

Das neue Projekt der Kritik: im Interview mit Achille Mbembe

Rebecca Gulowski, Martin Oppelt

Angaben zur Veröffentlichung / Publication details:

Gulowski, Rebecca, and Martin Oppelt. 2019. "Das neue Projekt der Kritik: im Interview mit Achille Mbembe." *Peripherie - Politik, Ökonomie, Kultur* 39 (153): 88–109.
<https://doi.org/10.3224/peripherie.v39i1.07>.

Nutzungsbedingungen / Terms of use:

CC BY-SA 4.0



Rebecca Gulowski & Martin Oppelt

Das neue Projekt der Kritik: Im Interview mit Achille Mbembe

Achille Mbembe wird im deutschsprachigen wissenschaftlichen Raum in den letzten Jahren wachsende Aufmerksamkeit zuteil.¹ Sein Werk gilt als gewichtiger Beitrag zum politischen Denken des 20. Jahrhunderts (Herb 2018) und findet vor allem im Rahmen Postkolonialer Theorien (Kerner 2012; 2018; 2019; Castro Varela & Dhawan 2015), der Afrikanischen (politischen) Philosophie (Dübggen & Skupien 2016) sowie der Geschlechterforschung und feministischen Theoriebildung (Hark 2017; Hark & Villa 2017) Beachtung. Trotz einer allmählichen Etablierung postkolonialer Ansätze in Theorie und Praxis der Sozialwissenschaften (vgl. z.B. Ziai 2016) wird Mbembe aber von einigen Ausnahmen abgesehen (z.B. Flügel-Martinsen 2018) jenseits der genannten Felder und Disziplinen noch relativ wenig rezipiert. Dies ist vor allem für den Bereich einer antihegemonalen Wissenstheorie, der Politischen Theorie und insbesondere für die Demokratietheorie als Mangel zu begreifen, insofern wir davon überzeugt sind, dass sein Werk einen ganz eigenen und wichtigen Beitrag zur Analyse, Kritik und möglicherweise Transformation westlicher demokratischer Gesellschaften anbietet.

Denn für Achille Mbembe sind sowohl der historische Ursprung als auch die Gegenwart der modernen liberalen Demokratien untrennbar verwoben mit den weltgeschichtlichen Phasen der Entstehung des Kapitalismus, des Sklavenhandels, der Einrichtung von Plantagen und der Erfindung der „Rasse“. Kolonialsystem und Sklaverei bilden somit den „bitteren Bodensatz der Demokratie“ (Mbembe 2017 [2016]: 42). Plantage und Kolonie, für Mbembe zentrale Topoi der Moderne, können folglich nicht als etwas geschichtlich Überwundenes verstanden werden, das die moderne Demokratie auf ihrem unaufhaltsamen Siegeszug und in einem stetigen Zugewinn an Vernunft und Zivilisation hinter sich gelassen hat. Vielmehr sind diese Zusammenhänge nicht nur historisch, sondern systematisch

1 So erhielt er 2015 den Geschwister-Scholl-Preis, 2018 den Ernst-Bloch-Preis und den Gerda-Henkel-Preis.

als der Demokratie inhärent und zugleich als konstitutiv für Subjektivierungsprozesse in gegenwärtigen modernen Gesellschaften zu begreifen. Damit verbindet Mbembe die These des „Schwarzwerdens der Welt“ (Mbembe 2014 [2013]: 325), der „Universalisierung der conditio nigra“ (ebd.: 18). Das bedeutet, dass die in den Kolonien entwickelte und erprobte Technik der Entmenschlichung von Menschengruppen zum Zwecke ihrer Ausbeutung nun in Folge des weltweiten Siegeszugs des Kapitalismus auch im globalen Norden als Logik politischen Denkens und Handelns durchschlägt. Rassistische Diskriminierungspraktiken gegenüber *People of Color* weiten sich zu Ausgrenzungspraktiken gegenüber anderen subalternen Menschengruppen aus. Ziel ist die Produktion als überflüssig gesehener Menschen (ebd.: 16).

Für diese Zusammenhänge ein Bewusstsein im Bereich progressiver und emanzipatorischer Theorie und Praxis innerhalb etablierter demokratischer Gesellschaften zu schaffen, kann als ein Grundanliegen Mbembes gelten. Wo die in diesem Kontext geführten Debatten gegenwärtig die Form von Grabenkämpfen annehmen, die sich mehr und mehr zu Stellungskriegen zwischen Identitätspolitiken und der Wiederbelebung des Klassenkampfes auswachsen, verliert man leicht die historischen und globalen Perspektiven aus den Augen, die für Mbembe erste Bedingung für ein angemessenes emanzipatorisches Projekt sind. Zwar ist die Kritik an der inhärenten Gewalt von Demokratien seit dem 19. Jahrhundert bekannt und begleitet sie seither mehr oder weniger ununterbrochen. Mbembe nennt hier als Beispiel die Diskurse des Sozialismus, Anarchismus und Syndikalismus. Was alle sich in dieser Tradition verortenden Ansätze jedoch bis heute geflissentlich übersähen, seien die vielfältigen Genealogien und Verflechtungen der modernen Demokratie. „Man tut so, als beschränke sich die Geschichte der modernen Demokratie auf die innere Geschichte der westlichen Gesellschaften und als hielten sich diese Gesellschaften – in sich und gegenüber der Welt abgeschlossen – in den engen Grenzen ihrer unmittelbaren Umgebung“, was faktisch niemals der Fall gewesen sei (Mbembe 2017 [2016]: 46).

Mbembe schlägt demgegenüber eine planetarische Perspektive auf menschliches Zusammenleben und als Grundlage jeder zukünftigen Politik vor. Er verfolgt den Ansatz, im Rahmen seines Projekts der Kritik aus den kontingenten Gegebenheiten und in den Bedingungen gegenwärtiger Existenz selbst das Potenzial für eine Neuschaffung eines künftigen gemeinsamen universellen Lebens und einer Politik jenseits der Logik der Feindschaft zu schöpfen, um diese gegen aktuelle Tendenzen demokratischer Staatlichkeit der „Schaffung einer von Beziehungen freien Welt“ (ebd.: 76) ins Spiel zu bringen. Um also die festgefahrenen Debatten emanzipatorischer

Theorie und Praxis aus ihrer mitunter etwas selbstvergessenen Nabelschau herauszureißen und die erwähnten Grabenkämpfe produktiv aufzubrechen, plädiert Mbembe für die Abkehr vom anthropozentrischen Weltbild moderner Gesellschaften und demgegenüber für die Anerkennung der radikalen Gleichheit menschlicher und nicht-menschlicher Existenz. Dies gilt auch als Grundlage aller Politik, sprich der Gleichheit von „Lebewesen des Tier- und Pflanzenreiche“ sowie „geologischen, geomorphologischen und klimatologischen Kräften“, die er allesamt zu den „Erbewohnern“ zählt (ebd.: 30).

Im Folgenden möchten wir als Hinführung auf das Interview, das wir im Mai 2018 mit Achille Mbembe führten, relevante Hauptlinien seiner Politischen Theorie und sozialtheoretischen Überlegungen für gegenwärtige Debatten progressiver und emanzipatorischer Theoriebildung hervorheben. Vorweg sei noch mit einem unserer Einschätzungen nach missverständlichem Label aufgeräumt, welches Achille Mbembe oft vorschnell angehaftet wird, nämlich dem, er sei „einer der wichtigsten Denker Afrikas“². Nicht nur wird dies seiner akademischen Sozialisation und seinem Wirkungsgrad im US-amerikanischen und kontinentaleuropäischen Raum nicht gerecht. Viel schwerwiegender noch reproduziert eine solche Perspektivierung ein Missverständnis des grundlegenden Ansatzes der philosophischen Beschäftigung Mbembes, der mit der „Postkolonie“ immer auch die europäische, amerikanische, ja, die Globalgeschichte insgesamt vor Augen hat. Wir schlagen daher vor, von Achille Mbembe dezidiert als einem der wichtigsten Gesellschafts- und Demokratietheoretiker der Gegenwart zu sprechen. Da Mbembe selbst gelebte Erfahrung und Gesellschaftstheorie in enger Verschränkung begreift, möchten wir als Ausgangspunkt unserer Hinführung einen Blick auf seine Biographie werfen, um so einige seiner Gedanken zu kontextualisieren und im wissenschaftlichen Diskurs zu verorten. Denn der Alltag ist für Mbembe der Ort an dem „das Subjekt die Erfahrung seiner Geschichte macht“ (Mbembe 2016a [2000]: 22f).

