Geister*, a.a.O., S. 31f.

chen werden. Aber eine Geschichte oder ein Ereignis kann sich auch in einer anderen Geschichte oder einem anderen Ereignis fortsetzen, ohne dass deshalb auch ein Zusammenhang zwischen beiden bestünde. Konflikte und Kämpfe können dort wiederaufgenommen werden, wo sie unterbrochen wurden. Aber man kann sie auch zu einem früheren Zeitpunkt wiederaufgreifen oder neu beginnen lassen, ohne dass man das Bedürfnis nach Kontinuität verspüre, auch wenn der Schatten früherer Geschichten und Ereignisse ständig über der Gegenwart schwebt. Übrigens kann ein und dasselbe Ereignis zwei verschiedene Anfänge haben. Im Verlauf dieses Prozesses geht man ständig von Phasen des Verfalls des Lebens und des Subjekts zu Phasen über, in denen sie reicher werden. Hier funktioniert also alles nach dem Prinzip der Unabgeschlossenheit. Damit ist das Verhältnis zwischen Gegenwart, Vergangenheit und Zukunft weder ein kontinuierliches noch ein genealogisches, sondern eine Abfolge praktisch disparater zeitlicher Folgen, die durch eine Vielzahl dünner Fäden zusammengehalten werden.

Zweitens heißt in einem durch Geistergewalt gekennzeichneten Kontext handeln, fähig zu sein, »die Fragmente in stets neue Fragmentierungen einzufügen«.²⁴ Man begreift, dass es im Reich der Geister nur schizophrene Subjekte geben kann. Nach Gilles Deleuze und Félix Guattari kann man sagen, »daß der Schizophrene entsprechend den ihm gestellten Fragen und im Zuge raschen Gleitens von einem Code zum anderen übergeht, alle Codes durcheinanderbringt, daß er von einem Tag auf den anderen seine Erklärungen ändert, Genealogien fallen läßt, die

²⁴ Gilles Deleuze und Félix Guattari, *Capitalisme et schizophrénie*, Bd. 1, *L'Anti-Odipe*, Paris 1972; dt.: *Anti-Odipus Kapitalismus und Schizophrenie I*, Frankfurt am Main 1974, S. 13.

Art und Weise, gleiche Ereignisse aufzunehmen, wechselt, ja daß er sogar, wenn er nicht irritiert ist, dem ihm aufgedrängten banalen Code des Ödipus zustimmt, stets aber bereit, ihn mit den Disjunktionen, die fernzuhalten diesem Code aufgegeben ist, erneut zu füllen«.²⁵ Unter solchen Bedingungen, in denen nach einem Ausdruck Nietzsches sich alles teilt, aber in sich selbst, und überall, auf allen Seiten und allen Ebenen, dasselbe Sein ist, *bis auf den Intensitätsunterschied*, kann man nur überleben, wenn man im Zickzack lebt.

Drittens, als Geistersubjekt besitzt der Sklave weder eine einmalige Form noch einen ein für alle Mal festgelegten Inhalt. Form und Inhalt wechseln ständig je nach den Ereignissen des Lebens. Aber das Dasein kann sich nur entfalten, wenn das Subjekt sich auf ein Reservoir an Erinnerungen und Bildern stützen kann, die als ein für alle Mal fixiert erscheinen. Es stützt sich selbst dann noch darauf, wenn es über sie hinausgeht, sie vergisst und sie in Abhängigkeit von etwas anderem als sie selbst stellt. Die Arbeit für das Leben besteht deshalb darin, sich von der Erinnerung zu entfernen, sobald man sich darauf stützt, um mit den Wendungen des Lebens fertigzuwerden. Kaum hat das Geistersubjekt den Entwurf für das Leben skizziert, muss es auch schon sich selbst entrinnen und sich vom Strom der Zeit und der Zufälle mitreißen lassen. Es erzeugt sich selbst im Zufälligen, über eine Kette zuweilen berechneter Wirkungen, die sich jedoch nie genau in der vorausgesehenen Weise einstellen. In diesem Unerwarteten und dieser absoluten Instabilität erschafft und erfindet es sich.

Vielleicht ist das der Grund, weshalb das Subjekt sich mitten in der Nacht dem Gesang der Erinnerung hingibt,

25 Ebd., S. 22 f.

die sehr oft unter den Trümmern des Unglücks begraben ist und daher dem Dasein keinen Zug von Rausch und Ewigkeit aufzuprägen vermag. Aber durch den Tabak befreit, drängt es plötzlich alles beiseite, was den Horizont verstellte, und projiziert ihn in das unendliche Meer aus Licht, das es möglich macht, das Unglück zu vergessen: »Danach steckte er mir eine Art Tabakspfeife, die etwa sechs Fuß lang war, in den Mund. In diese Pfeife paßte jedesmal eine halbe Tonne Tabak, und ein von ihm ausgesuchter Geist hatte neuen Tabak in die Pfeife zu stopfen und sie wieder anzuzünden, wenn sie ausging. Als er diese Pfeife angezündet hatte, fingen die Geister und Geistinnen an, mich in Kreisen zu umtanzen. Sie sangen, klatschten in die Hände, schlügen auf Glocken, und ihre Trommler schlügen die Trommeln der Vorfäder in einer Weise, daß alle sprangen vor Freude. Und jedesmal, wenn der Pfeifenrauch aus meinem Mund fuhr [...], lachten sie allesamt so laut über mich, daß man sie in zwei Meilen Entfernung deutlich hören konnte, und jedesmal, wenn der Tabak in der Pfeife zu Ende ging, füllte der Geist, der bestimmt war, sie zu füllen, wieder neuen Tabak nach [...]. Als ich die Pfeife einige Stunden geraucht hatte, war ich so berauscht von den Dämpfen des Tabaks, als hätte ich viele starke Getränke getrunken [...]. So vergaß ich diesmal alle meine Sorgen und fing an, die irdischen Lieder zu singen, die ich vor Sorgen nicht mehr gesungen hatte, seit ich in diesen Busch gekommen war. Als aber alle diese Geister mich singen hörten, tanzten sie [...].«²⁶

26 Tutuola, *Mein Leben im Busch der Geister*, a. a. O., S. 62f.

Sechstes Kapitel Klinik des Subjekts

Alles beginnt also mit einem Akt der Identifizierung: »Ich bin ein Neger.« Die Identifizierung ist die Antwort auf eine Frage, die man sich selbst stellt: »Wer bin ich?« Oder die einem gestellt wird: »Wer bist du?« In beiden Fällen handelt es sich um die Antwort auf eine Aufforderung. In beiden Fällen geht es darum, seine Identität zu enthüllen und sie öffentlich zu machen. Aber seine Identität enthüllen heißt auch sich erkennen (Selbsterkenntnis), es heißt wissen, wer man ist, und es auch sagen oder vielmehr verkünden oder auch es sich selbst sagen. Der Akt der Identifizierung ist auch eine Existenzbehauptung. »Ich bin« bedeutet nun: »Ich existiere.«

Der Herr und sein Neger

Aber was ist ein »Neger«, dieses *Seiende*, von dem es heißt, ich sei einer davon? »Neger« ist zunächst einmal ein Wort. Worte verweisen stets auf etwas. Aber Worte besitzen auch eine eigene Dichte und Dicke. Worte sollen etwas evozieren im Bewusstsein dessen, an den sie gerichtet werden oder der sie hört. Je größer die Dicke oder Dichte eines Wortes, desto eher löst es bei seinem Adressaten eine Empfindung, ein Gefühl oder ein Ressentiment aus. Es gibt Worte, die verletzen. Die Fähigkeit, zu verletzen, gehört zu ihrem Gewicht. »Neger« soll auch und vor allem ein Name sein. Offenbar ist jeder Name Träger einer Bestimmung, einer mehr oder weniger allgemeinen Bedingung. »Neger« ist also der Name, der mir von anderen ge-

geben worden ist. Ursprünglich habe ich ihn nicht selbst gewählt. Ich habe ihn aufgrund der Stellung geerbt, die ich im Raum der Welt einnehme. Wer mit dem Namen »Neger« ausstaffiert wird, weiß um diese externe Herkunft

Er weiß auch, dass es um die Erfahrung seiner Falsifizierungsfähigkeit geht. In dieser Hinsicht ist der »Neger« derjenige, der dem Anderen nicht in die Augen schauen kann. Ein »Neger« ist derjenige, der, an eine Wand ohne Tür gedrängt, dennoch glaubt, sie werde sich am Ende schon öffnen. Er schlägt gegen die Wand, bittet und fleht, schlägt wieder gegen die Wand in der Hoffnung, man werde eine Tür öffnen, die es gar nicht gibt. Viele haben sich am Ende damit abgefunden und erkennen sich selbst in der Bestimmung, die man ihnen auferlegt hat. Da ein Name dazu da ist, dass man ihn trägt, haben sie sich einen Namen zu eigen gemacht, dessen ursprünglicher Schöpfer sie nicht sind. Wie das Wort, so existiert auch der Name nur, wenn er von seinem Träger gehört und akzeptiert wird. Oder: Einen Namen gibt es nur, wenn sein Träger dessen Gewicht auf seinem Bewusstsein spürt. Es gibt Namen, die man wie eine ständige Beleidigung trägt, und es gibt Namen, die man aus Gewohnheit trägt. Der Name »Neger« gehört zu beiden Gruppen. Und auch wenn manche Namen schmeichelhaft sein können, war »Neger« ursprünglich eine Form der Verdinglichung und Herabsetzung. Er bezog seine Macht aus seiner Fähigkeit, zu ersticken und zu erwürgen, zu amputieren und zu entmannen. Mit diesem Namen war es wie mit dem Tod. Der Name »Neger« steht von jeher in einem engen Verhältnis zum Tod, zum Töten und zum Begraben. Und natürlich zu dem Schweigen, zu dem man das Ding unbedingt bringen musste – der Befahl, den Mund zu halten und nicht gesehen zu werden.

»Neger« – das darf man nicht vergessen – verweist auch auf eine Farbe. Die Farbe der Dunkelheit. Aus diesem

Blickwinkel ist der »Neger« derjenige, der des Nachts und in der Nacht lebt und dessen Leben zur Nacht gemacht wird. Die Nacht ist seine primäre Hülle, der Stoff, aus dem seine Haut besteht. Sie ist sein Wappen und sein Kleid. Erst dieser Aufenthalt in der Nacht und dieses Leben als Nacht machen ihn unsichtbar. Der Anderer sieht ihn nicht, weil es letztlich nichts zu sehen gibt. Oder wenn er ihn sieht, sieht er nur Schatten und Dunkelheit – also fast nichts. In seine vorgeburtliche Nacht gehüllt, sieht auch der Neger sich selbst nicht. Er sieht nicht. Wenn er mit seinem ganzen Körper gegen eine türlose Wand schlägt, wenn er sich mit aller Kraft dagegen wirft und verlangt, dass ihm eine Tür geöffnet wird, die es gar nicht gibt, wird er früher oder später zurück auf das Trottoir fallen.¹ Als dünnnes Häutchen Sein sieht er gleichfalls nichts. Außerdem, im Blick auf seine Farbe kann sein Blick nur amniotisch und schleimig sein. Das ist die Talismanfunktion der Farbe – was am Rande des Blicks auftaucht, erweist sich am Ende als Symptom und Schicksal oder auch als Knoten im Faden der Macht. Die schwarze Farbe hat in dieser Hinsicht atmosphärische Eigenschaften. Die erste Eigenschaft manifestiert sich in Gestalt einer archaischen Erinnerung, des Verweises auf ein genealogisches Erbe, das niemand wirklich zu ändern vermag, weil der Neger seine Farbe nicht ändern kann. Die zweite Eigenschaft ist ein Jenseits, in dem der Neger eingeschlossen und in jenes Andere verwandelt wird, das ich niemals werde erkennen können. Oder wenn der Neger sich enthüllt, wird dies stets um den Preis einer Verhüllung geschehen. Die schwarze Farbe hat also keine Bedeutung. Sie existiert nur in Bezug auf eine Macht, die sie erfindet, auf einen Unter-

¹ Siehe Lazare, *Aupieddumursansporte*, Besançon 2013, S. 11f.

bau, der sie trägt und in einen Kontrast zu anderen Farben stellt, und schließlich auf eine Welt, die sie benennt und zum Axiom erhebt.

Der Name »Neger« steht übrigens in einem Zusammenhang mit einer Unterwerfungsbeziehung, einem Unterjochungsverhältnis. Im Grunde gibt es den »Neger« nur in der Beziehung zu einem »Herrn«. Der »Herr« besitzt seinen »Neger«. Und der »Neger« gehört seinem »Herrn«. Jeder Neger erhält seine Form von seinem Herrn. Der Herr verleiht dem Neger seine Form, und dieser nimmt durch die Zerstörung und Sprengung seiner früheren Form erst Form an. Außerhalb dieser Dialektik des Besitzens, des Gehörens und der Formung gibt es keinen »Neger« als solchen. Jede vollendete Unterwerfung setzt solch ein Verhältnis des Besitzens, des Aneignens und des Einem-anderen-als-sich-selbst-Gehörens voraus. In der Dialektik des Negers und seines Herrn bilden die Ketten und die Leine zwei vollendete Figuren der Unterwerfung. Die Leine ist jene Schnur, die man jemandem, der nicht frei ist, um den Hals legt. Da der Unfreie jemand ist, dem man kaum die Hand geben kann, muss man ihn an der Leine führen. Die Leine ist der Signifikant *par excellence* für die knechtische Identität, das Knechtsverhältnis, den Knechtszustand. Die Erfahrung der Knechtschaft machen heißt, mit Gewalt in die Zone der Unterschiedslosigkeit zwischen Mensch und Tier gestoßen zu werden, an jene Orte, an denen man das menschliche Leben von der Stellung des Tieres her betrachtet – das menschliche Leben, das in solchem Maße die Gestalt des tierischen Lebens annimmt, dass man beide nicht mehr zu unterscheiden vermag, dass man nicht mehr weiß, ob das Tier menschlicher ist als der Mensch oder ob der Mensch tierischer ist als das Tier.

Auf diesen verabscheuten Namen werden unter anderen Marcus Garvey und Aimé Césaire antworten, mit dem

Ziel, ihn zum Gegenstand eines seinem Wesen nach endlosen Gesprächs zu machen.

Rassenkampf und Selbstbestimmung

In der Zeit der Sklaverei bildete die Plantage das zentrale Räderwerk einer wilden Ordnung, in der Rassengewalt drei Funktionen erfüllte. Erstens verfolgte sie das Ziel, die Fähigkeit der Sklaven zu ihrer sozialen Reproduktion zu schwächen, insofern sie nie in der Lage waren, die für ein dieses Namens würdiges Leben erforderlichen Mittel zusammenzubringen. Diese Brutalität besaß – zweitens – auch eine somatische Dimension. Sie verfolgte das Ziel, den Körper zu lähmen und nötigenfalls zu zerbrechen. Drittens schließlich griff die Rassengewalt das Nervensystem an und versuchte, die Fähigkeit ihrer Opfer zur Schaffung ihrer eigenen Symbolwelten auszutrocknen. Da ihre Kraft die meiste Zeit aufs pure Überleben gerichtet war, konnten sie ihr Leben notgedrungen nur im Modus der Wiederholung leben. Besonders charakteristisch für das Verhältnis zwischen dem Herrn und seinen Sklaven war indessen, dass der Herr das Monopol über die Zukunft beanspruchte. Neger und damit Sklave sein hieß keine eigene Zukunft haben. Die Zukunft des Negers war stets eine zugewiesene Zukunft, die er von seinem Herrn wie ein Geschenk erhielt – die Freilassung. Deshalb stand im Zentrum der Sklavenkämpfe stets die Frage nach der Zukunft als einem Zukunftshorizont, den man selbst bestimmen musste und durch den man sich selbst als freies, für sich und vor der Welt verantwortliches Subjekt hervorbringen konnte.

