

Mbembe, Achille: *Kritik der schwarzen Vernunft*. Berlin: Suhrkamp 2014. 332 Seiten. [978-3-518-58614-3]

Rezensiert von Steffi Hobuß (Leuphana Universität Lüneburg)

Die diskursive Resignifikation sprachlicher Ausdrücke ist nach Foucault „ein komplexes und wechselhaftes Spiel“ (Foucault 1977: 122), in dem vormals diskriminierende und kriminalisierende Begriffe zur Selbstdefinition und Ermächtigung umgedeutet werden können. Foucault verdeutlicht das am Beispiel der Aneignung des Begriffs der Homosexualität, der von einer unterdrückenden Klassifikation zu einer solchen wurde, mit der um Rechte gekämpft wurde. Jüngere Beispiele finden sich etwa im Kontext des Projekts „Kanak Sprak“ der 1990er Jahre oder in der resignifizierenden Verwendung des Ausdrucks „queer“. In Mbembes letztem Buch „Kritik der schwarzen Vernunft“ liegt aber ein anderer Fall vor, auch wenn es auf den ersten Blick vielleicht nicht so scheint. Der französische Originaltitel „Critique de la raison nègre“ wird zwar für die deutsche Ausgabe in der Übersetzung von Michael Bischoff nicht wörtlich übersetzt, wenn „nègre“ mit „schwarz“ wiedergegeben wird, aber Mbembe verwendet im Text das „N.“-Wort¹ extrem häufig, manchmal mit, meistens ohne Anführungszeichen.

Mbembe ist es dabei nicht um eine bloß provokante Resignifikation des „N.“-Wortes zu tun, sondern sein Projekt ist weitaus umfassender: Mit dem Verweis auf die äußerst ambivalenten und heterogenen Positionen und Perspektiven als Schwarz rassialisierter Menschen in der Geschichte und den philosophischen Traditionen geht es ihm um eine Destabilisierung des hegemonialen, d.h. Weißen philosophischen Kanons und eines eurozentrischen Narrativs der Moderne.

Im ersten Kapitel erläutert er sowohl den Ausdruck „schwarze Vernunft“ als auch seine Verwendung des Substantivs „N.“ und des Begriffs der „Rasse“. „Schwarze Vernunft“ möchte er als einen „mehrdeutigen und polemischen Ausdruck“ (27) verstanden wissen, der Unterschiedliches umfasst: „Gestalten des Wissens; ein Ausbeutungs- und Ausraubungsmodell; ein Paradigma der Unterwerfung; und schließlich einen psychischen Traumkomplex“ (ebd.). Später erklärt er die dem Begriff eigene Polysemie noch detaillierter.

¹ Im Gegensatz zu Mbembe schreibe ich das Wort nicht aus. Mbembe selbst verwendet den Ausdruck, weil es ihm darum zu tun ist, die Verletzungsgeschichte, aber auch die Macht und Selbstbestimmung der „Schwarzen Vernunft“ wieder sichtbar zu machen. Das „N-Wort“ führt aber eine Verletzungsgeschichte mit sich, die auch im zitierenden Sprechen stets noch weitergetragen wird und nicht durch neue Kontexte oder Sprecher_innenabsichten neutralisiert werden kann, weshalb ich es – wie auch von deutschen People-of-Color-Initiativen eingefordert – auch in Anführungszeichen nicht verwenden möchte. Zu den Möglichkeiten der Resignifikation und den ungleich verteilten Sprechpositionen vgl. Hobuß 2007.

