

Den Menschen provinzialisieren

Ein Interview mit Dipesh Chakrabarty

Nicki K. Weber / Martin Oppelt / Christina Pauls*

Wir wollen unser Gespräch über die politischen Implikationen und Konsequenzen einer planetarischen Perspektive auf Geschichte, Gesellschaft und Politik, wie Sie diese schon länger vorschlagen und jüngst erneut eingefordert haben, gerne mit Ihrer Einschätzung der Rolle des Staates und des Prinzips von Staatlichkeit im postkolonialen und dekolonialen Denken beginnen. Wenn wir aus unserer erdgebundenen Perspektive eines in Territorien aufgeteilten Globus herauszoomen könnten, um sodann den Planeten als Ganzes in den Blick zu nehmen, verlören wir damit nicht die durch Imperialismus und Kolonialismus geschaffenen gewaltsamen Verhältnisse aus dem Blick? Wären Begriffe von Staat und Staatlichkeit, von Imperialismus und Kolonialismus dann überhaupt noch sichtbar oder gar sinnvoll, oder bringt eine planetarische Perspektive nicht – überspitzt formuliert – automatisch das Ende von Geschichte und Politik mit sich?

Dazu fällt mir folgendes ein: Nehmen wir an, die Menschen hätten in den 1950er Jahren beschlossen, zur Lösung der globalen Energieprobleme die Kernenergie als Hauptenergieform zu nutzen. Natürlich hätten sie dann auch darüber nachdenken müssen, was mit dem radioaktiven Müll geschehen soll. Und sie hätten über Sicherheitsprobleme nachdenken müssen, insbesondere darüber, dass die Kerntechnik nicht in die Hände von Leuten fällt, die sie eventuell missbrauchen. Für beides hätten sie eine staatsähnliche Einrichtung gebraucht. In gewisser Weise ist es also sehr schwer, über eine planetarische oder gar globale Regierungsform nachzudenken, ohne an irgendeine Behörde zu denken, die sich um das kümmert, was Michel Foucault als die Absicherung von Existenz und Territorium bezeichnen würde. Also die Frage, wer sich wie um das Leben von Gemeinschaften sowohl aus einer gesundheitlichen als auch aus einer militärischen Perspektive kümmert und ebenso um die Gefahr eines atomaren Terrorismus. Wenn man also an eine erdumfassende Regierung denkt, egal ob man sie global oder planetarisch nennt – ich nenne sie planetarisch, wenn sie sich mit planetarischen Themen wie der globalen Erwärmung oder dem Anstieg des Meeresspiegels befasst – dann wäre es immer noch schwierig, völlig anarchisch im Sinne der Internationalen Beziehungen über globale

* Nicki K. Weber, Universität Augsburg, Kontakt: nicki.weber@phil.uni-augsburg.de
Martin Oppelt, Hochschule für Politik München, Kontakt: martin.oppelt@hfp.tum.de
Christina Pauls, Universität Augsburg, Kontakt: christina.pauls@phil.uni-augsburg.de
Übersetzung: Lilli Hantke, Kontakt: lillihant@gmail.com

Regulierungsfragen nachzudenken. Problematisch ist natürlich die Frage, wie man etwas auf die Beine stellen kann, das sich trotz der Unterschiede, nicht nur in Bezug auf Wohlstand und Verteilung, sondern auch auf Kulturen, historische Hintergründe und Emotionen für die Menschen auf der ganzen Welt demokratisch anfühlt. Politische Emotionen unterscheiden sich von Ort zu Ort und das Spannungsverhältnis zwischen jenen, die eine liberale Sicht auf das Individuum stützen, und jenen, die nicht unbedingt liberal sind, also zwischen politischen Emotionen, die entweder das Individuum oder die Gemeinschaft stärken, tun dies erst recht.

Es wäre also sehr schwierig, etwas zu schaffen, das trotz dieser Unterschiede demokratisch ist und sich zugleich um die globalen Bedrohungen kümmert, denen wir kollektiv gegenüberstehen. Lässt man sich also auf das Gedankenexperiment ein und nimmt an, dass die Welt in den frühen 1950er Jahren das Problem der globalen Erwärmung durch den Umstieg auf die Kernenergie in den Griff bekommen hätte, sieht man leicht, dass dies ohne eine staatsähnliche Institution sehr schwer zu bewerkstelligen gewesen wäre.

Deshalb glaube ich im Übrigen auch, dass beispielsweise Idealvorstellungen des Kommunismus oder die Idee, dass Kommunismus unbedingt mit dem Niedergang des Staates einhergeht, auf einer sehr dezentralisierten Vorstellung von Demokratie beruht. Eine dezentrale Demokratie wüsste aber gar nicht, wie sie mit großen, nicht-lokalen Problemen, etwa der Entsorgung von weltweit anfallenden radioaktiven Abfällen, umgehen sollte. Sogar in einer dezentralisierten Demokratie bräuchte man also immer noch gewisse globale Regulierungsorgane und alle müssten dann mit der Existenz dieser Organe und ihren Funktionen einverstanden sein. Die Pandemie ist hierfür ein gutes Beispiel. Es gibt Virolog*innen, die eine globale schnelle Einsatztruppe vorschlagen, die den Ausbruch einer möglichen Pandemie in jedem Teil der Welt erkennen soll und das Recht hätte, sofort einzugreifen und betroffene Gebiete zu isolieren. Eine Möglichkeit, den Ausbruch einer Pandemie festzustellen, wäre der Einsatz von Satellitentelefonen, denn wo immer eine Pandemie ausbricht, nehmen die Telefongespräche zu. Wenn man also Häufigkeit und Intensität von Telefongesprächen beobachten würde, wäre man in der Lage, Gefahrenherde zu identifizieren. Allerdings müsste dann eine Organisation wie die Weltgesundheitsorganisation (WHO) mit deutlich mehr Schlagkraft ausgestattet werden, damit keine nationale Regierung die Macht hätte, Informationen zurückzuhalten, so wie China es anfangs getan hat. Man sieht also, dass es letztlich einen Zielkonflikt zwischen globaler Demokratie und Institutionen gibt, die die Macht zur Intervention hätten. Aber selbst dann müssten alle Mitgliedsstaaten der Vereinten Nationen zustimmen, zum Beispiel der WHO diese Art von Macht zu geben. Ich glaube mindestens, dass das sehr schwer zu erreichen wäre. Immer mehr Themen nehmen planetarische Ausmaße an und sobald ein Nationalstaat in einem Bereich seine Autorität abgibt, wird es schwierig, dies nicht auch in anderen Bereichen zu tun. So könnte man zum Beispiel argumentieren, dass die Regenwälder des Amazonas, die Gletscher des Himalayas oder der sibirische Permafrost ein universelles planetarisches Erbe sind. Man könnte ebenso die Strömungen, die warmes Wasser aus dem Süden der Erdkugel in den Norden befördern, als ein planetarisches Erbe für uns alle ansehen. Tatsache ist jedoch, dass zum Beispiel das Himalaya die

am stärksten militarisierte Gebirgskette der Welt ist und zwar wegen der Konflikte zwischen China, Indien und Pakistan, die die Gletscher und Flüsse als ihr nationalstaatliches Eigentum betrachten und anerkannt haben wollen. China kann flussaufwärts Dämme bauen, die Indien beeinträchtigen, Indien kann flussaufwärts Dämme bauen, die Pakistan beeinträchtigen. Ich denke jede*r würde angesichts dessen die Notwendigkeit einer planetarischen Perspektive anerkennen, aber wir sind noch sehr weit davon entfernt, entsprechende Organe und Institutionen einzurichten. Die Flüsse, die aus dem Himalaya kommen, versorgen acht oder neun Länder von Pakistan bis Vietnam. Und ich denke oft, dass es hier wenigstens ein regionales Gremium zur Regulierung geben sollte. Aber es existieren nicht einmal bilaterale Abkommen. Sie sehen also, wie das Geopolitische das Planetarische oft übertrumpft.

Sie würden also der Kritik nicht zustimmen, dass es postpolitisch sei, die Welt aus einer planetarischen Perspektive heraus zu betrachten?

Ich denke, was die planetarische Perspektive uns Geisteswissenschaftler*innen bietet, ist etwas, das die Erdsystemwissenschaft heuristisch aus ihren wissenschaftlichen Untersuchungen konstruiert. Dieser heuristische Apparat erklärt das Lebenserhaltungssystem, die Art und Weise, in der Geologie und Biologie zusammenwirken und das Leben auf diesem Planeten möglich machen. Sie bietet uns einen Blick auf unser menschliches Dasein, sie sagt uns zum Beispiel, dass dieses Lebenserhaltungssystem nicht unbedingt nur für uns Menschen gedacht ist, allein weil es viel älter ist als wir. Für mich ist das Planetarische also ein Standpunkt, von dem aus wir auf die Geschichte der Menschheit zurückblicken und von dem aus wir einige Lehren über unsere Art der Politik ziehen können, darüber, wie wir in planetarische Prozesse eingreifen, manchmal ungewollt und immer häufiger absichtlich, wie zum Beispiel im Rahmen von Planungen zum *Climate Engineering*. Welche Lehren wir jedoch daraus ziehen und wie genau wir letztendlich eingreifen, bleibt uns überlassen. Rein theoretisch haben ja etwa China und Indien und Pakistan und Vietnam die Wahl, sich zusammenzuschließen und ein regionales Gremium zu schaffen. Ich meine theoretisch. Sie haben die Wahl. Aber es gibt viele andere Erwägungen, die ihre Entscheidungen beeinflussen, so dass es sehr schwierig ist, auf diese abstrakte, rationale Art eine Entscheidung zu treffen.