So war es Marcus Garvey nicht länger genug, sich durch den Mangel zu definieren. Dasselbe galt für Formen einer

sekundären oder abgeleiteten Identifizierung (das heißt einer Identifizierung über den Herrn). Nach der negativen Arbeit des Zerstörens müsse der Neger ein anderer werden, sich zum Unternehmer seiner selbst machen und sich in ein Subjekt verwandeln, das fähig ist, sich in die Zukunft zu projizieren und sich in ein Begehrten einzubringen. Um eine neue menschliche Person entstehen zu lassen und seinem Dasein eine gewisse Konsistenz zu verleihen, müsse er sich selbst nicht als Wiederholung hervorbringen, sondern *als unauflösliche Differenz und absolute Singularität*. Aus Verlust und Zerstörung müsse eine bildende Kraft entstehen, eine schöpferische lebende Substanz, die eine neue Form in der Welt hervorbringe. Obwohl der Gedanke des Bedürfnisses ihm nicht fremd war, hüttete Garvey sich, das Begehrten auf Bedürfnisse zu reduzieren. Er versuchte vielmehr, das Objekt des schwarzen Begehrens neu zu definieren – als den Wunsch, sich selbst zu regieren. Diesem Wunsch, der zugleich ein Projekt war, gab er einen Namen: das afrikanische Projekt der »Erlösung«.²

Die praktische Umsetzungsolch eines Erlösungsprojekts erforderte eine aufmerksame Lektüre der Welt. Die Welt wurde von der Menschheit bewohnt. Die bestand aus drei Rassen, die jeweils zur Bewahrung ihrer Reinheit aufgerufen waren. Jede Rasse bestimmte ihr Schicksal in einem Territorium, über das sie die volle Souveränität auszuüben berufen war. Europa gehörte den Weißen, Asien den Gelben und Afrika den Afrikanern. Obwohl verschieden, waren alle Rassen doch mit denselben Fähigkeiten und Möglichkeiten ausgestattet. Keine war von Natur aus dazu bestimmt, die Herrschaft über die anderen auszuüben. Da die Weltgeschichte zyklischen Charakter hatte, war jede

² Siehe Marcus Garvey, *Philosophy and Opinions of Marcus Garvey*, London 1967.

Herrschaft provisorischer Natur. Anfang der 1920er Jahre war Garveyder Überzeugung, dass ein politischer Umbau der Welt im Gange sei. Hinter diesem Umbau standen die Erhebungen der unterdrückten Völker und der unterjochten Rassen in ihrem Kampf gegen die Weltmächte um Anerkennung und Respekt. Ein Wettkampf auf Leben und Tod war entbrannt. In diesem brutalen und gnadenlosen Prozess war kaum Platz für unorganisierte Völker ohne größere Ambitionen, die unfähig waren, ihre eigenen Interessen zu schützen und zu verteidigen. Aus Mangel an Organisation drohte diesen Völkern schlicht die Auslöschung. Das Erlösungsprojekt erforderte auch eine Theorie des Ereignisses. Für Garvey war das Ereignis *par excellence* seinem Wesen nach dazu aufgerufen, in einer Zukunft stattzufinden, deren genaue Stunde niemand kannte, die aber offensichtlich nahe war. Was die Neger betraf, war das Objekt der Erwartung die Heraufkunft eines »afrikanischen Reiches«, ohne das die schwarze Rasse sich keine politische und ökonomische Existenz in der Welt sichern könne. Das Ereignis lag in der Luft. Die Politik des Wachens bestand darin, die Ankunft zu begleiten oder sogar zu beschleunigen, indem man sich darauf vorbereitete.³

Garvey empfahl zwar keine große Desertionsbewegung, wohl aber einen *organisierten Rückzug*. Er war der Überzeugung, dass der Westen zum Niedergang verdammt war. Die technologische Entwicklung hatte paradoxerweise den Weg zu einer Zivilisation geöffnet, die darauf aus war, sich selbst zu zerstören. Da ihr jegliche spirituelle Grundlage fehlte, konnte sie nicht endlos fortbestehen. Nach den Gegebenheiten der Zeit war der Neger für Garvey ein weitgehend entterritorialisiertes Subjekt. »Im Blick auf den

³ Ebd., S. 10-14

Neger erkenne ich keine nationale Grenze an«, erklärte er. »Solange Afrika nicht frei ist, ist die ganze Welt meine Provinz.«⁴ Angesichts der zutiefst vom Überlebenskampf der Rassen geprägten Geopolitik könne dieses entterritorialisierte Subjekt seinen Schutz oder sogar sein Überleben als gesonderte Rasse kaum sichern ohne ein eigenes Vaterland. Es könne kaum ein echter Mensch werden, das heißt *ein Mensch wie alle anderen*, der über das verfügen könne, worüber zu verfügen jeder Mensch ein Recht habe, und der fähig sei, über sich selbst, über die anderen und über die Natur jene Autorität auszuüben, die jedem dieses Namens würdigen Menschen von Natur aus und von Rechts wegen zukomme. Ruin und Katastrophe, das sei die Zukunft aller Neger außerhalb Afrikas.⁵

Garveys Afrika bleibt in mehrfacher Hinsicht ein mythisches und abstraktes Gebilde, ein volles Signifikat und ein scheinbar transparenter Signifikant – und genau darin lag paradoxerweise seine Stärke. In Garveys Text hieß Afrika sagen eine Spur verfolgen auf der Suche nach der Substanz des Zeichens – einer Substanz, die dem Zeichen selbst und der Form vorausging, in der sie sich manifestieren sollte. Die Geschichte der Menschheit war eine Geschichte der Rassenkämpfe. Die menschliche Rasse bestand aus einer Herren- und einer Sklavenrasse. Die Herrenrasse war jene, die in der Lage war, ihr Gesetz selbst zu bestimmen und es anderen aufzuzwingen. Afrika war in Garveys Augen der Name eines Versprechens – des Versprechens einer Rückkehr der Geschichte. Die Sklavenrasse konnte eines fernen Tages wieder eine Herrenrasse werden, sofern sie ihre eigenen Machtmittel erwarb. Damit diese ferne Möglichkeit Wirklichkeit werde, musste der Neger Amerikas und

4 Ebd., S. 37.

5 Ebd., S. 53.

Westindiens die ungastlichen Gefilde verlassen, in die er verschlagen worden war, und erneut seinen natürlichen Lebensraum besetzen. Dort, fern von denen, die ihn einst versklavt hatten, könne er endlich wieder zu seinen Kräften finden und sein Genie entfalten. Durch die Entwicklung einer schwarzen afrikanischen Nationalität könne er sich Hass auf andere und Rache ersparen, statt selbst darin zu verbrennen.

Der Aufstieg zum Menschsein

Sein ganzes Leben lang führte Césaire seinen Kampf mit Kraft und Schärfe, Energie und Scharfsinn, einer Mischung aus Klarheit und Dunkelheit, mit den Wunderwaffen der Poesie und den nicht minder ehrwürdigen Mitteln der Politik, den Blick bald auf das Unvergängliche, bald auf das Kurzlebige gerichtet, das aufkommt und wieder zu Staub wird. Er suchte unermüdlich nach einem bleibenden Ort, von dem aus die Lüge des Namens sich aufdecken ließ, die Wahrheit wiedererstehen und das Unzerstörbare hervortreten konnte. Deshalb war sein vulkanisches Denken zugleich eines der Unterbrechung, des Aufstands und der Hoffnung. Die Grundlage dieses auf Kampf und Aufstand gerichteten Denkens war einerseits die Bejahung der unüberwindbaren Vielfalt der Welt oder, wie er gerne sagte, der »Zivilisationen«, und andererseits die Überzeugung, dass »der Mensch als Mensch Rechte besitzt, ganz gleich wo er sein mag«.⁶ Dieses Denken zeugt von der Hoffnung auf ein menschliches Verhältnis zur Differenz – ein bedingungslos menschliches Ver-

6 Aimé Césaire und Françoise Vergès, *Nègre je suis, nègre je resterai*.
Entretiens, Paris 2005, S. 69.

hältnis, das besondere Dringlichkeit erlangt im Blick auf das namenlose Gesicht, mit dem man konfrontiert wird, und auf die verhängnisvolle Gewalt, die uns drängt, dieses Gesicht zu entblößen, diesen Namen zu schänden und ihm seinen Klang zu nehmen. Er machte dem Rassismus und dem Kolonialismus den Prozess, zwei modernen Formen der Vergewaltigung und des Auslöschen, zwei Gestalten des Tierischen im Menschen, der Vereinigung des Menschen und der Bestie, die unsere moderne Welt noch längst nicht ganz hinter sich gelassen hat. Der Schrecken, der in ihm wohnte, war der eines Schlafs ohne Erwachen, eines Schlafs ohne einen neuen Tag, ohne Sonne und ohne ein Morgen.

Und da wir gerade dabei sind, Césaires Obsession galt nicht nur den Antillen, diesem Land, das er nicht die »Französischen«, sondern die »Karibischen Antillen« nannte. Sie galt nicht nur Frankreich, von dessen Revolution – einem seines Erachtens absolut grundlegenden Ereignis – er sagte, sie habe das »Kolonialproblem«, das heißt die Möglichkeit einer Gesellschaft ohne Rassen, ausgelassen. Sie galt auch Haiti (einem Land, das, wie er meinte, »angeblich die Freiheit erkämpft« hätte, aber in größerem Elend lebe als eine Kolonie). Sie galt Lumumbas Kongo und darüber ganz Afrika (wo die Unabhängigkeit zu einem »Konflikt zwischen uns selbst« geführt habe). Sie galt dem schwarzen Amerika (an das er immer wieder erinnerte und für das er die »geschuldete Anerkennung« einforderte). Sie galt, wie er immer wieder betonte, dem »Schicksal des schwarzen Menschen in der modernen Welt«.

Wie kann man die hier geäußerte Sorge um den, wie er ihn nennt, »schwarzen Menschen« ernst nehmen? Zunächst einmal, indem wir uns hüten, die polemische Last zu neutralisieren, die diese Sorge und das Unbekannte, auf

das sie sich bezieht, tragen, und indem wir zugleich akzeptieren, dass uns das verwirren könnte. Wir müssen diese Sorge nicht aufnehmen, um Césaire in ein kerkerähnliches Verständnis von Identität einzuschließen, und noch weniger, um sein Denken einer Form von rassischem Tribalismus zuzuordnen, sondern damit niemand sich den schwierigen Fragen entziehen kann, die er sich selbst und allen stellte und die im Wesentlichen bis heute ohne Antwort geblieben sind, angefangen bei der Frage des Kolonialismus, der Rasse und des Rassismus. Sagte er doch vor gar nicht so langer Zeit erst: »Es geht um Rassismus; um das weltweite Wiederansteigen des Rassismus; um die rassistischen Brandherde, die hier und dort wieder aufflammen. [...] *Darum* geht es. *Das* muss uns beschäftigen. Ist dies jetzt also für uns der Augenblick, die Waffen abzuziehen und uns selbst zu entwaffnen?«⁷ Was also will Césaire sagen, wenn er seine Sorge über das Schicksal des »schwarzen Menschen« in der modernen Welt zum Ausdruck bringt? Was versteht er unter dem »schwarzen Menschen«? Warum sagt er nicht einfach »Mensch«?

Zunächst einmal sei gesagt, dass Césaire sich, wenn er die Rasse zum Ausgangspunkt seiner Kritik der Politik, der Moderne und der Idee des Universellen macht, unmittelbar in eine kritischeschwarze intellektuelle Tradition stellt, die man ebenso bei den Afroamerikanern wie bei einer Reihe anglophoner karibischer oder auch afrikanischer Denker findet. Bei Césaire jedoch führt die Sorge um den »schwarzen Menschen« nicht zu einer Abspaltung von der Welt, sondern zur Bejahung ihrer *Vielfalt* und zur Not-

⁷ Aimé Césaire, »Discours sur la négritude«, 26. Februar 1987 (zu gänglich über www.blog.crdp-versailles.fr); dt.: »Rede über die Négritude«, in: ders., *Rede über den Kolonialismus und andere Texte*, Berlin 2010, S. 130f.; die beiden folgenden Zitate ebd., S. 126f.

wendigkeit, Trennwände abzubauen. Die Vielfalt der Welt zu betonen und gegen Trennendes zu kämpfen heißt sagen, dass Europa nicht die Welt, sondern nur ein Teil davon ist. Es heißt ein Gegengewicht einführen gegen das, was Césaire den »europäischen Reduktionismus« nennt – womit er das »Denksystem« oder die »instinktive Neigung einer herausragenden, prestigeträchtigen Zivilisation« meint, »eben dieses Prestige zu missbrauchen, um sich von der übrigen Welt abzukapseln, indem sie den Begriff des Universellen [...] missbräuchlich auf ihre eigenen Dimensionen reduziert, mit anderen Worten, das Universelle allein von ihren eigenen Grundsätzen her und anhand ihrer eigenen Kategorien zu denken«. Und er verweist auf die Folgen dieser Neigung: »Der Mensch wird [...] vom Menschsein abgeschnitten und isoliert sich schließlich in einem selbstmörderischen Hochmut oder gar in einer rationalen, wissenschaftlichen Form der Barbarei.«

Wer behauptet, die Welt reduziere sich nicht auf Europa, der rehabilitiert Singularität und Differenz. Darin ist Césaire sehr nahe bei Senghor, was immer man sonst über sie sagen mag. Beide lehnen abstrakte Visionen des Universellen ab. Sie machen geltend, dass das Universelle sich stets im Register des Besonderen dekliniere. In ihren Augen ist das Universelle der Ort einer Vielzahl an Besonderheiten, deren jede nur das ist, was sie ist, also das, was sie mit anderen Besonderheiten verbindet oder von ihnen unterscheidet. Bei beiden gibt es also kein absolut Universelles. Universelles gibt es nur als Gemeinschaft aus Singularitäten und Differenzen, eine Aufteilung, die zugleich verbindet und trennt. Hier hat die Sorge um den »schwarzen Menschen« nur insofern Bedeutung, als sie den Weg zu einer anderen Vorstellung von universeller Gemeinschaft eröffnet. In diesem Zeitalter endloser Kriege und einer immer wieder zu verzeichnenden Rückkehr des Kolonialis-

mus ist solch eine Kritik alles andere als beendet. Sie ist auch heute noch unverzichtbar, wenn es um Fragen im Zusammenhang mit der Staatsbürgerschaft geht, mit der Anwesenheit von Fremden und Minderheiten in unseren Ländern, mit den nichteuropäischen Gestalten menschlichen Werdens, mit dem Konflikt zwischen den monotheistischen Religionen oder auch mit der Globalisierung.