Der Ort an dem „das Subjekt die Erfahrung seiner Geschichte macht“

Über seine Biografie gibt Achille Mbembe im Kapitel „Am Anfang ein Totenschädel: Wege eines Lebens“ des 2010 im französischen Original und 2016 auf Deutsch erschienenen Buchs „Ausgang aus der langen Nacht. Versuch

2 Vgl. exemplarisch hierzu die Preisbegründung des am 8. Oktober 2018 verliehenen Gerda-Henkel-Preises: <https://www.forschung-und-lehre.de/forschung/gerda-henkel-preis geht-an-afrikanischen-historiker-703>; außerdem Schütz 2018.

über ein entkolonisiertes Afrika“ Auskunft (Mbembe 2016b [2010]: 39-67). Im Juli 1957 „in einem afrikanischen Landstrich, den man erst spät ‘Kamerun’ genannt hat“ (ebd.: 49), geboren, besuchte er eine katholische Missionschule und wurde, ohne sich selber rückblickend als fromm zu bezeichnen, maßgeblich von den „verführerischen christlichen Überlieferungen“ geprägt, die für viele der Bewohner*innen seines Dorfes seit den 1930er Jahren zu einem „Labyrinth von Möglichkeiten geworden (waren), durch das der Horizont wieder in die Reichweite unserer Köpfe gerückt wurde“ (ebd.: 43). Einschneidend für ihn war die Lektüre der *Theologie der Befreiung* von Gustavo Gutierrez, dank der er das Christentum als „Erinnerung an den Aufstand“ und als „Kritik an Potentaten und Autoritäten“ zu lesen lernte, als „soziale Poetik, subversiven Traum und Erinnerung an einen Kampf“ und als Anregung, „über das Jenseits des Todes an sich nachzudenken, das die Vorbedingung für die Bewohnbarkeit der Welt darstellt“ (ebd.: 44). Gerade für die Neuerfindung des Politischen unter Post-Apartheid-Bedingungen sei es daher zwingend erforderlich, die Logik der Rache zu überwinden, wofür es die „poetische Produktivität der Erinnerung und des Religiösen“ als „Quelle des Imaginären par excellence“ brauche. Das Religiöse versteht er in diesem Kontext nicht nur als Beziehung zum Göttlichen, sondern auch als „Hoffnungs- und ‘Heilungsinstanz‘ in einem historischen Kontext, in dem die Gewalt nicht nur die materielle Infrastruktur angegriffen hat, sondern durch die Herabsetzung des Anderen – die Behauptung, dass er ein Nichts sei – auch die psychische Infrastruktur“ (ebd.: 65). Besonders religiösen Diskursen käme in diesem Zusammenhang die Bedeutung zu, darauf hinzuwirken, „dass diejenigen, die knien mussten, endlich ‘aufstehen und gehen’ dürfen“ (ebd.). Die zugleich philosophische, politische und ethische Frage in dieser Situation laute daher, wie man diesen „Aufstieg zum Menschsein“ unterstützen könne (ebd.) Schon früh interessierte sich Mbembe also für die Bedingtheit menschlichen Lebens durch das von allen gemeinsam geteilte Schicksal der Sterblichkeit (Mbembe 2016a [2000]: 12), das seine Theoriebildung wie ein roter Faden durchzieht und sein Projekt eines kritischen Humanismus fundiert und anleitet.

Mbembe wurde drei Jahre vor der Unabhängigkeit der bis 1919 deutschen Kolonie Kamerun geboren und bezeichnet sich selbst als „im weitesten Sinne Produkt der Frühphase des Postkolonialismus“ (Mbembe 2016b [2010]: 45). Aufgewachsen „im Windschatten triumphierender Nationalismen“ (ebd.) erlebte er Korruption, Kriminalität und die blutige Unterdrückung der antikolonialistischen Bewegung durch die Potentaten der ehemaligen französischen Kolonialmacht. Die staatlicherseits angeordneten Morde an den als Terroristen bezeichneten Partisan*innen betrafen Mbembe auch familiär:

Mbembes Tante war die Frau des Freiheitskämpfers Pierre Yém Mback, der am 13. September 1958 gemeinsam mit seinem Mitstreiter Ruben Um Nyobè umgebracht wurde. Das Regime leugnete nicht nur jeden Zusammenhang mit der Tat, sondern verweigerte Mback wie so vielen anderen eine Grabstätte und verunmöglichte die Erinnerung an ihn „unter dem Schutt aus Verboten und staatlicher Zensur“ (ebd.: 48). Diese Vorgänge wurden früh „zum Hauptgegenstand meiner akademischen Arbeit“ und zu „dem Prisma, durch das meine Kritik an Afrika [...] konkrete Form angenommen und sich entwickelt hat“ (ebd.: 49). Am Ursprung der politischen Existenz seines Heimatlandes als eigenständiger Nation habe dieses seinen Willen bekundet, „seine politische Ordnung auf die radikale Verweigerung von Menschlichkeit gegenüber dem politischen Gegner zu gründen“ und eine Politik der Grausamkeit einer der Brüderlichkeit und Gemeinschaft vorzuziehen (ebd.: 50), was Mbembe paradigmatisch für die Logik auch demokratischer Nationalstaatlichkeit zu sein schien, die letztlich auf die Idee einer „Gemeinschaft ohne Fremde“ abziele (Mbembe 2017 [2016]: 18).

Das politische System der „Postkolonie“ Kameruns erlebte Mbembe bis zu seinem Weggang als eine einzige Farce, als eine „Unabhängigkeit ohne Freiheit“ oder „Autonomie im Rahmen einer Diktatur“ (ebd.: 53). Sein Studium der Geschichte nahm er zwar noch in Kameruns Hauptstadt Yaoundé auf, führte es jedoch ab 1982 in Paris fort und schloss es dort 1989 mit der Promotion ab. Nach Kamerun sollte er nie mehr zurückkehren, „zumindest nicht, um dort zu leben und zu arbeiten“ (ebd.: 55). Frankreich erlebte er als Land der Widersprüche, vor allem des Widerspruchs zwischen einem zur Schau gestellten abstrakten Universalismus und dem republikanischen Dogma universeller Gleichheit (ebd.: 56). So sehr er Frankreichs historischen Beitrag zu Philosophie, Kultur, Kunst und Ästhetik schätzte, war er sich dabei stets auch der dunklen Seite bewusst und kam im Laufe der Zeit zu der Einsicht, dass es nicht ausreiche, ehemalige Kolonien zu entkolonialisieren, sondern dass „man sich wahrhaftig selbst entkolonialisieren muss“ (ebd.). In Paris empfand er sich stets als „Passanten“, als die Figur, die später für seine Philosophie von Bedeutung werden sollte, als jemand ohne festen Sitz und stets auf der Durchreise hin zu einem anderen Ort (Mbembe 2017 [2016]: 227-235). Gleichzeitig habe er sich in Frankreich Denkweisen, Sprache und Sitten der Gelehrtenkultur angeeignet, sich die „zum Menschsein gehörenden Wissensbestände und Denksysteme“ eröffnet und sei so zu „einem Bewohner, einem Erben dieses Landes“ geworden (ebd.).