Als „ersten Text“ beinhalte die schwarze Vernunft „das westliche Bild des N[...]“ (63); ihre Darstellung durch Mbembe erinnert an Saids Orientalismusbegriff: „ein ganzes Spektrum von Mittlern und Institutionen beteiligt sich [...] an der Herausbildung dieser Vernunft und ihrer Umwandlung in Allgemeinwissen oder einen *Habitus*“ (62). Die „schwarze Vernunft“ bestehe aber nicht nur aus dieser Seite der Produktion eines Anderen, sondern darauf antworte ein „zweiter Text“, das „schwarze Bild des N[...]“ (67), ein Akt der Selbstbestimmung, der Suche nach einer Schwarzen Geschichte oder Schwarzen Gemeinschaft. In diesem „schwarzen Bild des N.“ in der Zwickmühle zwischen Unterdrückung und Selbstermächtigung klingt einerseits Fanon an, andererseits könnte man hier denken, es gehe um die eingangs angesprochene Resignifikation und Aneignung sprachlicher Ausdrücke. So schreibt Mbembe: „Wenn wir diesen Ausdruck wieder aufgreifen [...], wollen wir damit nicht nur die dem Begriff anhaftende Fiktion von Einheit in Frage stellen“ (56). Die schlechte Vereinheitlichung soll also gerade durch die erneute Verwendung von „N.“ korrigiert werden, wobei Mbembe recht vage bleibt, auf welche Weise das vonstatten gehen soll.

Dass es hier also nicht einfach um Resignifikation oder ermächtigende Aneignung geht, wird spätestens im zweiten Kapitel deutlich. Überschriften mit dem Titel „Der Brunnen der Phantasmen“, geht es den phantasmatischen Anteilen der Bezeichnungen „Afrika“ und „N.“ nach, die wie Masken funktionierten, indem sie das angeblich Bezeichnete gerade dadurch verbergen, dass sie es verdoppeln. So bezeichne der Name „N.“ eine „Kruste aus Dummheiten und Phantasmen“ (82). Erneut wird hier der Doppelcharakter der Ausdrücke deutlich, auf den Mbembe setzt: Einerseits wird mit ihnen fehlerhaft, dumm, verfälschend, vereinheitlichend operiert, zugleich aber transportieren sie auch materiell höchst wirksame Phantasien, die nicht einfach als Irrtümer abgetan werden können. Das dritte Kapitel verfolgt diesen Gedanken weiter, indem es die Verbindungen zwischen Rassismus und den neuen Wirtschaftsideen der Moderne wie Merkantilismus und Liberalismus auslotet. Zuvor jedoch heißt es in einer Passage, in der Mbembe seinen Wortgebrauch vielleicht am deutlichsten kommentiert: „N.“ zu sagen heiße, „all die abwesenden Leichen evozieren, an deren Stelle dieser Name stünde. Sobald man das Wort ‚N[...]‘ ausspricht, holt man die Abfälle unserer Welt ans Licht zurück, deren Abwesenheit im Grab ebenso befremdlich wie erschreckend ist“ (108). Darum geht es also, die Abfälle wieder ans Licht zu holen, die der Diagnose des Buchs zufolge so gern unter den Phantasmen und Masken versteckt werden.

Und in diesem Sinne arbeiten dann auch die folgenden Kapitel. Das vierte Kapitel „Das kleine Geheimnis“ fragt zunächst nach so etwas wie einer Schwarzen Erinnerung, nach den „unterschiedlichen Formen [...], in denen die Kolonie Eingang in den schwarzen Text findet“ (195). Während die Ausbeutungsdimension des Kolonialismus verhältnismäßig gut erforscht sei, gebe es zu wenig Aufmerksamkeit für die emotionale Ökonomie der Kolonie: „die Kolonie ist eine gewaltige Maschine zur Erzeugung von Wünschen und Phantasien“ (215). Die kolonialen Potentaten hätten nicht nur grausame Gewalt und Terror ausgeübt, sondern die „Eingeborenen“ durch ihr eigenes Begehren unterjocht. Daher sei es auch für die Schwarze Erinnerung so schwierig, „den eigenen unbewussten Anteil an der Kolonie als Maschine zur Produktion von Wünschen einzugestehen“ (226). Das folgende Kapitel „Requiem für einen Sklaven“, von Mbembe rätselhafterweise zunächst als „die Grundlage des ganzen Buches“ (243) bezeichnet, beschäftigt sich mit drei Romanen, *La Vie et demi* von Sony Labou Tansi, in dem die koloniale Macht als schrecklichste Gewalt und Folter ausbuchstabiert wird, und *The Palm Wine Drinkard* sowie *My Life in the Bush of Ghosts*, beide von Amos Tutuola. Mbembe folgt den Texten in sehr enger Bewegung und zeigt, welche Rolle die Körper für Rassismus, Versklavung und Kolonie spielen.