Der Hauptunterschied zwischen einer planetarischen und einer kosmopolitischen Perspektive wäre also, dass die planetarische Perspektive sowohl das Nicht-Menschliche als auch das Menschliche einschließt?

Als Perspektive schon. Das, was Menschen am meisten als nicht-menschlich begreifen, sind die nicht-menschlichen Aspekte des Menschseins. Nehmen Sie zum Beispiel das menschliche Mikrobiom: Sie tragen Zillionen von Bakterien und Viren in sich, die dafür sorgen, dass Sie als das Individuum funktionieren, das Sie sind. Ein Grund, warum Moskitos – ich komme aus Indien, einem von Moskitos durchsetzten Gebiet – manche Menschen häufiger

stechen als andere, sind offenbar die Bakterien und Viren auf ihrer Haut. Als Laien dachten meine Freund*innen und ich früher lustigerweise, es läge an der Blutgruppe, aber man hat festgestellt, dass es tatsächlich an mikrobiombezogenen Faktoren liegt. Vom Mikrobiom bis hin zu unserer Rolle als planetarische geologische Einflusskraft – in vielerlei Hinsicht sind wir also immer auch nicht-menschlich. Wir sind aber in vielerlei anderer Hinsicht immer auch menschlich. Sie erinnern sich vielleicht daran, dass ich im letzten Kapitel meines Buchs, wo ich vom Politischen spreche, Jaspers Begriff des Epochenbewusstseins verwende, den er nicht als post-politisch, sondern als prä-politisch im besonderen Sinne definiert. Er meinte damit das Verständnis, das man entwickelt, bevor man seinen Handlungsweg wählt. Das meine ich mit einem perspektivischen Standpunkt. Aber was wir dann mit dieser Perspektive anfangen, bleibt uns überlassen. Die Perspektive informiert also die Politik, für die man sich engagiert, was sie insofern prä-politisch macht, als dass sie logischerweise vor das eigene politische Handeln geschaltet ist. Sie geht der politischen Entscheidung voraus und ist daher in keiner Weise post-politisch. Ich will also die Idee der Politik gar nicht aufgeben, aber Politik ist gleichzeitig genau das, was die Menschheit spaltet. Beim Klimaproblem denke ich, dass es sich hier um das Problem des ‚Einen‘ und der ‚Vielen‘ handelt, das die Menschen auch schon in anderen Bereichen beschäftigt hat. Erdsystemwissenschaftler*innen betrachten das Erdsystem als ein Einziges, aber wir Menschen sind Viele in Bezug auf die Lebenswelten, in denen wir uns aufhalten und bewegen.

Was ja vor dem Hintergrund post- und dekolonialer Theoriebildung und angesichts von Fragen über koloniale Rechenschaftspflicht und globale Klimagerechtigkeit durchaus vertretbar wäre.

Wir neigen typischerweise dazu, aus einem ‚Einen‘ viele zu machen. Wenn also Menschen aus dem Globalen Süden sagen, dass die westlichen Nationen eine historische Verantwortung für die Verschmutzung des Planeten tragen und sie dann von diesen erwarten, das auch wieder zu richten und ihnen im besten Falle noch Unterstützung für die eigene industrielle ‚Entwicklung‘ zu gewähren, dann ist das eine Fragmentierung der Verantwortung für den einen Planeten. Es ist also eine Art Versuch, den real existierenden *einen* in ‚deinen‘ vs. ‚meinen‘, also viele Planeten aufzuteilen und Verantwortung abzugeben. Der IPCC (*Intergovernmental Panel on Climate Change*) gibt jedoch Kohlenstoffbudgets, Aktionskalender und Optionen vor, die alle auf der Annahme eines einzigen Planeten beruhen. Hier liegt also ein sehr interessantes Problem von Zeit und Raum vor, wenn Indien und andere Schwellenländer um mehr Kohlenstoffbudget für ihre Entwicklung bitten. Denn eigentlich sagen sie damit: „Dieser Planet gehört nicht uns. Das Erdsystem, um das Ihr euch Sorgen macht, ist nicht unseres. Wir haben einen Planeten, auf dem wir immer noch Bergbau betreiben können. Unsere Himalayas sind Berge, die wir sprengen können, auf denen wir Dämme bauen können, auf denen wir Panzer und Bataillone positionieren können, auf denen wir Flugplätze errichten können. Denn es ist unser Himalaya. Aber wenn Ihr den Himalaya als Gletschersystem, als Flusssystem betrachtet – dann ist das Euer Planet! Das ist der Planet, den Ihr wieder in Ordnung bringen müsst, nachdem Ihr es

vermasselt habt.“ Allerdings ist auch der globale Kapitalismus aufgrund seiner extraktiven Tendenzen hier Teil des Problems. Denn er funktioniert ebenfalls durch Unterscheidungen, genau wie menschliche Politik aktuell immer noch eine Politik der Aufteilung ist. Die gegenwärtige politische Tendenz in Bezug auf den Planeten besteht darin, ihn zu fragmentieren und sich der Idee zu widersetzen, dass es nur einen Planeten gibt.

Dies führt uns zu den Möglichkeiten und Grenzen unseres Menschseins. Wir fragen uns, ob es – denken wir an Frantz Fanons radikalen Humanismus – möglich ist, sich dem Planeten durch unsere Mitmenschen zu nähern und ihn zu erfahren, indem wir die Haltung einnehmen, eine Welt des „Du“ zu schaffen und die Welt so möglicherweise auch auf das Nicht-Menschliche (oder das Mehr-als-Menschliche) auszuweiten. Was denken Sie, ist das möglich, auch wenn wir, wie Sie sagen, den Planeten phänomenologisch nicht erfahren können?

Es gibt durchaus bestimmte Aspekte des Planetarischen, die man phänomenologisch erfahren kann. Bevor ich damit fortfahre, sollten wir jedoch etwas klarstellen: Wenn wir sagen, dass der Mensch ein planetarischer Akteur und Einflussfaktor ist, dann gilt das genau genommen nur vermittelt über Proxys. Wenn wir etwa viel Kohlendioxid produzieren, dann ist das „überschüssige“ Kohlendioxid unser Proxy. Es ist ja nicht etwa so, dass Mensch in der Atmosphäre die Erwärmung persönlich verursacht, wir Menschen speichern ja die Wärme nicht. Es ist das Kohlendioxid, das wir produzieren, welches die Wärme speichert und in diesem Sinne ist es also die effiziente Ursache, wenn Sie solche Begriffe verwenden wollen. Die Proxys für Menschen sind jedoch Dinge, die wir nicht als existierend erleben beziehungsweise in Ihrer Existenz nicht aktiv erleben. Ich erlebe nicht aktiv, wie es ist, ein CO₂-Molekül zu sein, zumal ein CO₂-Molekül viel länger auf diesem Planeten existiert, als ich es jemals tun werde.

Wenn wir also davon ausgehen, dass wir Menschen planetarisch wirksam sind, dann sind wir das meistens durch Proxys. Aber gleichzeitig tun wir Dinge, die direkte planetarische Auswirkungen haben. Erinnern Sie sich an das Bild mit dem kleinen Jungen in meinem Buch, der einen Spielzeugbagger hat, mit dem er Erde bewegt? Diesen nenne ich ein anthropozänes Spielzeug. Ich sage das, weil wir von Geolog*innen wissen, dass Menschen inzwischen weltweit mehr Erdmasse bewegen als alle Flüsse zusammen. Aber man kann diese enorme Menge in verkleinerter Form einem Kind als Spielzeug zugänglich machen. Diese Spielzeuge vermitteln dem Kind zudem das Gefühl, dass die Welt schon immer voller Bagger gewesen ist, die die Erde bewegen. Es naturalisiert also gewissermaßen das Anthropozän. Das Kind wächst in einer Welt auf, in der Mensch die größte Beweg*in ist. Hier ist der Bagger unser Proxy, aber man kann ihn auf die Größe eines Spielzeugs verkleinern und einem Kleinkind große Freude bereiten, wenn es damit eine Sandburg bauen kann.

Ähnlich funktionierte das zum Beispiel in Indien in den 1950er und 1960er Jahren, als dort vielerorts Staudämme gebaut wurden. Die Baustellen der Staudämme wurden in Bollywood-Filmen von den Regisseur*innen oft als Schauplätze für romantische

Gesangs- und Tanzsequenzen ausgewählt. Die Filmheld*innen fuhren dann mit dem Jeep auf die Baustelle des Staudamms und sangen und tanzten ihre romantischen Lieder mit dem Berg und der Baustelle im Hintergrund. Das ist doch eine ganz andere Art des Konsums oder des Genusses unserer geologischen Einflussnahme, nicht wahr? In Form alltäglicher Gefühle. Was wir also phänomenologisch fühlen oder erfahren können, sind Aspekte unseres planetarischen Seins. Aber die konkrete Einflussnahme, die sich tatsächlich auf den Planeten auswirkt, angefangen von Kohlendioxidmolekülen bis hin zu großen technologischen Entwicklungen, ist für uns nicht erlebbar. Wir können nicht erleben, wie es ist, ein Bagger oder ein Molekül zu sein, vorausgesetzt, Bagger und Molekül erleben etwas, richtig? Aber wir können sie erlebbar machen, indem wir sie verkleinern oder vergrößern. Indem wir andere Dinge tun, indem wir andere Medien verwenden. Genauso wie man eine Nation erlebbar machen kann, um Emotionen wie zum Beispiel Nationalismus hervorzurufen.

Sie sagen also, dass man beispielsweise Nationalismus nicht direkt spüren kann?

Man kann die Nation nicht direkt spüren. Eine Nation ist nur auf der Weltkarte sichtbar. Sie ist zudem nie direkt sichtbar, sondern nur durch Repräsentation. Aber man kann ein intensives Gefühl für sie empfinden. Eine amerikanische Anthropologin, ich glaube Katherine Verdery, ohne mir sicher zu sein, hat sich mit osteuropäischen Bürokratien in der Zeit des Sozialismus beschäftigt und dokumentiert, wie einige der korruptesten Bürokrat*innen beim Hören von nationalem Liedgut tatsächlich weinten. Ihnen liefen wirklich Tränen übers Gesicht, während sie gleichzeitig die Nation ausbeuteten und die Staatskasse leerten (lacht).

In Ihrem Buch sprechen und schreiben Sie von einer neuen „Philosophischen Anthropologie“, die vielleicht ein Lösungsansatz für die bereits besprochenen Herausforderungen darstellen könnte. Können Sie umreißen, was das bedeutet?

Am Ende der Einleitung in meinem Buch spreche ich über Kants Einführung in seine Logik. Kant sagt im Grunde, dass es bei einem Problem grundsätzlich drei Fragen gibt, die man stellen muss. Die erste lautet: „Was ist das Problem?“ Die zweite ist: „Was ist zu tun?“ und die dritte: „Welche Auswirkungen könnte das Problem haben?“. Kant sagt dann viertens, dass all diese Probleme, diese drei Fragen, in eine einzige große Frage überführt werden können, nämlich: „Was ist der Mensch?“.

Wenden wir diese Fragen nun auf das Klimaproblem an, so würde ich sagen, dass Erdsystemwissenschaftler*innen und Klimawissenschaftler*innen den planetarischen Klimawandel beziehungsweise die globale Erderwärmung unter der Frage „Was ist zu tun?“ gefasst haben. Ich sage aber, dass diese Frage von Politiker*innen, Entscheidungsträger*innen, Technolog*innen und Aktivist*innen beantwortet werden muss. Und die Frage nach den Auswirkungen, wo es also darum geht, eine erwärmte oder unbewohnbare Welt zu visualisieren, würde ich Künstler*innen überantworten. Auch Romane und

Filme, dystopische Filme, Filme über die Zukunft, könnten diese Funktion erfüllen, ebenso Religion. Sie alle vermitteln ein apokalyptisches Gefühl, oder nicht? Wie zum Beispiel der Tag des Jüngsten Gerichts im Christentum. Das Judentum, der Islam und der Hinduismus tun dies vielleicht auf eine andere Art und Weise. Keine dieser Fragen kann jedenfalls vollständig beantworten, was das gesamte Spektrum des Menschseins ausmacht, und ich vertrete die Ansicht, dass wir, da sich der Zustand des Menschseins verändert hat, lernen müssen, den Menschen in diesem veränderten Zustand anders zu sehen. Es handelt sich also nicht um eine Anthropologie, die man durch Feldforschung gewinnt. Man geht nicht nach Afrika oder Lateinamerika und sagt: „Das ist passiert, das ist, was sich hier verändert hat“. Man macht das philosophisch, und deshalb hat mich die Idee des Planeten als gedankliche Kategorie interessiert. Allein die Tatsache, dass das Verständnis des Menschen heute nicht nur ein globales, sondern auch ein planetarisches Bewusstsein voraussetzt, bedeutet, dass wir die Menschheit auf neue Weise philosophisch begreifen müssen. Deshalb heißt es also *Philosophische Anthropologie*.

Die italienische Philosophin Donatella Di Cesare spricht von einer „gesättigten Immanenz der Welt“ als Produkt des globalen Kapitalismus und einzigem Vorstellungshorizont. Ist das Planetarische dahingehend ein Versuch, ein neues Außen zu konstruieren, als Möglichkeit, das Innen von seinen Grenzen her zu kritisieren? Denn wenn es kein Außen gibt, gibt es schließlich auch keine Grenze. Und auch postkoloniales Denken zählt wahrscheinlich zu diesem Versuch, Binaritäten zu identifizieren und dann darüber nachzudenken, welche Machtverhältnisse sich aus diesen binären Strukturen ergeben.

Diese Frage wurde im Zusammenhang mit dem globalen Kapital immer wieder gestellt, schon als ich vor mehr als 20 Jahren über die Provinzialisierung Europas geschrieben habe. Es hieß immer es gebe kein ‚außerhalb‘ des Kapitalismus, man sei immer innerhalb. Nehmen wir zunächst einmal die Frage nach dem Inneren des Kapitalismus. Das ist kein konkreter Ort. Wissen Sie, der eine ist mehr innerhalb des Kapitalismus, die andere weniger. Wir müssen also nicht davon ausgehen, dass, selbst wenn wir uns innerhalb des Kapitalismus befinden, wir dies alle auf die gleiche Weise sind. Frantz Fanon vertrat die Ansicht, dass Schwarze keine Vergangenheit hätten, weil ihre Vergangenheit durch die Kolonialherrschaft komplett zerstört worden sei. Für China oder Indien trifft das jedoch nicht zu, denn dort wurde die Vergangenheit von den Europäer*innen nicht auf die gleiche Weise zerstört. Man könnte sagen, dass der Kolonialismus die Vergangenheit aller Menschen verändert hat, aber nicht in gleichem Maße oder auf die gleiche Weise. Wenn man sich das Innere von etwas wie dem Kapitalismus nicht als einen Punkt vorstellt, an dem sich alle befinden müssen, sondern als eine Fläche oder zumindest als etwas, das es den Menschen ermöglicht, sich auf unterschiedliche Weise und in unterschiedlichem Ausmaß darin zu befinden, dann muss man dieses Innere gar nicht zum Einsturz bringen. Zweitens, wenn man in der Lage ist zu sagen: „Das ist Kapitalismus“, wenn man in der Lage ist, ihn zu analysieren, sogar von innen heraus, dann ist man doch auch in der Lage, zumindest ein analytisches Außen zu schaffen, richtig? Man ist in der Lage – im

Geiste – einen archimedischen Punkt einzunehmen. Einen Ort, von dem aus man sagen kann: „Das ist Kapitalismus“. Aber allein die Tatsache, dass man Marxist*in sein kann, bedeutet, dass man tatsächlich eine gewisse analytische Distanz zu dem aufbauen kann, was man die Logik des Kapitals nennt.

Und drittens war ich auch anderer Meinung als meine Freund*innen, die immer sagten, alles sei eine Handelsware und auf dem Weltmarkt erhältlich. Mir kam es so vor, als würden sie die Opfer des Kapitalismus nicht in Betracht ziehen. Die Sprachen, die im Kontakt mit dem Kapitalismus tatsächlich verschwunden sind. Bevölkerungsgruppen, die ausgestorben sind, Arbeitskräfte, die der Kapitalismus nicht vollständig zur Ware machen konnte. Und stellen Sie sich eine mächtige Kultur vor, hinter der eine Menge Geld steht. Eine solche Kultur ist als Ware leichter zu konsumieren. Denken Sie an die englische Sprache, die eine sehr mächtige Sprache ist. Sie werden feststellen, dass die englische Sprache die Welt auf viele verschiedene Arten erfasst. Von amerikanischem Englisch, australischem Englisch, kanadischem Englisch, südafrikanischem Englisch bis hin zu postkolonialen Englisch gibt es eine große Vielfalt. Aber meine Sprache Bengali ist eine viel weniger mächtige Sprache, weil sie nicht so viel Geld im Rücken hat. In meiner Sprache gibt es keinerlei afrikanische historische Vergangenheit, auch wenn es einige bemerkenswerte Texte gibt, die von europäischen imperialen Fantasien zu Afrika beeinflusst sind. Relativ gesehen ist meine Sprache also zu wenig kapitalisiert. Als Historiker mache ich keine totalisierenden Aussagen, aber es gibt Leute, die ausschließlich theoretisch vorgehen, vor allem solche, die Geschichte theoretisieren, ohne sie zu praktizieren. Oder diejenigen, die einer bestimmten Rhetorik anhängen, bei der totalisierende Aussagen sehr wirkungsvoll sind. Wenn totalisierende Aussagen wirklich aufschlussreich sind, wie einige von Fanons Aussagen, dann sind sie wie kraftvolle poetische Verse, die sich verbreiten. Denken Sie an Aimé Césaire. Seine *Négritude*-Poesie ist poetisch in der Lage, etwas aus einer bestimmten Erfahrung heraus in Gefühle zu übertragen, die für jede*n zugänglich sind, sie überträgt sich sogar auf mich, obwohl ich keinen *Négritude*-Hintergrund habe.

