



Achille Mbembe
*Kritik der
schwarzen Vernunft*

Aus dem Französischen von
Michael Bischoff

Suhrkamp

Der globale Kapitalismus
Entstehung immer
sondern auch »Ras
duziert. Ihm liegt e
eine »schwarze Ve
der afrikanische Pl
des Postkolonialist
seinem brillanten u
Buch zeigt.
In kraftvollen Linie
Genese unserer C
er darstellt, wie sie
mus seit dem Begi
transatlantischen S
hat. In dieser Zeit
trum der Welt auf
»Negers«, des »me
»menschlichen War
zen Atlantik« geh
Abolitionismus, d
dem Antikolonial
kanischen Bürger
zwar seit der Aufk
Welle der Kritik a
schwarzen Vernun
Dieser breitet sich
liberalen Spielart
und überträgt die
auf die gesamte »
In diesem Prozes
der Welt«, so die r
bilden auch Europ
lerweile nur noch
weltumspannende
ralen Kapitalismu
des Lebens«, der I
geopfert werden d
heit aus dieser kan
Moderne befreien.

Ziel: Restitutions und
Reparation, S. 330
"kur-offenen-Verfahren"
→ Heidegger S. 331f.

Stücken 11/16 = ...

11-26

325-332

Einleitung Die Welt wird schwarz

den ...
Aris ...
von ...
in ...
Welt.

Dieses Buch hätte ich gerne 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 Anfang.¹ 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

Politik der Gleichheit und Universalität = Vervielf.

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 Deimperialization*, Durham 2010; und Walter D. Mignolo, *The Darker Side of Western Modernity. Global Futures, Decolonial Options*, Durham 2011.

gegen ...
S. 288

Zum Titel: Kant → S. 291

Manifestation im Sein oder auch im Spiegel seiner selbst.² Dagegen muss man sich vor Augen führen, dass als direkte Folge dieser Logik der Autofiktion, der Selbstbetrachtung, also der Abschließung, Neger und Rasse in der Vorstellungswelt der europäischen Gesellschaften stets eins sind.³ Die beiden grobschlächtigen, schweren, sperrigen und zerütteten 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 (uneingestandenenen 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, »Nouvelle division de la terre, par différentes espèces ou races d'hommes qui l'habitent«, *Journal des Sçavants*, 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 men: 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 Arier«, 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, *Blame 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 Entrechtung, 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, *Specters 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, 1794-1861*, 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, tracées 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 Dekolonisierung 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 Couchoro (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 Folge strukturell 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, *Exilés de l'intime. La médecine et la psychiatrie au service du nouvel ordre économique*, Paris 2008.

16 Siehe dazu Francesco Masci, *L'Ordre règne 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 Begehren 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 Animalität (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. Verdammt 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)«, *Semen. 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 zielenden 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 Besatzung*, Hamburg 2009.

Außerdem gehen Fangen, Erbeuten, Ausbeutung und asymmetrische Kriege einher mit einer Re balkanisierung der Welt und einer Intensivierung von Praktiken der Einteilung in Zonen – worunter man eine bislang unbekannt e 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 vorge schobenen 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 endetté*, Amsterdam und Paris 2011; dt.: *Die Fabrik des verschuldeten Menschen. Essay über das neoliberale 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 unenttrinnbare 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 viertes 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 Lebenstriebes, einer überbordenden, fließenden und formbaren Kraft, ganz dem Schöpfungsakt hingegeben 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 erhalte.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-Peau*, Paris 1995; dt.: *Das Haut-Ich*, Frankfurt am Main 1991, S. 30 f.

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

chen) wollte. In vielen Ländern grassiert 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, Überschießendes 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 Gèze 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 Benjamin 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, vor dem 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].

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 paradoxerweise 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 Negerklave – das allererste Rassensubjekt – das Produkt dieser beiden Triebe, die manifeste Gestalt dieser Möglichkeit einer hemmungslosen Gewalt und einer grenzenlosen Ungewissheit.

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 daranmacht, 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 Wasser, 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 Sprechens 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 Lehm. Der Lehm 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 Wiederverkehr 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 jahrhundertlang 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 zusammengefügt 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 dauerhaftem 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 Fleisches 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 *par excellence* 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-

rechtigkeit. 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 langsamen 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

Heidegger

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.