Jedoch habe er erst mit New York, wie ihm rückblickend deutlich wurde, „zum ersten Mal eine auf dem Gesetz der Gastfreundschaft gründende

Metropole“ kennengelernt, eine „Hauptstadt des Optimismus, [...] in der sich immer etwas Neues erschaffen lässt“ (ebd.: 57) und wo „alles auf Weite, auf Offenheit für das, was unweigerlich kommen wird“ ausgelegt zu sein schien (ebd.: 56). In der „Gestalt des schwarzafrikanischen Amerikas“ sei ihm der „Doppelgänger Afrikas“ begegnet, der ihm mit der schwarzen Musik und den schwarzen Intellektuellen als „Zeichen des Aufstands“ in „seiner unablässigen Radikalität“ daran erinnerte, dass „in Bezug auf die Freiheit alle anspruchsberechtigt sind und dass man, auch wenn Letztere sich nicht auf alle erstreckt, über alles reden kann, außer über die Demokratie“. New York als „Idee, in der Geistiges, Stoffliches und Weltliches zusammentreffen“, habe ihm vor Augen geführt, dass es „im Prinzip keine Anteilslosen, sondern nur Anspruchsberechtigte“³ gibt, auch wenn er sich der Realität vor allem schwarzer US-Amerikaner*innen selbstredend bewusst war, für die in großen Teilen „das Gefängnis rasch an die Stelle der Plantage getreten ist“ (ebd.: 57).

Nach Südafrika schließlich kam Mbembe 1999, um dort die Tätigkeit an seiner gegenwärtigen Wirkungsstätte, der Witwatersrand Universität in Johannesburg, anzutreten. Er fand das Land als „gebrochen“ vor, der „Ideologie der Überlegenheit der Weißen verpflichtet“, ein Land „voller mentaler Narben“, in dem „in unterschiedlichem Maße alle mehr als nur einen Funken Anstand“ verloren hätten (ebd.: 58). Die Bewohner*innen Südafrikas seien „buchstäblich von aller menschlichen Nähe abgeschnitten worden, das heißt von der Fähigkeit, sich vorzustellen, was es heißt, irgendwo etwas gemeinsam zu haben“ (ebd.). Gute zehn Jahre nach dem Ende der Apartheid waren die Städte, Plätze und öffentlichen Einrichtungen immer noch nach den Kolonialherren benannt, für Mbembe ein „Symbol jener Mittelmäßigkeit [...], die den Nährboden für alle Formen von Rassismus und kolonialer Mimikry“ darstellte, so dass die Rassentrennung offiziell zwar abgeschafft, der Geist des Rassismus jedoch nach wie vor präsent war (ebd.: 60). Besonders Johannesburg sei geprägt gewesen von einerseits der „Immigration am unteren Ende der sozialen Leiter“ und auf der anderen Seite der Einwanderung von hochqualifizierten afrikanischen Führungs-schichten und -kräften. Für Mbembe ist dies der Ausdruck einer sich im Entstehen befindenden „afropolitanen Moderne“ (ebd.: 61), Johannesburg versteht er daher als das Zentrum des „Afropolitanismus“ (Mbembe 2016c).

3 Vgl. die wohl nicht zufällig gleiche Begrifflichkeit bei radikaldemokratischen Autor*innen wie Jacques Rancière (2002), die wie Mbembe auch auf die Kontingenz der gesellschaftlichen Ordnung der Demokratie abheben sowie den nicht abstellbaren Streit des „Anteils der Anteilslosen“ um Subjektivierungen in der Logik von Ein- und Ausschluss als Kern demokratischer Politik begreifen.

Südafrika habe sich seit Beginn der Moderne mit Entstehung von Sklavenhandel, Kolonialismus und Kapitalismus de facto zu einem transnationalen, transversalen und multikulturellen Land entwickelt, auch wenn sich das dort niemand eingestehen mag (Mbembe 2016b [2010]: 62). Das Ende der Apartheid war für die südafrikanischen Schwarzen dabei gleichbedeutend mit dem „Erlangen voller rechtlicher Ansprüche auf die Stadt“ gewesen, wie Mbembe mit einer an Henri Lefebvre (2016) erinnernden Begrifflichkeit hervorhebt. Die Aufhebung der rassistischen Gesetze ermöglichte in der Folge Freizügigkeit, Bewegungsfreiheit und freie Wahl des Wohnsitzes, der Zusammenbruch des Apartheidsystems Anfang der 1980er Jahre sei zudem nicht zufällig in genau jenem Moment geschehen, da der rassistische Staat nicht mehr in der Lage war, seine internen Grenzen hermetisch abzuriegeln, die Mobilität der schwarzen Bevölkerung zu kontrollieren und bei gleichzeitiger Festigung der Rassentrennung ihre kapitalistische Ausbeutung zu verstärken (Mbembe 2016a [2000]: 63f). Das Recht auf Bewegungsfreiheit wird später zu einem Grundprinzip der planetarischen Perspektive und Fundament seines philosophischen und theoretischen Denkens werden.

Die Gegenwart Südafrikas empfindet Mbembe als „Zeit des Endes und der Neuerfindung“, wobei es gerade in solchen Momenten, wo es etwas neu zu erfinden gelte, unabdingbar sei, „gleichzeitig nach hinten und nach vorne zu blicken“ (Mbembe 2016b [2010]: 65), vor allem mit Blick auf die Frage der Gewalt. Denn „schlechte“ Gewalt wird nicht automatisch zur „guten Gewalt“, nur weil sie auf diese folgt oder reagiert (ebd.). Die Forderung nach Gerechtigkeit lässt sich damit weder angemessen behandeln noch umgehen und auch nicht mit „Versöhnung“ abfinden. Diese verlange zunächst die Befreiung vom Selbsthass und vom Hass auf die Anderen sowie die Lösung von der Fixierung auf die Erinnerung an das eigene Leiden, wie sie für das Bewusstsein von Opfern charakteristisch sei. Dies sei die Bedingung dafür, das Sprechen einer Sprache neu zu lernen und möglicherweise eine neue Welt zu erschaffen (ebd.: 66), was nicht als Absage an Erinnerungspolitik und Erinnerungskultur zu verstehen ist. Ganz im Gegenteil ist Erinnerungsarbeit für Mbembe essenziell, um Überlebende von ihrer Wut und dem Wunsch nach Rache zu befreien. Dabei ist jedoch das Gemeinsame aller hervorzuheben und symbolisch im Imaginären zu verankern, als Preisung der „gemeinsamen Humanität aller“, einer Kultur, die den Toten wie den Lebenden, den Siegenden wie den Besiegten den gleichen Raum einräumt (ebd.: 67).

Achille Mbembes theoretische Verortung und radikale Kritik am Postkolonialismus

Dass sich Mbembe nicht allein als „Denker Afrikas“ oder „afrikanischer Denker“ versteht, macht er bereits in seinem 2000 erschienenen Buch „Postkolonie“ deutlich (Mbembe 2016a [2000]: 54; s. auch 2016b [2010]: 14). Mit dem Begriff der Postkolonie bezeichnet er sein Analysekonzept sowie sein Projekt der Kritik, dessen Kontur er sowohl in der Abgrenzung zum Diskurs des Postkolonialismus beziehungsweise der gegenwärtigen Postkolonialen Theorien als auch von Strömungen des Afrozentrismus und Afrofuturismus (Mbembe 2016b [2010]: 16ff; 67, Fn. 50) gewinnt. Mbembes Projekt der Kritik an der modernen Demokratie ist immer auch als ein gegenhegemonialer Kampf um die Episteme und den Kanon des politischen Denkens zu verstehen, den er um die Archive der von Édouard Glissant so genannten „All-Welt“ erweitern möchte (Mbembe 2017 [2016]: 23).