Auf einer anderen Ebene war die Kritik der Rasse bei Césaire stets untrennbar mit der Kritik am Kolonialismus und dem ihn tragenden Denken verbunden. »Was ist das eigentlich genau, Kolonisation?«, fragt er in seinem *Discours sur le colonialisme* (1955). Sie sei »weder Evangelisation noch ein philanthropisches Unternehmen noch der Wunsch, die Grenzen der Unwissenheit, der Krankheit, der Tyrannie hinauszuschieben, noch eine Ausdehnung Gottes noch eine Ausbreitung des Rechts«.⁸ Diese unaufrechte Gleichung ist eine Tochter der Gier und der Gewalt – all die Lügen, die Vertragsbrüche, die Strafexpeditionen; das Gift, das sie in die Adern Europas pumpte; die Verrohung; all das, wodurch der Kolonisator sich entzivilisiert, ver-dummt, verborgene Instinkte zu wecken lernt; die Gier, die Gewalt, der Rassenhass und der moralische Relativismus. Daher seine These: »dass niemand schuldlos kolonisiert, dass auch niemand ungestraft kolonisierte; dass eine Nation, die kolonisiert, dass eine Zivilisation, welche die Kolonisation – also die Gewalt – rechtfertigt, bereits eine kranke Zivilisation, eine moralisch angefaulte Zivilisation ist, die zwangsläufig, von Konsequenz zu Konsequenz und von Verleugnung zu Verleugnung, nach ihrem Hitler,

8 Aimé Césaire, *Discours sur le colonialisme*, Paris 1955; dt.: »Rede über den Kolonialismus«, in: ders., *Rede über den Kolonialismus und andere Texte*, a.a.O., S. 78.

das heißt nach ihrer Bestrafung ruft«.⁹ Und er fügt hinzu, »dass der Kolonisator, der sich, um ein gutes Gewissen zu haben, daran gewöhnt, im anderen *das Tier* zu sehen, und sich darin übt, ihn als Tier zu behandeln, objektiv die Neigung entwickelt, sich selbst in *ein Tier* zu verwandeln«.¹⁰ Césaire ernst nehmen heißt im heutigen Leben nach den Spuren suchen, die von dieser Rückkehr des Kolonialismus, seiner Erneuerung oder Wiederholung in den aktuellen Praktiken zeugen – ob nun in den Praktiken des Krieges, in den Formen der Minorisierung und Stigmatisierung der Differenzen oder noch direkter in den Formen des Revisionismus, die, gestützt auf das Scheitern der postkolonialen Regime, nachträglich zu rechtfertigen versuchen, was in allererster Linie, wie Tocqueville darlegte, eine primitive, korrupte und willkürliche Herrschaft war.

Und schließlich müssen wir uns weiterhin nach der Bedeutung des Ausdrucks »Neger« fragen, den Senghor und Césaire auf dem Höhepunkt des kolonialen Rassismus rehabilitierten. Es ist übrigens aufschlussreich, dass Césaire sich gegen Ende seines Lebens verpflichtet fühlte, an Françoise Vergès zu erinnern: »Nègre je suis et nègre je resterai« (Neger bin ich, und Neger werde ich bleiben).¹¹ Sein Bewusstsein, ein Neger zu sein, geht zurück auf die 1930er Jahre, als er in Paris mit Léopold Senghor und mit den afroamerikanischen Schriftstellern Langston Hughes,

9 Ebd., S. 84. Was der Westen Hitler nicht verzeihe, sei »nicht das Verbrechen an sich, das Verbrechen gegen den Menschen [...], nicht die Erniedrigung des Menschen an sich, sondern das Verbrechen gegen den weißen Menschen, die Erniedrigung des weißen Menschen, und dass er, Hitler, kolonialistische Methoden auf Europa angewendet hat, denen bislang nur die Araber Algeriens, die Kulis Indiens und die Neger Afrikas ausgesetzt waren« ebd., S. 81.

10 Ebd., S. 86.

11 Césaire und Vergès, *Nègre je suis, nègre je resterai*, a. a. O.

Claude McKay, Countee Cullen, Sterling Brown, später dann mit Richard Wright und vielen anderen zusammentraf. Ausgelöst wurde diese Bewusstwerdung durch die drängende, beängstigende Frage, die sich in der Zwischenkriegszeit eine ganze Generation schwarzer Denker stellte. Diese Frage bezog sich auf die Lage der Schwarzen und die Möglichkeiten der Zeit. Césaire fasste sie folgendermaßen zusammen: »Wer sind wir in dieser weißen Welt? Was dürfen wir hoffen, und was sollten wir tun?«¹² Auf die Frage »Wer sind wir in dieser weißen Welt?« gibt er eine gänzlich unzweideutige Antwort: »Wir sind Neger.« Indem er seine »Négritude« so entschieden bejaht, behauptet er einen Unterschied, den man nicht verschleiern und umgehen dürfe, indem man ihn für unsagbar erklärt.

Aber was versteht er unter »Neger« – diesem Verweis oder auch Namen, von dem Fanon in *Peau noire, masques blancs* sagt, er sei nur eine Fiktion? Und was müssen wir heute unter diesem Ausdruck verstehen? In Césaires Augen verweist dieses Wort nicht auf eine biologische Realität oder auf eine Hautfarbe, sondern auf »eine der historischen Formen des Menschseins in der Welt«. Aber das Wort ist zugleich auch ein Synonym für eine Gemeinschaft »erbitterten Ringens um die Freiheit und unbезähmbarer Hoffnung«. Bei Césaire bedeutet der Ausdruck »Neger« also etwas Wesentliches, das nichts mit Rassendolatrie zu tun hat. Weil er mit so vielen Beweisen belastet ist (die Césaire keineswegs vergessen will) und weil er die beste Metapher für das »Ins-Abseits-Stellen« darstellt, bringt dieser Name am besten und *e contrario* das Streben nach einer »breiteren Brüderlichkeit«, wie er es

¹² Dieses und die folgenden Zitate aus Césaire, »Rede über die Négritude«, a.a.O., S. 124f. (das erste in der dt. Übers. nicht enthalten).

nennt, oder auch nach einem »Humanismus« zum Ausdruck, »welcher der Welt gerecht wird«.¹³

Über diesen Humanismus, »welcher der Welt gerecht« würde, könnte man nur in der Sprache der Zukunft, des Kommenden, sprechen, in der Sprache dessen, was stets noch vor uns liegt und als solches ohne Namen und ohne Gedächtnis ist, aber nicht ohne Grund – was sich als solches grundsätzlich der Wiederholung entzieht, weil es stets radikal anders ist. Die Universalität namens »Neger« kann man daher nicht im Bereich der Wiederholung suchen, sondern nur im Bereich der radikalen *Differenz*, *ohne die die Offnung der Welt unmöglich ist*. Im Namen dieser radikalen Differenz gilt es, sich »den Neger« nun als die Figur dessen vorzustellen, der unterwegs ist, der sich auf den Weg macht, der die Erfahrung der Entwurzelung und Entfremdung macht. Aber wenn diese Erfahrung des Weges und des Exodus einen Sinn haben soll, muss sie zum Wesen Afrikas gehören. Sie muss uns nach Afrika zurückführen oder uns zumindest bewegen, einen Umweg über Afrika zu machen, diesen Doppelgänger der Welt, von dem man nur weiß, dass seine Zeit kommen wird.

Césaire wusste, dass die Zeit Afrikas kommen würde, dass wir sie antizipieren und uns darauf vorbereiten müssen. Diese erneute Einschreibung Afrikas in das Register des Nahen und äußerst Femen, der anderen Gegenwart, in der zu bleiben und zu wohnen nur im Traume möglich ist – diese Art, in Afrika zu leben, erlaubte es ihm, den Sirenen des Inseldaseins zu widerstehen. Und schließlich war es möglicherweise Afrika, das ihm die Erkenntnis ermöglichte, wonach es im Menschen tief greifende Kräfte gibt, die sich über Verbote hinwegsetzen, und das seinem Denken diese vulkanische Kraft verlieh.

¹³ Césaire, »Rede über den Kolonialismus«, a. a. O., S. 118.

Aber wie könnte man Césaire heute ohne Fanon lesen? Die koloniale Gewalt, die Fanon vor allem in Algerien erlebte und für deren traumatische Folgen er nach einer Therapie suchte, zeigte sich im alltäglichen Rassismus und vor allem in der Folter, die von der französischen Armee gegen die algerische Widerstandsbewegung eingesetzt wurde.¹⁴ Das Land, für das er während des Zweiten Weltkriegs fast sein Leben verloren hätte, hatte sich darangemacht, die Methoden der Nazis nachzuahmen in einem wilden und namenlosen Krieg gegen ein Volk, dem es das Recht auf Selbstbestimmung verweigerte. Dieser Krieg, so sagte Fanon oft, habe »den Charakter eines wahren Völkermordes«¹⁵ oder »eines Ausrottungsunternehmens«¹⁶ angenommen. Der »äußerst grauenhafte«¹⁷ Krieg, »der atemberaubendste, den je ein Volk geführt hat, um das koloniale Joch abzuschütteln«,¹⁸ sorgte in Algerien für eine »blutige und unbarmherzige Atmosphäre«.¹⁹ Sie hob die »allgemeine Verbreitung unmenschlicher Praktiken«²⁰ auf eine neue Ebene, sodass viele Kolonisierten den Eindruck hatten, »daß man einer wirklichen Apokalypse beiwohne«.²¹ In diesem Kampf auf Leben und Tod hatte Fanon sich auf die Seite des algerischen Volkes gestellt. Seither erkannten die Franzosen ihn nicht mehr als einen der ihren an. Er hatte die Nation »verraten«. Er wurde ihr »Feind«, und noch lange nach seinem Tod behandelte man ihn als solchen.

14 Frantz Fanon, *Les Damnés de la terre*, Paris 1961; dt.: *Die Verdammten dieser Erde*, Frankfurt am Main 1981, 5. Kap.

15 Ebd., S. 212.

16 Ebd., S. 88.

17 Ebd.

18 Frantz Fanon, *L'An V de la Révolution algérienne*, in ders., *Œuvres*, Paris 2003, S. 261.

19 Fanon, *Die Verdammten dieser Erde*, a. a. O., S. 212.

20 Ebd.

21 Ebd.

Nach der Niederlage in Algerien und dem Verlust des Kolonialreichs hatte Frankreich sich auf sich selbst zurückgezogen. Von Aphasie ergriffen, versank es gleichsam in einem postkolonialen Winter.²² Es verdrängte seine koloniale Vergangenheit, richtete sich in einem »guten Gewissen« ein, vergaß Fanon und verpasste im Wesentlichen einige der neuen Weltreisen des Denkens, die das letzte Viertel des 20. Jahrhunderts prägten. Das galt insbesondere für das postkoloniale Denken und die Kritik der Rasse.²³ Aber im Rest der Welt beriefen sich zahlreiche Volksbefreiungsbewegungen weiterhin auf diesen Abtrünnigen. Für viele Organisationen, die für die Sache der erniedrigten Völker, für Rassengerechtigkeit oder für neue psychiatrische Praktiken kämpften, hieß Fanon sagen sich auf einen »dauerhaften Überschuss«, einen »Zusatz« oder auch einen »nicht zu fassenden Rest« berufen, der es dennoch ermöglichte, »etwas schrecklich Aktuelles« über die Welt zu sagen.²⁴

In einer hierarchisch geordneten Welt, in der die Idee einer gemeinsamen *conditio humana* zwar Gegenstand frommer Erklärungen, aber weit entfernt von jeder praktischen Umsetzung war, hatten diverse Formen der Apartheid, des an den Rand Drängens und der strukturellen Benachteiligung die alten, im eigentlichen Sinne kolonialen Teilungen ersetzt. Zumeist im Gefolge der globalen Prozesse der Akkumulation durch Enteignung hatten sich neue Formen der Gewalt und der durch ein immer brutaleres Weltwirtschaftssystem geschaffenen Ungerechtig-

22 Ann Stoler, »Colonial aphasia: race and disabled histories in France«, *Public Culture*, 23, Nr. 1 (2011), S. 121–156.

23 Achille Mbembe, »Provincializing France«, *Public Culture*, 23, Nr. 1 (2011), S. 85–119.

24 Miguel Mellino, »Frantz Fanon, un classique pour le présent«, *Il Manifesto*, 19. Mai 2011 (zugänglich über (www.paperblog.fr)).

keit ausgebreiter und den Weg für zahlreiche neue Formen prekärer Lebensverhältnisse geebnet, die es vielen sehr schwer machten, Herr ihres eigenen Lebens zu bleiben. Aber Fanon heute erneut lesen heißt vor allem, sein Projekt genau zu verstehen, um es besser fortsetzen zu können. Denn wenn sein Denken wie ein Angelusläuten ertönt und seine Zeit mit seinem ehernen Klang erbeben lässt, so weil es dem Kolonialismus als manifeste Antwort auf dessen eherne Gesetze eine ähnliche Unerbittlichkeit und Wirkungskraft entgegensezten musste. Sein Denken war im Wesentlichen ein *situationsorientiertes Denken*, geboren aus gelebter, aktueller, instabiler und veränderlicher Erfahrung, einer gewagten Grenzerfahrung, in der das offene Bewusstsein, das denkende Subjekt, seine eigene Geschichte, seine eigene Existenz, seinen eigenen Namen aufs Spiel setzte, im Namen eines zukünftigen, in Entstehung begriffenen Volkes. Nach der Fanon'schen Logik hieß denken, zusammen mit anderen auf dem Weg zu einer Welt zu sein, die man gemeinsam unablässig und unumkehrbar im Kampf und durch den Kampf erschuf.²⁵ Damit diese gemeinsame Welt entstand, musste die Kritik der Explosion einer Granate gleichen, die den Erz- und Felspanzer und die Weichteile des Kolonialismus sprengte, durchdrang und veränderte. Diese Energie machte Fanons Denken zu einem *metamorphen Denken*.

25 »Wir sind aufgestanden und schreiten jetzt voran. Wer könnte uns zurück in die Knechtschaft zwingen?« Fanon, *L'An V de la Révolution algérienne*, a.a.O., S. 269.

Der große Krach

Fanon heute erneut lesen heißt auch, für uns und unter den heutigen Bedingungen manche Fragen aufzugreifen, die er zu seiner Zeit immer wieder stellte und die sämtlich die Möglichkeit jedes menschlichen Subjekts und jedes Volkes betrafen, sich aufzurichten, auf eigenen Füßen zu stehen, mit seiner Arbeit, seinen Händen, seinem Gesicht und seinem Körper seinen Teil der Weltgeschichte zu schreiben, die wir alle gemein haben und deren Rechtsinhaber und Erben wir alle sind.²⁶ Wenn es etwas bei Fanon gibt, das niemals altern wird, so ist es dieses Projekt eines gemeinsamen Zuwachs an Menschlichkeit. Dieses nicht zu unterdrückende und unerbittliche Freiheitsstreben erforderte in seinen Augen die Mobilisierung aller Reserven des Lebens. Es verwickelte das menschliche Subjekt und jedes Volk in eine gewaltige Arbeit an sich selbst und in den rückhaltdosen Kampf auf Leben und Tod, den sie sich zur Aufgabe machen mussten, und diese Aufgabe konnten sie nicht an andere delegieren.