Anders gesagt, kann ich sie sofort mit meiner eigenen Erfahrung von Unterdrückung, mit meiner Erfahrung von Ausgrenzung in Verbindung bringen und sagen, dass ich etwas Ähnliches erlebt habe. Aber man sollte das nicht mit den tatsächlichen Gegebenheiten der Geschichte verwechseln. Was ich einer totalisierenden Aussage, die besagt, dass es im Kapitalismus kein Außen gibt, entgegensetzen würde, ist also, dass es verschiedene Stufen von Außen gibt. Und wenn wir wirklich alle drinnen sind, würde ich sagen, dass es eben auch Grade des Innen gibt.

Also wäre die Schlussfolgerung, aus einer postkolonialen Perspektive heraus zu zeigen, dass es nicht nur eine oder zwei, sondern sogar mehrere Erfahrungswelten und mehrere Geschichtsbilder gibt?

Ja. Und man könnte hier auch an das Möbiusband denken. Ich bin nicht der erste, der das sagt, Jacques Lacan hat es oft erwähnt. Diese Acht, in der unser Außen zum Innen wird, nicht? So kann man sich das Außen und das Innen tatsächlich als ein Oberflächen-

phänomen vorstellen, nicht nur als die eine und die andere Seite. Wenn man sich den Raum in der Form des Möbiusbandes vorstellt, dann kann man sehen, dass sich das Außen in das Innen verwandeln und dann wieder zum Außen werden kann.

*Ein weiteres Beispiel für das Planetarische wäre Achille Mbembes Ethik des Passanten, in der er versucht, etwas zu erklären, von dem er weiß, dass es jede*r von uns verstehen wird, ohne dass er oder sie es in analytische Begriffe oder eine präzise Sprache fasst.*

Sicher. Und das kann sehr eindringlich und effektiv sein. Ich finde, dass dies im Kampf gegen Rassismus von großer Bedeutung ist. Mbembe hat in der Neuauflage seines Buchs *Out of the dark night* einen sehr interessanten Aufsatz, in dem er über dieses Thema spricht. So wie ich sage, dass es für das gesplante menschliche ‚Wir‘ sehr schwierig ist, eins zu sein, sagt Mbembe, dass das zwar wahr ist, uns aber nicht davon abhält – und ich stimme ihm zu – es uns nicht davon abhalten sollte, darum zu kämpfen, eine Einheit zu sein. Das, was er „Zusammensein“ nennt. Das bedeutet nicht, die Unterschiede zu leugnen, sondern zu versuchen, eine Einheit zu werden. Das kann allerdings trotzdem bedeuten, dass man nicht ‚Eines‘ sein kann, wie es das planetarische ‚Eine‘ von uns verlangt.

Es ist sehr interessant, dass Sie dem zustimmen, denn in diesem Konzept des Planetarischen steckt immer noch eine Art fanonischer Humanismus. Ein radikaler Humanismus?

Ja, Fanon ist ein Dreh- und Angelpunkt. Er knüpft an den Dekolonialismus an und er knüpft an den Postkolonialismus an, die nicht dasselbe sind. Und dann ist er auch von zentraler Bedeutung für den Afro-Pessimismus. Man kann Fanon als Optimisten lesen und man kann ihn als revolutionären Pessimisten lesen. Man kann Fanon als einen verzweiferten Menschen lesen, der sagt: „Ich möchte aus meiner Haut fahren“. Aber derselbe Fanon würde auch sagen: „Seht, alle Zutaten für die menschliche Emanzipation sind im europäischen Denken vorhanden, aber die Europäer*innen können damit nichts anfangen. Lasst sie uns nutzen“. In all dem kann man sowohl den optimistischen Fanon als auch den verzweiferten, etwas düsteren Fanon sehen. Und ich denke, die Afro-Pessimist*innen hören den düsteren Fanon heraus. Die Dekolonialen greifen den völlig anti-europäischen Fanon auf und die Postkolonialen den eher pro-europäischen Fanon.

Sie sagen Post- und Dekolonialismus seien nicht dasselbe. Können Sie Ihre Sichtweise zu diesen Unterschieden näher erläutern?

Beide sind miteinander verwandt, aber sie sind nicht identisch. Der Hauptunterschied besteht meiner Meinung nach darin, dass die Dekolonialen im Wesentlichen sagen, dass die Welt besser dran gewesen wäre, wenn die Europäer*innen nicht expandiert hätten. Und ich denke politisch gesehen freuen sie sich auf eine Welt, die in eine ähnliche Phase zurückkehren wird. Vielleicht durch die Klimakrise oder etwas anderes, aber auf jeden Fall eine Welt, in der es diese Hegemonie des europäischen Wissens und der europäi-

schen Systeme nicht mehr gibt. Darin finden sich viele verschiedene Strömungen, aber ich möchte auf eine bestimmte eingehen, die ich etwas besser kenne. Meinem Freund Walter Mignolo zufolge ist die dekoloniale Position mehr oder weniger das, was ich gerade beschrieben habe: Dass wir zu dem zurückkehren sollten, wie die Welt vor der europäischen Expansion war. Die Postkolonialen auf der anderen Seite gehen alle aus einer Auseinandersetzung mit Europa hervor. Für uns ist Europa das Vorläuferproblem. Wir wollen nicht unbedingt dahin zurück, wo Indien war, bevor die Europäer*innen kamen und ich denke das liegt zum Teil daran, dass – und das gilt auch für die dekoloniale Seite – ein Aspekt der Moderne, den man unbedingt im Auge behalten muss, der ist, dass sie den Menschen die Fähigkeit gab, über die Bestandteile ihrer eigenen Geschichte und Traditionen zu sprechen, die sie nicht länger in ihrem Leben haben wollten. In Indien zum Beispiel konnten Frauen oder auch ehemalige Unberührbare sagen: „Ich will diese Form des Hinduismus nicht, die mich unterdrückt“. Ich denke, dass im Zuge der Modernisierung die Fähigkeit, „Nein“ zu seiner eigenen Tradition zu sagen, sehr wichtig war. Diese Form der Rebellion wäre ohne die Ideen, die mit der europäischen Herrschaft kamen, in Indien nicht möglich gewesen. Insofern ist die postkoloniale Seite in gewisser Weise dem europäischen Gedankengut verpflichtet. Aber auch die dekoloniale Seite ist sehr interessant. Kürzlich habe ich den wunderbaren brasilianischen Anthropologen Eduardo Viveiros de Castro gelesen, sein Buch *Cannibal Metaphysics* und auch das Buch zur globalen Erwärmung, das er zusammen mit seiner Frau Deborah Danowski geschrieben hat: *The Ends of the World*. In ihrer Interpretation des Nicht-Modernismus der indigenen Bevölkerung Amerikas, die im Gegensatz zum Multikulturalismus der ‚Modernen‘ einen Multinaturalismus vertreten, also die Vorstellung mehrerer Naturen statt nur einer, stellt sich heraus, dass ihre dekolonialen Ideen vielleicht ebenso sehr mit der indigenen Bevölkerung Amerikas verwoben sind, wie mit Gilles Deleuze und Félix Guattaris *Anti-Ödipus* und *A Thousand Plateaus*. Und wenn man dann weiterliest, stellt man fest, dass es Parallelen zwischen de Castro und dem dritten Kapitel in *Anti-Ödipus*, „The Savage, the Barbarian and the Civilised“, gibt, sowie dem zwölften Kapitel in *A Thousand Plateaus*. Beide Kapitel gehen in gewisser Weise wiederum auf das Werk von Pierre Clastres zurück.

Diese Texte gehen also auf den französischen Anarchismus zurück, der Teil der Proteste gegen das Establishment im Mai 1968 war. Gegen die autoritäre Partei, die alle Totalisierungstendenzen im Problem des Staates gipfeln sah. Der Staat als Hauptproblem der Geschichte. Und vielleicht erinnern Sie sich an Foucaults Vorwort zu *Anti-Ödipus*, in dem er die Leser*in am Ende auffordert, der Uniformität die Vielfalt vorzuziehen. Diese Idee, dass Vielfalt besser ist als Einheitlichkeit, dass Mehrzahl besser ist als Einzahl, geht also auf bestimmte anarchistische Traditionen des französischen Denkens zurück. Und wenn man das dritte Kapitel von Deleuze und Guattari liest, stellt man fest, dass sie Anthropologie gelesen haben, Ethnographien von segmentären Gesellschaften, von Akephalien, die auf afrikanische und lateinamerikanische Dystopien zurückgehen, wie *The Raw and the Cooked*, die zweibändige strukturelle Anthropologie von Claude Lévi-Strauss, oder Edmund Leachs Studie über die Kachins in Birma. Sie haben also all

diese anthropologische Literatur gelesen, um ihre psychopolitischen Theorien über den Kapitalismus zu untermauern. Und sie warfen dem Kapitalismus vor, sich der totalisierenden Tendenz des Staates zu bedienen. Die Verherrlichung des Rhizoms in *A Thousand Plateaus*, der basisnahen Struktur, als der staatsnahen Struktur überlegen, wird von de Castro und Deleuze und Guattari insofern in einer gemeinsamen Weise aufgegriffen, als dass sie die indigene und andere vergleichbare Traditionen vor diesem Hintergrund lesen. De Castro und Danowski schreiben aus ihrer eigenen Erfahrung, aber intellektuell auch aus dieser französischen anarchistischen Tradition heraus. Das gleiche trifft auch auf Bruno Latours *We have Never Been Modern* zu. Deleuze und Guattari sind also meiner Meinung nach fundamentale Figuren im dekolonialen Unterfangen, was insofern ironisch ist, als es sich um ein Unterfangen handelt, das uns auffordert, das europäische Gedankengut zu überwinden und das dem europäischen Denken gleichzeitig so viel verdankt.