Um dies zu leisten und sein Denken zudem in den Horizont einzuordnen, der das Denken über das Soziale, Politische und Kulturelle in den letzten Jahrzehnten maßgeblich geprägt habe, begibt sich Mbembe in das „Archiv des modernen Diskurses über Afrika“ (Mbembe 2016a [2000]: 8). Dieser Horizont wird dabei abgesteckt von den intellektuellen Strömungen der *Critical Race Studies*, der Feminismen, der *Subaltern Studies* und der Theorieströmung der *Public Culture*. An deren Begrifflichkeiten sowie theoretischem und analytischem Arsenal komme gegenwärtig niemand mehr vorbei, der ernsthaft vertieft über das Wesen der Demokratie, über Fragen von Inklusion und Anerkennung und über verschiedene Arten von Beziehungen zur Welt als ganzer nachdenken möchte (ebd.: 8f). Dieser „Einbruch des Anderen“ (ebd.: 9) in den wissenschaftlichen wie gesellschaftlichen *common sense* sei politisch-praktisch angeleitet und begleitet worden von den antikolonialen und antiimperialen Kämpfen der Sozialen Bewegungen. Profitiert habe er zudem nicht zuletzt vom kosmopolitischen Charakter des US-amerikanischen Wissenschaftssystems, dank dem das „Denken von den Rändern“ (ebd.: 9) heute Teil des konventionellen Diskurses sei. Geteilte Stoßrichtung aller sei die Kritik am westlichen Zentrismus, „diesem seltsamen Subjekt, das als das Universelle schlechthin gelten will und letzten Endes als Alibi für seine beherrschende Position eine perverse Vorstellung von Differenz produziert“ (ebd.: 9). Dagegen fordert Mbembe das Denken des Projekts einer multikulturellen Demokratie auf der Grundlage gegenseitiger Anerkennung als Bedingung für ein gelungenes Gemeinschaftsleben (ebd.: 10). Mit Jean-Luc Nancy versteht er das demokratische Prinzip der Gleichheit vor allem als „Gleichheit der Singularitäten in der Unvergleichbarkeit der

Freiheit“ (ebd.; Nancy 2005), was die „Formulierung von Singularität im Plural“ (Mbembe 2016a [2000]: 10) zum Wesenskern jedes demokratischen Projekts mache, das sich der Tradition Derridas, Foucaults, Deleuzes und Lacans verdanke.

Die „Postkolonie“ benutzt Mbembe dann auch als ein theoretisches Analysekonzept, welches er von drei Diskursformationen über Afrika unterschieden wissen will: dem von ihm als bösartig und dumm bezeichneten Afropessimismus, der einer unseriösen und selbstreferenziellen Afrikanistik und dem Afroradikalismus in Verbindung mit dem Afrozentrismus, die seines Erachtens über keine eigenen Aussagen verfügten, insofern sie rein von der Feindschaft zum großen Anderen lebten. Zudem hebt er seinen Ansatz explizit von den intellektuellen Strömungen der *Subaltern Studies* und der *Postcolonial Theory* ab, da diese zu sehr auf Alterität und Differenz insistierten und dabei die Bedeutung des „Mitmenschen“ aus den Augen verlören, ohne die eine „Ethik des Nächsten“ (ebd.: 16f) aber nicht zu denken und eine „gemeinsame Welt“ nicht zu errichten sei. Gerade in diesen Zeiten müsse daher das „Archiv der Schande und des Ausschlusses“ erneut besucht werden, um „mit und gegen Fanon“ die kritische Reflexion über die „Politik des Lebens“ fortzusetzen (ebd.: 17; Mbembe 2017 [2016]: 121-185).

Die Kolonie ist dann der Ort, an dem die Frage nach dem Leben aufbrach und als Kampf auf Leben und Tod geführt wurde, wohlgemerkt nicht in rechtsfreien Räumen, sondern unter dem Deckmantel des Rechts. Diesen Mantel legte sich die „Macht zu töten“ um, um zu verbergen, dass in der Kolonie am Grunde des Rechts „die Rasse“ als erste Gewalt ruhte (Mbembe 2016a [2000]: 19). Damit waren Rassismus, Ausbeutung und Sklaverei eben gerade kein Unrecht, sondern legitimierte koloniale Gewalt, welche die eigene primitive Basis des Tötungsverlangens nur spärlich verbarg. Vor diesem Hintergrund bedeutet die „Politik des Lebens“, sich der eigenen geschichtlichen Verhältnisse zu entziehen, allen voran „der Rasse“ (ebd.). Sie bedeutet die Verweigerung, sich in den Blick des anderen einschließen zu lassen und verlangt die Arbeit an der Schaffung von Verhältnissen, die es ermöglichen, Geschichte und Subjekt immer prinzipiell offen zu halten (ebd.). Die Utopie, beziehungsweise das radikale Projekt, „den Tod dem Tod auszuliefern“, sei die letzte ethische Grenze des Politischen, welche sich wie ein roter Faden durch die Postkolonie ziehe (ebd.: 22, 217ff). Im Zentrum seiner Denkbewegungen stehen für Mbembe mit der „Politik des Lebens“ daher die Möglichkeitsbedingungen des afrikanischen Subjekts, an sich selbst Souveränität zu entfalten und „darin die Erfüllung seines Glücks zu finden“ (ebd.: 22). Im Unterschied zu den *Postcolonial Theories* verlange dies aber danach, den Solipsismus des okzidentalnen Logos nicht

nur zu kritisieren, um ihn zu delegitimieren. Vielmehr müsse er benutzt werden, um so aus diesem Denken heraus Selbstkritik zu entwickeln und so dem Denken von Verantwortung in der Postkolonie den Weg zu ebnen (ebd.), ebenso wie im globalen Norden ein Bewusstsein für das gegenwärtig universal geteilte Schicksal der *conditio nigra* (Mbembe 2014 [2013]) unter subalternen Menschengruppen zu schaffen. Dafür sind die gelebten Erfahrungen der Menschen in der Postkolonie ganz eng in jede gesellschaftstheoretische Analyse einzubeziehen, insofern der Alltag wie bereits erwähnt der privilegierte Ort ist, an dem „das Subjekt die Erfahrung seiner Geschichte macht“ und zwar in Abwesenheit von glatten Brüchen, Kontinuitäten und Determinanten (Mbembe 2016a [2000]: 22f).

Das „Prinzip Hoffnung, dem ich anhänge“ – Mbembes epistemischer -Zugriff

Mbembe war sich der Kritik bewusst, die der Rückgriff auf westliche Philosophien für die Re-Interpretation Afrikas provozieren musste, jener Philosophie, die ja Afrika stets aus dem Feld der Rationalität ausgeschlossen hatte. In seiner Perspektive sind die Herrschenden und die Beherrschten, die Kolonisierenden und die Kolonisierten jedoch notwendig und unaufhebbar in demselben Epistem vereint. Die Postkolonie muss in ihrer Gesamtheit als symbolische Ordnung verstanden werden, in welche Regierende wie Regierte gleichermaßen eingeschrieben sind, die also unentrinnbar geteilt wird (ebd.: 25). Das Wesen jeder Herrschaft ist für Mbembe nun in der intimen Beziehung zwischen „dem Willen dessen, der sie ausüben will, und dem Willen derer, die sich von ihr verführen lassen und sich ihr unterwerfen“, die sich ausbeuten lassen oder dies zu ihrem Vorteil nutzen wollen, zu sehen (ebd.: 26). Für Mbembe steht fest, dass sich beide, Herrschende wie Beherrschte, einer Reihe von Hauptsignifikanten unterwerfen, sie sich alle dem „Spiel von Befehl und Unterwerfung“ hingeben und damit am selben Ethos teilhaben. Dies anzuerkennen, sei weit entfernt davon, einem zynischen Postmodernismus das Wort zu reden (ebd.: 27) oder gar in Relativismus und Fatalismus zu verfallen. Im Gegenteil identifiziert Mbembe in der Anerkennung der geteilten Episteme, der geteilten gemeinsamen Welt, die Grundbedingung für jedes wahrhaft radikale politische Projekt im Sinne der Veränderung der Welt zum Wohle aller und zur Emanzipation des Menschengeschlechts. Vor allem gelte es daher, in der Postkolonie selbst und aus ihrer Bedingtheit heraus die Bedingungen für eine radikale Politik der Gegenwart zu gewinnen. Dafür möchte er zum Ursprung der „Freude am Hass“ hinabtauchen (ebd.: 36), um von dort das „Prinzip Hoffnung“, dem er

anhänge (ebd.: 37), ins Spiel zu bringen. So will er sich gegen alle Versuche verwehren, die Unsicherheit angesichts dessen, was kommt, abzubauen und die theoretische Spannung zwischen Autonomie und Determinismus, die einem in letzter Konsequenz immer eine Entscheidung abverlangen möchte, aufzulösen. Er spielt dafür den „epistemischen Trumpf“ aus, vom Bruch ausgehend zu schreiben, ohne auf eine Synthese hinzuarbeiten. Es geht ihm nicht darum, Leben und Politik auf eine Formel zu bringen, sondern diese zunächst so einfach wie radikal „anders zu befragen“ (ebd.). Das hat für ihn zur Voraussetzung wie zur Konsequenz, dass man sich von der „obsessiven Beschäftigung der westlichen Metaphysik mit der Frage des Seins und der Wahrheit“ (Mbembe 2017 [2016]: 117) verabschiedet und damit von einer „in Blut und Eisen getauchten Geschichte des Seins“ (ebd.: 18), an deren Stelle eine neue Dimension von Beziehungshaftigkeit zur Grundlage einer Politik des Lebens werden muss.

Das Projekt Afropolitanismus als „Willen zum Leben“

Mbembe will daher nicht in die Falle der Sozialwissenschaften tappen und einfach die Geschichte der Entkolonialisierung erneut nacherzählen. Sein Anliegen ist es nicht, eine soziologisch informierte typologisierende Bilanzierung vorzunehmen, sondern die Bedeutung der Entkolonialisierungsbewegung als „Wille zur Gemeinschaft“ zu interpretieren, die er auch als „Willen zum Leben“ bezeichnet (Mbembe 2016b [2010]: 11f). Es liegt nahe, diesen „Willen zum Leben“ als Grundlage der „Politik des Lebens“ zu lesen, die sich der Offenhaltung des Politischen verpflichtet und deren Bedeutung eben nicht auf die ehemaligen Kolonien beschränkt ist. Vor dem Hintergrund der heute drängendsten Frage, nämlich „ob sich noch verhindern lässt, dass die Ausbeutung der Erde in absoluter Zerstörung endet“, konstatiert Mbembe im gegenwärtigen Krieg „zwischen Mensch und Natur“ (Mbembe 2017 [2016]: 33) die „direkteste Bedrohung für die Idee des Politischen, die bislang die Grundlage für die als Demokratie bezeichnete Staatsform bildete“ (ebd.: 34). Die moderne Demokratie sei schließlich im Wissen um die Kontingenz ihrer eigenen Fundamente und um ihre (latente) Gewalt zumindest potenziell immer dazu in der Lage gewesen, ihre eigenen Ursprünge in Frage zu stellen. Ihre Stärke habe stets darin bestanden, „sich selbst“, also ihre Form, ihre Idee und ihren Begriff ständig neu zu erfinden, wenngleich dies faktisch jedoch oft in Verbindung mit der Verheimlichung oder Verschleierung ihrer gewaltvollen Ursprünge geschah (ebd.).

So interpretiert Mbembe die Entkolonialisierungsbewegungen als ein „gemeinsames Projekt“ mit dem Anspruch und Ziel, „auf eigenen Beinen zu

stehen“ und gegen den zynischen und relativierenden Zeitgeist eine „eigene Tradition zu begründen“ (Mbembe 2016b [2010]: 12). Gegen die allgemeine Tendenz, sich auch innerhalb etablierter Demokratien aus Geschichte, Gegenwart und Verantwortung zurückzuziehen, sei das Gemeinsame der Bewegung, die Zukunft in den Blick und in die Hand zu nehmen, um eine planetarische „Neuverteilung der Sprache“ und eine neue Logik des Sinns und des Lebens durchzusetzen (ebd.). In diesem Rahmen würde die Kolonialisierung weder als Schicksal (mit der Konsequenz des Fatalismus) noch als Notwendigkeit (mit der Konsequenz eines Ohnmachtsgefühls) wahrgenommen, sondern als Möglichkeit, auf Basis eigener Schöpfungsmacht die Fähigkeit zur Artikulation einer Differenz und einer positiven Kraft auszubilden. So soll jenseits der Logik der Feindschaft eine nicht festgelegte Zukunft gemeinsam auf Basis von Traditionen, Interpretationen, Experimenten und Neuschöpfungen erschaffen werden, um sich so von dieser Welt ausgehend in Richtung anderer möglicher Welten zu bewegen (ebd.: 13). Die Charakteristika, welche dieses Projekt anleiten, sind ein säkularisiertes Bewusstsein radikaler Immanenz, eine Sorge um die Welt und den Augenblick, das Experimentieren als zentraler Stellenwert und die Öffnung hin auf ein extensives, heterogenes und grenzenloses Universum, hin zu einer „kommenden afrikanischen Welt“ und einem „Körper in Bewegung“. Diesem Projekt hat er den Namen „Afropolitanismus“ gegeben (ebd.: 16f).

Das Interview

Prof. Mbembe, Sie kritisieren das Fortdauern kolonialer Diskurse und deren Auswirkungen auf postkoloniale Gesellschaften. Sie fordern eine ethisch fundierte, universale Gemeinschaft, die Sie unter dem Begriff des Afropolitanischen Projekts fassen möchten. Blickt man in Ihre Arbeiten, so lässt sich erkennen, dass Sie einerseits den Humanismus stark kritisieren und sich gleichzeitig aber auch darauf beziehen. Wie geht das zusammen?

Das ist eine sehr komplexe Frage. Die angesprochene Debatte findet in einer bestimmten Tradition eines radikalen schwarzen Denkens statt. Und dort wird der Humanismus stark kritisiert. Es gibt heftige Auseinandersetzungen darüber, wie man innerhalb der schwarzen radikalen Tradition mit diesem Konzept umgehen soll. Auf der einen Seite haben Sie diejenigen, die argumentieren, dass der Begriff des Humanismus’ Betrug ist, weil den Schwarzen im Namen des Humanismus die Menschlichkeit abgesprochen wurde. Die humanistische Ideologie wurde dazu benutzt, Menschen außerhalb Europas ihre Würde und ihren Wert abzusprechen. Unter dem Mantel

des Humanismus wurden der Imperialismus, Kolonialismus und Rassismus durchgesetzt. Humanismus als solcher ist also nichts anderes als eine Ideologie. Aber auf der anderen Seite argumentieren zum Beispiel Césaire, Glissant und Senghor, die der so genannten *Négritude*-Bewegung angehörten, dass es gegenwärtig Ideen, Konzepte und Traditionen gibt, die vom Humanismus inspiriert wurden und aus guten Gründen zu retten sind; ferner gibt es eine Art afrofuturistischer Kritik am Humanismus, die sich auf die Feststellung stützt, dass es in der Geschichte der Menschheit immer schwarze Menschen waren, die als Objekte betrachtet und auf einem Marktplatz verkauft und gekauft werden konnten. Und aufgrund dieser historischen Tatsache waren schwarze Menschen schon immer mehr als „nur“ Menschen, nämlich immer auch Objekt des Handels. Denn ein Mensch kann grundsätzlich nicht gekauft und verkauft werden. Die afrofuturistische Kritik argumentiert also, dass dieses „mehr als menschlich sein“ nicht nur eine radikale Kritik am Humanismus erlaubt, sondern auch die Vorstellung von post-menschlichen Zuständen, die emanzipatorische Möglichkeiten in sich tragen. Der Afrofuturismus basiert dabei auf Science Fiction Vorstellungen, Techno-Musik und Techno-Narrativen und argumentiert, dass diese emanzipatorischen Möglichkeiten nicht auf dieser Erde realisiert werden können. Denn diese Erde war schwarzen Menschen immer ein Gefängnis. Emanzipation kann demnach nur auf anderen Planeten realisiert werden, aber nicht auf dem Planet Erde. Es gibt also nicht nur die Kritik am Humanismus, die sich auf den transzendentierenden Humanismus als solchen, den Posthumanismus bezieht, sondern die auch vom Verlassen der Erde spricht, sich einen ganz neuen Planeten vorstellt, auf dem neue Formen von Beziehungen erfunden werden können.