Nach dieser gleichsam dem Opfer gewidmeten Seite seines Denkens waren Aufstand und Erhebung eine Pflicht. Sie ging einher mit der Pflicht zur Gewalt – ein strategischer Ausdruck in Fanons Wortschatz, der bei vielen nach hastiger und zuweilen nachlässiger Lektüre zu zahlreichen Missverständnissen Anlass gab. Es ist deshalb nicht nutzlos, kurz auf die historischen Bedingungen zurückzukommen, vor deren Hintergrund Fanon seine Vorstellung von Gewalt entwickelte. Dabei dürfte an zwei Dinge zu er-

²⁶ »Ich bin ein Mensch, und ich muss die ganze Vergangenheit der Welt revidieren.« Franz Fanon, *Peau noire, masques blancs* (1952), in: ders., *Œuvres*, Paris 2003; dt.: *Schwarze Haut, weiße Masken*, Wien 2013, S. 206.

innernsein. Zunächst einmal ist die Gewalt bei Fanon ein gleichermaßen politischer und klinischer Begriff. Sie ist klinische Manifestation einer »Krankheit« politischer Art und zugleich eine Praxis der Resymbolisierung, in der sich die Möglichkeit einer Reziprozität und damit einer relativen Gleichheit vor dem obersten Schiedsrichter, dem Tod, abzeichnet. Mit der gewählten statt erlittenen Gewalt vollzieht der Kolonisierte eine Rückwendung zu sich selbst. Er entdeckt, dass »sein Leben, sein Atmen, sein Herzschlag dieselben sind wie beim Kolonialherrn« oder auch dass »die Haut des Kolonialherrn nicht wertvoller ist als die des Einheimischen«.²⁷ Damit rekonstruiert und requalifiziert er sich selbst und lernt wieder, das Gewicht seines Lebens und die Formen seiner Präsenz in seinem Körper, in seiner Sprache, im Anderen und in der Welt richtig zu ermessen.

Auf begrifflicher Ebene entfaltet sich Fanons Diskurs über die Gewalt im Allgemeinen und die des Kolonisierten im Besonderen also am Schnittpunkt zwischen der *Klinik des Patienten und der Politik des Patienten*. Bei Fanon haben Politik und Klinik in der Tat gemeinsam, dass beide psychische Orte *par excellence* sind.²⁸ An diesen ursprünglich leeren Orten, die von der Sprache belebt werden, spielt sich das Verhältnis zwischen Körper und Sprache ab. An beiden zeigen sich zwei für das Subjekt entscheidende Ereignisse: einerseits die durch die koloniale Situation bewirkte radikale und gleichsam irreversible Schädigung des

²⁷ Bernard Doray, »De notre histoire, de notre temps à propos de Frantz Fanon, portrait d'Alive Cherki«, *Sud/Nord*, 14, S. 145-166 (zugänglich über (www.frantz-fanon.com)).

²⁸ Jacques Postel und Claudine Razanajao, »La vie et l'œuvre psychiatrique de Frantz Fanon«, *L'Information psychiatrique*, 51, Nr. 10 (Dezember 1975), S. 147-174.

Verhältnisses zu sich selbst und den anderen²⁹ und andererseits die außerordentliche Verwundbarkeit der mit den Traumata der Realität konfrontierten Psyche. Aber das Verhältnis zwischen diesen beiden Welten ist alles andere als stabil. Auch verwechselt Fanon kaum die Politik der Klinik mit der Klinik der Politik. Er wechselt ständig von einem Pol zum anderen. Bald sieht er in der Klinik eine Form von Politik und in der Politik eine Form von Klinik; bald unterstreicht er die Unumgänglichkeit und zugleich auch das Scheitern oder die Defizite der Klinik insbesondere dort, wo das Trauma des Kriegs, die allgemeine Zerstörung, der Schmerz und das allenthalben vom animalischen Gesetz des Kolonialismus hervorgerufene Leid die Fähigkeiten des Subjekts oder des Patienten zur Rückkehr in die Welt der menschlichen Sprache schwächen.³⁰ Die revolutionäre Gewalt ist der Stoß, der diese Ambivalenz explodieren lässt. Frantz Fanon zeigt, dass sie zwar eine Schlüsselphase im Übergang zum Status des Subjekts der Politik darstellt, aber auch im heftigen Augenblick ihres Aufkommens zur Ursache beträchtlicher psychischer Verwundungen wird. Wenn also die buchstäblich subjektivierte Gewalt während des Befreiungskriegs zu einer Sprache finden kann, ist sie auch in der Lage, die Sprache zu beeinträchtigen und bei den Überlebenden dieses Krieges Mutismus, Angstzustände und Traumata auszulösen.

Man hat gesagt, Frankreich habe in Algerien einen »totalen Krieg« zu führen versucht, der eine ebenso totale Antwort seitens des algerischen Widerstands auslöste.

29 Zu den Paradoxien und Möglichkeiten einer Politik der Liebe bei Fanon siehe Matthieu Renault, »Corps à corps. Frantz Fanon's erotics of national liberation«, *Journal of French and Francophone Philosophy*, 19, Nr. 1 (2011), S. 49-55.

30 Olivier Douville, »Y-a-t-il une actualité clinique de Fanon?«, *L'Évolution psychiatrique*, 71, Nr. 4 (2006), S. 709.

Angesichts dieses Krieges und des Rassismus, der zu dessen Triebkräften gehörte, gelangte Fanon zu der Überzeugung, dass der Kolonialismus eine zutiefst nekropolitische Kraft sei, hinter der ein völkermörderischer Trieb steckte.³¹ Und da die koloniale Situation in erster Linie von einer potenziell auf Ausrottung zielenden Gewalt geprägt war, die man zu ihrer Reproduktion und Perpetuierung in eine Ontologie und eine Genetik umwandeln müssen musste, konnte man sie nur durch eine »absolute Praxis« zerstören.³² Auf der Grundlage dieser Feststellung entfaltete Fanon seine Überlegungen zu drei Formen der Gewalt der kolonialen Gewalt (deren Höhepunkt der Algerienkrieg bildete), der emanzipatorischen Gewalt der Kolonisierten (deren letzte Phase der nationale Befreiungskrieg darstellte) und der Gewalt in den internationalen Beziehungen. In seinen Augen besaß die koloniale Gewalt drei Dimensionen. Sie war eine *grundlegende* Gewalt, insofern ihr eine führende Rolle bei der Herstellung einer Unterjochungsweise zukam, deren Ursprünge in der Gewalt lagen, deren Funktionsweise auf Gewalt beruhte und deren zeitlicher Fortbestand von Gewalt abhing. Die Originalität der Kolonialisierung lag aus dieser Perspektive darin, dass sie etwas ursprünglich und in seinem alltäglichen Funktionieren zum Naturzustand Gehörigen die äußere Erscheinung eines Gesellschaftszustands verlieh.

Die koloniale Gewalt war zweitens eine *empirische* Gewalt. Sie schnürte das alltägliche Leben des kolonisierten Volkes in einer zugleich netzförmigen und molekularen Weise ein. Dieses aus Linien und Knoten bestehende

³¹ Fanon, *L'An V de la Révolution algérienne*, a.a.O., S. 266. Siehe auch »Pourquoi nous employons la violence«, in: ders., *Œuvres*, a.a.O., S. 489.

³² Fanon, *Die Verdammung dieser Erde*, a.a.O., S. 72.

Netz war zwar physischen Charakters – der Stacheldraht der Internierungs- und Umsiedlungslager in der heißen Phase der Aufstandsbekämpfung. Aber es arbeitete auch mit einem System gekreuzter Fäden entlang einer räumlich und topologisch ausgerichteten Achse, die nicht nur Flächen (Horizontalität), sondern auch Höhen (Vertikalität) umfasste.³³ Razzien, außergesetzliche Morde, Vertreibung und Verstümmelung zielten außerdem auf das Individuum, dessen Pulsschlag man einfangen und dessen Atmung man kontrollieren musste.³⁴ Diese molekulare Gewalt drang selbst noch in die Sprache ein. Sie erdrückte unter ihrem Gewicht sämtliche Bühnen des Lebens einschließlich der Bühne der Sprache. Sie zeigte sich vor allem im alltäglichen Verhalten des Kolonisators gegenüber den Kolonisierten: Aggressivität, Rassismus, Verachtung, endlose Demütigungsrituale, Mord und Totschlag – was Fanon die »Politik des Hasses« nannte.³⁵

Die koloniale Gewalt war drittens eine *phänomenale* Gewalt. In dieser Hinsicht berührte sie ebenso den Bereich der Sinne wie den psychischen und affektiven Bereich. Sie sorgte für psychische Störungen, die schwer zu behandeln und zu heilen waren. Sie schloss jede Dialektik der Erkenntnis aus und war unzugänglich für jedes

33 Ebd., S. 89.

34 »Nicht der Boden wird besetzt [...]. Der Kolonialismus [...] hat sich mitten im Individuum festgesetzt [...] und vertreibt dort eine fortgesetzte Arbeit des Durchkämmens, der Vertreibung aus sich selbst, der rationalverfolgten Verstümmelung. [...] Das ganze Land, seine Geschichte, sein täglicher Pulsschlag werden in Frage gestellt [...]. Unter diesen Umständen ist die Atmung des Individuum eine unter Beobachtung und Besetzung stehende Atmung. Es ist eine Atmung des Kampfes.« Frantz Fanon, »Les femmes dans la révolution«, Anhang zu *L'An V de la Révolution algérienne*, a. a. O., S. 300.

35 Ebd., S. 414; oder gelegentlich auch den »Zirkel des Hasses«; siehe ders., *Die Verdammten dieser Erde*, a. a. O., S. 75.

moralische Argument. Durch ihren Angriff auf die Zeit, eine der wichtigsten mentalen Rahmenbedingungen der Subjektivität, brachte sie die Kolonisierten in die Gefahr, den Gebrauch aller Erinnerungsspuren zu verlieren, die es eigentlich gerade ermöglicht hätten, »den Verlust zu etwas anderem als einer unablässig blutenden Wunde zu machen«.³⁶ Zu ihren Funktionen gehörte es nicht nur, die Vergangenheit des Kolonisierten jeglicher Substanz zu berauben, sondern auch die Zukunft abzuschließen. Sie richtete sich nicht nur gegen den Körper des Kolonisierten, dessen Muskeln sie zur Kontraktion zwang, so dass es zu Verhärtung und Muskelschmerzen kam. Auch seine Psyche wurde nicht ausgespart, denn die Gewalt zielte auf nicht mehr und nicht weniger als seine Verblödung. Es sind diese Wunden, Verletzungen und Körper wie Bewusstsein des Kolonisierten durchziehenden Einschnitte, die Fanon in der Praxis zu denken und zu versorgen versuchte.³⁷ Diese drei Formen der Gewalt (wir wollen sie »souverän« nennen), die in Wirklichkeit aus »vielgestaltiger, verschiedenartiger, wiederholter, kumulativer Gewalt« bestanden,³⁸ wurden von den Kolonisierten auf der Ebene der Muskeln und des Blutes erlebt. Sie zwang den Kolonisierten nicht nur, sein Leben als »permanente Kampf gegen einen atmosphärischen Tod« zu erleben.³⁹ Tatsächlich verlieh sie dem gesamten Leben den Anschein eines »unvollständigen Todes«.⁴⁰ Aber vor allem löste sie in ihm

³⁶ Douville, »Ya-t-il une actualité clinique de Fanon?«, a. a. O.

³⁷ »Wir werden noch jahrelang die vielfachen und manchmal unheil baren Wunden zu verbinden haben, die unseren Völkern durch die kolonialistische Landplage zugefügt worden sind.« Fanon, *Die Verdammten dieser Erde*, a. a. O., S. 210.

³⁸ Fanon, *L'An V de la Révolution algérienne*, a. a. O., S. 625.

³⁹ Franz Fanon nach dem Vorwort von Alice Cherki zu *Les Damnés de la terre*, in: ders., *Œuvres*, a. a. O., S. 428.

⁴⁰ Fanon, *L'An V de la Révolution algérienne*, a. a. O., S. 361.

einen Zorn aus, den Zorn des »Gejagten«, der gezwungen war, der Realität eines »unverkennbar tierischen Daseins« ins Auge zu blicken.⁴¹

Fanons gesamtes Werk ist eine Zeugenaussage über dieses schikanierte und beschädigte Leben. Es ist eine beharrliche Suche nach den Lebensspuren, die in diesem großen Krach, einem unerhörten Zustand, erhalten geblieben waren; in diesem Körper-an-Körper-mit-dem-Tod, der seinerseits nur die Geburt neuer Lebensformen ankündigte.⁴² Mit ihm, diesem Kritiker, Akteur und Augenzeugen der Ereignisse, von denen er berichtet, mit denen er eins ist und die er jener Welt zu Gehör bringt, welche aus den Ein geweiden des Kampfes hervorgeht. Ähnlich einem bis zur Weißglut erhitzten Glühfaden macht sich seine Sprache zugleich zum Zeugen und Ankläger. Und von der kolonialen Situation Zeugnis ablegen heißt vor allem von dem in einen endlosen Todeskampf verstrickten Leben berichten. Es heißt »Schritt für Schritt die lange Wunde abschreiten, die dem algerischen Volk und dem algerischen Boden zugefügt worden ist«.⁴³ Man müsse, erklärte er, »den algerischen Boden Meter für Meter befragen«, »die Zerstückelung ermessen« und den »Zustand der Verstreuung«, der aus der kolonialen Besetzung resultiere.⁴⁴ Man müsse den Waisenkindern zuhören, die »verstört und verhungert umherirren«, und dem »vom Feind entführten Ehemann, der mit Blutergüssen am ganzen Körper zurückkehrt, das Le-

41 Ebd., S. 414. Siehe auch ders., »Pourquoi nous employons la violence«, a.a.O., S. 413-418.

42 Matthieu Renault, »Vie et mort dans la pensée de Franz Fanon«, *Cahiers Sens public*, 10 (2009) (zugänglich über (www.sens-public.org)).