Ich will damit nicht sagen, dass die indigenen Völker Amerikas ihre Ansichten dem europäischen Gedankengut verdanken, aber ich möchte vorschlagen, sie in diesem Sinne neu zu lesen, sie im Hinblick auf ihr befreiendes Potential neu zu bewerten, das aus einer ähnlichen Rebellion gegen den Staat entstand, wie sie viele dekolonisierende Intellektuelle mit Deleuze und Guattari teilen. Gemeinsam stellten sie sich gegen den Autoritarismus der französischen kommunistischen Partei und anderer kommunistischer Parteien, gegen den Stalinismus. Die Rebellion gegen den Stalinismus in Italien nimmt die Form einer Wiederbelebung des gramscianischen Denkens an. Die Gefängnishefte von Gramsci wurden übersetzt und erschienen Anfang der 1970er Jahre auf Englisch. Und Deleuze und Guattari schrieben *Anti-Ödipus: Kapitalismus und Schizophrenie* im Jahr 1972, also etwa zur gleichen Zeit. Es fand also eine Auflehnung gegen die Sowjetisierung der kommunistischen Gedankenwelt statt. Und sie knüpfte an eine lange Tradition des französischen Anarchismus an; die Arbeiten von Jacques Rancière sind ein weiteres Beispiel hierfür. Und diese Kombination des französischen Anarchismus mit der französischen Auslegung der Ethnographie, die Claude Lévi-Strauss und andere hervorgebracht haben, erlebte dann in Eduardo Viveiros de Castros Werken eine Wiedergeburt als dekoloniales Unterfangen, ganz zu schweigen von dem sehr einflussreichen Werk Phillipe Descolas.

Das dekoloniale Gedankengut ist also mit dem europäischen Gedankengut ebenso verwoben, wie das postkoloniale. Der Unterschied besteht darin, dass der Wunsch der dekolonialen Seite darin besteht, zu einer Welt ohne die epistemische Vorherrschaft Europas zurückzukehren, sei es in der Vergangenheit oder in der Zukunft. Die postkoloniale Seite hingegen ist die andere Variante des Denkens, die besagt: „Europa ist mein Erbe und repräsentiert alle damit verbundenen Probleme. Die europäische Aufklärung hat mir die Fähigkeit gegeben, zu sagen: Folgendes lehne ich aus meiner Herkunft ab. Ich will eine modernere Welt, ich will keine Unterdrückung“. Denken Sie an Bhimrao Ramji Ambedkar, den großen Führer der Dalits in Indien. Es ist ja nicht so, dass es in den indigenen Gesellschaften keine Unterdrückung gegeben hätte. Das zu behaupten, wäre völlige Verklärung. Es ist nicht so, dass indigene Gesellschaften nicht ihre eigene Art von Unterdrückung oder Ungerechtigkeit gehabt hätten. Natürlich waren sie nachhaltiger, aber das ist ein anderes Thema.

Ich denke also, dass es wichtig ist zu verstehen, wie indigene Studien, dekoloniales Denken und europäisches Denken ineinandergreifen. Denn die Art und Weise, wie sie triangulieren, unterscheidet sich von der Art und Weise, wie europäisches Denken, postkoloniales Denken und das Gedankengut aus Südasien, China oder Japan triangulieren. Japan etwa wollte sich modernisieren. Und es ist sehr interessant, sich mit den ehemaligen Unberührbaren in Indien zu beschäftigen, denn dann wird man feststellen, dass viele ihrer Anführer*innen die europäische Aufklärung als befreiendes Gedankengut betrachteten. Unter den gegenwärtigen Politiker*innen der ehemaligen Unberührbaren, die sich heute Dalits nennen, gibt es einen Politiker, der berühmt geworden ist, weil er – manchmal im Scherz – sagte, die Europäer*innen seien zu spät gekommen und zu früh gegangen. Sie hätten länger bleiben sollen, um die Brahmanen und die Menschen der oberen Kasten zurechtzuweisen. Unsere Welt ist jedenfalls durch die europäische Expansion an verschiedenen Orten auf unterschiedliche Weise verändert worden. So wie Fanon nicht aus seiner Haut kann, kann man auch nicht aus dieser Geschichte heraus. Einige extreme Formen der dekolonialen Position kommen mir ein bisschen vor wie Fanons verzweifelter Wunsch, aus seiner Haut zu schlüpfen. Ich persönlich arbeite mit dem anderen Fanon, der sagt, dass man mit dem europäischen Gedankengut arbeiten kann, dass aber die Europäer*innen ihre eigenen Gedanken schlecht handhaben, so dass wir für sie denken und vor allem besser denken müssen.

Für postkoloniale oder diasporische Subjekte, deren Eltern oder Vorfahren – als Beispiel – aus ‚Afrika‘ und Deutschland kommen, kann es sich so anfühlen als ob es in dieser Hinsicht keine Welt vorher gibt, man kann sie auch schwer imaginieren.

Das ist eine fanonische Position. Wenn Sie aus Japan, Indien oder China kämen, gäbe es immer eine Welt davor, und Japan und China sind nie so kolonisiert worden wie Indien. Und als Historiker sage ich, dass die historische Spezifik hier sehr wichtig ist. Es ist durchaus möglich, dass aus Ihrer Arbeit eine Erkenntnis in Form von Poesie hervorgeht, die mich auf etwas in meiner Geschichte aufmerksam macht. Manchmal lese ich Fanon als Poesie. Und Sie wissen, dass seine Dissertation *Black Skin, White Masks* abgelehnt wurde, oder? Aber wer erinnert sich schon an die Prüfer*innen der Dissertation? Die von Walter Benjamin ist auch abgelehnt worden, aber wer wird am Ende diskreditiert? Aber es gibt so viel beeindruckende Poesie in *Black Skin, White Masks* und diese Poesie setzt sich fort und beschreibt etwas in der Erfahrung der Unterdrückung, das über die historische Spezifik hinausgeht.

Sie haben eben Verbindungen zwischen der anarchistischen Tradition der französischen Linken und dem dekolonialen und postkolonialen Denken gezogen. Gibt es denn aus dieser Perspektive relevante Unterschiede zwischen dem westlichen, europäischen und dem östlichen Marxismus in der Sowjetunion, China oder Vietnam? Domenico Losurdo beispielsweise formulierte, dass der westliche Marxismus nicht in der Lage war, anzuerkennen, dass sein geopolitischer Kontext sich grundlegend vom östlichen Marxismus

unterschieden hat. Dass sich also Mao, Hồ Chí Minh, Lenin und selbst Stalin der post- und dekolonialen Herausforderungen viel bewusster waren, als die herrschafts- und machtkritischen linken Intellektuellen in Frankreich und Italien. Wie verhalten sich diese Unterschiede zum Denken des Post- und Dekolonialismus?

Zunächst einmal denke ich, dass es auch bei Mao eindeutig anarchistische Züge gab, die im Zuge der Kulturrevolution ihren Ausdruck genommen haben. Die Kulturrevolution war ein sehr anarchistisches Experiment, das viel Elend verursachte und in dem eine Menge Grausamkeit steckte. Als Jugendlicher dachte ich, das sei eine wunderbare Sache gewesen, aber das war es natürlich nicht. Ich denke der Anarchismus hat interessante Ideen, aber die Umsetzung war einfach schrecklich. Wofür die Dekolonialen aber manchmal nicht genug Raum geben, ist der Reiz der Modernisierung für Länder wie Japan, dann China, dann Indien, und jetzt große Teile Afrikas. Man darf nicht vergessen, dass die einfachen Leute in Europa bis Mitte des 19. Jahrhunderts im Grunde genommen nicht gut gelebt haben. In der Arbeiter*innengeschichte der Industriellen Revolution in England, mit der ich aufgewachsen bin, gab es eine große Debatte über die Arbeiter*innenaristokratie und darüber, dass die Arbeiter*innenschaft Ende des 19. Jahrhunderts konservativ wurde, weil auch sie vom imperialistischen System profitierte. Infolgedessen stieg der Lebensstandard der Arbeiter*innenklasse an. In der Geschichte wird dies als Kontroverse über den Lebensstandard der britischen Bevölkerung während der Industriellen Revolution bezeichnet. Nehmen wir ein Beispiel: Erst in den 1850er Jahren fingen Chirurg*innen an, sich vor Operationen die Hände mit Seife zu waschen. Wenn man sich also die europäische Geschichte ansieht, dann haben die Europäer*innen in Westeuropa erst ab Mitte des 19. Jahrhunderts angefangen, richtig gut zu leben. Natürlich galt das im Einzelnen auch schon früher, aber dieser Zeitpunkt markiert die Wende. Und Länder wie Japan haben versucht, das nachzuahmen.

Und dann wollten auch die indischen, chinesischen und anderen Eliten, dass ihr Volk gut lebt. Wenn man sich die Lebenserwartung und die Maßnahmen des öffentlichen Gesundheitswesens einschließlich der sanitären Einrichtungen ansieht – die erste internationale Gesundheitskonferenz fand 1861 statt – dann sieht man deutlich eine Geschichte – natürlich eine differenzierte Geschichte – der ‚Verbesserung‘. Denken Sie zum Beispiel an die Geschichte der Seife, die ich mir im englischen Kontext angesehen habe. Als die Keimtheorie aufkam, die besagt, dass Krankheiten durch Keime verursacht werden, wurde plötzlich viel Werbung für Seife gemacht. Heute durchleben wir eine Pandemie. Viren und Bakterien sind Lebewesen, von denen wir ohne die moderne Wissenschaft nie gehört hätten, weil man sie nicht sehen kann. Europas Wissenschaft und Technologien hingen zwar mit Kolonialismus und Herrschaft zusammen, aber sie haben die Welt auch grundlegend verändert. Und sie haben zumindest die Illusion erzeugt – es mag zwar eine Illusion gewesen sein, aber es fühlte sich nicht wie eine an – dass die Menschen besser und länger leben und bei besserer Gesundheit sein können, kleinere Familien haben können, weil die Kinder nicht sterben würden. Mit der Erfindung von Antibiotika in den 1930er Jahren, die im Zweiten Weltkrieg tatsächlich

Leben retteten, entstand in aufstrebenden Ländern wie Indien oder China das Gefühl, dass genau das der Weg ist, den man gehen muss. Egal ob über den Sozialismus oder den Kapitalismus – es war die Zeit des Kalten Krieges – diese Nationen wollten sich modernisieren. Man denke an Julius Nyerere, den Ujamaasozialismus in Tansania, an die afrikanischen Führer, sie alle wollten modernisieren. Manchmal denken die dekolonialen Kritiker*innen nicht genug über die Gültigkeit, die Legitimität oder sogar die Herkunft dieser Modernisierungsbestrebungen der so genannten ‚Dritten Welt‘ nach. Sie denken, wie viele französische Theoretiker*innen auch, dass es bei der Moderne um die Begegnung zwischen dem europäischen Eindringling und dem Eingeborenen in Amerika, in der ‚neuen Welt‘ geht.

Sie scheinen zu glauben, dass dies der Moment des Sündenfalls war, und dass die Modernisierer*innen der so genannten Dritten Welt entsprechend alle nur Nachahmer*innen und damit kleinere Sünder*innen waren. Da bleibt zu wenig Raum für ein Verständnis dafür, warum die Menschen denn die europäischen Gesellschaften nachahmen wollten. Die indischen Unberührbaren zum Beispiel wollten ihre Freiheit. Indische Frauen wollten das Recht, sich scheiden zu lassen, eines der ersten Rechte, das sie nach der Unabhängigkeit dann auch erhalten haben. Im Hinduismus gab es dieses Recht auf Scheidung einfach nicht. Diese Fähigkeit, zu entscheiden, was aus meiner Vergangenheit ich ablegen will, ist für mich die Essenz der Moderne. Und in Indien ist diese ein Geschenk der Aufklärung. Das wissen die Dekolonialen meiner Ansicht nach nicht immer angemessen zu schätzen. Sie schauen auf die indigenen Völker, aber nicht auf die Modernität in den entsprechenden Gesellschaften. Sie denken, dass die Eingeborenen und die Europäer*innen wie Schwarz und Weiß sind, als gäbe es weder Zwischen- oder Begegnungsräume noch gegenseitige Beeinflussung. Es stimmt zwar, dass die Kolonialherren indigene Gesellschaften zerstört haben, die indigenen Völker hat es am härtesten getroffen. Sie wurden dezimiert, in Reservate gesteckt und mussten unter europäischer Herrschaft schreckliche Qualen und Entbehrungen erdulden. Das lässt sich nicht leugnen. Ich kann sie und ihr Leid nicht mit der indischen oder chinesischen Mittelschicht vergleichen und das wäre auch unfair. Doch dieser Geschichte zum Trotz hat die Aufklärung durch das Hervorheben der individuellen Rechte es ermöglicht, Aspekte der eigenen Vergangenheit abzulegen. Die einzige Möglichkeit für Hindu-Frauen, gegen ihre Ehemänner zu protestieren, bestand etwa früher darin, sie zu verlassen. Aber das bedeutete den Ausschluss aus der Gesellschaft. Sie verarmten und litten unter der Verdrängung an den Rand der Gesellschaft, oder wurden in seltenen Fällen zu berühmten religiösen Heiligen. Aber den Gedanken, dass man sich auf sein Recht zur Scheidung berufen kann, hätte es ohne das englische Rechtssystem und dessen Begrüßung durch die Menschen vor Ort nicht gegeben. Aufgrund dieser geschichtlichen Entwicklung habe ich in meiner Arbeit immer versucht, die Verbindung zum europäischen Gedankengut anzuerkennen und deshalb bestand mein Projekt darin, das europäische Denken vom Rand der Gesellschaft und für diejenigen an ihrem Rand zu erneuern und dann zu überlegen: Okay, was mache ich mit der Idee von Rechten? Wo soll es hingehen? Was fange ich mit der Idee der Modernität an? Wo ist der Bezug zu meiner eigenen Geschichte? Fanon hingegen vertritt den Stand-

punkt, keine Vergangenheit zu haben, da diese, wie schon gesagt, zerstört worden ist. Für postkoloniale Subjekte gebe es nur die Gegenwart und nur von dieser Gegenwart aus könne man vorwärts gehen. Und das ist eine legitime Position. Was ich jedoch ablehne, ist das Argument, dass alle Geschichten eins werden müssen und dass ich genau dort anfangen muss, wo Fanon anfängt. Oder dass Fanon dort anfangen muss, wo ich anfangen. Denn wir haben nicht die gleichen Anfänge. Und das ist das grundsätzliche Problem, nicht Eins zu sein. Das Nicht-Einssein des Menschen, von dem ich gesprochen habe.

Sie haben gesagt, dass Sie als Historiker keine totalisierenden Aussagen machen. Würden Sie dennoch sagen, dass die planetarische Perspektive die Chance bieten könnte, revolutionäre Veränderungen und vielleicht sogar Politiken ohne Gewalt zu ermöglichen?

Einige revolutionäre Programme sind brutal, keine Frage. Aber es gibt ja auch revolutionäre Programme, die sich gar nicht als Revolution bezeichnen und die gewaltfrei sind. Quasi alles, was sich für Neubeginn einsetzt, wie etwa Ambedkar in Indien, der zu sagen pflegte, dass er sich wünschte, seine Geschichte hätte in Frankreich im Jahr 1789 begonnen, im Sinne von: „Streichen wir das, was wir indische Geschichte nennen und beginnen die indische Geschichte mit dem Sturm auf die Bastille und dann schauen wir, wie wir unserer Geschichte Freiheit, Gleichheit und Geschwisterlichkeit einschreiben können.“ Das ist doch eine revolutionäre Aussage. Keine Burke'sche, konservative Aussage, die wäre: „Lasst uns sehen, wie wir uns auf unsere Tradition berufen können oder inwieweit wir unsere Tradition langsam umdefinieren müssen“. Und praktisch gesehen mag Ambedkar das getan haben, praktisch gesehen mag auch Gandhi das getan haben. Aber Gandhi war eben auch ein Revolutionär. Ihm war immer egal, was in den heiligen Schriften stand, da er seinem eigenen Gewissen folgte. Das sind zwar revolutionäre Positionen, aber sie lassen zumindest Raum für Gewaltfreiheit. Was übrigens nicht bedeutet, dass es keinen Zwang gab. Gandhi setzte in zahlreichen Situationen Menschen moralisch unter Druck. Er drohte damit, bis zum Tod zu fasten. Das ist die Art und Weise, auf die eine indische Mutter einen zu etwas zwingen würde. Sie würde sagen: „Wenn du nicht tust, was ich will, werde ich nichts mehr essen“, so in der Art. Ich will damit also nicht sagen, dass kein Zwang ausgeübt wird, aber es gibt die bewusste Vermeidung von physischer Gewalt. Revolutionäre Positionen bieten sich natürlich für verschiedene Arten von Zwangsausübung an. Die am wenigsten revolutionäre Position der Moderne wäre zudem die der absoluten Gewaltlosigkeit, bei der man den Leuten im Grunde sagt, was man von der Vergangenheit nicht will, sich aber von ihnen umbringen lässt, wenn es ihnen nicht gefällt. Und Gandhi hat diese Haltung manchmal auch eingenommen. Man könnte sogar seine Ermordung in diesem Sinne deuten. Und bei einigen christlichen Philosoph*innen der Vormoderne könnte man ebenfalls interessante Positionen diesbezüglich finden. Organisierte revolutionäre Parteien hingegen sind oft sehr brutal und grausam. Wenn man der Meinung ist, dass heutiges Leid zu einem besseren Morgen führt und wenn man eine Philosophie verfolgt, die einem die Autorität gibt, dieses Leid zuzufügen, dann gibt man sich eben auch leicht die Erlaubnis, gewalttätig zu sein. Manchmal überlege ich, wie

man diese Positionen demokratisieren, wie man diese Optionen wirklich demokratisch gestalten kann. Ich denke oft, dass wenn man eine rationale Position vertritt, die besagt, dass Option A gut ist, aber einen Preis hat, man dann zu denjenigen gehören sollte, die diesen Preis zahlen müssen. Wenn also zum Beispiel ein Unternehmen sagt, wir müssen 500 Leute entlassen, dann sollte die Person, die diese Entscheidung trifft, auch entlassen werden. Stattdessen entlassen die Unternehmen 500 Leute und geben demjenigen, der die Idee hatte, eine Menge Geld. Um diese Dinge also demokratisch zu gestalten, müsste man sich an den Kosten dessen, was man vorschlägt, beteiligen.