Überraschend greift er dann im sechsten Kapitel „Die Klinik des Subjekts“ die zuvor schon historisierten und kontextualisierten Ansätze von Fanon und Césaire wieder auf und fragt nach ihrer Aktualisierbarkeit. Hier wird sehr deutlich, dass es Mbembe vor allem darum geht, „im heutigen Leben nach den Spuren [zu] suchen, die von dieser Rückkehr des Kolonialismus, seiner Erneuerung oder Wiederholung in den aktuellen Praktiken zeugen“ (290). Hier schließt sich ein Kreis zum Anfang des Buchs: In der Einleitung hatte Mbembe drei Phasen einer „schwindelerregenden Verbindung“ (14) der Begriffe „Rasse“ und „N.“ als zweier zentraler Figuren des europäischen und amerikanischen Diskurses ausgemacht. Die erste war der transatlantische Versklavungshandel vom 15. bis 19. Jahrhundert, in dem Frauen und Männer zu Waren gemacht wurden und dabei doch stets handelnde Subjekte blieben. Als zweite Phase betrachtet er die Tradition des Schwarzen Schreibens vom Ende des 18. Jahrhunderts bis zur Abschaffung der Apartheid Ende des 20. Jahrhunderts. Zu Anfang des 21. Jahrhunderts befänden wir uns schließlich aktuell in einer dritten Phase, in der deutlich werde, dass weder der „N.“ noch die „Rasse“ jemals verschwunden gewesen seien. In seiner Gegenwartsdiagnose stellt Mbembe die Globalisierung der Märkte, den Neoliberalismus und die Überwachungs- und Sicherheitstechniken in einen großen Zusammen-

hang. Die Fiktion eines neuen menschlichen Subjekts, das flexibel, marktförmig, formbar und unter Rückgriff auf die jeweils angebotenen Artefakte beständig umbildbar sei, zeige eine große Nähe zum historischen Rassensubjekt oder bedeute sogar die Universalisierung der „*conditio nigra*“ (18). An solchen Stellen nimmt Mbembe recht provozierende Gleichsetzungen historisch weit auseinanderliegender Phänomene vor; der Ausdruck „*condition nigra*“ statt des alten „*conditio humana*“ weist auf die Universalisierungsidee hin, wenn das allgemein Menschliche durch das „allgemein Schwarze“ ersetzt wird. Bisher unbekannte imperiale Praktiken des Fangens, Erbeutens und Besetzens, eine „Rebalkanisierung“ (21) der Welt als Einteilung in Zonen unter Zuhilfenahme einer Komplizenschaft von Ökonomie und Biologie, all dies fasst er im Satz zusammen, „die Welt werde schwarz“ (21). Auch im ersten Kapitel nimmt er diese Gegenwartsdiagnose aus der Einleitung wieder auf. Ohne nach eigener Angabe historische Unterschiede vernachlässigen zu wollen, zieht er doch Parallelen zwischen dem 19. und dem 21. Jahrhundert: Im „genomorientierten Denken“ (48) sieht er ein Comeback der ‚Rasse‘; die neue Wichtigkeit der Genetik und die Reproduktionstechnologien tendierten „zu einer Bestätigung der Rassentypologien des 19. Jahrhunderts“ (ebd.). Auch die Anrufung von „Sicherheitsideologien“ angesichts „terroristischer Bedrohung“ (50), neue Bestrebungen zu Differenzierung, Klassifizierung und Hierarchisierung von Menschen und eine neue Einwanderungsfeindlichkeit in Europa ordnet er in diesen alten rassistischen Zusammenhang ein.

