

---

Andreas Greiert

## Vae Victis?

*Möglichkeiten und Grenzen einer Alternative  
zur Siechengeschichte*

---

Der ehemalige Privatsekretär Mahatma Gandhis und spätere indische Premierminister Jawaharlal Nehru hat sich in seinen *Glimpses of World History* mit einem für ihn unlösbaren Problem beschäftigt. Die dem Buch zugrundeliegenden Briefe, die er von 1930 bis 1933 während eines seiner zahlreichen Gefängnisaufenthalte wegen zivilen Ungehorsams gegen die britische Kolonialherrschaft an seine Tochter Indira (ebenfalls spätere Premierministerin Indiens) geschrieben hat, behandeln die Unmöglichkeit, einem indischen Schulmädchen ihre Geschichte zu erzählen. Schließlich ist dafür gar keine eigene Basis vorhanden, da die Ereignisse und Begriffe der indischen Geschichte allesamt dem Diskurs der britischen Kolonialherren angehören: »And even the history of India that I learnt was largely wrong or distorted and written by people who looked down upon our country.«<sup>1</sup>

Vinay Lal hat diesen Ansatz aufgegriffen: Vor dem Hintergrund, dass nichts effektiver globalisiert worden ist als das westliche Wissens-System,<sup>2</sup> erscheint die Ahistorizität der indischen Zivilisation nicht als Mangel. Vielmehr ist, mit Gandhi, die Abwesenheit von Geschichte als Chance gegen die Übermacht der Darstellungen kolonialer Autoren zu begreifen.<sup>3</sup> Ganz in diesem Sinne hat auch schon Nehru festgehalten: »History is almost always written by the victors and conquerors and gives their view. Or, at any rate, the victor's vision is given prominence and holds the field.«<sup>4</sup>

Diese berühmte anti-koloniale Aussage impliziert keinen resignativen Verzicht auf Geschichte, sondern aktualisiert die Forderung nach einer Gegenposition, wie sie bereits ein Jahrhundert zuvor Wendell Phillips' Begleitbrief zur Erstauflage des *Narrative of the Life of Frederick Douglass, an American Slave* präsentiert hatte: Die in einer Fabel Aesops von einem Löwen vorgebrachte Klage, er könne in einer von Menschen geschriebenen Geschichte gar nicht anders als missverstanden werden, verlange danach, dass Löwen selbst ihre Geschichte schreiben.<sup>5</sup> Eben diese Forderung ist für Phillips in Douglass' zuerst 1845 erschienenem Text umgesetzt worden, da dieser eine Gegenperspektive zu den dominanten Sieger-Erzählungen in den Diskurs einbringt. Paul Gilroy verweist in diesem Zusammenhang in seinem *The Black Atlantic* auf Walter

Benjamin, dessen Konzept der »Urgeschichte« der Moderne ihm insbesondere wegen aus der jüdischen Mystik übernommener Elemente für die Konstruktion einer Alternative zur Sieergeschichte geeignet erscheint.<sup>6</sup>

Gilroy belässt es bei einer knappen Andeutung, die sich jedoch durch die Vergegenwärtigung einer zentralen Konstellation in Benjamins Geschichtsdenken ausführen lässt. Für Benjamin ist die Urgeschichte der Moderne nicht von Interesse, sofern sie (wie etwa bei C.G. Jung oder Ludwig Klages) gleichgesetzt wird mit einer Identifizierung »urgeschichtlicher Formen« im Bestand des 19. Jahrhunderts.<sup>7</sup> Das stattdessen verfolgte Projekt, das 19. Jahrhundert »als originäre Form der Urgeschichte« (GS V, 579) zu erkennen, betrifft die gesellschaftliche Wirklichkeit der Moderne, die ihren sich selbst vollmundig zugesprochenen Status einer hochentwickelten Zivilisation verliert und stattdessen im Zustand urmenschlicher Primitivität erscheint. Im Gegensatz zum bürgerlichen Historismus, dessen Einfühlung stets nur dem Sieger gilt (vgl. GS I, 696), orientiert sich Benjamins »historischer Materialist« am jüdisch-mystischen »Eingedenken« (GS I, 704; GS II, 453f.; GS V, 589), richtet den Blick durch die triumphalen Darstellungen der Heroen der Sieergeschichte hindurch auf die »namenlose Fron ihrer Zeitgenossen« (GS I, 696) und gelangt zu einer grundlegenden Einsicht: »Es ist niemals ein Dokument der Kultur, ohne zugleich ein solches der Barbarei zu sein« (GS I, 696).

Die Identität von Kultur und Barbarei betrifft dann allerdings nicht bloß ferne Vergangenheiten wie etwa den Bau der Pyramiden in Ägypten, während in der Moderne der einstmalig körperlich-unmittelbare Gewalt-Charakter der Fron zu subtil-vermittelten Formen wie einem Ausschluss der Massen vom geistigen Genuss der Freuden der Hochkultur herab gemildert worden wäre.<sup>8</sup> Gegen diese historische Sublimierungsthese spricht nicht nur Benjamins eigene, vom nationalsozialistischen Terror geprägte Gegenwart der 1930er Jahre, sondern auch die parallele Existenz solcher Kulturheroen wie Goethe und Beethoven zu solch barbarischen Systemen körperlicher Zwangsarbeit wie der kolonialen Plantagen-Sklaverei.<sup>9</sup> Karl Marx hat bereits 1853 die europäischen Kolonien zur Verdeutlichung einer grundsätzlichen Immanenz von Kultur und Barbarei angeführt:

Die tiefe Heuchelei der bürgerlichen Zivilisation und die von ihr nicht zu trennende Barbarei liegen unverschleiert vor unseren Augen, sobald wir den Blick von ihrer Heimat, in der sie unter respektablen Formen auftreten, nach den Kolonien wenden, wo sie sich in ihrer ganzen Nacktheit zeigen.<sup>10</sup>

Auch wenn Gilroy sich nicht direkt auf diese Textstelle bezogen hat, beschreibt sie doch den Ausgangspunkt für seine eigene Forderung nach einer Gegengeschichte der Moderne: »The time has come for the primal history of modernity to be reconstructed from the slaves' point of view.«<sup>11</sup> Und eben hier liegt auch die Ansatzstelle für Benjamins Forderung nach einer Gegen-Geschichte der Unterdrückten (Thesen VII, VIII, XII), deren Notwendigkeit er ebenso entschieden betont, wie er unübersehbar ratlos nach ihrer Möglichkeit fragt. Der entsprechende »Begriff der Geschichte« (GS I, 697) fehlt Benjamin selbst nämlich noch, und auch die entsprechenden Traditionen müssen nach dem Modell der Schüsse auf die Turmuhren während der Juli-Revolution erst noch konstruiert werden (vgl. GS I, 702).

Dieser performativ durchaus ausreichend entschlossene, konzeptionell aber mindestens ebenso hilflose Versuch, die alte Zeit anzuhalten, um – endlich – eine neue Zeit beginnen lassen zu können, illustriert ein für die vorliegende Untersuchung entscheidendes Problem: Wie lässt sich ein notwendig diskretes mystisches Eingedenken gegen das unausweichlich dröhnende Triumphgeschrei der Sieger diskursiv umsetzen? So klar auch sein mag, dass die konstitutive Voraussetzung für die Konstruktion und das Schreiben der Geschichte der Unterdrückten nur darin liegen kann, den Namenlosen zuzuhören, bleibt gleichwohl die Frage nach der Möglichkeit der Darstellung einer Geschichte der Namenlosen. Lässt sich Geschichte überhaupt jenseits einer vermeintlich unentrinnbaren Dialektik von Siegern und Verlierern, mithin anders darstellen als in der Sprache und aus der Warte der Sieger?

Um Missverständnissen vorzubeugen: Im Folgenden soll nicht Walter Benjamin zum Vordenker des Post-Kolonialismus stilisiert oder in aktuelle de-kolonialistische Debatten hineingezwängt werden. Stattdessen dient Gilroys intuitive Hinwendung zu Benjamin als Ausgangspunkt für die Suche nach einer Alternative zu der in Europa bis heute bestimmenden Geschichtsschreibung aus der Warte der Sieger.

### *I.*

Moderne Siegeregeschichte ist rassistisch. Vormoderne Rechtfertigungen für historisch errungene Siege waren stets religiös begründet, so dass die Überlegenheit der Sieger als reine Glaubensfrage erschien. Seit dem Ende des 18. Jahrhunderts und vollends im 19. Jahrhundert aber sorgt die Etablierung eines neuen, eben: aufgeklärt-modernen Begründungshintergrunds für eine folgenreiche Veränderung. Da die als exakte Wissenschaft auftretende »Rassenlehre« Gewissheit

bei der Begründung der Überlegenheit der Sieger in der Geschichte verspricht, werden durch die Ersetzung des Glaubens durch (vermeintliches) Wissen letzte, beim religiösen Hintergrund durchaus noch vorhandene moralisch-ethische Skrupel ausgeräumt.

Gegen die aktuell akute Ratlosigkeit gegenüber der Anerkennung eines solchermaßen irrational-bizarren Ansatzes wie der ›Rassenlehre‹ – in der seit der Aufklärung und bis heute zumindest dem Anspruch nach doch zunehmend rational bestimmten historischen Wirklichkeit – hilft Aimé Césaires Verweis auf das Klasseninteresse der Bourgeoisie als eigentlicher Motor des Kolonialismus und seines wissenschaftlich-rassistischen Legitimationsdiskurses.<sup>12</sup> In eben dieser Tradition einer Instrumentalisierung des wissenschaftlichen Rassismus für ökonomische Interessen steht auch eine 1906 vom US-Kongress eingesetzte Untersuchungskommission zur wissenschaftlichen Klärung der Frage der Überlegenheit einer ›nordisch-weißen Rasse‹ über ›südosteuropäische-weiße Rassen‹. Um Angehörige der letzteren Gruppe künftig von der Einwanderung ausschließen zu können, erhofften die Auftraggeber sich Nachweise dafür, dass diese Menschen aufgrund einer ›rassischen‹ Minderwertigkeit eher staatliche Unterstützung benötigen und somit der Gemeinschaft vermeidbare Kosten verursachen.<sup>13</sup>

Ein Beiträger zu dieser Untersuchung war der deutschstämmige Anthropologe Franz Boas (1858–1942), der nach dem Studium in Heidelberg, Bonn und Kiel sowie Forschungen bei kanadischen Inuit und indigenen Bewohnern der amerikanischen Nordwestküste in den USA geblieben war, wo er schließlich eine Professur an der Columbia-Universität bekommen und sich großes Ansehen als Anthropologe erworben hatte.<sup>14</sup> In seinem Beitrag präsentierte Boas allerdings ein höchst unerwünschtes Resultat, das er 1911 auch noch in seinem ersten an ein breites Publikum gerichteten Buch *The Mind of Primitive Men* prompt wiederholt hat: Die Anwendung zeitgenössisch für wissenschaftlich angesehener phrenologischer Methoden an Immigranten und ihren in den USA geborenen Kindern führte zu dem Ergebnis, dass Unterschiede *zwischen* verschiedenen Menschentypen im Vergleich zur Variation *innerhalb* jedes Typus insgesamt verschwindend klein sind.<sup>15</sup> Als Konsequenz aus seinen in New Yorks Einwanderer-Stadtteilen durchgeführten Untersuchungen betrachtete Boas ›Rasse‹ nicht als substantielles Natur-Phänomen, sondern als kulturelles Konstrukt; letztlich als bloßes Resultat von Ressentiment und Vorurteil, so dass der Rede von ›höheren Rassen‹ jede Grundlage fehlt.<sup>16</sup> Da der Wert, den wir unserer Kultur zumessen, auf Teilhabe an unserer Kultur gründet, so dass unsere Wertungen nur umso mehr vorgeformt werden, als uns diese Vorformung unbewusst bleibt, erteilt die Anthropologie einen Appell zu mehr Toleranz.<sup>17</sup>

Diese grundlegend kulturrelativistische Einsicht hat auch Boas' Schüler Edward Sapir in einem unlängst wieder abgedruckten Grundlagentext von 1938 vertreten.<sup>18</sup> Der Ansatzpunkt Sapirs liegt bei dem Befund, dass James Owen Dorsey in seiner 1885 veröffentlichten *Omaha Sociology* permanent die eigenen Feststellungen über die Kultur der bereits in ein Reservat eingesperrten Menschen durch den Hinweis relativiert, sein indigener Gewährsmann Two Crows äußere allerdings starke Zweifel oder behaupte gar das Gegenteil. Für Sapir folgt daraus für alle Einsichten in eine andere Kultur eine grundsätzliche Relativierung, die auch der eigenen Kultur jede Stabilität abspricht.

Auch Boas sieht in wie sorgfältig und umfangreich auch immer angesammelte Daten keine Grundlage für die Ableitung allgemeiner Gesetze über eine natürlich-teleologische Entwicklung menschlicher Gesellschaften von vermeintlicher Wildheit hin zu einem für die eigene Kultur reklamierten Zustand der Zivilisation.<sup>19</sup> In *Anthropology and Modern Life* (1928), seinem zweiten populären Buch, führt er ironisch aus, dass eben hier für ihn die einzige Leistung der zeitgenössisch ungemein populären und politisch folgenreichen Eugenik liegt: bei dem Nachweis, wie leicht Menschen doch verleitet werden können zum Glauben an einen absoluten Wert der Ideen, die sich bloß zufällig in der sie jeweils umgebenden Kultur manifestieren.<sup>20</sup> Boas vertritt stattdessen die Position einer grundsätzlichen Differenz des untersuchten Feldes zum untersuchenden Beobachter, indem er unserem Unverständnis für das »Denken des Primitiven« das Unverständnis des »Primitiven« für unser Denken als gleichberechtigt gegenüberstellt.<sup>21</sup>

Die wohl wirkungsmächtigste Verbreitung hat Boas' Kulturrelativismus durch einen Text seiner Schülerin Ruth Benedict erlangt. Deren 1934 erschienenen *Patterns of Culture* liegt die zentrale Einsicht zugrunde, dass beim Menschen als Produkt seiner Gesellschaft entgegen der verbreiteten Selbst-Wahrnehmung die eigene Sichtweise nicht universeller Ausdruck einer menschlichen Natur ist, sondern nur ein jeweils spezifischer Ausschnitt aus einem großen Kreisbogen möglicher Gesellschaften mit ganz unterschiedlichen jeweils als angemessen und gerechtfertigt angesehenen Verhaltensweisen.<sup>22</sup>

Boas und seine Schülerinnen, zu denen neben den bereits erwähnten Edward Sapir und Ruth Benedict unter anderem auch Margaret Mead, Ruth Bunzel oder Melville Herskovits zählten, haben im fernen Forschungs-Feld die Sieger-Sprache preisgegeben und den Bereich der Siegeregeschichte erfolgreich verlassen. In Bezug auf ihre eigene US-amerikanische Gesellschaft des frühen 20. Jahrhunderts zeigt sich hingegen ein hartnäckiges Festhalten an der Sieger-Position. Dieser Widerspruch wird an Bewertungen der gesellschaftlichen Situation der afroamerikanischen Bevölkerung deutlich.

So weist Boas in *Das Geschöpf des sechsten Tages* zwar die Auffassung einer auf teleologische Entwicklungslinien der Kultur gegründeten Hierarchie zwischen ›Rassen‹ zurück und bescheinigt der europäischen und der afrikanischen Geschichte eine Gleichrangigkeit in Hinsicht auf die jeweiligen Leistungen in Kunst, Handwerk, Wirtschaft, Handel, politischen Organisationen bis hin zu großen Reichen sowie praktischer Philosophie.<sup>23</sup> Doch zugleich vermischt Boas diese historische Diagnose in einer für seine Forschungen ganz untypischen Art mit einer auf bloße Vorurteile zurückgehenden normativen Aussage. Er sieht nämlich in einem durch die gewaltsame Verschleppung in die Sklaverei einst erlittenen Kulturverlust die Ursache für »die unerwünschten Züge, die gegenwärtig unter der amerikanischen Negerbevölkerung gefunden werden«.<sup>24</sup>

Boas beabsichtigt keineswegs eine Abwertung seiner afroamerikanischen Nachbarn, sondern bemüht sich im Gegenteil um ihre Aufwertung. Anstatt aber mit der gebotenen Gründlichkeit des Forschers überhaupt erst einmal nach der Angemessenheit einer Zuschreibung von Eigenschaften wie »Zügellosigkeit, Faulheit und Mangel an Initiative« an seine afroamerikanischen Mitbürger zu fragen,<sup>25</sup> vertritt Boas die Annahme, dass diese bei historisch gegebener Gelegenheit solche derzeit bei ihnen als (noch) vorhanden angesehene negative Eigenschaften ablegen und ihre Bürgerpflichten genauso gut erfüllen werden wie ihre ›weißen‹ Nachbarn.<sup>26</sup>

Diese von heute aus gesehen fraglos nur noch problematischen Bewertungen müssen in ihren eigenen historischen Bezugsrahmen eingebracht werden. Wenn Boas sich davon überzeugt zeigt, dass die Afroamerikaner sich komplett an die europäisch-stämmige Mehrheitskultur anpassen können,<sup>27</sup> und es ablehnt, die »Theorie einer erblichen Inferiorität« zur Erklärung für die derzeitige »niedrige Stellung dieser Rasse« anzuführen,<sup>28</sup> dann bezieht er mit seinem klaren Bekenntnis zur Assimilation die zeitgenössische Gegenposition zur Segregation, die den von Jim Crow-Gesetzen und Lynchmorden geprägten offen rassistischen Alltag im Süden der USA jahrzehntelang bestimmt hat. Obwohl auch die assimilatorische Auffassung einer Gruppe von Menschen generell Unterlegenheit zuschreibt, galt sie lange nicht als rassistisch, da sie nicht von einer biologischen, sondern von einer historischen Grundlage ausgeht, so dass die Möglichkeit einer Weiterentwicklung besteht.<sup>29</sup>

Mit ihren uneingestandenem Anteilen von Siegeregeschichte offenbart Boas' Argumentation aber zugleich die Aporien des Assimilationismus: Wenn die ›schwarzen‹ Amerikaner das Potential zugesprochen erhalten, einmal habituell, sprachlich und kulturell ganz und gar ›weiß‹ zu werden, dann befördert das Konzept der Entwicklung die Durchsetzung des westlichen Universalitäts-Anspruchs.<sup>30</sup> Diese Tendenz zu einem Rückfall in die Perspektive der Sieger-

geschichte durchzieht auch Melville Herskovits' Artikel *The Negro in the New World* (1930), in dem der Autor (Freuds Schema aus *Totem und Tabu* folgend) Feldforschung vor der eigenen Haustür als forensische Pathologie betreibt.<sup>31</sup> Herskovits' Forderung einer Hinwendung zu afrikanischen Traditionen, um das bis in die Gegenwart hinein von der ›weißen‹ Mehrheit abweichende Verhalten der ›schwarzen‹ Minderheit zu erklären, verdeutlicht ein fraglos grundlegendes ethnografisches Problem: Wenn der (weiße) akademische Forscherblick von vorneherein ausschließt, dass Afroamerikaner in der Neuen Welt bereits eine für sie selbst stimmige und weder deviante noch minderwertige Kultur entwickelt haben, dann vermittelt die Darstellung, in einer treffenden Formulierung Fritz Kramers, dem (weißen) Leser »den Eindruck, der Ethnograph – und durch ihn er selbst – habe die dargestellte Kultur in jeder Hinsicht besser verstanden, als man es ihren Trägern zutrauen könne.«<sup>32</sup>

## II.

Nun war die Assimilations-Strategie allerdings kein paternalistisches Konzept der ›weißen‹ Mehrheit, sondern wurde als probates Mittel zur Erlangung voller Bürgerrechte auch von vielen Afroamerikanern schon seit der Ära der Reconstruction entschieden befürwortet, etwa von der *National Association for the Advancement of Coloured People* (NAACP), die das assimilatorische Prinzip einer ›Verbesserung durch Selbstverbesserung‹ schon im Namen trug, oder von einflussreichen Intellektuellen wie W.E.B. Du Bois, der erst in den 1930er Jahren von diesem Prinzip Abstand genommen hat.<sup>33</sup>

Schon in der Mitte der 1920er Jahre wirkte jedoch in New York ein loser Zusammenschluss afroamerikanischer Künstler, die bereits in der Selbst-Bezeichnung als ›Niggerati‹ ihre Ablehnung der Assimilation zum Ausdruck brachten.<sup>34</sup> Mit der Bezeichnung als »erste Négritude« erhebt Césaire diese heute als Harlem Renaissance bekannte Gruppe zum realen Vorbild für die von ihm selbst, Léopold Sédar Senghor und Léon Damas begründete Konzeption einer von der ›weißen‹ Siegesgesellschaft unabhängigen, selbstbewussten und eigenständigen ›schwarzen‹ Kultur.<sup>35</sup>

Allerdings wird dieses hohe Lob von Césaire ausdrücklich nur an beteiligte Männer wie Langston Hughes, Claude McKay, Countee Cullen, Sterling Brown sowie den ihnen nachgefolgten Richard Wright adressiert, so dass eine für den vorliegenden Ansatz entscheidende Beteiligte gar nicht erwähnt wird: Zora Neale Hurston (1891–1960). Deren besondere Aufmerksamkeit für die kulturelle Sieger-Problematik zeigt sich in typischer Weise in einem Beitrag zu Nancy Cunards

1933 veröffentlichter Anthologie *Negro*, in dem sie die modisch gewordenen Darbietungen ›schwarzer‹ Musik durch ›Weiße‹ (bis hin zu Gershwin) als bloß unbeholfene Imitationen verspottet, im Gegenzug die Auftritte von ›schwarzen‹ Musikern vor ›weißem‹ Publikum als unausweichliche Verfälschungen dieser Musik aber ebenso ablehnt.<sup>36</sup>

Gilroy präsentiert mit seiner Black-Atlantic-These eine gegenteilige Einschätzung des Phänomens umjubelter Auftritte von ›schwarzen‹ Musikern vor ›weißem‹ Publikum, das schon auf regelrechte Welttourneen der Fisk Jubilee Singers in der Mitte des 19. Jahrhunderts zurückgeht.<sup>37</sup> Für ihn haben People of Colour seit Beginn ihres Diaspora-Daseins im Kulturraum des Black Atlantic neue musikalisch-künstlerische Ausdrucksformen hervorgebracht und mit ihnen die Kultur der ›weißen‹ Siegesgesellschaft massiv beeinflusst, wie an der weltweiten Verbreitung von Popmusik seit der Mitte des 20. Jahrhunderts unwiderleglich deutlich geworden sei. Auf dieser Grundlage erkennt Gilroy in Hurstons Diagnose einer Verfälschung das Wirken eines ethnischen Essentialismus, der für ihn unangebracht, da mit dem »unashamedly hybrid character« der Black-Atlantic-Kulturen unvereinbar ist.<sup>38</sup>

Diese Einschätzung Gilroys steht in einer von ihm nicht benannten Tradition, denn schon zeitgenössisch haben Schriftsteller-Kollegen wie Alain Locke, Ralph Ellison und Richard Wright denselben Vorwurf gegen Hurston erhoben.<sup>39</sup> Diese hat indes in dem »*My People! My People!*« überschriebenen Kapitel ihrer 1942 unter dem Titel *Dust Tracks on a Road* veröffentlichten Autobiografie jeder Form von ethnischen Essentialismus eine wünschenswert klare Absage erteilt.<sup>40</sup> Gilroy scheint zu übersehen, worum es Hurston mit ihrem Bemühen um die Bewahrung einer Eigenständigkeit der ›schwarzen‹ Kultur gegenüber der ›weißen‹ Mehrheitsgesellschaft geht: Hurston sieht in der Darbietung ›schwarzer‹ Kultur vor ›weißem‹ Publikum deswegen eine Verfälschung, weil Menschen, die sich selbst als durchaus eigenständig ansehen, der Status einer exotischen Verlierer-Minderheit zugeschrieben wird und klischeehafte Sieger-Vorurteile Bestätigung erfahren. Anstatt der dominanten Siegerwahrnehmung im Namen von Verlierern gegenüberzutreten, erfasst Hurstons Ansatz mit den Afroamerikanern eine Gruppe von Menschen – die nach der Sieger-Logik unausweichlich zu Verlierern erklärt werden müssten – in eben der Eigenständigkeit, die sie ihrem Selbstverständnis nach besitzen, und entzieht sie dem Sieger-Blick.

Die Grundlagen für diese Konzeption, die als Leitmotiv ihre Essays, Kurzgeschichten und Romane durchzieht, entwickelt Hurston während ihres Studiums am Barnard College, wo Benedict, Herskovits und Boas zu ihren Lehrern gehören. Seit 1927 betreibt sie ausgiebige Forschungen in ihrem Feld der ›schwarzen‹ Alltagskultur in den US-Südstaaten,<sup>41</sup> unter anderem auch in ihrem Kindheitsort



Eatonville, einer ausschließlich von Afroamerikanern bewohnten Kleinstadt in Florida, wo sie schon als Kind fasziniert war von den Geschichten, die alltäglich auf der Veranda des Dorfladens erzählt wurden.<sup>42</sup> Bei ihrer Forschungstätigkeit hatte sie indes anfangs wegen ihres »wohlgesetzten Barnardesisch« große Probleme, Kontakt zu den Beforschten herzustellen.<sup>43</sup>

Die 1935 unter dem Titel *Mules and Men* veröffentlichten Ergebnisse ihrer siebenjährigen Feldforschungen zeigen ein schon demonstratives Desinteresse an neuerdings zentral gestellten Konzepten wie »Widerständigkeit« oder »Undienlichkeit«.<sup>44</sup> Diese Besonderheit lässt sich vielleicht am besten mit einem Argument Teresa Koloma Becks darauf zurückführen, dass diese und ähnliche Kategorien durch die Projektion eines Forscherblicks über die Erfahrungen der Beforschten an Menschen, die sich selbst durchaus als Subjekte verstehen, die Rolle eines Objekts oder Opfers zuweisen.<sup>45</sup>

Dieser so verzerrenden wie unausweichlichen akademischen Affirmation der Perspektive der »weißen« Geschichtssieger entzieht sich Hurston, indem sie in *Mules and Men* Fragmente aus dem afroamerikanischen Alltagsleben in den US-Südstaaten als Motive einer in der Neuen Welt erst entstandenen so einzigartigen wie vielfältigen und unvollkommenen Kultur präsentiert.<sup>46</sup> Hurstons Forschungsinteresse geht nicht darauf, eine klar begrifflich identifizierte Kultur »der« Afroamerikaner für den akademischen Diskurs ansprechend zurecht zu machen, sondern der Einsicht gerecht zu werden, dass (gegen zeitgenössische Vorurteile) wohl keiner der von ihr Interviewten von sich selbst annahm, bloß eine verfälschte Version des Englischen zu sprechen.<sup>47</sup> Hurston hat der heute als *Ebonics* bezeichneten Sprache ihren Respekt durch konsequente lautschriftliche Wiedergabe erwiesen. Ihr in zwei Abschnitte gegliederter Text präsentiert Elemente der profanen Volkskultur und volkstümliche religiöse Praktiken (wie etwa Hoodoo) in absoluter Indifferenz zur assimilatorischen Sieger-Perspektive und liefert einen eindrucksvollen praktischen Gegenbeweis zu der diesem Blick immanenten Kulturverlust-These.

Ihre 1938 erschienene zweite ethnografische Buchveröffentlichung *Tell My Horse* betreibt auf derselben methodischen Grundlage und nach diesem Darstellungs-Prinzip eine Ausdehnung des untersuchten Feldes der »schwarzen« Kultur auf die Karibik. Während das »roosters-nest« Jamaika nur gestreift wird, weil Hurston es als viel zu sehr auf das »weiße« England hin orientiert wahrgenommen hat,<sup>48</sup> gilt der Großteil ihrer Darstellung Haiti, wo sie sich im direkten Anschluss an den zweiten Teil von *Mules and Men* und dem bereits 1931 veröffentlichten hundertseitigen Aufsatz *Hoodoo in America* mit der Voodoo-Religion als besonderem Phänomen der Alltagskultur beschäftigt.<sup>49</sup>

Dabei besteht (bis heute) eine Eigenständigkeit ihres innovativen Ansatzes:

Hurston lobt ausdrücklich die Forschungsergebnisse ihres ehemaligen Lehrers Herskovits,<sup>50</sup> der 1937 sein *Life in a Haitian Valley* veröffentlicht hatte. Doch diese Anerkennung betrifft wohl vor allem die angenehm nüchternen Korrekturen an dem grotesken Zerrbild von Voodoo, das zeitgenössisch durch Bücher wie William Seabrocks *The Magic Island* (1929) oder Hollywood-Filme wie *White Zombie* (1932) verbreitet worden war.<sup>51</sup> Die so hartnäckigen wie bösartig falschen Klischees, die noch bis in populäre Filme und Serien des 21. Jahrhunderts nachwirken, führten bei den zwischen 1915 und 1934 auf Haiti stationierten US-amerikanischen Besatzungstruppen zu schon absurd übersteigerten Gefahrenwahrnehmungen, die sich in einem generellen Verbot aller Voodoo-Praktiken und gewalttätigen Handlungen gegen die Bevölkerung entluden.<sup>52</sup>

Herskovits' akademische Herangehensweise, die Voodoo als »a complex of African belief and ritual« wahrnimmt und nach einer Klärung der afrikanischen Herkunft strebt,<sup>53</sup> teilt Hurston nicht. Anders als ihr ehemaliger Lehrer ist sie nicht interessiert an einer Katalogisierung von als »preponderantly African«<sup>54</sup> zu bewertenden Momenten im gegenwärtigen Haiti und entgeht dadurch der Gefahr, Voodoo als weitere Bestätigung für das bereits bei Herodot kolportierte und von Hegel beflissen wiederholte Vorurteil aufzufassen, dass im geschichtslosen Afrika jeder Zauberer ist und an Fetische glaubt.<sup>55</sup> Die akademische Diskussion über die jeweiligen Anteile Afrikas und der Neuen Welt, die im Anschluss an Herskovits in den 1980er und 1990er Jahren weitergeführt worden ist,<sup>56</sup> hat zudem, mit Fritz Kramer gesprochen, auch »den Nachteil, nur in der Perspektive des externen Beobachters konzipierbar zu sein.«<sup>57</sup>

Hurstons Interesse gilt hingegen gar nicht Voodoo als Forschungsgegenstand, sondern Voodoo selbst. Sie befindet sich damit in konzeptioneller Nähe zu der schon bei Alfred Métraux vertretenen Auffassung, dass die Erfahrung der Sklaverei als ein gegenüber den afrikanischen Ursprüngen irreduzibel neues Moment im Voodoo anzusehen ist,<sup>58</sup> und vertritt einen Gegenansatz zum Kulturverlust-Theorem. Eben weil die je gewohnten, traditionellen politischen, sozialen und religiösen Strukturen durch die Verschleppung aus Afrika in die Neue Welt und die dortige Erniedrigung zum Sklavendasein pulverisiert worden waren, entstand im Voodoo eine neue Kultur mit zugleich kompensatorischen und synkretistischen Zügen. Mit Ishmael Reed ist dann Voodoo »less a religion than the common language of slaves from different African tribes thrown together in the Americas for commercial reasons.«<sup>59</sup>

Der Traditions-Bruch, der durch die von Millionen Menschen geteilte Erfahrung der Sklaverei bewirkt worden ist und alten Gehalten eine grundsätzlich neue Bedeutung verleihen konnte, lässt sich eindrucksvoll am Phänomen des Zombies erkennen. Zwar ist dieses Motiv, wie Herskovits betont hat, schon in

Legenden aus Dahomey anzutreffen;<sup>60</sup> aber die Figur erhält in der Neuen Welt historisch ganz neue Bedeutungsimplicationen, steht sie hier doch, mit Joan Dayan, für die gewaltsam aufgezwungene Erfahrung der absoluten Ohnmacht der Sklaven-Rolle und repräsentiert gerade mit ihrer Verkörperung eines willenlosen, rechtlosen, der Willkür ausgelieferten Daseins zwischen Leben und Tod angemessen die Geschichte der Kolonialisierung.<sup>61</sup>

Diese Auffassung erzeugt allerdings ein schwerwiegendes Darstellungs-Problem: Wie lassen sich diese Motive, die übrigens an eine nicht bloß phantastisch zurecht konstruierte, sondern tatsächliche *homo-sacer*-Existenz erinnern, diskursiv erfassen, ohne ihnen durch die Einfügung in ein akademisches Sieger-Narrativ erneut die Rolle eines Opfers zuzuweisen? Erst diese Frage führt auf die Besonderheit von Hurstons Ansatz, denn sie hat diese Motive gar nicht diskursiv isoliert dargestellt, also aus den Aussagen ihrer Gesprächspartner historisch-analytisch destilliert; vielmehr präsentiert Hurston deren Aussagen so, wie in ihnen diese Motive gegenwärtig sind, also als ganz selbstverständliche Bestandteile eingebettet in die Alltags-Denk-Welt ihrer Gesprächspartner. Erst diese Verfahrensweise, die den Motiven nicht den Transfer in ein abstraktes Forscher-Universum zumutet, sondern sie in ihrem eigenen konkreten Kosmos belässt, erlaubt die Wahrnehmung der gegenwärtigen Wirksamkeit einer doppelten Funktion von Voodoo: Zum einen liegt, mit Hurston, der aktuelle Hauptzweck dafür, jemanden zum Zombie zu machen, in der kostenlosen Ausbeutung seiner Arbeitskraft, zum anderen aber soll das aktuelle Praktizieren von Voodoo eben dagegen schützen: gegen den Rückfall in einen Sklaven-Zustand.<sup>62</sup>

Diese Einsicht findet sich angemessen betont bei Amy Schmidt, die zu Recht darauf verweist, dass das Motiv des Zombies als untote Verkörperung der traumatischen Ohnmachtserfahrung der Verschleppung und Versklavung bei Hurston in einem engen Zusammenhang mit den widerständigen Motiven des Voodoo steht.<sup>63</sup> Diese finden ihren typischen Ausdruck in dem von Hurston ausführlich erörterten, in Haiti neu geschaffenen Gott Guedé, der seine »Pferde«, also die von ihm während Zeremonien »besessenen« Menschen, in einen Zustand absoluter Respektlosigkeit gegenüber jeder Form von Autorität versetzt.<sup>64</sup> Hurston hält dazu trocken fest: »Gods always behave like the people who make them.«<sup>65</sup>

Anstatt die Resultate ihrer Forschung in ein Sieger-Narrativ einzufügen, bewahrt Hurston die Eigenständigkeit der Phänomene im Feld. Diese werden nicht beschlagnahmt und mit den Kategorien der Forscherin, also aus der Sieger-Warte heraus, als Phänomene einer minderwertigen Kultur betrachtet, so dass nur die bereits vorausgesetzte Verlierer-Position bestätigt werden kann. Stattdessen lauscht Hurston der Geschichte von Namenlosen ihre eigene Sprache ab, stellt ihre Kultur nach den ihr immanenten Kategorien dar und entfernt

sie damit aus dem Bannkreis der Perspektive der Sieger. Hurston gibt also gar nicht Namenlosen eine Sprache. Vielmehr zeigt sie zum einen, dass diese schon lange ihre eigene Sprache haben, und zum anderen, dass die Ignoranz der Sieger gegenüber dieser Sprache erst den Status der Namenlosigkeit bewirkt.

### III.

Amy Schmidt hat unlängst nachgewiesen, dass Hurstons *Tell My Horse* in der letzten Zeit durchaus vielfältig rezipiert worden ist.<sup>66</sup> Zugleich wird aber auch deutlich, dass Hurstons im vorliegenden Text zentral gestellte Diagnose, ihr Zombie-Motiv, meist als pittoreske Besonderheit rezipiert wird, als exotisches Moment, das allenfalls eine periphere Gegenbewegung zur erfolgreichen Sieger-Perspektive vollführt.

Gegen diese Tendenz steht eine Verwendung des Motivs, bei der dieses gar nicht mehr abseitig und räumlich wie zeitlich fern erscheint, sondern eine unmittelbare Präsenz im Zentrum der europäischen Geschichte erlangt. Zugleich aber handelt es sich um eine nur indirekte Rezeption (oder untote Wiederkehr), denn Fred Moten, von dem hier die Rede ist, scheint die offensichtliche Nähe zwischen Hurstons Motiv des Zombies und seiner eigenen Deutung von der in Marx' Fetischkapitel im ersten Band des *Kapital* erwähnten sprechenden Ware zu entgehen.<sup>67</sup> Schließlich handelt es sich für Moten bei der zu den Menschen sprechenden Ware selbst um Menschen, die aber von den siegreichen Europäern versklavt und damit auf bloße Gegenstände oder Waren reduziert worden sind.<sup>68</sup> So sind sie zum einen nicht mehr als Menschen erkennbar und zum anderen können die Sieger ihre Sprache nicht verstehen, was trotz all seiner Sensibilisierung für das Phänomen der Sklaverei auch für Marx selbst gelte.<sup>69</sup>

Zur Herleitung dieser so verstörenden wie brillanten These rekurriert Moten auf die Deutung, die Saidiya Hartman einer Szene von Frederick Douglass' *Narrative* gewidmet hat. Für Hartman verlangt das Geschrei, das dessen Tante Hester bei einer Auspeitschung durch ihren Eigentümer ausstößt,<sup>70</sup> nach einer Veränderung der Wahrnehmung der Leser. Erst die Erkenntnis der Alltäglichkeit, die ein solcher Vorfall für die Betroffene selbst gehabt haben muss, gelangt über die von Mitleid, Entsetzen und Abscheu bestimmte fassungslose bloße Registrierung eines schockierenden Spektakels hinaus.<sup>71</sup>

Wenn Moten als Musterfall für die gelungene Erfassung einer solchen Alltäglichkeit ausdrücklich auf Hurstons Darstellungsansatz verweist,<sup>72</sup> dann stellt er immerhin eine (allerdings eher vage) Beziehung zwischen beiden Ansätzen her. Diese Thematik lässt sich vertiefend erörtern durch die Vergegenwärtigung der

augenscheinlichen Nähe von Tante Hesters Geschrei zu Édouard Glissants Motiv vom »poetischen Schrei« als Ursprungs-Moment alteingesessener Kulturen.<sup>73</sup> Glissant sieht die spezifische Differenz zwischen Tante Hesters Geschrei und der europäischen Tradition, die für ihn vom Alten Testament über Homers Epen bis zur Nibelungensage reicht, als einmalige Chance: Gerade weil Afrikaner als »nackte Migranten« gewaltsam auf einen anderen Kontinent verschleppt wurden,<sup>74</sup> bestand für sie die Notwendigkeit neuer Formen der Identitätsstiftung, die nach dem Muster eines »Denkens der Spur« als Basis für neue (Kreol-)Sprachen und neuen Kunstformen wie Jazz, Blues, Pop- und Rockmusik dienten.<sup>75</sup>

Auf derselben Linie betont auch Gilroy in *The Black Atlantic* eine widerständige und verschwörerische Kraft des Schreiens in der von People of Colour seit der Zeit der Sklaverei »under the very nose of the overseers« geschaffenen Musik-Kultur und sieht in »black music« ein ganz wesentliches Werkzeug einer »utopian politics of transfiguration«.<sup>76</sup> Angesichts einer beinahe identischen Argumentation bei Moten erscheint erstaunlich, dass bei diesem Gilroy lediglich in einer Sammel-Anmerkung generelle Erwähnung als einer unter vielen Einflussgebern findet.<sup>77</sup> Moten gelangt nämlich, unter ausdrücklicher Bezugnahme auf Glissants These von einer zentralen Bedeutung des Klanglichen als bevorzugter Ausdrucksform der von ihren eigenen Sprachen gewaltsam entfremdeten People of Colour in der Neuen Welt,<sup>78</sup> ebenfalls vom Geschrei von Sklavinnen wie Tante Hester als neuer, anderer Sprachform zum Jazz.<sup>79</sup> Und da in der Populärmusik für ihn Tante Hesters Geschrei als neue Sprache der »schwarzen« Minderheit bereits in der »weißen« Mehrheitsgesellschaft gegenwärtig ist, sieht er, in scharfer Abgrenzung gegen einen Adorno zugeschriebenen Pessimismus, durchaus Anlass zum Optimismus.<sup>80</sup>

In diesem Zusammenhang ist erneut an Hurstons bereits erwähnte skeptische Beurteilung der Aufführungen »schwarzer« Musik vor einem »weißen« Publikum als unausweichliche Verfälschung dieser Musik zu erinnern: »And God only knows what the world has suffered from the white damsels who try to sing Blues«.<sup>81</sup> Hurstons Zynismus verweist auf den Umstand, dass Produktion wie Konsum stereotypisiert »schwarzer« Musik durch Angehörige der »weißen« Mehrheitsgesellschaft wohl in aller Regel eher eine Bestätigung ebenso stereotyp-rassistischer Sieger-Vorurteile leisten als eine rhizomatische Verschmelzung gleichwertig-differenter Kulturen zu Neuem.<sup>82</sup> Ganz in diesem Sinne hat auch Gilroy 2019 in einem Interview seinen ursprünglichen Optimismus gedämpft: Im Konsum von kulturellen Produkten einer gesellschaftlichen Minderheit durch die Mehrheit kommt für ihn aktuell weniger eine Akzeptanz von Anderem zum Ausdruck als eine kulturindustrielle Verwertung, die der Profitsteigerung der Mehrheit dient und auf die Minderheit erheblichen Anpassungsdruck ausübt.

Diesem »ethnischen Absolutismus« konfrontiert Gilroy nun allein die Hoffnung auf eine »Konvivalität« (Ivan Illich), wie sie im historischen Bagdad oder Jerusalem gelebt worden ist.<sup>83</sup>

Die Skepsis gegenüber der Möglichkeit einer kommunikativen Überwindung der Grenzen, die in einer von der Kontinuität der Siegerperspektive bestimmten historischen Wirklichkeit zwischen unerbittlich zu Siegern und Verlierern abgestempelten (ethnischen) Gruppen bestehen, hat bereits in William Melvin Kelleys (1937–2017) Roman *A Different Drummer* (1962) einen eindrucksvollen Ausdruck gefunden:<sup>84</sup> Ausgelöst von einem afroamerikanischen Farmer, der seinen Boden versalzt, seine Farm und allen unbeweglichen Besitz verbrennt und in den Norden wegzieht, verlassen nach und nach ausnahmslos alle Afroamerikaner einen fiktiven Bundesstaat im Süden der USA. Am Ende des Buches, das im Jahr 1957 spielt, steht der Lynchmord an einem gebildeten und wohlhabenden Afroamerikaner, erkennbar einem Mitglied von Du Bois' »Talentierte Zehntel«, der im Auto mit eigenem Fahrer aus Neuengland angereist war, um die unglaublichen Vorfälle mit eigenen Augen anzuschauen.

Kelley verdeutlicht seine Skepsis indes auch in der Darstellung selbst, denn im Buch folgen verschiedene Perspektiven aufeinander, aber jedes Mal die von »Weißen«, die das ungewohnt autonome, selbst-ermächtigende Handeln ihrer »schwarzen« Nachbarn kopfschüttelnd beobachten und so überheblich wie ratlos kommentieren. Diese Parodie auf den notwendig verständnislosen oder mindestens verständnisbegrenzten Sieger-Blick des »weißen« Ethnologen wird dadurch noch gesteigert, dass sie von einem »schwarzen« Autor präsentiert wird. Allerdings hat diese Positionierung zwischen allen Stühlen zur Zeit der Erstveröffentlichung des Romans gleich doppelte Ablehnung hervorgerufen: Afroamerikanische Leser konnten nicht verstehen, warum Kelley den Blick von außen inklusive aller rassistischen Klischees der »eigenen« Perspektive vorzog und statt Hoffnung Hoffnungslosigkeit verbreitete. Und »weiße« Leser empfanden es in den frühen 1960er Jahren noch überwiegend als Anmaßung, dass ein »schwarzer« Autor es wagte, aus ihrer Warte heraus zu schreiben.<sup>85</sup>

#### IV.

Kelleys Umwandlung von W.E.B. Du Bois' *double consciousness* in ein Erzählverfahren bestätigt Hurstons Beobachtung, dass Afroamerikaner selbstverständlich über eigene Sprache und Kultur verfügen. Der von Gilroy, Moten, Glissant, Césaire und vielen anderen vertretenen Auffassung, dass diese eigenständige Diaspora-Kultur (insbesondere in Gestalt der Populären Musik) schon lange

maßgeblich Einfluss auf die Mehrheitsgesellschaft nimmt, stimmt Kelley aber nicht zu, weil für ihn diese andere Kultur innerhalb bestehender sozial-ökonomischer und mentaler Sieger-Strukturen unausweichlich einen minderwertigen Verlierer-Status zugewiesen erhält. Boas' vom Prinzip der Assimilation geleiteten Ausführungen zu seinen afroamerikanischen Nachbarn bestätigen diesen Vorbehalt, denn sie setzen die unter der Voraussetzung einer Selbstwahrnehmung als Sieger historisch gewordene »weiße« Gesellschaftsordnung als nicht hinterfragbare Norm, an die sich die bislang noch abweichende »schwarze« Kultur alternativlos anzupassen hat.

Während also Hurston zeigt, dass eine Geschichte der Namenlosen nur von ihnen selbst erzählt, in ihrer eigenen Sprache wiedergegeben werden kann, verdeutlicht Kelley, dass eine Umsetzung dieses Ansatzes solange aporetisch bleiben muss, wie gesellschaftliche Strukturen fortbestehen, in denen ein Selbstverständnis als Sieger selbstverständlich wünschenswert erscheint. Diese doppelte Einsicht führt auf die von Benjamin in der siebten These diagnostizierte Immanenz von Kultur und Barbarei: Die Barbarei liegt in einem Begriff der Kultur als einem akkumulierbaren Gut oder »Schatze von Werten« (GS V, 584), ja als »Beute« (GS I, 696), die im Triumphzug der Sieger mitgeführt werden kann, während alle Nicht-Sieger von ihrem Genuss ausgeschlossen bleiben und durch die Abwertung zu dienstbaren Geistern oder die Reduktion auf ihre bloße körperliche Arbeitskraft lediglich in kommodifizierter Gestalt ungefragt in die Sieger-Gesellschaft integriert werden. Durch »wissenschaftlich« befestigte rassistische Vorurteile noch verstärkt, ist dieses hierarchische Sieger-Denken ohne moralische Skrupel oder ethische Zweifel historisch kompatibel mit der grausamen Realität der Sklaverei.

Diese komplexe Problemlage beschreibt den Hintergrund für Benjamins auf den ersten Blick so komplizierte Rede von einem »Feind«, der »zu siegen nicht aufgehört« hat (GS I, 695). Gemeint ist hier wohl weniger der Nationalsozialismus als das seit dem späten 18. Jahrhundert gesellschaftlich dominierende Bürgertum. Schließlich hat dieses, auf Kosten unterprivilegierter Menschen vor der eigenen Haustür und in den Kolonien, ungeheure Reichtümer angehäuft und zugleich mit seiner so charakteristischen Lebensweise als »Etui-Mensch« (GS IV, 397f.), also mit dem Rückzug aufs private Glück des Kulturgenusses, die Augen vor dieser Schuld zu verschließen versucht.<sup>36</sup>

Dem gerade in seiner Kulturbeflissenheit so barbarischen Bürger im »Gehäuse« (GS V, 1035) gelingt dabei bis heute die Verdrängung dieser Einsicht nicht zum wenigsten dadurch, dass er nach dem Muster der historistischen »Einführung in die Sieger« (GS I, 696) seine partikulare eigene Geschichte mit großer Pose als alternativlos sinnvolles Kontinuum einer universalen Geschichte

der Menschheit inszeniert – und alle anderen Perspektiven, wie etwa auch die von Löwen, a priori zu minderen, von bloßem Neid und Missgunst verzerrten Verlierer-Wahrnehmungen abwertet. Benjamin hat mit seinem Widerspruch zu dieser rassistischen Subreption eine *conditio sine qua non* für jede Alternative zur Siegeregeschichte bestimmt: »Das Subjekt der Geschichte: die Unterdrückten, nicht die Menschheit. Das Kontinuum ist das der Unterdrücker« (GS I, 1244).

Diese unverhohlenen klassenkämpferische Aussage Benjamins lässt sich mit bell hooks in der Terminologie des 21. Jahrhunderts reformulieren: Solange gesellschaftliche Hierarchien (recte: Klassen) für selbstverständlich gelten, werden auch hierarchische Denkformen wie Rassismus oder Sexismus existieren.<sup>37</sup> Problematisch ist dann zunächst einmal, »dlaß es ›so weiter‹ geht«; gerade die Kontinuität einer durch rassistische und soziale Hierarchisierungen geprägten Kultur »ist die Katastrophe« (GS V, 592). Schon Franz Kafka hat diesen Zusammenhang in seinem unvollendeten Roman *Der Verschollene* in der Figur des Heizers erfasst.<sup>38</sup> Schließlich ermöglicht dieser durch seine Tätigkeit an einem Ort, der noch nie vom Licht der Kultur erhellt worden ist, überhaupt erst den Betrieb dieser Kultur, ohne von deren Protagonisten und Konsumenten, die sich auf der Sonnen- oder Siegeseite verorten, je auch nur die geringste Beachtung oder gar Anerkennung zu finden.

Hier wird noch eine zweite Seite des Problems deutlich, die Benjamin in einer Notiz in den Vorstudien zu den Thesen *Über den Begriff der Geschichte* so festgehalten hat: »(Grundlegende Aporie: ›Die Geschichte der Unterdrückten ist ein Diskontinuum.‹ – ›Aufgabe der Geschichte ist, der Tradition der Unterdrückten habhaft zu werden.‹)« (GS I, 1236). Entsprechend dieser Aufgabenstellung verweisen Motens sprechende Ware und Hurstons Zombie ebenso wie schon Kafkas Odradek und Benjamins bucklichtes Männlein auf von Menschen an Menschen in der kapitalistischen Moderne alltäglich und unaufhörlich gedankenlos begangene Gewalt(taten), auf die Barbarei der herrschenden Kultur der Sieger und auf einen urgeschichtlichen Charakter der Moderne. Doch im geschäftigen Alltagsleben der selbsternannten Sieger aber, und hier liegt die performative Grenze aller theoretisch möglichen Alternativen zur Siegeregeschichtsschreibung, erscheinen diese Motive bloß gelegentlich in der äußersten Peripherie des starr auf die Wahrnehmung des eigenen Vorteils, auf Profit und Gewinn orientierten Sieger-Blicks oder sind in seltenen ruhigen Augenblicken einmal als leises Flüstern knapp über der Hörschwelle zu vernehmen. Eben diese unerschütterlich unbefangene gelebte bürgerliche Sieger-Anmaßung hat es Nehru unmöglich gemacht, seiner Teenager-Tochter ihre Geschichte zu erzählen.



Anmerkungen

---

- 1 Jawaharlal Nehru, *Glimpses of World History* [1934], London 1949, 9.
- 2 Vgl. Vinay Lal, *Empire of Knowledge. Culture and Plurality in the Global Economy*, London–Sterling/VA 2002.
- 3 Vgl. Vinay Lal, *The History of History. Politics and Scholarship in Modern India* [2003], London 2005.
- 4 Jawaharlal Nehru, *The Discovery of India* [1946], Bombay–New York/NY 1961, 237.
- 5 Vgl. *Letter from Wendell Phillips, Esq.*, in: Frederick Douglass, *Narrative of the Life of Frederick Douglass, an American Slave* [1845]; anonym [Harriet Jacobs], *Incidents in the Life of a Slave Girl. Written by Herself* [1861], New York/NY 2000, 13–16, hier 13.
- 6 Vgl. Paul Gilroy, *The Black Atlantic. Modernity and Double Consciousness* [1993], London 1996, 55.
- 7 Walter Benjamin, *Das Passagen-Werk* [1927–1940], in: ders., *Gesammelte Schriften*, hg. von Rolf Tiedemann und Hermann Schweppenhäuser, Frankfurt/Main 1982, Bd. V, 579; Schriften Benjamins werden im Folgenden nach dieser Ausgabe zitiert und mit der Sigle GS unter Angabe der Bandzahl nachgewiesen.
- 8 So aber die Darstellung etwa bei Eli Friedlander, *Walter Benjamin. A Philosophical Portrait*, Cambridge/MA–London 2012, 159ff.
- 9 Benjamins eigenes Ringen um »seinen neuen, positiven Begriff des Barbarentums« (GS II, 215) bildet hier keinen Widerspruch, denn es erfolgt innerhalb dieser bifokalen Struktur der Moderne und bezweckt gerade eine Aktivierung von barbarischen Potentialen, die vom phantasmagorisch verselbständigten Kultur-Paradigma lediglich verdrängt werden, ihm aber in der kapitalistisch-kolonialistischen Moderne notwendig immer bereits immanent sind. Diese Einsicht in einen entscheidenden Beitrag des Kolonialismus zur modernen Mythologie fehlt in der Erörterung bei Gérard Raulet, *Positives Barbarentum. Kulturphilosophie und Politik bei Walter Benjamin*, Münster 2004.
- 10 Karl Marx, *Die künftigen Ergebnisse der britischen Herrschaft in Indien* [1853], in: ders., Friedrich Engels, *Werke*, hg. vom Institut für Marxismus-Leninismus beim ZK der SED, Berlin/Ost 1960, Bd. 9, 220–226, hier 225; im Folgenden wird diese Ausgabe mit der Sigle MEW unter Angabe der Bandzahl nachgewiesen.
- 11 Gilroy, *Black Atlantic*, 55. – Zum Fehlen dieser Gehalte in der etablierten britischen Geschichtsschreibung vgl. bereits ders., *There Ain't No Black in the Union Jack. The Cultural Politics of Race and Nation* [1987], London 2002.
- 12 Vgl. Aimé Césaire, *Über den Kolonialismus* [1950/55], in: ders., *Über den Kolonialismus*, Berlin 2017, 25–107, hier 81f.
- 13 Vgl. Charles King, *Schule der Rebellen. Wie ein Kreis verwegener Anthropologen Race, Sex und Gender erfand* [2019], München 2020, 119–125.
- 14 Zu Boas' Werdegang bis zu seiner Etablierung an der Columbia-Universität vgl. ebd., 25–145.
- 15 Vgl. Franz Boas, *The Mind of Primitive Man* [1911], New York 1922, 94; vgl. auch die deutschsprachige Ausgabe *Das Geschöpf des sechsten Tages*, Berlin 1955, 86f., 175.
- 16 Vgl. Boas, *Geschöpf*, 18ff.
- 17 Vgl. ebd., 200f.

- 18 Vgl. Edward Sapir, *Why Cultural Anthropology Needs the Psychiatrist* [1938], in: *Psychiatry*, 64(2001)1, 2–10.
- 19 Vgl. Franz Boas, *Anthropology and Modern Life* [1928], with a New Introduction by Ruth Bunzel [1962], New York 1986, 15f.
- 20 Vgl. ebd., 205.
- 21 Boas, *Geschöpf*, 222f.
- 22 Vgl. Ruth Benedict, *Urformen der Kultur* [1934], Reinbek 1955, 23.
- 23 Vgl. Boas, *Geschöpf*, 157–175, 239f.
- 24 Ebd., 240.
- 25 Ebd., 226.
- 26 Vgl. ebd., 241.
- 27 Vgl. ebd., 226–242.
- 28 Ebd., 241.
- 29 Vgl. Ibram X. Kendi, *Gebrandmarkt. Die wahre Geschichte des Rassismus in Amerika* [2016], München 2017, 369ff. – Eben diese Differenzierung bestimmt die Definition von Rassismus durch Ruth Benedict, die 1940 überhaupt erst den Begriff in US-amerikanische Diskurse eingebracht hat; vgl. Ruth Benedict, *Race, Science and Politics*, New York/NY 1940, Vf.
- 30 Vgl. Sundhya Pahujada, *Der Staat als Kolonialware. Ein Gespräch*, in: *Zeitschrift für Ideengeschichte*, 15(2021)1, 36–48, hier 45.
- 31 Vgl. Melville J. Herskovits, *The Negro in the New World. The Statement of a Problem*, in: *American Anthropologist*, 32(1930)1, 145–155; vgl. dazu King, *Schule der Rebellen*, 250ff.
- 32 Fritz W. Kramer, *Die »social anthropology« und das Problem der Darstellung anderer Gesellschaften* [1978], in: ders., *Schriften zur Ethnologie*, hg. und mit einem Nachwort von Tobias Rees, Frankfurt/Main 2005, 51–72, hier 63.
- 33 Vgl. dazu detailliert Kendi, *Gebrandmarkt*, 283–406.
- 34 Vgl. ebd., 349–354.
- 35 Aimé Césaire, *Rede über die Négritude* [1987], in: ders., *Über den Kolonialismus*, 123–141, hier 135.
- 36 Vgl. Zora Neale Hurston, *The Characteristics of Negro Expression*, in: Nancy Cunard (Hg.), *Negro* [1933], New York/NY 1970, 24–31, hier 31; <https://static1.squarespace.com/static/544e5d97e4b0eb63aab0e5f6/t/54e1fbc3e4b05417978e0567/1424096227571/CharacteristicsofNegroExpression.pdf> letzter Zugriff 2.6.2021.
- 37 Vgl. Gilroy, *Black Atlantic*, 87–93.
- 38 Vgl. ebd., 91ff., 98f., Zitat 99.
- 39 Vgl. dazu Kendi, *Gebrandmarkt*, 374f.; King, *Schule der Rebellen*, 354f.
- 40 Vgl. Zora Neale Hurston, *Ich mag mich, wenn ich lache. Autobiographie* [1942], Reinbek 2002, 214–236.
- 41 Zu Hurstons eigener Darstellung vgl. ebd., 173–204.
- 42 Vgl. ebd., 5–12, 61–69.
- 43 Vgl. ebd., 173f., Zitat 173.
- 44 Vgl. zuletzt Iris Därmann, *Undienlichkeit. Gewaltgeschichte und politische Philosophie*, Berlin 2020; vgl. auch die Beiträge in der *Widerständigkeit* betitelten Ausgabe von *Mittelweg* 36, 30(2021)2.
- 45 Vgl. Teresa Koloma Beck, *»I am a victor, not a victim!« Verweigerung und Selbstbehauptung in Opfererzählungen*, in: *Mittelweg* 36, 30(2021)2, 84–104, hier 103f.
- 46 Vgl. Kendi, *Gebrandmarkt*, 373.

- 47 Vgl. King, *Schule der Rebellen*, 257.
- 48 Vgl. Zora Neale Hurston, *Tell My Horse. Voodoo and Life in Haiti and Jamaica* [1938], New York/NY 2009, 6–10, Zitat 6. – Zu der in Jamaica in den 1930er Jahren gerade im Entstehen befindlichen, von Marcus Garvey inspirierten Rastafari-Bewegung hat Hurston sich nicht geäußert.
- 49 Vgl. Zora Neale Hurston, *Hoodoo in America*, in: *Journal of American Folklore*, 44(1931)174, 317–417.
- 50 Vgl. Hurston, *Tell My Horse*, 204.
- 51 Zu Hurstons ausdrücklicher Erwähnung von Seabrocks Buch vgl. ebd., 134.
- 52 Vgl. King, *Schule der Rebellen*, 336–340. – Zur Besetzung Haitis durch US-Truppen vgl. auch Hans Christoph Buch, *Haiti. Nachruf auf einen gescheiterten Staat*, Berlin 2010, 171ff.
- 53 Melville J. Herskovits, *Life in a Haitian Valley* [1937], Princeton/NJ 2007, 139.
- 54 Ebd., 268.
- 55 Vgl. G.W.F. Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte* [1830/31], in: ders., *Werke*, neu edierte Ausgabe, Redaktion Eva Moldenhauer und Karl Markus Michel, Frankfurt/Main 1970, Bd. 12, 121–124.
- 56 Vgl. zu dieser Diskussion Susan Buck-Morss, *Hegel und Haiti. Für eine neue Universalgeschichte* [2009], Berlin 2011, 175–178; Buck-Morss verweist neben Herskovits auf die Untersuchungen von John M. Janzen, *Lemba, 1650–1930. A Drum of Affliction in Africa and the New World*, New York/NY 1982; Robert Farris Thompson, *Flesh of the Spirit. African and Afro-American Art and Philosophy*, New York/NY 1984; John K. Thornton, *African Soldiers in the Haitian Revolution*, in: *Journal of Caribbean History*, 25(1991)1/2, 58–80; ders., »I am the subject of the King of Congo«. *African political ideology and the Haitian Revolution*, in: *Journal of World History*, 4(1993)2, 181–214.
- 57 Fritz W. Kramer, *Über afrikanische Darstellungen von Fremden* [1984], in: ders., *Schriften zur Ethnologie*, 122–144, hier 133.
- 58 Vgl. Alfred Métraux, *Voodoo in Haiti*, New York/NY 1959, 61; vgl. dazu Buck-Morss, *Hegel und Haiti*, 168.
- 59 Ismael Reed, *More than a Voodoo Work* [Nachwort], in: Hurston, *Tell My Horse*, Anhang, 7–11, hier 9.
- 60 Vgl. Melville J. Herskovits, *Dahomey, an Ancient West African Kingdom*, New York/NY 1938, 243.
- 61 Vgl. Joan Dayan, *Haiti, History, and the Gods*, Berkely/CA 1995, 33–37.
- 62 Vgl. Hurston, *Tell My Horse*, das Kapitel *Zombie*, 179–198, hier bes. 181, 191.
- 63 Vgl. Amy Schmidt, *Horses Chomping at the Global Bit. Ideology, Systemic Injustice and Resistance in Zora Neale Hurston's »Tell My Horse«*, in: *The Southern Literary Journal*, 46(2014)2, Special Issue: *Literatures of Gulf Souths, Gulf Streams, and their Dispersions*, 173–192, hier 183–187; <https://www.jstor.org/stable/24389065?seq=1#metadata-info-tab-contents> [letzter Zugriff 31.3.2021].
- 64 Vgl. Hurston, *Tell My Horse*, das Kapitel *Parlay Cheval Ou (Tell My Horse)*, 219–236.
- 65 Ebd., 219.
- 66 Vgl. Schmidt, *Horses Chomping at the Global Bit*.
- 67 Vgl. Karl Marx, *Das Kapital. Kritik der politischen Ökonomie* [1867/90], in: MEW 23, 85–98, hier 97f.
- 68 Vgl. Fred Moten, *In the Break. The Aesthetics of the Black Radical Tradition*, Minneapolis/MN–London 2003, 5–14. – Vgl. dazu Ruth Sonderegger, *Eine nicht verpasste Begegnung. Zu Fred Motens Auseinandersetzung mit Theodor W. Adorno*, in: *Zeitschrift für kritische Theorie*, 50/51 (2020), 80–108, hier 80–92.

- 69 Für Moten hat Marx' Versuch einer Entmystifizierung der inneren Werte von Dingen seine Grenze in der Einsicht in die wirkliche Herabsetzung von Menschen zu Dingen; vgl. Fred Moten, *Eine Poetik der Undercommons*, in: ders., Stefano Hearney, *Eine Poetik der Undercommons* [2016], Berlin 2019, 10–61, hier 17–20.
- 70 Vgl. Douglass, *Narrative*, 20ff.
- 71 Vgl. Saidiya V. Hartman, *Scenes of Subjection. Terror, Slavery, and Self-Making in Nineteenth-Century America*, Oxford 1997, 4.
- 72 Vgl. Moten, *In the Break*, 1.
- 73 Vgl. Édouard Glissant, *Kultur und Identität. Ansätze zu einer Poetik der Vielheit* [1996], Heidelberg 2005, 25f., Zitat 25, 26.
- 74 Ebd., 10.
- 75 Vgl. ebd., 12–15, 21f., 51–54, Zitat 13, 21, 51.
- 76 Gilroy, *Black Atlantic*, 37f.
- 77 Vgl. Moten, *In the Break*, 257.
- 78 Vgl. ebd., 7. – Moten bezieht sich auf Édouard Glissant, *Caribbean Discourse. Selected Essays*, Charlottesville/VA 1989, 123f.
- 79 Vgl. Moten, *In the Break*, 14–24.
- 80 Vgl. Sonderegger, *Eine nicht verpasste Begegnung*, 92–108.
- 81 Hurston, *The Characteristics of Negro Expression*, 31.
- 82 Vgl. zu diesem Motiv und dieser Hoffnung Glissant, *Kultur und Identität*, 18ff., 39. – Glissant bezieht sich auf Gilles Deleuze, Felix Guattari, *Rhizom*, Berlin 1977.
- 83 Philipp Rhensius, *Pop-Theoretiker Paul Gilroy. Auf die schwarze Gegenkultur ist kein Verlass mehr*, in: *Neue Zürcher Zeitung*, 25.9.2019; <https://www.nzz.ch/feuilleton/paul-gilroy-black-music-verliert-ihre-befreiende-kraft-ld.1506711> [letzter Zugriff 19.6.2021].
- 84 Vgl. jetzt die deutsche Übersetzung: William Melvin Kelley, *Ein anderer Takt* [1962], Hamburg 2019.
- 85 Vgl. Kathryn Schulz, *Vorwort. Der vergessene Gigant der amerikanischen Literatur* [2018], in: Kelley, *Ein anderer Takt*, 7–29, hier 27.
- 86 Zu dieser Deutung vgl. Andreas Greiert, »Schamlosigkeit der Sumpfwelt«. Über ein Motiv bei Walter Benjamin, in: *Weimarer Beiträge*, 65(2019)2, 199–223, hier 212ff.
- 87 Vgl. bell hooks, *Die Bedeutung von Klasse. Warum die Verhältnisse nicht auf Rassismus und Sexismus zu reduzieren sind* [2000], Münster 2020.
- 88 Vgl. Franz Kafka, *Der Heizer. Ein Fragment* [1913], in: ders., *Der Verschollene* [1927], in der Fassung der Handschrift hg. von Jost Schillemeit, Frankfurt/Main 1993, 7–43.