Die planetarische Perspektive veranlasst Sie also nicht dazu, die parlamentarische liberale Demokratie in Frage zu stellen? Es gibt ja Gruppen wie Extinction Rebellion und Die Letzte Generation oder Intellektuelle wie Andreas Malm mit seinem Buch How to Blow Up a Pipeline und Slavoj Žižek, die angesichts der existenziellen Bedrohung durch den Klimawandel über die Legitimität limitierter Gewalt nachdenken.

Da ich nicht als Aktivist schreibe, ist mein Standpunkt der, dass ich eben nicht direkt auf die Frage „Was ist zu tun?“ antworte. Ich interessiere mich ausschließlich für die Frage „Was ist der Mensch?“. Meine eigene Position ist in diesem Jasperschen Sinne prä-politisch. Damit will ich sagen, dass wir alle planetarisch geworden sind und das auch einsehen müssen. Was wir aber aus dieser Einsicht machen, hängt davon ab, was genau wir tun wollen. Und diese Position ist demokratisch. Mit anderen Worten: Ich verwehre niemandem den Handlungsspielraum, etwas zu tun, das ich selbst aber nicht gutheiße. Ein Beispiel: Nach dem, was ich gelesen habe, bin ich persönlich nicht begeistert von der Aussicht auf *Geoengineering*, aber ich denke, dass das eine mögliche Antwort auf das Problem ist, dem wir gegenüberstehen. Eine, die diskutiert und ausgefochten werden muss, und als Bürger lehne ich sie dennoch ab. Wenn ich wählen müsste, würde ich dagegen stimmen. Aber eine planetarische Perspektive schließt *Geoengineering* als Option nicht grundsätzlich aus.

In Ihrem Buch gehen Sie auch sehr stark von der rationalen, kognitiven Ebene aus – das ist natürlich Ihr Beruf und auch unser Beruf – aber inwieweit müssen wir auch die affektive, emotionale Ebene unseres Daseins ansprechen beziehungsweise wie können wir diese Aspekte in unserer Arbeit ansprechen?

Das geht wieder zurück auf die zweite Frage Kants nach dem „Was ist zu tun?“. Meiner Meinung nach gibt es keine Politik ohne Emotionen. Deshalb sind Affekte sehr wichtig. Das ist eines der Dinge, über die Jaspers in seinen Arbeiten spricht. Ich bin in meinem Buch nicht darauf eingegangen, weil ich teilweise nicht mit ihm übereinstimme. Ihm zufolge muss man sich angesichts der Möglichkeit einer nuklearen Katastrophe, eigentlich wann immer man mit einer Krise von planetarischem Ausmaß konfrontiert wird, auf das Gefühl dieser Krise einstellen, und hier stimme ich mit ihm überein. Wo er das deutsche Wort „Stimmung“ verwendet, vertritt er aber die Ansicht, dass die Vernunft die

einzigste Stimmung ist, die man braucht, um sich auf das Problem der Krise einzustellen, und hier bin ich nicht seiner Meinung. Ich denke nämlich es gibt eine ganze Reihe von Emotionen, die mit der Vernunft einhergehen können. Man kann sich ruhig fühlen, man kann sich überlegen fühlen, ernste Krisen rufen verschiedene Stimmungen hervor, Stimmung ist also nichts Einheitliches. Es gibt nicht die eine Antwort auf diese Frage. Und um zum Handeln bewegt zu werden, muss es eine affektive Komponente in jeder Politik geben. Aber es gibt eben viele verschiedene Affekte. In Indien habe ich zum Beispiel Resignation als Affekt erlebt. Ich weiß, dass alle meine Freund*innen, die Geld haben, darauf warten, wieder fliegen zu können und Luxusreisen zu unternehmen und ich bin sicher, dass es sich in China ähnlich verhält. Die konsumierenden Klassen sind zu Geld gekommen und die neueste Variante des Konsums ist das Reisen, um dann zum Beispiel auf Partys von den wilden Tieren, die man in Afrika auf Safari gesehen hat, zu schwärmen. Das ist auch ein Teil des Affekts, ein Teil des Gefühls des Angekommenseins, das mich an die bourgeoisen Gemälde des niederländischen Goldenen Zeitalters erinnert. In eine solche Phase treten gegenwärtig die Mittelschichten Indiens, Chinas und vielleicht auch afrikanischer Länder ein. Die Pandemie stellt für sie dahingehend nur eine Unterbrechung ihres Konsums dar und würde man sie auf ihre ökologische Verantwortung ansprechen, würden sie sich auf die Ohnmacht als einzelne unbedeutende Person herausreden. Diese Resignation ist dann insofern in die politische Landschaft übergetreten, als man alle Verantwortung auf die Regierungen abschiebt. Würden diese ihren Bürger*innen das Reisen verbieten, wäre das für diese total in Ordnung. Die Regierung würde das aber nicht tun, weil das Gefühl, eine mächtige Nation, eine globale Nation zu sein, in gewisser Weise aus diesen kleinen Handlungen, die Welt zu konsumieren, resultiert.

Manche fragen daher, ob diese Krise nach einer charismatischen Führung verlangt. Religiöse oder andere Arten von Führung, die plötzlich viele Menschen dazu motivieren würden, bestimmte Dinge aufzugeben. Brauchen wir vielleicht weitere kleine Gandhis? Jemanden, der in der Lage ist, moralische Führung mit politischer Wirkung zu verbinden? Ich würde sagen ja. In vielen der so genannten Schwellenländer ist es so, dass die wachsende Mittelschicht dem Konsum geradezu verfallen ist. Der Massenkonsum ist aber eine versteckte Form der Demokratie. Eine Demokratie des Konsums. Wenn Sie sich die Geschichte des Mobiltelefons in Indien ansehen, werden Sie feststellen, dass die Menschen ihre billigen Smartphones aus China lieben. Sie geben ihnen ein Gefühl der Macht, sie verbinden sie mit der Welt und auf ganz neue Weise auch mit sich selbst. Aber die Leute denken nicht darüber nach, woher die Seltenen Erden kommen, aus denen die Touchscreens hergestellt werden. Vielleicht braucht es also tatsächlich eine charismatische Persönlichkeit, die Führung übernimmt. Vielleicht ist Religion vonnöten oder etwas anderes, das Charisma erzeugt. Vielleicht kann eine rein kalkulatorische Demokratie das nicht leisten. Ich meine da, wo jede*r nur rechnet, denken die Entscheidungsträger*innen: „Oh ja, die Leute sollen mehr von diesem und jenem kaufen, dann bleiben wir an der Macht“. Der Affekt spielt also auch hier eine Rolle, aber wenn es um Dinge geht, die man nicht mag, ist er deutlicher sichtbar. Die Praktiken, die man nicht mag, sind ebenfalls mit Affekt behaftet.

Kommen wir auf das Planetarische als „neue humanistische Kategorie“ zurück, wie sie es bezeichnet haben. Braucht es eine Art Ethik, um uns vor einer relativistischen Tendenz zu schützen, die im Konzept des Planetarischen angelegt sein könnte? Eine Art neue Anthropologie und zugleich planetarische Ethik?

Dazu muss ich ein paar Dinge sagen. Zum einen ist der Planet eine komparative Kategorie, insofern als dass die Frage „Warum war dieser Planet über einen so langen Zeitraum so lebensfreundlich?“ im Vergleich zu etwa Mars und Venus gestellt wird. Warum ist es auf der Venus so heiß und auf dem Mars so kalt? Die Wissenschaft stellte dann fest, dass es auf der Venus zu einer unkontrollierten Erwärmung und Wiedererwärmung des Planeten kam und sie deshalb viel mehr Kohlendioxid in der Luft hat als die Erde. Und der Mars hat den größten Teil seines Kohlendioxids und seiner Treibhausgase verloren und ist sehr kalt geworden. In diesem Sinne wird also die Frage „Warum ist dieser Planet für Leben günstig?“ zu einer vergleichenden Frage. Und diese Frage wird nun auf andere Planeten, Exoplaneten, ausgedehnt, sie ist eine Frage der Astrobiologie. Aber unsere Stichprobengröße für solche Planeten ist immer noch eins. Wir wissen nicht, wie viele andere Planeten wie der unsere existieren, denn wir haben noch keine im Detail gesehen. In diesem Sinne ist die Frage komparativ, aber sie bezieht sich auf eine singuläre Erscheinung beziehungsweise Erfahrung. Deshalb sagt Bruno Latour manchmal, und ich glaube, ich stimme ihm zu, dass die Erdsystemwissenschaft vergleichend, aber Gaia auf diesem Planeten einmalig ist. Gaia ist also singulär, weil sie etwas Besonderes ist: dieser Planet und wir sind ein Produkt dieser Besonderheit. Wir müssen also verstehen, was eine planetarische Perspektive für uns bedeutet. Die Anhänger*innen der Erdsystemwissenschaft sagen, dass die Erde ein Lebenserhaltungssystem, ein unterstützendes System für mehrzelliges komplexes Leben ist, das eine halbe Milliarde Jahre alt ist. Die Erde hält zudem einen bestimmten Anteil an Sauerstoff in der Luft, was für uns Menschen günstig ist. Aber nichts von alledem geschieht gezielt für uns. Im letzten Kapitel meines Buches vertrete ich die Ansicht, dass unser Gefühl einer bestehenden Gegenseitigkeit zwischen uns und diesem Planeten durch die Idee des Planeten als Erdsystem in Frage gestellt wird. Dass also das Heideggersche Verständnis nicht haltbar ist, wonach man einen fruchttragenden Baum als eine Begrüßung durch die Erde verstehen kann, die den Saft den Baum hinaufsteigen lässt, um eine Frucht für uns zu produzieren. Im Sinne Heideggers existierten die Dinge ja, bevor der Mensch kam, aber es war, als warteten sie nur darauf, dass ein sprachfähiges Lebewesen auftaucht und nach dem Sinn des Daseins und des Lebens fragt. Und deshalb glaubte er, dass die Frage nach dem Sinn des Daseins und des Lebens für den Menschen bestimmt war. Ein solches Gefühl der Gegenseitigkeit gäbe uns einen unberechtigten Anspruch auf diesen Planeten. Das ist es, was uns die Erdsystemwissenschaft lehrt. Und wenn ich von einer Dezentrierung des Menschen spreche, dann meine ich lediglich die Dezentrierung des Menschen in der Art und Weise, wie sie die Geologie und die Biologie als menschliche Wissenssysteme bereits vollzogen haben. Denn der Mensch kommt in seiner Geschichte viel zu spät, um im Zentrum der Erdgeschichte zu stehen. Das ist alles, was ich damit sagen will. Aber gleich-