Vor allem im Epilog setzt Mbembe diesen scharfen, aber auch pauschalen Diagnosen seine Utopie einer einzigen Welt entgegen. Im Gegensatz zur Vorstellung eines kapitalistisch-rassistisch erzeugten Rassensubjekts gebe es in Wirklichkeit gar nicht die Möglichkeit einer „Abspaltung von der Menschheit“. Und so schließt das Buch mit Mbembes Vision einer „Welt, die befreit ist von der Last der Rasse und des Ressentiments und des Wunschs nach Rache, die jeder Rassismus auslöst“ (331). Es geht also um nichts Geringeres als eine bessere Welt, um das richtige Leben.

Macht man sich das klar, ist die Struktur des Buchs vielleicht besonders eigentümlich: Es scheint merkwürdig unentschieden zwischen Essay (Einleitung und Epilog), historischer Analyse (vor allem Kapitel eins), dem *close reading* literarischer Texte (vor allem Kapitel fünf), zwischen dem Aufzeigen großer Linien auch um den Preis der Pauschalisierung einerseits und der Betonung der Gewaltförmigkeit von Verallgemeinerungen andererseits. Teilweise mäandert die Argumentation, Argumentationslinien verschwinden und tauchen später und an anderer Stelle wieder auf.

Der Leser*in könnten vielleicht viele der formulierten Gedanken auf den ersten Blick nicht neu erscheinen: Dass es aktuell einen „Rassismus ohne Rassen“ (23) gebe, dass „Rasse“ nicht nur etwas Fiktives, sondern eine „autonome Gestalt der Realität“ (29) sei, die These des Phantasmatischen im Verhältnis zum Anderen etwa. Mbembes großes Verdienst liegt hier darin, seine philosophische Herkunft aus und seine Auseinandersetzung mit Denkern der radikalen Schwarzen Traditionen geltend zu machen, um auf die meist dethematisierte Herkunft jener Überlegungen in diesen Traditionen hinzuweisen und eine alternative Genealogie der Moderne zu schreiben. So zitiert er zwar Vertreter des französischen Poststrukturalismus (die durchaus nicht immer spannungsfrei kombinierbar sind, wie etwa Foucault, Nancy, Deleuze, Bataille). Im Sinne seines Programms, die epistemologischen Ausblendungen der institutionalisierten Weißen Philosophie aus rassismuskritischer Perspektive zu korrigieren und den hegemonialen Weißen Kanon der Philosophie zu destabilisieren, werden einerseits die kolonialen Schriften berücksichtigt, die im Rahmen des eurozentrischen Narrativs der Moderne immer noch gerne verschwiegen werden. Vor allem aber kommen sehr viele nach wie vor in der dominanten Genealogie unterrepräsentierte wichtige Schwarze Denker zu Wort, neben Césaire und Fanon sind es beispielsweise die überaus heterogene Négritude-Bewegung, Frederick Douglass, William E.B. Dubois, Marcus Garvey, Édouard Glissant, Alain Locke, James Baldwin. Hier fällt die doch stark männlich dominierte Auswahl der Gewährsleute ins Auge: Die Verknüpfung von Rassismus und Sexismus steht nicht im Zentrum des Projekts. Ein Namensregister wäre für die Lektüre sehr hilfreich gewesen; schade, dass der Band komplett auf Register und auch auf ein Literaturverzeichnis verzichtet.

