

DAVID LLOYD

THE RACIAL THING

on Appropriation, Black Studies, and Thingliness



Henry Taylor, „Untitled”, 2019

Any art that insists on its own autonomy runs the risk of perpetuating those very regimes of representation that it seeks to escape. For as long as the emancipation of the subject is thought of as consisting entirely within Western paradigms, it will remain caught in this paradox. By using postcolonial theory as a means of thinking Hegel’s dialectic of mastery and servitude against the grain, Daniel Lloyd opens up a space that allows for the conception of a model of community that makes a “social life of things” conceivable through an affirmation of difference.

In her response to Lloyd, Kerstin Stakemeier identifies artistic practices that make visible the structural violence of the conditions of their production, by developing an aesthetic that destabilizes traditional models of perception and representation.

Any approach to the question of property and the regime of the arts or, indeed, to the liberal regimes that have always been grounded in the unassailable right to property, must come to terms with the very process by which the things of our world are transformed into property; that is, with the nature of appropriation as a discourse and a practice so fundamental as to have become naturalized at every level of those regimes’ conception of the human as an acting, perceiving, thinking being.¹ A principal medium of that naturalization has long been the aesthetic sphere, whose conception – initially by Friedrich Schiller – as a kind of “common property” offered a consolatory counterpart to the regime of property, in the sense of furnishing the objects of liberal or “free” contemplation for subjects who are, in every other domain of their experience, divided, constrained, and unfree.² In the absolute generalization of that process of appropriation, we may recognize the dominant theme of our times, the

Eine Kunst, die auf ihrer Autonomie beharrt, läuft Gefahr, die Repräsentationsregime, denen sie zu entkommen versucht, zu zementieren. Denkt man die Emanzipation des Subjekts innerhalb westlicher Erklärungsmodelle für dessen Konstitution, bleibt sie in diesem Paradoxon gefangen. Indem er Hegels Dialektik von Herrschaft und Knechtschaft mit den Mitteln postkolonialer Theorie gegen den Strich bürstet, eröffnet Daniel Lloyd einen Raum, in dem ein Modell von Gemeinschaft vorstellbar wird, das ein „social life of things“ in einer Affirmation von Differenz denkbar werden lässt.

In ihrer Antwort auf Lloyd identifiziert Kerstin Stakemeier künstlerische Praxen, die die strukturelle Gewalt ihrer Produktionsbedingungen sichtbar machen, indem sie eine Ästhetik entwickeln, die tradierte Muster von Wahrnehmung und Repräsentation unterläuft.

Jede Beschäftigung mit der Frage des Eigentums und dem Regime der Kunst oder mit liberalen Regimen überhaupt, die schon immer auf dem unveräußerlichen Recht auf Eigentum gründeten, muss sich auch mit dem Prozess auseinandersetzen, durch den die Dinge unserer Welt in Eigentum verwandelt werden; das heißt mit dem Wesen der Aneignung als Diskurs und als Praxis, die so grundlegend sind, dass sie auf jeder Ebene der in diesen Regimen durchgesetzten Vorstellung des Menschen als handelndes, wahrnehmendes, denkendes Lebewesen naturalisiert worden sind.¹ Eines der wichtigsten Medien dieser Naturalisierung ist schon lange die ästhetische Sphäre, deren – zuerst von Friedrich Schiller formulierte – Auffassung als eine Art „Gemeineigentum“ einen tröstlichen Gegenpart zum Eigentumsregime bietet, insofern sie die Objekte der liberalen oder „freien“ Kontemplation für Subjekte bereitstellt, die in allen anderen Bereichen ihrer Erfahrung voneinander geschieden, beschränkt und unfrei sind.² In der absoluten

Verallgemeinerung jenes Prozesses der Aneignung können wir das beherrschende Thema unserer Zeit entdecken, den unerbittlichen Trieb zur Verdinglichung jedes Dinges, deren lange Geschichte untrennbar mit dem Aufkommen und den Veränderungen des *racial capitalism* verbunden ist; also des Kapitalismus, verstanden als in den Prozessen der „sogenannten ursprünglichen Akkumulation“ entstanden – Versklavung und Siedlerkolonialismus –, deren Auswirkungen fortauern und noch unsere Gegenwart bestimmen.³