Wo verorten Sie sich dann in dieser Debatte?

Wo ich mich also in dieser Debatte sehe? Nun, ich stimme der Kritik am Humanismus grundsätzlich zu. Ich denke, dass wir über eine anthropozentrische Lesart von uns selbst, von Geschichte und Welt hinausgehen müssen. Ich stimme denen zu, die argumentieren, dass, wenn wir uns auf den Menschen beschränken, der Mensch in Wirklichkeit eine kompositische Sache ist. Aus rein biologischer Sicht bestehen die menschlichen Körper zu 70% aus Flüssigkeiten. Nur ein paar wenige Knochen geben uns Struktur, aber das meiste, aus dem wir bestehen, ist Wasser. Vieles davon sind Mikroben und Bakterien, also sind wir, ist der Mensch in sich selbst ko-konstituiert. Wir stehen also in einer konstitutiven Beziehung zu vielen anderen, nicht-menschlichen Lebensformen und Entitäten. Und deshalb

stimme ich der Kritik am westlichen Humanismus zu, den Menschen als das große Thema in den Mittelpunkt zu stellen; vor allem eines Menschen, der die Welt beherrschen und sich untertan machen soll. Daher bin ich für die Dezentrierung des Menschen. Eine Dezentrierung des Menschen, die die Einbeziehung oder Berücksichtigung der anderen Lebewesen, mit denen wir den Planeten teilen, ermöglicht. Demokratien sollten dahingehend neu konzipiert werden, nicht nur als Demokratie für die Menschen, sondern auch als Demokratie für Lebewesen. Menschen, organische, mineralische, biosphärische Dimensionen der Existenz, all das sollte in die Ratifizierung einer Demokratie einbezogen werden.

So würde ich mich verorten. Und ich denke nicht, dass das im Widerspruch zum Afrofuturismus steht. Ich glaube nur nicht, dass dies auf einem anderen Planeten stattfinden muss; ich denke es muss auf diesem Planeten geschehen. Und um diese planetarische Vielfalt geht es heute wahrscheinlich in den Debatten über Grenzen, wo auf dem Spiel steht, wer sich bewegen kann, wer sich bewegen sollte und wer nicht. Ich denke, dass wir daran arbeiten müssten, die Besiedlung des Planeten zu verstärken. Der Planet gehört allen, die auf ihm leben, Menschen wie nicht menschlichen Existzenzen. Und wenn der Planet allen gehört, die darin leben, allen, die ihn teilen, dann ist das Recht auf Bewegungsfreiheit ein Grundprinzip, auf das wir uns alle einigen können müssen. Ein Recht für jede und jeden, sich ungehindert auf dem Planeten zu bewegen. Es spielt keine Rolle wo. Dann könnte man die Wohnsitzfrage ganz anders stellen.

Wir müssen also an einer postkantischen Form des Kosmopolitismus arbeiten, auch wenn Kant am Ende immer noch sehr nationalistisch gedacht hatte. Wir müssen uns eine planetarische Form des Kosmopolitismus vorstellen, die mit dem einhergeht, was im Moment die Herausforderung ist: die reale Möglichkeit des Aussterbens dieses Planeten. Die Frage ist also, ob und wie wir uns die Chance geben, ihn zunächst zu reparieren und auf verschiedene Weise wiederzubeleben.

Es scheint utopisch und auch wenn dies nicht mehr zu unseren Lebzeiten passieren wird, müssen wir diese Utopie doch als eine der moralischen An- und Aufforderungen unserer Zeit verstehen. Vor allem angesichts der vielen dystopischen Angebote, die uns unsere Vorstellungskraft gerade jetzt macht. Das ist nicht wirklich eine Antwort auf Ihre Frage zum Humanismus, aber ich denke, es folgt daraus. Wenn wir den Humanismus kritisieren, durch was ersetzen wir ihn dann? Ich schlage vor, durch diese Art einer planetarischen Perspektive, die kompositionell, ko-konstitutionell und ko-zusammengehörig ist. Und auf dieser Grundlage können wir uns dann eine neue Generation von Rechten und Pflichten vorstellen, die planetarisch geteilt werden. Das

steht im Widerspruch zu dem Drang nach Einzäunung und Abschottung, den wir momentan überall beobachten. Dieser Mechanismus ist sehr mächtig und wird von den Wirtschaftskräften, den politischen und militärischen Kräften, die unser Leben prägen, gefördert. Alle Kriege, die wir gesehen haben, Kriege ohne ein wirkliches Ende, so genannte Präventions-Kriege, sind Teil dieser Struktur. Das ist also der Horizont, den ich sehe, wie das alles funktioniert und wo es hingehen wird.

Was bedeutet das dann konkret? Also, was müssen wir tun?

Ich denke, das ist eine Arbeit, die nur von Afrika aus geleistet werden kann, denn das Leben und Arbeiten in Afrika ermöglicht es, sich in diese Richtung zu entwickeln. Das könnte ich in Frankreich nicht tun, das wäre eine ganz andere Perspektive. Damit wird die Frage nach dem Standort des Wissens absolut wichtig. Wie erzeugen wir eine Art von Wissen, das zirkuliert und auf dem Weg ist, etwas anderes zu sagen, und das nicht nationalistisch ist. Die Idee der Vernunft basiert auf der Vorstellung des Menschen als rationalem Wesen. Das finde ich irgendwie sehr lustig, denn das ist nicht wahr. Ich glaube wirklich nicht, dass es *den* Menschen gibt. Ich denke wir sind eine Zusammenstellung von vielen, vielen verschiedenen Komponenten. Der westlich geprägte Geist zum Beispiel mag ganz grundsätzlich Ordnung. Er mag es zu wissen, was wohin passt und was zuerst kommt, was oben ist, was unten ist und was danach kommt. So funktioniert die westliche Logik, in Form von Dichotomien. Ich vergleiche das mit zwei Beinen des Denkens. Wir müssen immer das eine und das andere Bein haben. Und dann versucht man, die Synthese zu finden: Schritt für Schritt, These, Antithese, Synthese. So funktioniert das. Aber so funktioniert die Welt nun mal nicht. Im westlichen Denken wird zwar gesagt, dass der Mensch die Verkörperung der Vernunft ist. Aber das stimmt ja nicht einmal im Westen selbst. Der Mensch, was auch immer das ist, ist viele verschiedene Dinge gleichzeitig. Es gibt keine Essenz des „guten Menschen“. Wenn wir uns etwas teilen, dann sind es die Bedingungen unserer Verletzlichkeit und Endlichkeit. Wir alle sind Teil eines Stroms, der uns jeden Tag etwas weiter Richtung Ende treibt. In diesem Sinne ist Menschsein auch nicht singulär denkbar. Der Mensch ist eine Beziehung, ist relational zu denken. Fragen der Ontologie mögen sicher wichtig sein, aber sie sind nicht die wichtigsten und nicht die einzigen. Die Schlüsselfrage der westlichen Philosophie ist die Frage nach dem Sein. In der Zeit zu sein, im Dies und Das zu sein; anderswo nicht zu sein. Die zentrale menschliche Frage für mich ist jedoch die der Beziehung und dann der Komposition, nicht die nach der Ontologie. Der kompositorische Ansatz

erlaubt es, über gleichzeitig ablaufende Prozesse nachzudenken, bei denen ich Vernunft und zugleich Affekt bin, Leidenschaft, Verstand und all das. Und darüber, wie ich all diese verschiedenen Fähigkeiten und Eigenschaften zu unterschiedlichen Zeiten und in verschiedenen Situationen unterschiedlich artikuliere. Das ist es, was interessant ist, herauszufinden. Nicht die Frage nach einer nicht veränderbaren Essenz. Das ist, wenn Sie so wollen, eine Art Vernunftkritik, die sich etwas mehr von einer Vernunftkritik unterscheidet, wie sie von – sagen wir mal – der surrealistischen Bewegung oder Adorno ausging. Es ist eine andere Art von Kritik, bei der das epistemologische Zentrum nicht die Opposition zwischen Subjekt und Objekt ist, sondern in ihrer Ko-Konstitution liegt. Das ist also meine Einstellung zu Vernunft und Rationalität. Auf die Heidegger'sche Kritik, die mit Instrumentalität und einem besonderen Bezug zur Technologie zu tun hat, will ich gar nicht eingehen, weil das ja offensichtlich ist. Wir sehen ja gegenwärtig, wie die neuen Technologien den Mythos des Menschen als rationales Wesen zur Disposition stellen. Gerade die neuen Medien bringen zutage, dass Leidenschaften wirklich ein großer Teil dessen sind, was Menschen antreibt. Es sind Wünsche, es sind Träume, es sind Fantasien. Sie sind genauso wichtig, wie die Vernunft.

Wir können uns also durchaus eine demokratische Öffentlichkeit vorstellen, die auf mehr als nur auf dem Primat der Vernunft beruht. Und das ist eine sehr ernste Frage, gerade in Zeiten, in denen das Post-Faktische Konjunktur hat und wir täglich *false news* ausgesetzt sind. Denn wenn wir uns nicht mal mehr über die Faktizität einer Tatsache einigen können, wie sollen wir dann die Art von deliberativem und argumentativem Raum schaffen, der zu einem relativen Konsens führen könnte? Und wie regiert man schließlich eine Gesellschaft, in der sich die Menschen nicht mal über das Grundlegendste, nämlich die so genannten Fakten einig sind?

*Mit Blick auf das Post-Faktische, was sind die Hauptthemen und Aufgaben für Forscher*innen, um dieser Entwicklung etwas entgegenzusetzen, die Heinrich Geiselberger die „Große Regression“ nennt?*

Charakteristisch für unsere heutige Zeit ist eine planetarische Verflechtung. Es gibt all diese Menschen, die sich einschließen, sich von der Welt abtrennen und sich in kleine, bequeme Enklaven zurückziehen wollen. Sie bauen Grenzen und Mauern, sie militarisieren diese Grenzen und wollen in Festungen leben. Das sind die Dinge unserer Zeit, die wir beobachten können. Im Übrigen finde ich, Mauern und Grenzen sind ein interessantes Studienobjekt. Denn die wirklichen Grenzen werden immer weniger

materiell. Sie werden abstrakter und die mächtigsten Grenzen sind physisch überhaupt nicht mehr vorhanden. Die Grenzen Europas etwa dehnen sich aus und sind nicht mehr geografisch festgelegt, sie sind flexibel geworden und immer mehr Akteur*innen sind an der Definition von Grenzen beteiligt. Grenzen sind die greifbare Materialisierung der Fragen: Wem gehört die Erde, wer kann das behaupten und wer darf über ihre Verteilung bestimmen? Mauern sind dann geradezu ein primitives Artefakt, wenn es um aktuelle Entwicklungen geht.

Was wir also feststellen, ist eine Verschränkung von gleichzeitiger Öffnung und Schließung. So scheint mir, dass jedes Projekt des Wissens, ob in den Sozialwissenschaften oder in anderen Disziplinen, uns helfen muss, diese doppelte Bewegung der zunehmenden Verflechtungen von Offenheit auf planetarischer Ebene und der (Ver-)Schließung zu verstehen. Das ist wirklich die zentrale Herausforderung für das kritische Wissen in unserer Zeit, um diese Dialektik verstehen zu können. Ferner müssten wir die Tatsache anerkennen, dass der Mensch nur einer von vielen Hauptakteur*innen im – lassen Sie es mich Drama des Lebens nennen – ist. Handlungsmacht muss, mit Bruno Latour, geteilt werden, zwischen Menschen, Nicht-Menschen und der Gesamtheit, der Gemeinschaft der Lebenden.

Wir können uns nicht nur auf eine Art von Archiv verlassen. Wir müssen die Archive der Welt als Ganzes nutzen. Wie kommt es zu den Archiven der Menschheit, wie kommt es, dass wir etwas wissen? Wofür steht Wissen? Woher wissen wir, dass wir es wissen? Woher wissen wir, dass wir es nicht wissen? Was sind die Konzepte, die Methoden, die Strategien, durch die Menschen zu sehr unterschiedlichen Zeitpunkten in der Geschichte, an verschiedenen Orten jene Formen des Wissens hervorgebracht haben, die den Umfang der Freiheit und den Umfang der Beziehungen erweitert haben. Ich denke, das ist es, was das neue Projekt der Kritik zu tun hat. Das bedeutet einerseits nicht zwingend, wie es mein Freund Dipesh Chakrabarty sagen würde, Europa zu provinialisieren. Wir brauchen Europa. Würden wir Europa provinialisieren, dann provinialisieren wir auch uns selbst, weil wir selbst Teil Europas geworden sind. Ohne Europa wäre ich gar nicht in der Lage gewesen meine Bücher zu schreiben.

Wir sind also Teil davon, und Europa ist Teil der Welt, so dass wir Europa nicht provinialisieren müssen. Wenn überhaupt, müssen wir es ent-provinialisieren, aber nicht nur Europa, sondern auch die Amerikas, auch Afrika, auch China und das restliche Asien. Das neue Projekt der Kritik ist es, eine planetarische Bibliothek anzulegen, genau wie wir ein planetarisches Museum brauchen. Aber das setzt eine Zirkulation von Wissen voraus, denn Zirkulation ist der Schlüssel. Es sind eben genau nicht die Grenzen, die wir

aktuell brauchen, sondern die zirkulierende Bewegung. Grenzen müssen wir dann neu denken, nämlich als etwas, dass nur die Verbreitung und Zirkulation von Wissen aufhält, nicht aber die Menschen. Im vorkolonialen Afrika zum Beispiel gab es fast keine Grenzen und dort, wo es sie gab, dienten sie der Beschleunigung von Austausch und Zirkulation. Lassen Sie es mich also provokativ formulieren: Das Projekt der Kritik besteht darin, dafür zu sorgen, dass wir alle afrikanisch werden. Aber das ist eine sehr polemische und provokante Sache.

Würden Sie also sagen, dass die technologischen Entwicklungen und die neuen technologischen Mittel uns helfen, dieses Wissen zu generieren?

Definitiv! Wenn wir wüssten, wie man sie benutzt und wie man sie einem anderen Zweck zuführen könnte, der Verflechtung und Offenheit fördert. Aber das ist eben nur die eine Seite der Technologie. Genauso können sie auch neue Mittel und Möglichkeiten für unsere eigene Knechtschaft werden. Ich vertrete überhaupt keine anti-technologische Position, aber ich versuche die Wirkweisen und Konsequenzen der neuen Technologien so klar wie möglich zu verstehen. Und wenn die Idee hinter neuen Technologien darin besteht, eine andere Art von Welt, eine Welt der Beziehungen zu schaffen, frage ich mich, warum wir dann diese Technologien in den Dienst von etwas stellen, das uns gegenseitig schädigt und permanente Kriegsführung fördert. Exemplarisch dafür ist die Entwicklung der Grenzökonomien, die in einem engen Zusammenhang mit der Biometrisierung, also der digitalen Speicherung und Verfolgung von nahezu allen Aspekten des Lebens steht. Neue Technologien ermöglichen also auch eine Art der Digitalisierung von Souveränität, die ein wesentliches Merkmal unserer Zeit zu sein scheint und damit unser Verständnis von Demokratie grundlegend verändern kann und herausfordert. Dahingehend möchte ich noch etwas betonen, nämlich die Erkenntnis, dass die liberale Demokratie möglicherweise nicht nur nicht mit bestimmten Formen des Kapitalismus kompatibel ist, sondern dass die größte Bedrohung für die Demokratie heute tatsächlich der unregulierte Kapitalismus ist. Dieses Argument hat Wendy Brown bereits sehr intensiv ausgearbeitet. Die aktuellen Debatten über die „Krise der Demokratie“, sprich über illiberale Demokratien oder über Populismus und autoritäre Regierungspraktiken scheinen mir also vielmehr auf die im System selbst angelegte und grundlegendere Krise zurückzuführen zu sein als auf die gelebte Praxis oder eben die neuen Möglichkeiten der Technologie.