Nicht in erster Linie wegen der Mitteilung neuer empirischer Gehalte lohnt sich also die Lektüre. Aber das ist auch nicht das vorrangige Ziel des Textes, auf dieser Ebene zu überzeugen. Vielmehr geht es in der rassismuskritischen Ausrichtung um die Kritik und Destabilisierung des hegemonialen Weißen Kanons der Philosophie und der eurozentrischen Selbstdarstellung im dominanten Narrativ der Moderne. Insofern betreibt das Buch Erinnerungsarbeit und thematisiert die ungemein heterogene, ambivalente, unterdrückte *und* machtvolle Schwarze Tradition. In provozierender, ungemütlicher und dadurch enorm kraftvoller Weise wird vorgetragen, dass es Mbembe um einen ganz bestimmten Anstoß zu tun ist: „wenn man den Signifikanten ‚N[...]‘ 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“ (315). Mbembes Idee einer „einzigsten Menschheit“ will dabei nicht romantisierend verstanden werden, sondern beruht auf einer Reformulierung der Idee des Universellen und des Menschlichen sowie der Idee eines neuen Verständnisses von Politik und Ethik der Gleichheit und Alterität. Gleichwohl ist es ihm hier um einen utopischen Entwurf zu tun, der notwendigerweise etwas ausmalen muss, das gegenwärtig noch nicht besteht. Es ist bemerkenswert, dass Mbembe dies gerade heute so formuliert und auch in dieser Hinsicht an Fanon anzuknüpfen sucht. Dieser utopische Entwurf ist damit ein politisches Projekt, das Mbembe als umsetzbar beschreibt, ohne Abstriche an die Realität zu machen, gerade mit Südafrika vor Augen, einem Land, angetreten war, aus der rassistischen Konstellation herauszutreten und sich heute zahlreichen Schwierigkeiten gegenübersteht. Dabei macht er deutlich, dass Differenz nicht unbedingt als Gegenteil des Projekts der Gemeinsamkeit gedacht werden müsse, und verwendet einen Begriff der „Welt“, den er aus einer parallelen Lektüre von Fanon, Césaire, Glissant und Nancy ableitet. Von Édouard Glissant (1986, 1999) bezieht er vor allem den Gedanken, dass es die gesamte Menschheit ist, die der Welt ihren Namen verleiht – dies kann niemand alleine tun. Die Verleihung des Namens sei zugleich ein Sich-in-die-Welt-Delegieren und ein reziproker Vorgang, weil die Menschheit von der Welt, aus der Sicht der übrigen Kräfte des Universums, die Bestätigung ihrer Existenz erhalte. „Welt“ gebe es also immer nur durch Benennung, Delegation und Reziprozität. Dabei werde der Fortbestand der Menschheit stets auch auf dem Rücken aus dem Austausch entrissener Abfälle und abgelagerter Rückstände gesichert – auf der Ebene der Geschichte sind das für Mbembe die Versklavung und der transatlantische Versklavungshandel. Und der dauerhafte Bestand der Welt hänge ab „von unserer Fähigkeit, die scheinbar leblosen Wesen und Dinge wiederzubeleben“ (328f.) und „jenen, die in der Geschichte einen Prozess der Abstraktion und der Verdinglichung erfahren haben, den ihnen geraubten Teil an Menschlichkeit zurückzuerstatten“ (330). Diese ‚Abfälle‘ und Zombies der Geschichte sind im Text des Buchs stets präsent und bilden ein Gegengewicht zum universalisierend-utopischen Entwurf. Das hat Risiken und Nebenwirkungen, aber nicht die der Verleugnung von Leichen im Keller.

Literatur

Foucault, Michel. *Der Wille zum Wissen. Sexualität und Wahrheit Band 1*. Frankfurt/M.: Suhrkamp, 1977.

Glissant, Édouard. *Zersplitterte Welten. Der Diskurs der Antillen*. Heidelberg: Verlag Das Wunderhorn, 1986.

Glissant, Édouard. *Traktat über die Welt*. Heidelberg: Verlag Das Wunderhorn, 1999.

Hobuß, Steffi. „Ein komplexes und wechselhaftes Spiel’: sprachliche Resignifikation in Kanak Sprach und Aboriginal English“. In A. Schwarz und R. West-Pavlov (Hg.). *Polyculturalism and discourse*. Amsterdam: Rodopi, S. 31–65.