zeitig denke ich, dass das Politische etwas ist, das in einem provinziellen Sinn menschlich ist. Oder mit Nietzsche: nur allzu menschlich. Wissenschaftlich gesehen stimmt es, dass in uns Bakterien und Viren leben, es stimmt, dass ich mich aus Leben entwickelt habe, das aus dem Meer an Land gekommen ist. Diese wissenschaftliche Wahrheit kann jedoch nicht zum politischen Gegenstand werden. Mein Standpunkt unterscheidet sich von denjenigen, die meinen, dass es ein politisches Thema geben kann, das aus dem Menschlichen und dem Nicht-Menschlichen besteht, wie Latours *Parlament der Dinge*. Ich denke, dass die Frage des Politisch-Seins, die Frage also „Was kann man tun?“, eine Frage ist, die sich nur für Menschen stellt. Bakterien, Pflanzen, Vögel und Bienen werden auf die globale Erwärmung reagieren, sie werden die Frage „Was ist zu tun?“ sozusagen beantworten, indem sie, wenn sie können, migrieren. Es ist also nicht so, dass sie gar nichts tun werden. Sie werden durchaus etwas tun. Und auch wir werden etwas tun, aber die Frage nach dem ‚Was‘ stellt sich nur uns, auch wenn wir kein ‚Wir‘ sind. Es gibt kein ‚Wir‘, das diese Frage beantworten könnte. Aber wir werden die Frage „Was sollen wir tun?“ trotzdem stellen. Sie hat diese paradoxe Struktur des Satzes, von dem Derrida sagt, dass er Aristoteles zugeschrieben wird, der ihn aber wahrscheinlich nie gesagt hat. In seinem Buch über Freundschaft zitiert Derrida Aristoteles mit den Worten: „Oh meine Freunde, es gibt keinen Freund“. Und so ist es auch mit „Was sollen wir tun?“, denn es gibt eben kein ‚Wir‘. Diese Frage nach dem ‚Wir‘ ist immer im Entstehen begriffen. Wie Achille Mbembes Idee des ‚Zusammenseins‘ ist die Politik zur Verwirklichung des ‚Wir‘ immer präsent, aber sie bleibt stets unvollendet. Die Frage „Was sollen wir tun?“ impliziert gleichzeitig jedoch eine gewisse Einheit der Menschen, eine Einheit, die aber nicht in ein politisches Subjekt umgewandelt werden kann. Und wenn ich daher das Wort ‚Spezies‘ verwende, für das mir einige Leute auf den Kopf hauen, versuche ich damit, diese Ebene, diese Erkenntnis des Einsseins der Menschen zu erfassen.

Das Gleiche tun wir, wenn wir fragen „Was sollen wir tun?“. Aber sobald wir es aussprechen, wissen wir, dass es kein ‚Wir‘ gibt. Es ist also gleichbedeutend mit „Oh, meine Freunde, es gibt keinen Freund“. Oder als würde man „Oh mein Gott“ sagen, ohne zu wissen, ob es einen Gott gibt. Ich finde also, dass die Frage des Handelns, des Aktivismus, des „Was tun?“ eine zutiefst menschliche, ja sogar provinzielle Frage ist. Wenn Sie mich fragen „Was provinzialisierst du, Dipesh, in diesem Klimabuch?“, dann würde ich sagen „Ich provinzialisiere den Menschen“.

Das ist also ein Projekt, das nie abgeschlossen sein wird. Wie Derridas Konzept der ‚kommenden Demokratie‘?

Ja, das ‚Wir‘ ist immer im Begriff der Entstehung.

Es gibt also auch aus einer planetarischen Perspektive keine feste politische Identität?

Nein, aber wir arbeiten stets an unserem ‚Wir‘. Wenn man erkennt, dass der Planet eins ist, dann gilt es, immer am ‚Wir‘ zu arbeiten. Leider sind die Sozial- und Geisteswissen-

schaften aber zu einem Bereich geworden, der nur noch Spaltung und parteiliches Denken hervorbringt. Wer nicht mit mir übereinstimmt, ist mein*e Feind*in. Du bist dann entweder ein schlechter Mensch oder du bist dumm. Meine Position ist sehr gut, deine ist lächerlich. Viele Sozial- und Geisteswissenschaftler*innen blühen in diesem Affekt geradezu auf. Sie sind so sehr mit dem beschäftigt, was die Menschheit trennt, dass sie nicht erkennen, dass wir eine andere Aufgabe haben, eine nie zu erfüllende Aufgabe, eben die kontinuierliche Arbeit am ‚Wir‘. Leider haben uns aber sowohl die postkoloniale als auch die dekoloniale Wende dazu gebracht, Antagonismen zu lieben. Diese Antagonismen sind real, aber solange wir sehen, dass der Planet eins ist und dass dieser sich in einer Krise befindet, müssen wir auch weiter am ‚Wir‘ arbeiten. Es stimmt also, dass dieses ‚Wir‘ sich immer im Entstehen befinden und niemals kommen wird. Ja, es ist ein unvollendetes Projekt, aber es ist gleichzeitig auch eine existenzielle Angelegenheit, oder nicht? Und die Erkenntnis, dass der Planet eins ist, macht diese Aufgabe nur noch dringlicher.

*Manche Ihrer Kritiker*innen halten es für gefährlich, deskriptive Kategorien der Naturwissenschaften in normative Theorien umzuwandeln oder sie ohne normative Implikationen auf geistes- und sozialwissenschaftliche Disziplinen zu übertragen.*

Sehr interessant! Tatsächlich sage ich, dass die Erde nicht normativ ist, dass auch der Planet keine normative Kategorie ist, weil er sich einer Formalisierung entzieht. Wissen Sie, der Ansatz von John Rawls in *A Theory of Justice* veranschaulicht, was eine normative Kategorie bedeutet. Man kann die Idee der Demokratie oder die Idee der Gerechtigkeit formalisieren, das sind dann normative Kategorien. Aber dem Planeten nähert man sich eher über das Problem der, wie Quentin Meillassoux es nennt, Ancestralität. Und was mich immer wieder überrascht – oder vielleicht auch nicht – ist, dass die Leute diese Details übersehen, obwohl diese im entsprechenden Kapitel aufgeführt werden. Allerdings müssen die Kolleg*innen heutzutage sehr viel lesen, so dass das *Close Reading* – eine grundlegende Anforderung in den Sozial- und Geisteswissenschaften – nur noch schwer umsetzbar ist. Im Gegensatz zum Globalen ist das Planetarische jedenfalls nur eine Perspektive. Was Sie aus dieser Perspektive machen, bleibt Ihnen überlassen. Aus diesem Grund weise ich eben schon in meiner Einleitung darauf hin, dass ich auf die Frage „Was tun?“ nicht eingehe.

Als nicht mehr aktiver Hegelianer könnte ich denken, dass dies das Missverständnis ist, das wir durchleiden müssen. Unser Gespräch heute ist daher auch deshalb so wichtig, weil wir einige dieser Fragen klären. Sehen Sie, wenn man schreibt, erscheinen einem die Dinge so klar, dass man nicht erkennen kann, inwieweit sie für jemand anderen vielleicht unklar sind. Ich schreibe einen Satz und denke, okay, ich habe mich um ein bestimmtes Problem der Darlegung gekümmert. Das ist genau der Grund, warum unser Gespräch und Gespräche im Allgemeinen in den Sozial- und Geisteswissenschaften so wichtig sind: Sie sind von Natur aus iterativ. Man muss also mehrere Zyklen durchlaufen, um seinen Standpunkt zu vermitteln.

Mir ist jetzt jedenfalls klar geworden, dass ich das Buch erklären muss, weil manche Leute es missverstehen. Vielleicht weil sie so viel lesen müssen, dass sie nicht mehr in der Lage sind, gründlich zu lesen. Sie interpretieren dann missverständlich, aber das hindert sie nicht daran, Kritik zu üben. Bei der Kritik geht es also nicht mehr darum, ein Buch genau zu lesen, sondern um die industrielle Veröffentlichung, um Rezensionen und so weiter. Leider haben die Menschen keine Zeit. Das ist der heutige Zustand des Lesens.