43 Fanon, *L'An V de la Révolution algérienne*, a.a.O., S. 351.

44 Ebd.

ben wankend und der Geist tot«.⁴⁵ Solch ein Vorgehen verlangt Aufmerksamkeit für die Szenen der Trauer an diesen Orten des Verlustes und der Verzweiflung, an denen auf die Klagen der Vergangenheit neue Verhaltensweisen folgen. Im Angesicht des Kampfes weint man nicht mehr, schreit man nicht mehr, handelt man nicht mehr wie früher, stellt er fest. Nun »beißt man die Zähne zusammen und betet still. Einen Schritt weiter und man hört die Jubelschreie, die den Tod eines auf dem Feld der Ehre gefallenen Mudschahid begrüßen«.⁴⁶ Und aus dieser Verwandlung des Leids und des Todes erstehe eine neue »spirituelle Gemeinschaft«.⁴⁷

Die emanzipatorische Gewalt des Kolonisierten

Für Fanon besteht also ein grundsätzlicher Unterschied zwischen der kolonialen Gewalt und der Gewalt des Kolonisierten. Die Gewalt des Kolonisierten ist nicht in erster Linie ideologisch. Sie ist das genaue Gegenteil der kolonialen Gewalt. Bevor sie im nationalen Befreiungskrieg bewusst gegen die koloniale Unterdrückung gewendet wird, manifestiert sie sich in Gestalt einer reinen Entladung – einer reptilienhaften, epileptischen, *ad hoc* hervorbrechenden Gewalt, einer Mordtat, die der »Gejagte«, begeht, »mit dem Rücken zur Wand, das Messer an der Kehle oder, um genauer zu sein, die Elektrode an den Genitalien«,⁴⁸ und mit der er auf konfuse Weise zum Ausdruck zu bringen versucht, »dass er bereit ist, sein Leben zu verteidigen«.⁴⁹

⁴⁵ Ebd.

⁴⁶ Ebd., S. 349f.

⁴⁷ Ebd., S. 351.

⁴⁸ Fanon, *Die Verdammten dieser Erde*, a.a.O., S. 49.

⁴⁹ Fanon, »Pourquoi nous employons la violence«, a.a.O., S. 415.

Wie kann man diese Energieaufwallung und diesen banalen Selbsterhaltungstrieb in eine vollgültige politische Sprache umwandeln? Wie kann man sie als bejahende Genstimme gegen die von der Besatzungsmacht vertretene Logik des Todes richten? Wie kann man daraus eine emanzipatorische Tat mit den Attributen des Werts, der Vernunft und der Wahrheit machen? Das ist der Ausgangspunkt der Fanon'schen Überlegungen zur Gewalt des Kolonisierten, jener Gewalt, die der Kolonisierte nicht mehr erträgt, die ihm nicht mehr aufgezwungen wird und deren mehr oder weniger resigniertes Opfer er nicht mehr ist. Im Gegenteil, es handelt sich nun um jene Gewalt, die der Kolonisierte dem Kolonialherrn *zum Geschenk zu machen* beschließt. Dieses Geschenk beschreibt Fanon in der Sprache der »Arbeit«, als »gewalttätige Praxis«, als »Reaktion auf die primäre Gewalt des Kolonialisten«.⁵⁰ Diese Gewalt wird erzeugt nach Art einer zirkulierenden Energie, durch die »sich jeder zum gewalttätigen Glied der großen Kette, der großen Organisationen macht« – »ein in Blut und Zorn geschaffenes Bindemittel«.⁵¹ Als gewalttätige Zurückweisung einer aufgezwungenen Gewalt bildet sie ein wichtiges Moment der Resymbolisierung.⁵² Das Ziel dieser Arbeit ist es, Leben zu erzeugen. Aber dieses Leben kann »nur aus der verwesenden Leiche des Kolonialherrn entstehen«.⁵³ Es geht also darum, demjenigen *den Tod zu geben*, der es gewohnt war, ihn nie zu empfangen, sondern ihn immer nur anderen zuzufügen, rücksichtslos und ohne Gegenleistung.

Fanon weiß sehr wohl, dass der Kolonisierte mit der

⁵⁰ Fanon, *Die Verdammten dieser Erde*, a. a. O., S. 76.

⁵¹ Ebd., S. 76f.

⁵² Bernard Doray, *La Dignité: les debouts de l'europe*, Paris 2006.

⁵³ Fanon, *Die Verdammten dieser Erde*, a. a. O., S. 76.

Entscheidung für »Gegengewalt« die Gefahr einer verheerenden Reziprozität heraufbeschwört – das »Hin und Her des Terrors«.⁵⁴ Er glaubt jedoch, dass in einer Extremisierung, in der jede Unterscheidung zwischen ziviler und militärischer Macht aufgehoben und das Gesetz der Verteilung der Waffen in der kolonialen Gesellschaft grundlegend verändert ist, die einzige Möglichkeit für den Kolonisierten, zum Leben zurückzukehren, darin besteht, die Modalitäten der Verteilung des Todes mit Gewalt neu zu bestimmen. Der daraus resultierende neue Austausch ist dennoch ungleich, »denn Maschinengewehrfeuer aus dem Flugzeug oder Beschuß durch die Flotte übersteigen an Grauen und Ausmaß die Antworten des Kolonisierten«.⁵⁵ Der Rückgriff auf Gewalt ermöglicht im Übrigen nicht automatisch die Herstellung einer relativen Gleichwertigkeit zwischen dem Leben eines Kolonialherrn und dem eines Kolonisierten, »da die im Sakamody-Paß getöteten oder verletzten sieben Franzosen die Entrüstung der zivilisierten Welt heraufbeschwören, während die Plünderung der Guergour-Dörfer, der Dechra Djera, das Blutbad unter der Bevölkerung, wodurch jener Überfall aus dem Hinterhalt erst veranlaßt worden war, nicht zählen«.⁵⁶

Wie dem auch sei, was der Gewalt des Kolonisierten ihre ethische Dimension verleiht, ist ihr enger Zusammenhang mit dem Topos des Pflegens und Heilens – der Pflege, die man den Verwundeten in den Lazaretten des Maquis zukommen lässt; den Gefangenen, die man nicht nach Art der Kolonialtruppen in ihren Betten abschlachet; den Folteropfern, deren Persönlichkeit nun zerstört ist; den Algerierinnen, die nach ihrer Vergewaltigung wahnsinnig ge-

54 Ebd., S. 75.

55 Ebd., S. 76.

56 Ebd.

worden sind; und selbst noch den Folterknechten, denen dasdoppelte Entsetzen ihrer Opfer nachgeht⁵⁷ Abgesehen von der Heilung der kolonialen Grausamkeiten, verweist die Gewalt des Kolonisierten auf drei Dinge. Erstens auf eine Aufforderung an das Volk, das von der Geschichte gepeinigt wird und in eine unhaltbare Position geraten ist. Das betreffende Volk wird gleichsam aufgefordert, seine Freiheit auszuüben, sich auf die eigenen Füße zu stellen, seinen Namen zu nennen, ins Leben zu springen oder aber sich seiner Unaufrichtigkeit zu stellen. Es wird aufgefordert, eine Wahl zu treffen, seine Existenz aufs Spiel zu setzen, sich zu exponieren, »seine gesamten Reserven und verborgensten Ressourcen einzusetzen«⁵⁸ – als Voraussetzung für den Gewinn der Freiheit. Diese Risikobereitschaft wird getragen von einem unerschütterlichen Glauben an die Macht der Massen und von einer Philosophie des Willens – des Willens, zu einem Menschen unter anderen Menschen zu werden.

Doch Fanons Theorie der Gewalt erhält ihren Sinn erst im Rahmen einer allgemeineren Theorie, der Theorie des *Aufstiegs zum Menschsein*. Im kolonialen Kontext, der Urzene des Fanon'schen Denkens, besteht der Aufstieg zum Menschsein für den Kolonisierten darin, sich aus eigener Kraft an einen höheren Ort zu begeben, als ihm unter Verweis auf die Rasse oder infolge der Unterjochung zugewiesen wurde. Der geknebelte, auf die Knie gezwungene und zum Gebrüll verdammte Mensch steht auf, tritt an die Rampe und erhebt sich auf die Höhe seiner selbst und der anderen, wenn nötig mit Gewalt – was Fanon die »absolute Praxis« nennt.⁵⁹ Damit eröffnet er für sich und für

57 Ebd., s. Kap.

58 Fanon, *L'An V de la Révolution algérienne*, a.a.O., S. 261.

59 Fanon, *Die Verdammten dieser Erde*, a.a.O., S. 72.

die ganze Menschheit, angefangen bei seinen Henkern, die Möglichkeit eines neuen und freien Dialogs zwischen gleichberechtigten menschlichen Subjekten, wo zuvor in erster Linie ein Mensch (der Kolonialherr) seinem Objekt (dem Kolonisierten) gegenüberstand. Dann gibt es weder Schwarz noch Weiß mehr. Es gibt nur noch eine Welt, die endlich von der Last der Rasse befreit ist und deren Erbe nun jeder wird.

Wenn er ein Wissen vorschlägt, so handelt es sich um ein situationsbedingtes Wissen – um das Wissen der Erfahrung der Rassenzuweisung und der Unterjochung; das Wissen um die koloniale Situation der Entmenschlichung und das Wissen um die Mittel, ihr ein Ende zu setzen. Ob es nun darum geht, »das Elend der Schwarzen« angesichts der rassistischen Struktur der Sozialordnung anzusprechen oder die durch den Befreiungskrieg in Algerien bewirkten Veränderungen zu untersuchen, dieses Wissen war durch und durch offen parteiisch. Es strebte weder nach Objektivität noch nach Neutralität. »Ich wollte nicht objektiv sein«, erklärte er. »Das stimmt übrigens nicht: es war mir nicht möglich, objektiv zu sein.«⁶⁰ Es ging in erster Linie darum, all jene im Kampf zu begleiten, die der Kolonialismus verwundet, verblödet und in den Wahnsinn getrieben hatte, und sie – wo dies noch möglich war – zu pflegen und zu heilen.

Es handelte sich auch um ein Wissen, das die Kritik des Lebens untrennbar mit der Politik des Kampfes und der Arbeit verband, die notwendig waren, um dem Tod zu entgehen. Aus seiner Sicht dient der Kampf dem Ziel, Leben zu erzeugen, wobei der »absoluten Praxis« eine entgiften-de und aufbauende Funktion zukam. Denn erst durch die

⁶⁰ Fanon, *Schwarze Haut, weiße Masken*, a.a.O., S. 82.

Gewalt wird »das kolonisierte ›Ding‹ [...] Mensch«, entstehen neue Menschen, »eine neue Sprache, eine neue Menschlichkeit«.⁶¹ Umgekehrt gleicht das Leben bald einem endlosen Kampf.⁶² Das Leben wird streng genommen erst durch den Kampf erzeugt. Der Kampf wiederum hat drei Dimensionen. Erstens soll er zerstören, was zerstört, amputiert, zerstückelt, blendet, Angst erregt und Zorn auslöst. Zweitens soll er jene pflegen und möglicherweise heilen, die die Macht verwundet, vergewaltigt, gefoltert, eingesperrt oder schlicht in den Wahnsinn getrieben hat. Seine Funktion gehört damit in den allgemeinen Bereich der Therapie. Und drittens soll er jene begraben, die gefallen sind, »hinterrücks erschlagen«.⁶³ Diese Funktion gehört in den Bereich der Bestattung. Die drei Funktionen lassen die Verbindung zwischen Macht und Leben deutlich hervortreten. Macht ist danach nur dann Macht, wenn sie sie sich auf das Leben bezieht, auf die Trennungslinie zwischen Gesundheit, Krankheit und Tod (Bestattung).

Der Kampf, den Fanon behandelt, spielt sich in einem Kontext ab, in dem die Macht – in diesem Fall die koloniale Macht – das, was an die Stelle des Lebens getreten ist, auf die extreme Entblößung des Körpers und des Bedürfnisses zu reduzieren versucht. Diese extreme Entblößung des Körpers beschreibt Fanon folgendermaßen: »Die Beziehungen des Menschen zur Materie, zur Welt, zur Geschichte sind in der Kolonialperiode Beziehungen zur Nahrung.«⁶⁴ Leben heißt für den Kolonisierten unter diesen Umständen »nicht mehr Werte verkörpern oder

61 Fanon, *Die Verdammten dieser Erde*, a.a.O., S. 30.

62 Ebd., S. 76.

63 Fanon, »Pourquoi nous employons la violence«, a.a.O., S. 417.

64 Fanon, *Die Verdammten dieser Erde*, a.a.O., S. 257 f.; die folgenden Zitate ebd.

sich in die zusammenhängende und fruchtbare Entwicklung einer Welt einfügen. Leben heißt hier nur: nicht sterben. Existieren heißt: das Leben erhalten. [...] Die einzige Perspektive ist dieser immer mehr zusammenschrumpfende Magen, der zwar immer anspruchsloser wird, den man aber dennoch zufriedenstellen muß.« In Fanons Augen bildet diese Annexion des Menschen durch die Gewalt der Materie, der Materie des Todes und der Materie des Bedürfnisses genau genommen die »Zeit vor dem Leben«, die »große Nacht«, aus der es herauszukommen gilt.⁶⁵ Man erkennt die Zeit vor dem Leben an der Tatsache, dass es unter ihrer Herrschaft für den Kolonisierten nicht darum gehen kann, seinem Leben, sondern vielmehr »seinem Tod« einen Sinn zu verleihen.⁶⁶

Diesem »Ausgang aus der großen Nacht« gab Fanon zahlreiche Namen: »Befreiung«, »Wiedergeburt«, »Rückgabe«, »Substitution«, »Hervortreten«, »Auftauchen«, »absolute Unordnung« oder auch »Tag und Nacht marschieren«, »einem neuen Menschen auf die Beine helfen«, »etwas anderes finden«, ein anderes, fertig aus dem »Bindemittel« des Blutes und des Zorns hervortretendes Subjekt – ein quasi undefinierbares, nie ganz fertiges Subjekt, wie ein Unterschied, der sich dem Gesetz, der Teilung und der Verwundung widersetzt.

Dadurch vermischtete sich bei Fanon die Kritik des Lebens mit der Kritik an Leid, Angst und Bedürftigkeit, an Arbeit und Gesetz – und vor allem am Rassengesetz, das versklavt, das Denken zerstört und den Körper wie auch das Nervensystem erschöpft. Sie vermischtete sich auch mit der Kritik des Maßes und des Wertes – Voraussetzung einer Politik der Gleichheit und Universalität. Aber diese

65 Ebd., S. 263.

66 Fanon, »Pourquoi nous employons la violence«, a.a.O., S. 415.

Politik der Gleichheit und Universalität – eine andere Bezeichnung für Wahrheit und Vernunft – war nur möglich, wenn man den »Menschen [...], der dir gegenüber steht«, wollte und forderte; sie war nur möglich, wenn man akzeptierte, dass dieser Mensch »mehr als nur ein Körper sei.⁶⁷ Fanon heute erneut zu lesen heißt daher einerseits lernen, sein Leben, seine Arbeit und seine Sprache in die Geschichte hineinzustellen, die seine Geschichte war und die er durch Kampf und Kritik zu verändern versuchte. Es heißt andererseits, jene großen Fragen in die Sprache unserer Zeit zu übersetzen, welche ihn drängten, sich aufzurichten, sich von seinen Ursprüngen zu lösen und gemeinsam mit anderen, seinen Genossen, einen neuen Weg zu gehen, den die Kolonisierten aus eigener Kraft, mit ihrem eigenen Erfindungsreichtum und ihrem unbeugsamen Willen bahnen mussten. Wenn wir diese Verbindung zwischen Kampf und Kritik unter den heutigen Bedingungen reaktivieren müssen, ist es unvermeidlich, zugleich mit und gegen Fanon zu denken, da der Unterschied zwischen ihm und manchen von uns darin besteht, dass denken für ihn vor allem sich von sich selbst losreißen hieß. Es hieß, sein Leben ins Gleichgewicht bringen.