Können Sie die Krise der Demokratie konkretisieren?

Das Versprechen eines versicherten Lebens ist auch in den westeuropäischen Gesellschaften gefährdet. Dies bezeichne ich als das „Schwarzwerden der Welt“, das wir am Abbau des Sozialstaats sehr gut nachzeichnen können. Liberale Gesellschaften waren noch nie so ungleich wie heute. Der seit langem bestehende Frieden zwischen Demokratie und Kapitalismus scheint vorbei zu sein oder in Kürze sein Ende zu finden. Ich denke daher, dass wir das Projekt der Demokratie auf drei Arten neu formulieren müssen, um die liberale Demokratie wieder zu einem neuen Leben zu verhelfen. Dafür müsste zu allererst Demokratie ohne den Nationalstaat gedacht werden. Wir leben in einem Zeitalter der Interdependenzen. Dies anzuerkennen und den Nationalstaat als immer wieder letztes Rückzugsrefugium loszulassen, ist Grundvoraussetzung für eine Weltgesellschaft. Zweitens müssen wir uns von dem anthropozentrischen Konzept des Menschen lösen, der das Recht oder sogar die Pflicht hat, sich alles Nicht-Menschliche der Welt anzueignen, zu unterwerfen und zu missbrauchen. Was wir brauchen, ist eine Dezentrierung des Menschen und eine Hinwendung zu nichtmenschlichen Elementen des Seins, also zum Beispiel der Biosphäre, des Organischen, des Mineralischen. Der Mensch ist eben nur ein Teil des gesamten Lebens. Und der letzte Punkt ist, dass wir über das Konzept der Bürger*innenschaft als der mit Rechten versehenen Körper hinausgehen und über menschliches Zusammenleben auf ganz neue und alternative Weise nachdenken. Wir müssen akzeptieren, dass wir alle miteinander verbunden sind. Alles ist Beziehung. Das ist die Grundlage des neuen Projekts der Kritik.

Welche Rolle spielt das neue Projekt der Kritik und die Idee des neuen Wissens im Hinblick auf alternative Erkenntnistheorien und alternative Methoden?

Das neue Projekt der Kritik bedeutet, wenn man sehr praktisch sein will, viel – vor allem außerhalb der eigenen Kultur – zu lesen. Das bedeutet nicht allein als deutsche Soziologin französische Soziologie zu rezipieren, sondern auch interdisziplinär zu denken und zu arbeiten. Als Soziologin müssen Sie auch im Bereich der Geschichts- und Politikwissenschaft lesen, über internationale Beziehungen und Naturwissenschaft. Die Frage des Lesens wird fundamental und zur Grundfrage überhaupt. Dabei meine ich Lesen im philosophischen Sinne. Damit ist nicht nur der Akt des Lesens an sich gemeint, sondern auch die Frage berührt, wie man liest, welche Methodik man anwendet und welche Fragen nach der Interpretation, Kontextualisierung

und Übersetzung man stellt. Es geht darum, ein neues Experimentierfeld im Bereich des Lesens und Interpretierens zu eröffnen. Wenn Sie zum Beispiel einen Roman lesen, würden Ihnen viele Leute sagen, dass es keine Notwendigkeit der Interpretation für einen Roman gibt. Die Menschen suchen immer nach etwas, das transparent und eindeutig ist, so dass man es sofort versteht. Sie suchen nach Dingen, die keiner Interpretationshilfen bedürfen, weil aus ihrer Sicht keine Mehrdeutigkeiten der Auslegung existieren. Aber wir brauchen nach der Interpretation immer noch weitere Interpretationen. Das zeigt sich exemplarisch an der Arbeit mit Bildern und in der Art und Weise, wie Bilder zu Texten und Texte zu Bildern werden. All dies sind Möglichkeiten und neue Umgebungen, in denen gelernt werden kann, nicht nur im Klassenzimmer, sondern auch im Alltag an den verschiedensten Orten, auch wenn Stille zu einer seltenen Ressource geworden ist und wir ständig von allen Arten von Lärm umgeben sind.

*Übersetzung des Interviews aus dem Englischen:
Rebecca Gulowski & Martin Oppelt*

Literatur

- Castro Varela, Maria Do Mar, & Nikita Dhawan (2015): *Postkoloniale Theorie. Eine kritische Einführung*. Bielefeld (<https://doi.org/10.14361/9783839411483>).
- Dübgen, Franziska, & Stefan Skupien (Hg.) (2016): *Afrikanische politische Philosophie. Postkoloniale Positionen*. Berlin.
- Flügel-Martinsen, Oliver (2018): „Postidentitäre Demokratie“. In: *Mittelweg 36*, Bd. 27, Nr. 3, S. 10-30.
- Forschung & Lehre (2018): *Gerda Henkel Preis geht an afrikanischen Historiker*. <https://www.forschung-und-lehre.de/forschung/gerda-henkel-preis-geht-an-afrikanischen-historiker-703>, letzter Aufruf: 11.2.2019.
- Hark, Sabine (2017): *Koalitionen des Überlebens. Queere Bündnispolitiken im 21. Jahrhundert*. Göttingen.
- Hark, Sabine, & Paula-Irene Villa (2017): Unterscheiden und herrschen. Ein Essay zu den ambivalenten Verflechtungen von Rassismus, Sexismus und Feminismus in der Gegenwart. Bielefeld (<https://doi.org/10.14361/9783839436530>).
- Herb, Karlfriedrich (2018): „Achille Mbembe, Postkolonie“. In: Brocker, Manfred (Hg.): *Die Geschichte des Politischen Denkens. Das 20. Jahrhundert*. Berlin, S. 912-927.
- Kerner, Ina (2012): *Postkoloniale Theorien zur Einführung*. Hamburg.
- Kerner, Ina (2018): „Postcolonial Theories as Global Critical Theories“. In: *Constellations*, Bd. 25, Nr. 4, S. 614-628 (<https://doi.org/10.1111/1467-8675.12346>).
- Kerner, Ina (2019): „Zu einer kritischen Theorie der Politik in postkolonialen Zeiten“. In: Bohmann, Ulf, & Paul Sörensen (Hg.): *Zur Kritischen Theorie der Politik heute*. Berlin.
- Lefebvre, Henri (2016): *Das Recht auf Stadt*. Hamburg.
- Mbembe, Achille (2014 [2013]): *Kritik der schwarzen Vernunft*. Berlin.
- Mbembe, Achille (2016a [2000]): *Postkolonie. Zur politischen Einbildungskraft im Afrika der Gegenwart*. Wien & Berlin.

- Mbembe, Achille (2016b [2010]): *Ausgang aus der langen Nacht. Versuch über ein entkolonisiertes Afrika*. Berlin.
- Mbembe, Achille (2016c): „Afropolitanismus“. In: Dübgen & Skupien 2016, S. 330-337.
- Mbembe, Achille (2017 [2016]): *Politik der Feindschaft*. Berlin.
- Nancy, Jean-Luc (2005): *Singulär plural sein*. Berlin.
- Rancière, Jacques (2002): *Das Unvernehmen. Politik und Philosophie*. Frankfurt a.M.
- Schütz, Wolfgang (2018): „Achille Mbembe: Identitätspolitik ist Opium für das Volk“. In: *Augsburger Allgemeine Zeitung*, <https://www.augsburger-allgemeine.de/kultur/Achille-Mbembe-Identitaetspolitik-ist-Opium-fuer-das-Volk-id51077901.html>, letzter Aufruf: 11.2.2019.
- Ziai, Aram (Hg.) (2016): *Postkoloniale Politikwissenschaft. Theoretische und empirische Zugänge*. Bielefeld (<https://doi.org/10.14361/9783839432310>).

Anschriften:

Rebecca Gulowski
rebecca.gulowski@phil.uni-augsburg.de

Achille Mbembe
achille.mbembe@wits.ac.za

Martin Oppelt
martin.oppelt@hfp.tum.de