Auf der anderen Seite gilt die Verdinglichung – als Reduktion all dessen verstanden, was das Kapital sich aneignet und auf den Status eines bloßen Dinges, eines unfreien Mittels zu einem Zweck herunterbricht, sei es durch die universelle Verwandlung in Warenform oder durch jene magischen Vorgänge des Rechts und der Einkerkerung, die, wie Colin Dayan so eindrücklich gezeigt hat, Personen zu Dingen machen – als ein düsteres Schicksal, als Angriff auf den Wert oder, so könnten wir sagen, auf die Heiligkeit der Menschen, der Lebewesen, der sie tragenden Ökologien.⁴ Aus dieser Perspektive erscheint das menschliche Ding kläglich als das reduzierteste und entbehrlichste Dasein, vielleicht als ein Ding sogar, das weniger noch als das bloße Leben ist. Ein Ding ohne Wert. Ein rohes oder verrohtes Ding. Auf der anderen Seite, auf seiner anderen Seite, entzieht sich das Ding seiner Verdinglichung. Damit ein Ding verdinglicht werden kann, muss es bereits Objekt geworden sein, sei es als Objekt des Tauschs oder als Objekt des Rechts oder als der epistemologischen Gewalt der Repräsentation unterworfenen Objekt. Paradoxerweise muss es aufgehört haben, ein Ding zu sein. In einer zumindest von Kant bis Heidegger verlaufenen philosophischen Tradition ist das Ding nicht

inexorable drive toward the reification of every thing whose long history is inseparable from the emergence and transformations of racial capitalism; that is, of capitalism understood to have emerged in the processes of “so-called primitive accumulation” – enslavement and settler colonialism – whose effects are ongoing and determinant in our present.³

On the one hand, reification, understood as the reduction of all that capital appropriates to the status of a mere thing, an unfree means to an end, whether by ubiquitous commodification or by those magical processes of the law and incarceration that, as Colin Dayan has so eloquently shown, turn persons into things, is conceived as a dismal fate, an assault on the value or, we might say, the sacredness of humans, of creatures, of the ecologies that sustain them.⁴ The human thing from this perspective appears lamentably as the most reduced and disposable of entities, perhaps a thing that is less even than bare life itself. A thing of no value. A brute or brutalized thing. On the other hand, on its other side, the thing escapes its reification. For any thing to be reified, it must already have become an object, whether as an object in exchange or an object of the law, or an object subject to the epistemological violence of representation. It must, paradoxically, have ceased to be a thing. The thing, in a philosophical tradition that runs at least from Kant to Heidegger, is not identical with what has become an object; the thing is the remainder, the residue, the cast-off, if you like, of that process of objectification. Rather than standing as an object frozen by its appropriation by and for exchange, the thing in this light is precisely what escapes representation, spun off on another trajectory altogether.

BEYOND RECOGNITION

But if we consider, as we must, the ongoing reification of the human whose forms and emergence are coeval with racial capitalism itself, then we must also engage the dialectic of stasis and movement that, for Frantz Fanon, typified the condition of colonization and the resistance that took the form of the decolonizing movement. The latter, as movement, appears for Fanon constitutively redemptive, humanizing against reification: “The ‘thing’ which has been colonized becomes man during the same process by which it frees itself.”⁵ The violent movement of decolonization is for Fanon the fulfillment of the specifically Hegelian demand for recognition. In *Black Skin, White Masks*, Fanon drew on the German philosopher’s famous, or infamous, “Master-Slave” dialectic in *The Phenomenology of Spirit*:

“At the foundation of the Hegelian dialectic there is an absolute reciprocity which must be emphasized. It is in the degree to which I go beyond my immediate being that I apprehend the existence of the other as a natural and more than natural reality. If I close the circuit, if I prevent the accomplishment of movement in two directions, I keep the other within himself. Ultimately I deprive him even of this being-for-itself.”⁶

Hence the historical problem that perpetuates the racial condition beyond abolition is that “one day, the White Master, *without conflict*, recognized the Negro slave. But the former slave wants to *make himself recognized*” (p. 217). Without this violent struggle, the former slave does not achieve recognition or self-conscious being-for-itself but remains, in Fanon’s expression, a mere immediacy, the “merely here-and-now, sealed into

„Spektral Weiß“, Haus der Kulturen der Welt, Berlin, 2019/2020, Ausstellungsansicht / installation view



mit dem identisch, was zum Objekt geworden ist; das Ding ist das, was von jenem Prozess der Objektwerdung zurückbleibt, der Überrest, das Verworfenen, wenn man so will. Statt ein Objekt zu sein, das in seiner Aneignung durch und für den Tausch fixiert wurde, ist das Ding in dieser Hinsicht gerade das, was sich der Repräsentation entzieht, was in ganz anderer Richtung herausgeschleudert wurde.

BIS ZUR UNKENNTLICHKEIT

Wenn wir jedoch, wie es uns aufgegeben ist, die beständige Verdinglichung des Menschen betrachten, deren Formen und deren Aufkommen mit dem *racial capitalism* selbst parallel laufen, dann müssen wir uns auch auf die Dialektik von Stillstand und Bewegung einlassen, die für Frantz Fanon die Kolonisierung und den Widerstand in Form der Dekolonisierungsbewegung versinnbildlichte. Als Bewegung erachtet Fanon Letztere als wesentlich rettend, als gegen die Verdinglichung gerichtete Humanisierung: „[D]as kolonisierte ‚Ding‘ wird Mensch gerade in dem Prozeß, durch den es sich befreit.“⁵ Die gewaltsame Bewegung der Dekolonisierung ist für Fanon die Erfüllung der spezifisch Hegel'schen Forderung nach Anerkennung. In *Schwarze Haut, weiße Masken* stützte Fanon sich auf die berühmt-berüchtigte

Herr-Knecht-Dialektik des deutschen Philosophen in der *Phänomenologie des Geistes*:

„Hegels Dialektik gründet auf absoluter Gegenseitigkeit, die es zu verdeutlichen gilt. Insofern ich mein unmittelbares Dasein überschreite, realisiere ich das Sein des anderen als natürliche und übernatürliche Wirklichkeit. Wenn ich den Kreis schließe, wenn ich die doppelsinnige Bewegung unrealisierbar mache, halte ich den anderen in sich selbst gefangen. Letztlich beraube ich ihn sogar dieses Fürsichseins.“⁶

Das historische Problem, durch das die Rassenverhältnisse über die Aufhebung der Sklaverei hinaus perpetuiert werden, ist also: „Eines Tages hat der weiße Herr den N_____sklaven [Red.] *kampflos* anerkannt. Aber der ehemalige Sklave will sich *anerkennen lassen*.“ (Ebd.) Ohne diesen gewaltsamen Kampf erlangt der ehemalige Versklavte keine Anerkennung oder selbstbewusstes „Fürsichsein“, sondern bleibt, in Fanons Formulierung, eine bloße Unmittelbarkeit, „nur Hier und Jetzt, in die Dingheit eingeschlossen“. Im Folgenden möchte ich mich im Kontext der umfassenderen Frage nach dem Ding und dessen Widerstand gegen die Aneignung mit eben der Suggestionskraft dieses Hegelianischen Versprechens auf die

thingness" (p. 218). It is precisely with the lure of this Hegelian commitment to the transformation of the racial colonized "thing" into the human that I want to engage in the context of the larger question of the thing and its resistance to appropriation. I follow Fanon through Hegel – indeed, through the very passages of Hegel's *Phenomenology of Spirit* that he cites in *Black Skin White Masks* – in order to think about what I am calling here, in dialogue with black studies and critical race theory, "the racial thing."⁷ The term deliberately echoes Denise Ferreira da Silva and Fred Moten, for whom the "social life of things" is the means to think through and against the consequences of a general reification of the human and of the world that has its origins in enslavement and settler colonialism, those founding moments of racial capitalism and its ongoing logic. The challenge they pose is the thinking not of the movement from the unfreedom of reification to the autonomy of the subject, but that of the social life in common shared by those whose experience of inhabiting the status of the reified human – commodified, racialized, and unfree – has been the opening to another conception of the social altogether. That human things could enjoy a social life in common, predicated on creativity, improvisation, and invention, has always been at once the philosophical impossibility and the paradox of thinking the radical traditions of the enslaved. That paradox insists on imagining the sociality of things beyond the assumption of subjecthood or objecthood.

Da Silva has reminded us that in the infamous passage of Hegel's *Philosophy of History* where that provincial philosopher dismisses Africa as never having entered into history, he also describes the African as a human "thing."⁸ Hegel describes

Africa as "the land of childhood, which, lying beyond the day of self-conscious history, is enveloped in the dark mantle of night."⁹ Accordingly, the African lacks "the category of universality," for "in Negro life the characteristic point is that consciousness has not yet attained to the realization of any substantial objective existence – as for example, God, or Law – in which the interest of man's volition is involved and in which he realizes his own being" (p. 93). Following Hegel's logic, the subjection of the African to slavery in the Americas is already anticipated, indeed justified, by the essential condition of this people without history or self-representation: "For it is the essential principle of slavery that man has not yet attained a consciousness of his freedom, and consequently sinks down to a mere Thing – an object of no value" (p. 96).

What is the place of the mere material thing in relation to these realms of freedom and value, both of which depend on a regime of representation and formalization? Can one exceed this relegation of the thing to a place that is constitutively and not merely contingently "outside representation," in the complex sense in which that term gathers the aesthetic, the political, and the epistemological? Can one do more than merely posit that subaltern thing as an alternative, however inert it may seem, to the seemingly inexorable subsumption of things and beings into abstraction? Is there a way in which the very dismissal of the thing from the scene of thought and of history constitutes a space for resistance rather than mere disposability? What alternatives does it mobilize over and above its residual existence as a mere externality to the system, as that which has yet to be subsumed? How, given this externality, can we grasp Da Silva's claim that "the Thing

Verwandlung des über die „Rassifizierung“* definierten kolonialisierten „Dinges“ in einen Menschen beschäftigen. Ich werde Fanon, vermittelt über Hegel, folgen – genauer gesagt, vermittelt über dieselben Passagen aus Hegels *Phänomenologie des Geistes*, die Fanon in *Schwarze Haut, weiße Masken* zitiert –, um über das zu reflektieren, was ich hier, im Dialog mit den Black Studies und der Critical Race Theory, *racial thing* nenne.⁷ Dieser Begriff greift bewusst die Thesen von Denise Ferreira da Silva und Fred Moten auf, denen das „soziale Leben der Dinge“ als Mittel dient, um über und gegen die Folgen der allgemeinen Verdinglichung des Menschen und der Welt nachzudenken, die ihren Ursprung in der Sklaverei und im Siedlerkolonialismus hat, jenen Gründungsergebnissen des *racial capitalism* und dessen fortdauernder Logik. Die damit gestellte Aufgabe besteht nicht darin, die Bewegung von der Unfreiheit der Verdinglichung zur Autonomie des Subjekts zu denken, sondern vielmehr das gemeinsame gesellschaftliche Leben, das von jenen geteilt wird, deren Erfahrung, den Status des verdinglichten Menschen einzunehmen – zur Ware geworden, „rassifiziert“ und unfrei –, die Möglichkeit einer anderen Vorstellung des Gesellschaftlichen überhaupt eröffnet. Dass menschliche Dinge gemeinsam ein gesellschaftliches Leben führen können, das auf Kreativität, Improvisation und Fantasie gründet, war stets zugleich die philosophische Unmöglichkeit wie das Paradox, die radikalen Traditionen der Versklavten zu denken. Dieses Paradox verlangt eine Vorstellung der Gesellschaftlichkeit der Dinge jenseits der Annahme von Subjekt- oder Objekthaftigkeit.

Da Silva hat uns daran erinnert, dass Hegel in jenem berühmten Abschnitt der *Philosophie der Geschichte* als provinzieller Philosoph Afrika abtut,

weil der Kontinent niemals in die Geschichte eingegangen sei – hier bezeichnet er den Afrikaner auch als menschliches „Ding“.⁸ Hegel beschreibt Afrika als „das Kinderland, das jenseits des Tages der selbstbewußten Geschichte in die schwarze Farbe der Nacht gehüllt ist“.⁹ Entsprechend mangle es dem Afrikaner an der „Kategorie der Allgemeinheit“, denn „[b]ei den N_____ [Red.] ist nämlich das Charakteristische grade, daß ihr Bewußtsein noch nicht zur Anschauung irgendeiner festen Objektivität gekommen ist, wie zum Beispiel Gott, Gesetz, bei welcher der Mensch mit seinem Willen wäre und darin die Anschauung seines Wesens hätte.“ (S. 122) Hegels Logik folgend, ist die Unterwerfung der afrikanischen Bevölkerung unter die Sklaverei in Amerika durch die wesentliche Stellung dieser Menschen ohne Geschichte oder Selbstrepräsentation bereits antizipiert, um nicht zu sagen: gerechtfertigt: „[D]enn es ist die Grundlage der Sklaverei überhaupt, daß der Mensch das Bewußtsein seiner Freiheit noch nicht hat und somit zu einer Sache, zu einem Wertlosen herabsinkt.“ (S. 125)

Welchen Platz hat das bloße materielle Ding im Verhältnis zu diesen Reichen der Freiheit und des Werts, die beide auf einem Regime der Repräsentation und Formalisierung basieren? Kann man über diese Verbannung des Dinges an einen Ort, der nicht bloß zufällig, sondern wesentlich „außerhalb der Repräsentation“ liegt – in dem komplexen Sinne, in dem dieser Begriff das Ästhetische, Politische und Epistemologische in sich fasst –, hinausgehen? Kann man mehr tun, als lediglich das subalterne Ding, so passiv es auch erscheinen mag, als Alternative zu der scheinbar unerbittlichen Subsumption der Dinge und Lebewesen unter die Abstraktion behaupten? Kann womöglich gerade die Abweisung



Thomas Locher, „A is X. The Master is an Invention of the Slave“, 1999

hosts all possibilities, including those that are not contemplated (announced or postponed) when it is named and becomes, for instance, an object” (TBA 46)? What would it mean, finally, for us to think from the place of the thing, not as a merely negative moment in relation to the overarching subject-object relation and its racial implications, but as an other history of the outside, embodying what Moten calls “a certain thingly resistance to the status of mere thing”?¹⁰

Elsewhere, Moten remarks that “the thing and its disavowal are animating forces in the tradition of philosophy” (UM, p. 249, n. 17). I would propose that this tradition must be thought, against Fanon’s Hegelian dialectic of humanization, from the underside of Hegel’s epochal dismissal of the thing, not only in *Philosophy of History* but also in the *Phenomenology of Spirit*, where the logic that informs his assertion of a relation between representation and the “mere thing” is first articulated.

des Dinges von der Bühne des Denkens und der Geschichte einen Raum des Widerstands statt bloßer Verfügbarkeit eröffnen? Welche Alternativen mobilisiert es über und jenseits seiner Restexistenz als bloße Externalität des Systems, als das, was noch zu subsumieren bleibt? Wie können wir angesichts dieser Externalität Da Silvas Behauptung verstehen, dass „das Ding alle Möglichkeiten in sich birgt, auch jene, über die nicht nachgedacht wird (angekündigt oder nachträglich), wenn es benannt wird und sich etwa in ein Objekt verwandelt“ (TBA, S. 46)? Und was würde es schließlich bedeuten, wenn wir vom Ort des Dinges aus denken, nicht als bloß negatives Moment in Bezug auf die übergreifende Subjekt-Objekt-Beziehung und deren auf die Rasse bezogenen Implikationen, sondern als eine andere Geschichte des Außen, die das verkörpert, was Moten „einen gewissen dinglichen Widerstand gegen den Status des bloßen Dings“ nennt?¹⁰

An anderer Stelle schreibt Moten, dass „das Ding und seine Nichtanerkennung treibende Kräfte in der Tradition der Philosophie“ sind (UM, S. 249, Fn. 17). Meiner Meinung nach muss diese Tradition, entgegen Fanons hegelianischer Dialektik der Humanisierung, von der Kehrseite von Hegels epochaler Verwerfung des Dinges aus betrachtet werden, die nicht nur in der *Philosophie der Geschichte* zum Ausdruck kommt, sondern auch in der *Phänomenologie des Geistes*, wo die seiner These eines Verhältnisses zwischen Repräsentation und „bloßem Ding“ zugrunde liegende Logik erstmals formuliert ist. Von der Kehrseite der machtvollen Hegel'schen Verwerfung des Dinges aus zu denken, bedeutet, jenen von Moten angeführten „Einbruch des Dings in den Diskurs des Objekts, von dem es ausgeschlossen wurde und den es ermöglichte“ (UM, S. 28), voranzutreiben.

Es bedeutet aber auch die Verpflichtung, durch die Last dessen zu denken, was sich dem Denken immer noch aufzwingt, durch die Operation zu denken, die das Ding in ein Objekt der Repräsentation verwandelt, um so die Eigenschaften zu bestimmen, die den Widerstand des Dinges in eben dem Denken konstituieren, das es so vorschnell verwirft. Dies könnte uns in die Lage versetzen, aus der ursprünglichen Verwerfung der Verdinglichung die Komponenten dessen abzuleiten, was wir mit Moten als das „soziale Leben der schwarzen Dinge“ bezeichnen könnten (UM, S. 207).

NICHTS VON WERT

In den Abschnitten der *Phänomenologie des Geistes*, auf die Fanon selbst verweist, beginnt Hegel seine Analyse der Wahrnehmung und des Bewusstseins mit dem, was als unmittelbare Auffassung von etwas erscheint, mit der alles Wissen notwendig beginnt:

„Der konkrete Inhalt der sinnlichen Gewißheit läßt sie unmittelbar als die reichste Erkenntnis [...] erscheinen [...]. Sie erscheint außerdem als die wahrhafteste; denn sie hat von dem Gegenstande noch nichts weggelassen, sondern ihn in seiner ganzen Vollständigkeit vor sich. Diese Gewißheit aber gibt in der Tat sich selbst für die abstrakteste und ärmste Wahrheit aus.“¹¹

Diese „Armut“ oder schlechte Abstraktion der Wahrheit aus der „sinnlichen Gewissheit“ entspringt zwei Überlegungen:

1. Dem in der unmittelbaren sinnlichen Gewissheit wahrgenommenen Ding ermangelt es ebenso an Bestimmungen wie dem es wahrnehmenden Ich:

To think from the underside of the massive Hegelian dismissal of the thing is to further that “irruption of the thing into the discourse of the object from which it had been excluded and which it had made possible” that Moten invokes (UM, p. 28). But it is also a commitment to think through the weight of what continues to impose itself on thought, to think through the operation by which the thing is made over into an object for representation in order to specify the qualities that constitute the thing’s resistance within the very thought by which it is so prematurely dismissed. This may allow us to derive from the thing’s inaugural dismissal the constituents of what, following Moten, we may call “the social life of black things” (UM, p. 207).

NO THING OF VALUE

In the passages to which Fanon himself alludes, Hegel commences his analysis of perception and consciousness in the *Phenomenology of Spirit* with what appears as an immediate apprehension of some thing, with which all knowledge necessarily begins:

“Because of its concrete content, sense-certainty immediately appears as the richest kind of knowledge [...] Moreover, sense-certainty appears to be the truest knowledge; for it has not yet omitted anything from the object, but has the object before it in its perfect entirety. But, in the event, this very certainty proves itself to be the most abstract and poorest truth.”¹¹

This “poverty” or bad abstraction of the truth yielded by “sense-certainty” stems from two considerations:

1) The thing perceived in immediate sense-certainty lacks determinations, as does the I that perceives it: “Here neither I nor the thing has the significance of a complex process of mediation; the ‘I’ does not have the significance of a manifold imagining [*Vorstellen*] or thinking; nor does the ‘thing’ signify something that has a host of qualities. On the contrary, the thing is, and it is, merely because it is” (p. 58). In this context, “imagining,” *Vorstellen*, might better be translated here as representation: the thing is merely presented to the senses, has yet to undergo the processing that re-presentation entails and that generalizes the immediate thing into the *object* of a concept. The as-yet-unappropriated thing so far is merely what is *here now*, before us and before reflection (pp. 59–60).

2) But the Now and the Here only are by virtue of what they are not: the now of the night-time is defined by not being noon; that is, by their mutual negation (p. 60). Moreover, “The Now is pointed to, this Now. ‘Now’; it has already ceased to be in the act of pointing to it” (p. 63). Likewise, *Here* is contingent on where we stand or look from and to (pp. 60–61). So too, then, I is every I, this every this, *here and now* every or any *here and now*: accordingly they are at once universal [*allgemein*] and yet without determinate content: not only the thing, but also the subject is “only the most abstract of generalities [*das Allerallgemeinste*] and in fact expresses its sameness [*Gleichheit*] with everything rather than its distinctiveness [...] for everything is a single thing; and likewise ‘this thing’ is anything you like” (p. 66). In what had seemed the most materially grounded moment of perception itself, the apprehension of any thing as our object, we seem ineluctably faced from the start with a movement

„[W]eder Ich noch die Sache hat darin die Bedeutung einer mannigfaltigen Vermittlung, Ich nicht die Bedeutung eines mannigfaltigen Vorstellens oder Denkens, noch die Sache die Bedeutung mannigfaltiger Beschaffenheiten, sondern die Sache ist; und sie ist, nur weil sie ist.“ (S. 83)

In diesem Zusammenhang ließe sich „Vorstellen“ vielleicht besser als „Repräsentation“ verstehen: Die Sache oder das Ding wird den Sinnen bloß präsentiert, muss sich noch der Verarbeitung unterziehen, die mit der Re-Präsentation verbunden ist und die das unmittelbare Ding zum Gegenstand eines Begriffs verallgemeinert. Das noch nicht angeeignete Ding ist bislang nur das, was hier und jetzt ist, vor uns und vor der Reflexion. (S. 83–85)

2. Doch das Jetzt und das Hier sind nur aufgrund dessen, was sie nicht sind: Das Jetzt der Nacht ist dadurch definiert, dass es nicht Tag ist; das heißt durch ihre gegenseitige Negation (S. 84f.). Und: „Es wird das Jetzt gezeigt, dieses Jetzt. Jetzt; es hat schon aufgehört zu sein, indem es gezeigt wird.“ (S. 88) Ebenso hängt das Hier davon ab, wo wir stehen oder von wo aus und wohin wir blicken (S. 85). Genauso ist dann Ich jedes Ich, Dies jedes Dies, Hier und Jetzt jedes oder irgendein Hier und Jetzt: Insofern sind sie zugleich allgemein und doch ohne bestimmten Gehalt – nicht nur das Ding, sondern auch das Subjekt ist „nur als das Allerallgemeinste und damit vielmehr seine Gleichheit mit allem als die Unterschiedenheit ausgesprochen. [...] [D]enn alle sind ein einzelnes Ding; und gleichfalls dieses Ding ist alles, was man will.“ (S. 92) In dem, was als der materiell fundierteste Moment der Wahrnehmung selbst erschien, das Auffassen eines Dinges als unser Gegenstand, scheinen wir uns unvermeidlich von Beginn an in einer Bewegung der Abstraktion zu

befinden und nur die Wahl zwischen „schlechter“ und „guter“ Abstraktion zu haben.

Doch statt der Entfaltung der Hegel'schen Phänomenologie bis zum Moment des Selbstbewusstseins zu folgen, der Subsumption des Dinges in einen Gegenstand der (selbstbewussten) Wahrnehmung, möchte ich bei dem vorhergehenden Moment der selbstentzweiten „Dingheit“ verweilen, um deren „gedoppeltes Wesen“ als Ding ohne Wert bzw. als das als Wert noch nicht unter die Repräsentation Subsumierte herauszustellen. Denn dieses Ding, so behauptet Da Silva, „birgt die radikalen Möglichkeiten in sich, die in Hegels ