

Begründung. Der einzig vernünftig zu rechtfertigende Abschlusstermin wäre das Ende der formellen europäischen Kolonialherrschaft in fast allen Teilen der Erde in den 1950er/1960er Jahren gewesen. Damit aber hätten die Herausgeber es kaum vermeiden können, auch radikal antikolonialistische und antiimperialistische Werke wie beispielsweise die von Frantz Fanon, Aimé Césaire, Ernesto Che Guevara oder Ho Chi Minh aufzunehmen. Das war offenbar nicht gewollt. Dem Band aber hätte es gutgetan.

Gerhard Hauck

<https://doi.org/10.3224/peripherie.v45i1.17>

Martin Oppelt, Christina Pauls & Nicki K. Weber (Hg.):
Postkoloniale Staatsverständnisse. Baden-Baden: Nomos 2022,
262 Seiten (<https://doi.org/10.5771/9783748928850>)

Dass Staaten, ihre Funktion und Wahrnehmung mit dem Postkolonialen eng verwoben sind, ist Gegenstand einer mittlerweile vielschichtigen und langjährigen Debatte. Von Untersuchungen zum „Staatsverständnis“ wäre eher ein Akzent auf die Wahrnehmung zu erwarten, doch geht dies bereits aus der Einleitung nicht eindeutig hervor. In den Einzelbeiträgen ist dementsprechend zwar einmal von „kulturgeistigen Entwicklungen“ (Messan Tossa, 51), dann aber immer wieder von der „Materialität“ des Staates die Rede, ohne dass die damit sich andeutende Spannung thematisiert würde. Auch der fast durchgängige Bezug auf „Neoliberalismus“ bleibt diffus. Denn es ist selten klar, ob es sich um die häufig so bezeichnete Richtung in der Wirtschaftswissenschaft oder aber um gesellschaftliche Verhältnisse (anscheinend) der Gegenwart drehen soll, wobei im letzteren Fall die Periodisierung, d.h. die Abgrenzung gegen andere Formen etwa des „Kapitalismus“ kaum einmal angesprochen wird. Die meisten Beiträge sind daher ungeachtet der Anrufung von Gewährsleuten der Kritik der „Postkolonie“ wie Frantz Fanon, Achille Mbembe, Judith Butler nur schwer diskutierbar. Mit den folgenden Bemerkungen muss ich daher strikt selektiv verfahren.

Hervorzuheben ist zunächst in zweierlei Hinsicht der Beitrag des bekannten afrikanischen Philosophen und Historikers *Achille Mbembe*, zum einen aufgrund des Umstands dass Mbembe nach dem Skandal seiner Ausladung von der Ruhrtriennale 2020 erklärt hatte, nicht mehr in Deutschland publizieren zu wollen, zum andern aber, weil er eine Kritik des Eurozentrismus beeindruckend in Richtung eines seiner zentralen Themen wendet: Rassismus gelte es nicht zuletzt aus dem Grund zu überwinden, weil „Rasse seit 1619 rund um den Atlantik das größte Hindernis für das Projekt einer gemeinsamen Bewohnung der Erde darstellt“ (30). Die deutliche Anspielung auf die *oikuméne* unterstreicht nicht allein Mbembes produktive, keineswegs einfach negierende Auseinandersetzung mit okzidentalischen Denkmustern, sondern verweist auf seine wesentliche, konstruktive Perspektive einer „planetarischen Denkweise“, die sich auf die „Archive der All-Welt“ zu stützen habe (39). Ein solches Beerben – m.E. durchaus im Sinne Ernst Blochs – ist freilich nicht möglich ohne einschneidende Kritik: „Solange die Aufklärung den Abolitionismus nicht integriert hat, bleibt sie im Grunde banal“ (34). Zugleich wendet sich Mbembe damit auch gegen die geläufige

seichte und pauschale Abkehr von der Aufklärung – es gilt eben, ein wenig paradox formuliert, diese selbst noch einmal aufzuklären, vor dem Hintergrund ihrer zentralen gesellschaftlichen und historischen Konstitutionsbedingungen.

Ein weiteres zentrales Thema in Mbembes Werk, das in seinem Beitrag zum vorliegenden Band nur gestreift wird, nimmt *Simon Faets* in seiner Darstellung der Beziehung von Mbembes vor allem in neueren Arbeiten entwickelten Begriffs der „Nekropolitik“ (der Politik des Todes) zu Michel Foucaults bekannten Überlegungen zu „Biopolitik“, also der Politik des Lebens, auf. Es geht in beiden Fällen um die nicht nur staatliche Entscheidungsgewalt über Leben und Tod, bei Foucault um „das Recht, sterben zu *machen* und leben zu *lassen*“ (zit. 110), die engstens mit Rassismus verknüpft ist, welcher damit dem modernen Staat unhintergebar eingeschrieben bleibt. Mit dem Begriff der Nekropolitik denunziert Mbembe das terroristische Vorgehen gegenüber als Feinde definierten „ganze(n) Bevölkerungen“ (115) und wendet sich zugleich gegen die großen Teile der klassischen Staatstheorie zugrundeliegenden „Rechtfertigungsnarrative des Kontraktualismus“ (115). Doch erscheint andererseits die Kolonie als aus der Staatlichkeit „ausgenommen“, als „radikal Anderes des Staates“ (119): Die Kolonie bleibt „aus dem normativen Bereich der Staatlichkeit und des Rechts“ ausgeschlossen, wiederum eng verknüpft mit den rassistischen Operationen des *Othering* (121). Daran knüpft seinerseits das diskriminierende Bild der „Nichtstaatlichkeit“ an (122). Wenn allerdings diese Diagnose „zum Ausgangspunkt des Nachdenkens über den Staat genommen werden (muss)“ (126), wie Faets abschließend postuliert, so erscheint sie in der Kritik des metropolitanen Staates merkwürdig inkonsequent. Diesem werden die terroristischen Züge des Staates in der Kolonie offenbar nicht systematisch zugeschrieben. Nicht nur nach der Erfahrung des Faschismus in Europa und zumal in Deutschland müssen solche Inkonsequenzen immer wieder verwundern; erinnert sei auch an das Diktum des großen Historikers Charles Tilly, der am Ursprung des modernen Staates das „*protection racket*“ ausgemacht hat.

Im vorliegenden Band hat diese Inkonsequenz eine auch in der sonstigen Diskussion anzutreffende und des Öfteren auch kritisierte Folge: In der anglophonen Diskussion spricht man von der Perspektive der *Whigs*, also der liberalen britischen Partei vor allem im 19. Jahrhundert, die zu einem Narrativ ungebrochenen inkrementellen Fortschritts geführt habe. Die whiggische Perspektive blendet die Gewaltgeschichte dieses Fortschritts einschließlich konstitutioneller Veränderungen weitgehend aus. Da wird vergessen, dass in allen Ländern des westlichen Europa das allgemeine Wahlrecht eine Errungenschaft harter gesellschaftlicher Kämpfe war, die durch die Gegenüberstellung zwischen Metropole und Kolonie und angesichts der relativen Privilegierung auch der beherrschten Klassen in ersterer leicht aus dem Blick geraten. Wenn etwa *Gustavo Robles* und *Börries Nehe* fordern, „den autoritären Neoliberalismus vom Süden aus (zu) denken“, so der Untertitel ihres Beitrags (219), so mobilisieren sie dafür über weite Strecken eindrucksvoll die Begründung der „Materialität des Staates“ bei Nicos Poulantzas (224ff), die es mit „kolonialen Praktiken und Ideologien“ zu vermitteln gelte (227). Doch stellen die Autoren dann die Verhältnisse im „Süden“ „Gesellschaften“ gegenüber, „die durch

Kapital und Staat *erfolgreich* atomisiert und homogenisiert wurden“ (229; Hv.: RK). Gerade die aktuelle Lage sollte daran gemahnen, dass zumindest „Erfolg“ nicht als abgeschlossener Prozess verstanden werden sollte. Und wenn Robles & Nehe völlig zu Recht im Kontext der „Nationalisierung“ der Bevölkerung“ auf „Enteignung kommunalen Eigentums, kulturelle Homogenisierung und gewaltsame Proletarisierung“ verweisen (230), so sollte der klassische Grundlagentext zu derartigen Prozessen nicht übersehen werden, das 24. Kapitel des ersten Bandes von Karl Marx' *Kapital*. Da geht es allerdings sehr wohl um die Ausbeutung der kolonialen Sphäre Englands als einer der Grundlagen der „sogenannten ursprünglichen Akkumulation“, aber ebenso und vordringlich um die Gewalt, mit der eben diese Prozesse der Enteignung im damaligen Zentrum des Kapitalismus verbunden waren. Die *Whig*-Perspektive hat eben dies immer ausgeblendet, und Kritiker:innen der aktuellen Verhältnisse tun nicht gut daran, diesem Trugbild immer wieder aufzusitzen.

Reinhard Kößler

<https://doi.org/10.3224/peripherie.v45i1.18>

Jules Joanne Gleeson & Elle O'Rourke (Hg.): *Transgender Marxism*. London: Pluto Press 2021, 305 Seiten (<https://doi.org/10.2307/j.ctv1n9dkjc>)

Der Sammelband mit dem auffälligen Titel reiht sich in eine Reihe linker Auseinandersetzungen mit den Themen Sexualität und Geschlechtsidentität der letzten Jahrzehnte ein. John D'Emilio hatte dabei schon 1993 mit seinem kurzen Essay *Capitalism and Gay Identity* eine wichtige Flanke zum Verständnis geliefert, wie sich erst unter der Verallgemeinerung der kapitalistischen Produktionsweise und der damit einhergehenden Freisetzung vom Individuum aus der heterosexuellen Familie heraus so etwas wie eine schwule, lesbische oder, wie wir heute sagen würden, queere *Identität* bilden konnte. *Jules Joanne Gleeson* und *Elle O'Rourke* greifen nun einige dieser Fäden auf, verbinden diese jedoch auch mit zahlreichen nicht-marxistischen Denkschulen: ein eklektischer Mix, der größtenteils keine Antworten auf die Frage gibt, was *Trans* für ein Phänomen der kapitalistischen Moderne ist und welche Fort- und Rückschritte darin enthalten sind.

Zuerst konstatieren sie, wie es in den letzten Jahren zu einer Verstärkung einer transgener Massenkultur gekommen ist (1) und wie diese liberale Repräsentationspolitik tatsächlich herzlich wenig mit dem realen Leben und den Möglichkeiten von proletarischen Transmenschen (also der absoluten Mehrheit) zu tun hat. So werde „die bürgerliche Identität [...] immer selektiv in ihrer offiziellen Form erweitert“ um „dann stillschweigend durch strukturelle Enteignung“ unterminiert zu werden (5). Dies sei ein Spannungsverhältnis, welches diverse soziale Bewegungen des 20. Jahrhunderts durchleben: „Die formalen emanzipatorischen Prozesse brachten neue Wählerschaften hervor, die bereit waren, ‚aufzuhören, als sie noch die Nase vorn hatten‘, und sich ins Privatleben zurückzuziehen, anstatt auf eine anspruchsvollere ‚strukturelle‘ Veränderung oder auf eine soziale Revolution zu drängen.“ (ebd.) Dies habe bei Linken zu einer Frustration mit dem liberalen Trans-Aktivismus geführt, welcher zentral von Nichtregierungsorganisationen angeführt werde und bei dem