Natürlich ist unsere Welt nicht mehr genau so wie seine. Na und? Schließlich flammen die neo- und parakolonialen Kriege erneut auf. Die Formen der Besetzung wandeln sich, mit ihrem Anteil an Folter, ihren Delta-Camps, ihren Geheimgefängnissen, ihrer Mischung aus Militarismus, Aufstandsbekämpfung und Plünderung fremder Bodenschätze. Die Frage der Selbstbestimmung der Völker hat sich vielleicht auf eine andere Bühne verlagert, aber

67 Frantz Fanon, *Pour la révolution africaine. Écrits politiques*, in: ders. *Œuvres*, Paris 2003; dt.: *Für eine afrikanische Revolution*, Frankfurt am Main 1972, S. 26.

sie stellt sich immer noch so fundamental wie zu Fanons Zeiten. In einer Welt, die sich mit Zäunen, Mauern und ihrerseits immer stärker militarisierten Grenzen rebalkanisiert, in der der Drang, die Frauen zu entblößen, weiterhin extrem stark ist und das Recht auf Mobilität für eine Reihe rassisch definierter Gruppen immer stärker eingeschränkt wird, kann Fanons großer Aufruf zu einer Öffnung der Welt nur ein breites Echo finden. Wir erleben übrigens schon heute, dass vielerorts rund um den Erdball neue – zellenartige, horizontale, laterale – Formen des Kampfes entstehen, die zum digitalen Zeitalter passen.

Wenn wir Fanon etwas verdanken, dann ist es der Gedanke, wonach in jeder menschlichen Person etwas Unbezahlbares, nicht zu Bändigen dessteckt, das Herrschaft – in welchen Formen sie auch auftreten mag – nicht zu eliminieren, einzudämmen oder vollständig zu unterdrücken vermag. Fanon versuchte, die Entstehungsbedingungen dieses Etwas in einem kolonialen Kontext zu begreifen, der – zugegeben – nicht mehr ganz der unsrige ist, auch wenn sein Doppelgänger, der institutionelle Rassismus, uns auch weiterhin in seinen Fängen hält. Deshalb war sein Werk für alle Unterdrückten eine Art Kohlevorkommen, eine Waffe aus Feuerstein.

Die Wolke des Ruhms

Diese Waffe nimmt bei Nelson Mandela eine unverkennbar figurale Form an. Die Apartheid, die keine gewöhnliche Form der Kolonialherrschaft und Rassenunterdrückung darstellte, brachte eine Klasse recht ungewöhnlicher, furchtloser Männer und Frauen hervor, die unter unerhörten Opfern deren Abschaffung erzwangen. Wenn von ihnen allen Mandela der namhafteste wurde, so weil er

es verstand, an allen Wegscheiden seines Lebens, zuweilen unter dem Druck der Umstände, aber oft auch aus freien Stücken, einen unerwarteten Weg einzuschlagen. Sein Leben sei in ein paar Worten zusammengefasst: ein Mann, der ständig auf dem Sprung war, ein Wächter vor der Abreise, dessen mehrfache, ebenso unerwartete wie wunderbare Rückkehr seiner Mythologisierung nur Vorschub leistete. Am Grunde des Mythos liegt nicht nur die Suche nach dem Heiligen und das Streben nach dem Geheimnis. Der Mythos gedeiht vor allem im Umkreis des Todes, dieser Grundform der Abreise und des Abschieds.

Diese Erfahrung machte Mandela schon sehr bald, als er sich zum Nationalismus bekehrte wie andere zu einer Religion und die Stadt der Goldminen, Johannesburg, zum Hauptschauplatz seiner Begegnung mit dem Schicksal wurde. Damit begann ein langer und schmerzensreicher Kreuzweg aus Entbehrungen, wiederholten Verhaftungen, unangenehmen Belästigungen, mehreren Gerichtsprozessen, aus regelmäßigen Gefängnisaufenthalten mit ihren Folterungen und Erniedrigungsritualen und aus mehr oder weniger langen Phasen des Lebens im Untergrund, der Vertauschung von Tag und Nacht, der mehr oder weniger gelungenen Tarnung, einer auseinandergerissenen Familie, bezogener und wieder verlassener Bleiben – ein Kämpfer, ein Gejagter, ein ständig im Aufbruch befindlicher Flüchtling, den nur noch die Überzeugung leitet, dass er eines Tages zurückkehren wird.⁶⁸

Er nahm gewaltige Risiken auf sich. Für sein eigenes Leben – er lebte intensiv, als beginne alles immer von neuem oder als wäre es stets zum letzten Mal. Aber auch für das Leben vieler anderer. Nur knapp entging er der Todesstra-

68 Nelson Mandela, *Conversations With Myself*, London 2010; dt.: *Bekenntnisse*, München 2010.

f.e. Das war 1964. Zusammen mit seinen Mitangeklagten war er darauf gefasst, zum Tode verurteilt zu werden: »Wir haben darüber gesprochen. [...] Wir würden unter einer Wolke des Ruhms verschwinden, wir würden zurückschlagen. Das ist der Dienst, den wir unserer Organisation und unserem Volk erweisen können.« Diese eucharistische Vision war allerdings frei von jeglichem Wunsch nach Martyrium. Und anders als all die anderen, von Ruben Um Nyobè über Patrick Lumumba und Amílcar Cabral bis hin zu Martin Luther King und vielen weiteren, entging er dem Tod. Erst im Gefängnis machte er wirklich die Erfahrung dieses Wunschs nach Leben, an der Grenze zu Zwangsarbeit und Verbannung. Das Gefängnis wurde für ihn zum Ort einer extremen Prüfung, der Beschränkung des Menschen auf seinen einfachsten Ausdruck und der Rückkehr dorthin. An diesem Ort größtmöglicher Entblößung lernte Mandela, die Zelle in der Art eines Lebendigen zu bewohnen, der gezwungen ist, im Sarg zu leben.⁶⁹

In langen, grausamen Stunden der Einsamkeit, die ihn an den Rand des Wahnsinns brachten, entdeckte er das Wesentliche, das im Schweigen und im Detail liegt. Nun sprach alles auf neue Weise zu ihm: die Arneise, die irgendwohin läuft; das vergrabene Samenkorn, das stirbt, sich aber plötzlich erhebt und die Illusion eines Gartens inmitten des Betons schafft, inmitten der Öde der Wachtürme und schweren Metalltüren, die sich mit gewaltigem Lärm schließen; irgendeine Kleinigkeit, gleich welche; die Stille der trübseligen Tage, die einander gleichen und nicht zu vergehen scheinen; die Zeit, die sich endlos dehnt; die Langsamkeit der Tage, die Kälte der Nächte im Winter

69 Siehe Sarah Nutall und Achille Mbembe, »Mandela's Mortality«, in: Rita Barnard (Hg.), *The Cambridge Companion to Mandela*, Cambridge 2014, S. 267-290.

und der Wind, der voller Verzweiflung heult wie eine Eule, die von irgendetwas gequält wird; das so selten gewordene Wort; die Welt außerhalb der Mauern, deren Gemurmel man nicht mehr hört; der Abgrund, den Robben Island darstellte, und die Spuren des Gefängnisaufenthalts in seinem nun vom Schmerz gezeichneten Gesicht; in seinen von den Reflexen des Sonnenlichts auf dem Quarzstumpf gewordenen Augen; in diesen Tränen, die keine sind; der Staub, der sich wie ein Leichentuch auf dieses nun gespenstisch wirkende Gesicht gelegt hat und seine Lunge füllt, der seine Zehen bedeckt und seine verschlissenen Schuhe; aber über allem dieses strahlende, freudige Lachen, diese stolze, aufrechte, unbeugsame Haltung, mit geschlossener Faust, bereit, erneut die Welt zu umarmen und den Sturm zu entfachen.

Nahezu aller Dinge beraubt, kämpft er Fuß an Fuß, um nicht den Rest seiner Menschlichkeit zu verlieren, die ihm die Wärter um jeden Preis entreißen wollen, um sie als größte Trophäe zu schwingen. Gezwungen, mit fast nichts zu leben, lernt er, mit fast nichts auszukommen, aber auch eine tiefe Distanz zu allen Dingen des profanen Lebens zu entwickeln. Bis hin zu dem Punkt, da er, obwohl Gefangener und zwischen zweieinhalb Mauern eingeschlossen, dennoch niemandes Sklave ist, Neger aus Fleisch und Blut. Mandela lebte also am Rande der Katastrophe. Er drang ein in die Nacht des Lebens, ins tiefste Dunkel, auf der Suche nach einer letztlich einfachen Idee, nämlich wie man frei von Rassen und Rassenherrschaft leben kann. Seine Wahl führte ihn an den Rand des Abgrunds. Er begeisterzte die Welt, weil er lebendig aus dem Reich des Schattens zurückkehrte, eine aufschießende Kraft am Abend eines alternden Jahrhunderts, das nicht mehr zu träumen verstand.

Wie die Arbeiterbewegungen des 19. Jahrhunderts oder

die Kämpfe der Frauen wird unsere moderne Zeit verfolgt von dem *Wunsch nach der Abschaffung der Knechtschaft*, den die Sklaven vorangetrieben hatten. Diesen Traum setzten zu Beginn des 20. Jahrhunderts die großen Kämpfe für die Dekolonialisierung fort. Sie erreichten von Anfang an eine globale Dimension. Ihre Bedeutung beschränkte sich niemals aufs Lokale – sie war immer universell. Auch wenn diese Kämpfe lokale Akteure mobilisierten, in einem bestimmten Land oder einem genau umgrenzten nationalen Territorium, waren sie doch immer auch Auslöser transnationaler und globaler Solidarität. Diese Kämpfe ermöglichten letztlich immer wieder die Ausweitung oder Universalisierung von Rechten, die bis dahin das Vorrecht einer Rasse gewesen waren.

Demokratie und Poetik der Rasse

Wir leben also keineswegs in einem postrassischen Zeitalter, in dem Fragen der Erinnerung, der Gerechtigkeit und der Versöhnung gegenstandslos wären. Kann man hier von einem postcésaireschen Zeitalter sprechen? Ja, wenn man den Signifikanten »Neger« nahe an sich heranlässt und annimmt, nicht um Gefallen daran zu haben, sondern um ihn besser verwischen und sich besser von ihm entfernen zu können, um ihn besser beschwören und besser die angeborene Würde jedes Menschen betonen zu können, die Idee einer menschlichen Gemeinschaft, einer einzigen Menschheit, einer wesenhaften Ähnlichkeit und Nähe zwischen den Menschen. Die tieferen Quellen dieser asketischen Arbeit findet man in den besten Aspekten der afroamerikanischen und südafrikanischen politischen, religiösen und kulturellen Traditionen. Das gilt etwa für die prophetische Religion der Nachfahren der Sklaven

oder für die utopische Funktion, die so charakteristisch für das künstlerische Schaffen ist. Denn für die Gemeinschaften, deren Geschichte so lange von Demütigung und Erniedrigung geprägt war, bildete das religiöse und künstlerische Schaffen oft die letzte Bastion gegen die Kräfte der Entmenschlichung und des Todes. Diese beiden Formen schöpferischer Tätigkeit hatten tief greifenden Einfluss auf die *politische* Praxis. Im Grunde waren sie stets deren metaphysische und ästhetische Hülle, gehört es doch zu den Funktionen der Kunst und der Religion, die Hoffnung auf einen Ausstieg aus der Welt, wie sie war und ist, zu nähren, dem Leben zu einer Wiedergeburt zu verhelfen und das Fest fortzuführen.

Hier war es indessen nie die primäre Funktion des Kunstwerks, die Realität einfach nur abzubilden, zu illustrieren oder zu erzählen. Es lag von jeher in ihrem Wesen, die ursprünglichen Formen und Erscheinungen zu verwischen und nachzuahmen. Als figurative Form stand es natürlich in einem gewissen Ähnlichkeitsverhältnis zum Original. Aber zugleich verdoppelte es stets dieses Original, verformte es, entfernte sich von ihm und beschwore es vor allem. Tatsächlich setzte das Kunstwerk in den meisten schwarzen ästhetischen Traditionen voraus, dass die optische Funktion, die taktile Funktion und die Welt der Empfindungen sich nach dieser Beschwörung in einer einzigen Bewegung vereint fanden, die darauf abzielte, den Doppelcharakter der Welt zu enthüllen. So ist denn die Zeit eines Werkes das von den anerkannten Regeln befreite Alltagsleben, das ohne Hemmungen und schlechtes Gewissen inszeniert wurde.

Es gehört zu den typischen Merkmalen künstlerischen Schaffens, dass sich am Ursprung des Schaffens stets eine gespielte Gewalt, ein gespieltes Sakrileg und eine gespielte Überschreitung finden, von denen man hofft, dass sie das

Individuum und seine Gemeinschaft aus der Welt, wie sie war und wie sie ist, heraustreten lassen. Diese Hoffnung auf die Freisetzung verborgener oder vergessener Energien, die Hoffnung, dass sichtbare und unsichtbare Kräfte am Ende zurückkehren, dieser verborgene Traum einer Wiederauferstehung der Lebewesen und Dinge, genau das ist die anthropologische und politische Grundlage der klassischen schwarzen Kunst. In ihrem Mittelpunkt steht der Körper als wesentlicher Einsatz der Bewegung der Mächte, als privilegierter Ort der Enthüllung dieser Mächte und als Symbol *par excellence* der für jede menschliche Gemeinschaft konstitutiven Schuld, die man erbt, ohne es zu wollen, und die man niemals vollständig abzulösen vermag.

Diese Frage der Schuld ist ein anderer Name für das Leben. Und das ist so, weil das zentrale Objekt künstlerischen Schaffens oder der Geist seiner Materie stets die Kritik des Lebens und das Nachdenken über die dem Tod widerstehenden Funktionen waren. Dabei handelte es sich allerdings nie um eine abstrakte Kritik des Lebens, sondern stets um ein Nachdenken über die Bedingungen, die den Kampf für die Möglichkeit, zu leben, am Leben zu bleiben, zu überleben, kurz: ein menschliches Leben zu führen, zur ästhetischen – und damit auch politischen – Frage schlechthin machen. Ob es sich nun um Skulpturen, um Musik, um Tanz, um mündliche Literatur oder um den Kult der Götter handelte, stets ging es deshalb darum, die schlafenden Mächte zu wecken, das Fest fortzuführen, diesen privilegierten Übertragungsweg der Vieldeutigkeit, dieses provisorische Theater des Luxus, des Zufalls, der Verausgabung, der sexuellen Aktivität und diese Metapher einer kommenden Geschichte. Deshalb hatte diese Kunst nie etwas Traditionelles, und sei es auch nur, weil sie stets darauf aus war, die außergewöhnliche Zerbrech-

lichkeit der sozialen Ordnung zum Ausdruck zu bringen. Es ist also eine Kunst, die unablässig Mythen neu erfindet, die Tradition verfremdet und untergräbt, während sie so tut, als wollte sie sie einsetzen und ratifizieren. Es handelte sich also stets schlechthin um eine Kunst des Sakrilegs, des Opfers und der Verausgabung, die ständig neue Fetische erschafft mit dem Ziel einer allgemeinen Dekonstruktion der Existenz – und das alles über Spiel, Muße, Spektakel und das Prinzip der Metamorphose. Genau dieses gleichermaßen utopische, metaphysische und ästhetische Supplement könnte eine radikale Kritik der Rasse in die Demokratie einführen.

Der Kampf als Befreiungspraxis fand einen Teil seiner imaginären Ressourcen immer schon im Christentum. Bei diesem Christentum handelt es sich jedoch nicht in erster Linie um die Kirche – die sich als dogmatische Kontrollinstanz genau an der Stelle versteht, an der die Leere sich öffnet. Es handelt sich auch nicht um einen bestimmten Diskurs über Gott, dessen Funktion häufig darin besteht, eine Übersetzung anzubieten für die »ständig wachsende Unfähigkeit des Menschen, mit seinem Begehrten Schritt zu halten«.⁷⁰ Unter Christentum verstehen die Sklaven und ihre Nachkommen ein Wahrheitsereignis mitten in der seltsamen Spaltung innerhalb des ureigensten Bereichs einer Wahrheit, die stets dabei ist, sich zu öffnen oder zu kommen – Zukünftiges. Sie verstehen darunter die prinzipielle Aussage, wonach »etwas gekommen, ein Ereignis eingetreten, die Zunge sich gelöst hat; nun kann man mit eigenen Augen sehen, mit eigenen Ohren hören und in seinereigenen Sprachen für alle Nationen Zeugnis ablegen«.

⁷⁰ Jacques Lacan, »La psychanalyse est-elle constitutive pour une éthique qui serait celle que notre temps nécessite?«, *Psychanalyse*, 4 (1986).

Dieses Ereignis ist zugleich Ankunft. Es ist ein »hier«, ein »dort«, ein »jetzt«, das als Zeichen auf einen Augenblick, eine Gegenwart, aber vor allem auf die Möglichkeit des Jubeljahrs verweist, eine Art Fülle der Zeit, wenn alle Völker der Erde um etwas Unendliches, durch nichts zu Begrenzendes versammelt sein werden.

Aber besonderen Eindruck am Christentum machen auf die Kritik afrikanischer Herkunft die drei Motive der Inkarnation, der Kreuzigung und der Auferstehung, des Opfers und des Heils.⁷¹ Edward W. Blyden, der 1882 über Philippus und den Eunuchen nachdenkt, sieht im Leiden des Menschensohns eine Vorwegnahme der Prüfungen, denen später die schwarze Rasse ausgesetzt sein wird. Der Gott des Heils geht eine Wette ein, indem er sich in dem der Brutalität, der Ausraubung und der Gewalt ausgesetzten schwarzen Körper inkarniert. Die Wette ist die eines erst noch kommenden, offenen Sinns. In seinen Augen enthüllt das Kreuzesereignis ein bestimmtes Verständnis Gottes und seines Verhältnisses zur leidenden Menschheit – ein Verhältnis, das von Gerechtigkeit, Selbstlosigkeit und bedingungsloser Anerkennung geprägt ist. In den beiden Augenblicken des gewaltigen Todes Christi und seiner Auferstehung enthüllt sich die absolute Besonderheit einer Verwandlung der *conditio humana* – einer Verwandlung, zu der die schwarze Rasse eingeladen ist. Um sich des Heils würdig zu erweisen, müsse die schwarze Rasse eine Gemeinschaft des Glaubens, der Überzeugung und der Gegenseitigkeit werden.⁷²

Für Martin Luther King etwa erlangt Gott durch die Kreuzigung seine Wahrheit als ein mit seinem absoluten

71 Siehe James Baldwin, *The Cross of Redemption*, New York 2010.

72 Edward W. Blyden, *Christianity, Islam and the Negro Race* (1888), Baltimore 1994.

Zerreißen konfrontierter Mensch.⁷³ Umgekehrt können Mensch und Gott nun sagen, dass der eine im anderen und für den anderen sei. Indem Christus das Negative in Sein verwandelt, vernichtet er den Tod selbst. Die Frage, die das afroamerikanische Christentum quält, ist die, ob Christus tatsächlich für den Neger gestorben ist. Befreit er ihn wirklich von seinem Tod, indem er ihm erspart, vor ihm zu erscheinen? Oder verleiht er seinem Tod eine tiefe Bedeutung, die radikal mit dem prosaischen Charakter eines namenlosen, unter dem Kreuz des Rassismus geführten Lebens bricht? Hört der Tod also in Christus auf, das am radikalsten Nichtsubstituierbare zu sein? Das ist der letzte Sinn des Kreuzestods, des »Wahnsinns« und »Skandals«, von dem wiederum Paulus spricht. Die Proklamation Christi lässt sich in diesen wenigen Worten zusammenfassen: »Ich kann hinfert vor der konkreten Erfahrung meines Todes bewahrt werden. Für den anderen sterben (die totale Gabe) ist nun nicht mehr unmöglich. Die Unersetbarkeit des Todes gibt es nicht mehr. Es gibt nur noch das unendliche Werden des Lebens, die absolute Versöhnung des Heils und des Tragischen in der absoluten Reziprozität und Apotheose des Geistes.« Aus dieser Sicht findet sich die eigentliche Wahrheit des Sterbens in der Auferstehung, das heißt in der Möglichkeit ewigen Lebens. Die Frage der Auferstehung der Toten, der Rückkehr der Toten zum Leben, ihrer Wiedereinsetzung in das Leben, das erneute Erblühen des Lebens dort, wo der Tod es unterdrückt hat, all das bildet die Kraft des Christentums jenseits der kirchlichen Institutionen im eigentlichen Sinne. Das ist einer der Gründe, weshalb die Gestalt Chris-

73 Martin Luther King, »Letter from Birmingham Jail«, in: ders., *Why We Can't Wait*, 1964; dt.: »Brief aus dem Gefängnis in Birmingham«, in: ders., *Warum wir nicht warten können*, Wien 1965.

ti mit ihrem Projekt der vollkommenen Hingabe an den anderen eine so zentrale Stellung in der schwarzen politischen Theologie einnimmt. Ist diese Gegenwart für den anderen und im anderen, die Zeugnis für den anderen ablegt, nicht die andere Bezeichnung für eine Politik des Gebens, des Opfers und der Großzügigkeit?

So fragt sich denn, warum die Neger weiterkämpfen sollen. Alles hängt vom Ort ab, an dem sie sich befinden, vom historischen Kontext, in dem sie leben, und von den objektiven Bedingungen, unter denen sie handeln. Alles hängt auch vom Charakter der Rassenformationen ab, in denen sie leben müssen: entweder als historische Minderheiten, deren Anwesenheit nicht in Frage gestellt wird, deren uneingeschränkte Zugehörigkeit zur Nation aber ungewiss bleibt (wie in den Vereinigten Staaten); oder als Minderheit, die man als solche weder sehen noch anerkennen noch hören will (wie in Frankreich); oder auch als demographische Mehrheit, die zwar die politische Macht innehat, aber weitgehend keine ökonomische Macht besitzt (wie in Südafrika). Doch unabhängig von Ort, Zeit oder Kontext bleibt der Horizont dieser Kämpfe stets derselbe: Wie kann man mit vollem Recht zu dieser Welt gehören, die uns gemeinsam ist? Wie kann man von der Stellung derer, »die keinen Anteil haben«, zur Stellung derer übergehen, »die Rechte haben«? Wie kann man an der Konstituierung dieser Welt und an ihrer Aufteilung teilhaben? Solange man nicht von der verhängnisvollen Vorstellung einer Ungleichheit der Rassen und einer Auswahl zwischen verschiedenen Menschenarten ablässt, wird der Kampf der Menschen afrikanischer Herkunft um die, wie man es nennen könnte, »Gleichheit der Anteile« – und damit der Rechte und Pflichten – ein legitimer Kampf bleiben. Man wird ihn jedoch nicht mit dem Ziel führen, sich von den anderen Menschen zu trennen, sondern in Solidarität.

rität mit der ganzen Menschheit – jener Menschheit, deren vielfältige Gesichter man durch den Kampf miteinander zu versöhnen sucht.

Das Projekt einer gemeinsamen, auf dem Prinzip der »Gleichheit der Anteile« und der fundamentalen Einheit des Menschengeschlechts basierenden Welt ist ein universelles Projekt. Schon in der Gegenwart könnte man, wenn man es wollte, Zeichen (wenn auch fragile) dieser kommenden Welt erkennen. Ausschluss, Diskriminierung und Selektion im Namen der Rasse sind jedoch weiterhin strukturierende – wenn auch vielfach geleugnete – Faktoren der Ungleichheit, der Verwehrung von Rechten und der aktuellen Herrschaft, und das selbst in unseren Demokratien. Man kann auch nicht so tun, als hätte es Sklaverei und Kolonialisierung nie gegeben oder als wäre das Erbe dieser finsternen Zeit vollkommen beseitigt. Die Umwandlung Europas in eine Festung etwa und die gegen Ausländer gerichteten Gesetze, die auf dem alten Kontinent zu Beginn dieses Jahrhunderts verabschiedet wurden, haben ihre Wurzeln in einer Ideologie der Selektion zwischen verschiedenen Menschenarten, die man allerdings eher schlecht als gut zu maskieren versucht.

Solange der Rassismus nicht aus dem Leben und den Vorstellungen unserer Zeit verschwunden ist, wird man daher weiter für die Heraufkunft einer Welt jenseits der Rassen kämpfen müssen. Aber damit diese Welt entsteht, die alle an ihren Tisch einlädt, müssen wir uns um eine anstrengende politische und ethische Kritik des Rassismus und der auf Unterschiede zielenden Ideologien bemühen. Das Andersartige zu feiern hat nur dann Sinn, wenn dadurch der Weg zur Hauptfrage unserer Zeit eröffnet wird, zur Frage der Teilung, der Gemeinsamkeit und der Öffnung nach draußen. Das Gewicht der Geschichte ist da. Wir werden lernen müssen, es besser zu tragen und die

Last besser zu verteilen. Wir sind dazu verurteilt, nicht nur mit dem zu leben, was wir herbeigeführt, sondern auch mit dem, was wir geerbt haben. Da wir einen vom Gedanken der Auswahl zwischen verschiedenen Menschenarten beherrschten Zeitgeist noch nicht vollständig hinter uns gelassen haben, werden wir in der Weise mit der Vergangenheit und gegen sie arbeiten müssen, dass sie eine Zukunft eröffnet, die wir in vollkommen gleicher Würde miteinander teilen können. Auf der Grundlage einer Kritik der Vergangenheit eine Zukunft herzustellen, die unlösbar mit einer bestimmten Vorstellung von Gerechtigkeit, Würde und Gemeinsamkeit verbunden ist – genau das ist der Weg.

Auf diesem Weg sind die neuen »Verdammten dieser Erde« jene, denen das Recht auf Rechte verwehrt bleibt; von denen man meint, sie sollten sich nicht rühren; die zu einem Leben in Einschließungsstrukturen der unterschiedlichsten Art verdammt sind – in den Lagern und Durchgangslagern und Haftanstalten aller Art, von denen der Raum unserer Justiz und Polizei durchsetzt ist. Es sind die Vertriebenen, die Deportierten, die Ausgestoßenen, die illegalen Ausländer jeglicher Art – diese Eindringlinge und aus unserer Menschheit Zurückgewiesenen, die wir eilig loswerden wollen, weil wir glauben, dass es zwischen ihnen und uns nichts gibt, was sich zu retten lohnte, da sie für unser Leben, unsere Gesundheit und unser Wohlergehen zutiefst schädlich seien. Die neuen »Verdammten dieser Erde« sind das Ergebnis einer brutalen Kontrolle und Selektion, deren rassische Grundlagen bestens bekannt sind.

Solange die Vorstellung weiterbesteht, dass man nur den Seinen Gerechtigkeit widerfahren lassen müsse, dass es Rassen und Völker gebe, denen keine Gleichheit zu komme, und dass Sklaverei und Kolonialismus große »zi-

vilisatorische« Tatsachen gewesen seien, werden die geschichtlichen Opfer der weltweiten Expansion und der Brutalität Europas weiterhin das Thema der Wiedergutmachung auf die Tagesordnung setzen. In diesem Zusammenhang sind zwei Dinge erforderlich. Einerseits gilt es, den Status des Opfers hinter sich zu lassen. Andererseits müssen wir Schluss machen mit dem »guten Gewissen« und der Leugnung der Verantwortung. Unter diesen beiden Bedingungen werden wir eine neue Politik und eine neue Ethik formulieren können, die in der Forderung nach Gerechtigkeit gründen. Afrikaner sein heißt dann zuallererst ein freier Mensch sein oder, wie Frantz Fanon immer wieder erklärte »ein Mensch unter anderen Menschen«.⁷⁴ Ein von allem freier Mensch und daher frei, sich selbst zu erfinden. Die wahre Identitätspolitik besteht darin, die Fähigkeit, sich selbst zu erfinden, unermüdlich zu pflegen, zu aktualisieren und zu reaktualisieren. Der Afrozentrismus ist eine hypostasierte Abart des Wunsches der Menschen afrikanischer Herkunft, nur sich selbst gegenüber verantwortlich zu sein. Es stimmt, dass die Welt vor allem eine Form des Verhältnisses zu sich selbst ist. Aber es gibt kaum ein Verhältnis zu sich selbst, das nicht über das Verhältnis zum Anderen liefe. Der Andere, das ist Differenz und Ähnlichkeit in einem. Was uns vorschweben muss, ist eine Politik des Menschlichen, die zutiefst eine Politik des Ähnlichen und Unseresgleichen ist, aber in einem Kontext, in dem wir vor allem auch Differenzen miteinander teilen. Und diese Differenzen müssen wir uns paradoixerweise gemein machen. Das erreichen wir über die Korrektur, das heißt Erweiterung unserer Vorstellung von Gerechtigkeit und Verantwortung.

74 Fanon, *Schwarze Haut, weiße Masken*, a.a.O., S. 104

Epilog

Es gibt nur eine Welt

Die Geburt des Rassensubjekts – und damit des Negers – steht im Zusammenhang mit der Geschichte des Kapitalismus.

Triebfeder und Urtrieb des Kapitalismus ist der Drang zur grenzenlosen Überschreitung jeglichen Verbots und zur Aufhebung jeglichen Unterschieds zwischen Mittel und Zweck. In seinem dunklen Glanz ist der Neger-sklafe – das allererste Rassensubjekt – das Produkt dieser beiden Triebe, die manifeste Gestalt dieser Möglichkeit einer hemmungslosen Gewalt und einer grenzenlosen Un gewissheit.

Als Macht des Fangens, des Ergreifens und des Polarisierens war der Kapitalismus stets auf das *Instrument der Rasse* angewiesen, um die Ressourcen der Erde auszubeuten. Das war gestern so. Und es ist heute so, da er sich daran macht, sein eigenes Zentrum zu rekolonisieren, und die Aussichten auf ein *Schwarzwerden der Welt* deutlicher als jemals zuvor zutage treten.

Die Logiken der Verteilung der Gewalt im globalen Maßstab verschonen keine Region der Erde mehr und auch nicht die im Gang befindliche gewaltige Operation der Entwertung der Produktivkräfte.

Wie es keine Abspaltung von der Menschheit gibt, so gibt es auch keine Ökonomie und keine Restitution, keine Wiedergutmachung und keine Gerechtigkeit. Restitution, Wiedergutmachung und Gerechtigkeit sind Voraussetzungen für den kollektiven Aufstieg zum Menschsein. Das Denken dessen, was kommen soll, ist notwendig ein Denken des Lebens, der Lebensreserven, dessen, was nicht

geopfert werden darf. Ebenso notwendig wird es ein *Denken in Zirkulation, ein Denken der Durchquerung, ein Welt-Denken* sein.

Die Frage der Welt – was sie ist; die Beziehungen zwischen ihren verschiedenen Teilen; der Umfang ihrer Ressourcen und wem sie gehören; wie man darin leben soll; was sie bewegt oder bedroht; wohin sie geht; ihre Grenzen und Ränder; ihr mögliches Ende – die Frage der Welt stellt sich uns seit dem Augenblick, da der Mensch aus Fleisch und Blut und Geist unter dem Zeichen des Negers hervortrat, das heißt der *menschlichen Ware, des menschlichen Metalls und des menschlichen Geldes*. Im Grunde war es unsere eigene Frage. Und das wird sie bleiben, solange »Welt sagen« dasselbe ist wie »Menschheit sagen« und umgekehrt.

Denn tatsächlich gibt es nur eine Welt. Sie ist ein Ganzes, das aus zahllosen Teilen besteht. Aus aller Welt. Aus allen Welten.

Dieser lebendigen, aus vielfältigen Facetten bestehenden Welt hat Édouard Glissant einen Namen gegeben. *All-Welt*. Als wollte er die zugleich pfingstliche und ökumenische Dimension des Begriffs der Menschheit hervorheben – eines Begriffs, ohne den die Welt an sich in ihrer Dinghaftigkeit keinerlei Bedeutung hätte.

Es ist also die gesamte Menschheit, die der Welt ihren Namen verleiht. Indem sie der Welt ihren Namen verleiht, delegiert sie sich in die Welt und erhält von ihr die Bestätigung ihrer eigenen, einzigartigen, aber zerbrechlichen, verwundbaren und partikularen Stellung, zumindest aus der Sicht der übrigen Kräfte des Universums – der Tiere und Pflanzen, der Objekte, der Moleküle, der Gottheiten, der Techniken, der Stoffe, der bebenden Erde, der speienden Vulkane, der Winde und Stürme, der steigenden Wässer, der gleißenden, brennenden Sonne und so weiter.

Eine Welt gibt es also nur durch Benennung, Delegation, Gegenseitigkeit und Reziprozität.

Aber wenn die ganze Menschheit sich selbst in die Welt delegiert und von ihr die Bestätigung ihres eigenen Seins, aber auch ihrer Zerbrechlichkeit erhält, dann ist der Unterschied zwischen der Welt der Menschen und der Welt der Nichtmenschen kein äußerlicher Unterschied mehr. Indem die Menschheit sich gegen die Welt der Nichtmenschen stellt, stellt sie sich gegen sich selbst. Denn letztlich manifestiert sich die Wahrheit dessen, was wir sind, in unserem Verhältnis zur Gesamtheit des Lebendigen.

Im alten Afrika war das manifeste Zeichen der Erscheinung, welche die Menschheit ist, das Samenkorn, das man im Boden vergräbt, das stirbt, wiedergeboren wird und Bäume, Früchte, das Leben hervorbringt. Um die Vermählung des Samenkorns mit dem Leben zu feiern, erfanden die alten Afrikaner Sprechen und Sprache, Objekte und Techniken, Zeremonien und Rituale, Kunstwerke wie auch soziale und politische Institutionen. Das Samenkorn sollte das Leben in einer zerbrechlichen und feindseligen Umgebung hervorbringen, in der die Menschheit Arbeit und Muße finden sollte, die sie aber auch schützen musste. Diese Umwelt bedurfte immer wieder der Reparatur und der Reparation. Das meiste einheimische Wissen dieser Art entfaltete seinen Nutzen nur im Blick auf diese endlose Arbeit des Reparierens und der Reparation. Die Natur verstand man als eigenständige Kraft. Man konnte sie nur im Einklang mit ihr selbst formen, umgestalten und kontrollieren. Die beiden Aufgaben der Umgestaltung und der Regeneration hatten im Übrigen Anteil an einem kosmologischen Gefüge, dessen Funktion es war, das Feld der Beziehungen zwischen den Menschen und den übrigen Lebewesen, mit denen sie die Welt teilten, immer wieder zu konsolidieren.

Die Welt mit anderen Lebewesen teilen, das war die Schuld *par excellence*. Das war insbesondere der Schlüssel zum dauerhaften Fortbestand der Menschen wie der Nichtmenschen. In diesem System des Austauschs, der Reziprozität und der Gegenseitigkeit dienten Menschen und Nichtmenschen einander wechselseitig als Boden und Lehrm. Der Lehmkörper war für Édouard Glissant nicht bloß ein Überrest von Materie – eine Substanz oder eine Ansammlung scheinbar toter Elemente, ein scheinbar verlorener Teil, ihrer Quelle entrissene Abfälle, die vom Wasser fortgetragen werden. Er sah darin auch einen Rückstand, der am Ufer der Flüsse, auf den Archipelen, tief im Ozean, in Tälern oder zu Füßen der Klippen abgelagert worden war – überall und vor allem an jenen ariden und wüsten Orten, an denen aus dem Dung in einer unerwarteten Wiederkehr ganz neue Formen des Lebens, der Arbeit und der Sprache hervorgehen.

Der dauerhafte Bestand unserer Welt musste seines Erachtens von der Rückseite der Geschichte, vom Sklaven und der kannibalischen Struktur unserer Moderne her gedacht werden, jener Struktur, die mit dem transatlantischen Sklavenhandel entstand und die sich jahrhundertelang davon ernährte.

Die Welt, die aus dieser kannibalischen Struktur hervorgeht, besteht aus den unzähligen menschlichen Knochen, die unter dem Meer begraben sind und die sich Stück für Stück zu einem Skelett zusammensetzen und eine Haut bilden. Sie besteht aus Tonnen von Abfällen und Stümpfen, aus verstreuten, aber schon bald zusammengefügten Wortfetzen, aus denen sich wie durch ein Wunder die Sprache rekonstruiert, an jenem Punkt, an dem der Mensch und sein Tier einander begegnen. Der dauerhafte Bestand der Welt hängt ab von unserer Fähigkeit, die scheinbar leblosen Wesen und Dinge wiederzube-

leben – den toten Menschen, von der blanken Ökonomie in Staub verwandelt, von jener Ökonomie, die, arm an Welt, mit Körpern und dem Leben Handel treibt.

Die Welt wird daher keinen dauerhaften Bestand haben, wenn die Menschheit sich nicht der Aufgabe annimmt, die *Lebensreserven*, wie man sie nennen könnte, anzulegen. Wenn die Weigerung unterzugehen uns zu geschichtlichen Wesen macht und die Welt berechtigt, Welt zu sein, dann lässt sich unsere Bestimmung zu dauerhaften Bestand nur verwirklichen, wenn das Verlangen nach Leben zum Eckstein eines neuen Denkens in Politik und Kultur wird.

Bei den alten Dogon hatte diese endlose Arbeit des Reparierens und der Reparation einen Namen – Dialektik des Fleischs und des Samenkorns. Die Arbeit der sozialen Institutionen bestand darin, gegen den Tod des Menschen anzukämpfen und seinen Verfall, das heißt seine Verwesung, aufzuhalten. Die Maske war das Symbol *parexcellence* für diese Entschlossenheit der Lebenden, sich gegen den Tod zu verteidigen. Als Abbild des Leichnams und Ersatz für den vergänglichen Körper lag ihre Funktion nicht allein in der Erinnerung an die Verstorbenen. Sie zeugte auch von der Transfiguration des Körpers (der vergänglichen Hülle) und von der Apotheose der Welt und ihrer Unverweslichkeit. So lädt uns die Arbeit des Reparierens und der Reparation dazu ein, auf die Idee des Lebens als unvergängliche und unverwesliche Form zurückzukommen.

Unter diesen Umständen ist es ganz vergeblich, Grenzen zu ziehen, Mauern und Einfriedungen zu bauen, zu zergliedern, zu klassifizieren, zu hierarchisieren oder solche von der Menschheit auszugrenzen, die man abwerten möchte, die man verachtet, die uns nicht ähnlich sind oder mit denen wir uns, wie wir meinen, niemals verstehen werden. Es gibt nur eine Welt, und auf die haben wir alle ein

Anrecht. Diese Welt gehört uns allen gleichermaßen, und wir alle sind ihre Miterben, auch wenn wir nicht in derselben Weise darin leben – daher ja gerade die reale Vielfalt der Kulturen und Lebensweisen. Das zu sagen heißt keineswegs, die Brutalität und den Zynismus auszublenden, durch die die Begegnung der Völker und Nationen immer noch geprägt ist. Es heißt lediglich, an eine unmittelbare und unabwendbare Gegebenheit zu erinnern, deren Ursprung zweifellos am Beginn der Moderne liegt – nämlich an den unumkehrbaren Prozess der Verquickung und Verschachtelung der Kulturen, Völker und Nationen.

Es gibt also nur eine Welt, zumindest zum gegenwärtigen Zeitpunkt, und diese Welt ist alles, was ist. Gemeinsam ist uns damit auch das Gefühl oder der Wunsch, in vollem Umfang Mensch zu sein. Dieser Wunsch nach der Fülle des Menschseins ist etwas, das wir alle miteinander teilen. Gemeinsam ist uns übrigens in immer höherem Maße auch die Nähe des Fernen. Denn wir teilen uns nun einmal, ob wir das wollen oder nicht, diese Welt, die alles ist, was ist, und alles ist, was wir haben.

Um diese uns allen gemeinsame Welt zu schaffen, müssen wir jenen, die in der Geschichte einen Prozess der Abstraktion und Verdinglichung erfahren haben, den ihnen geraubten Teil an Menschlichkeit zurückerstatten. Unter diesem Blickwinkel verweist der Begriff der Reparation, der Wiedergutmachung und Entschädigung im ökonomischen Sinne, auf den Prozess des erneuten Zusammenfügens der amputierten Teile, der Reparatur der zerrissenen Bande, der Wiederaufnahme des Wechselspiels der Reziprozität, ohne den es keinen Aufstieg zur Menschheit geben kann.

Restitution und Reparation bilden also den Kern der Möglichkeit der Schaffung eines gemeinsamen Bewusstseins der Welt, das heißt der Herstellung universeller Ge-

rechitigkeit. Die beiden Konzepte der Restitution und der Reparation basieren auf dem Gedanken, wonach es einen unveräußerlichen Aspekt des Menschseins gibt, an dem jede menschliche Person teilhat. Dieser irreduzible Teil des Menschseins gehört uns allen. Er bewirkt, dass wir objektiv zugleich verschieden und gleich sind. Die Ethik der Restitution und Reparation impliziert also die Anerkennung dessen, was man den Anteil des Anderen nennen könnte, der nicht der meinige ist und dessen Garant ich dennoch bin, ob ich es nun will oder nicht. Diesen Anteil des Anderen könnte ich nicht ohne Folgen für die Idee des Selbst, der Gerechtigkeit, des Rechts oder der Menschlichkeit schlechthin an mich reißen und auch nicht ohne Folgen für das Projekt des Universellen, wenn das denn wirklich das endgültige Ziel sein sollte.

Reparation im Übrigen, weil die Geschichte Verletzungen und Wunden hinterlassen hat. Der geschichtliche Prozess war und ist für einen großen Teil der Menschheit ein Prozess der Gewöhnung an den Tod des Anderen – einen langsamem Tod, einen Tod durch Ersticken, einen schnellen Tod, einen delegierten Tod. Diese Gewöhnung an den Tod des Anderen, mit dem man nichts gemein zu haben glaubt, diese vielfältigen Formen des Austrocknens der lebendigen Quellen des Lebens im Namen der Rasse oder des Unterschieds, all das hat sehr tiefe Spuren in Denken und Vorstellung, in der Kultur wie auch in den sozialen und ökonomischen Beziehungen hinterlassen. Diese Wunden und Verletzungen behindern die Herstellung von Gemeinschaft. Tatsächlich ist die Konstruktion des Gemeinsamen untrennbar mit der erneuten Erfindung der Gemeinschaft verbunden.

Die Frage der universellen Gemeinschaft stellt sich daher *per definitionem* in Begriffen des Im-Offenen-Wohnens, der Sorge um das Offene – was etwas ganz anderes

ist als ein Vorgehen, das in erster Linie darauf zielt, sich abzuschließen und eingeschlossen in dem zu bleiben, was gewissermaßen mit uns verwandt, was uns ähnlich ist. Diese Form der *Entähnlichung* ist das genaue Gegenteil der Differenz. Die Differenz ist in den meisten Fällen das Ergebnis der Konstruktion eines Verlangens. Sie ist auch das Ergebnis einer Arbeit des Abstrahierens, Klassifizierens, Aufteilens und Ausschließens – eine Arbeit der Macht, die internalisiert und im Tun des alltäglichen Lebens reproduziert wird, sogar von den Ausgeschlossenen selbst. Oft entsteht das Verlangen nach Unterscheidung gerade dort, wo eine Erfahrung des Ausschlusses besonders intensiv erlebt wird. Unter diesen Umständen ist die Proklamation der Differenz die verkehrte Sprache des Verlangens nach Anerkennung und Inklusion.

Aber auch wenn die Differenz sich tatsächlich im Verlangen (in der Begierde) konstituiert, ist dieses Verlangen nicht notwendig Verlangen nach Macht. Es kann auch das Verlangen sein, geschützt zu sein, verschont zu bleiben, vor der Gefahr bewahrt zu werden. Andererseits ist das Verlangen nach der Differenz auch nicht notwendig das Gegenteil des Projekts der *Gemeinsamkeit*. Für jene, welche die Kolonialherrschaft ertragen haben oder denen ihr Anteil an der Menschlichkeit irgendwann in der Geschichte geraubt worden ist, erfolgt die Wiedererlangung dieses Anteils an der Menschlichkeit oft über die Proklamation der Differenz. Aber wie wir in einem Teil der modernen schwarzen Kritik sehen, ist die Proklamation der Differenz nur ein Moment eines umfassenderen Projekts – des Projekts einer kommenden Welt, einer vor uns liegenden Welt, deren Bestimmung universell ist; einer Welt, die befreit ist von der Last der Rasse und des Ressentiments und des Wunschs nach Rache, die jeder Rassismus auslöst.

»DIESER DENKER LÄDT UNS DAZU EIN,
DIE GEOGRAPHIE DER WELT NEU ZU
SEHEN.«

Libération



ISBN 978-3-518-58614-3

€ 28,00 [D]
€ 28,80 [A]

9 783518 586143

www.suhrkamp.de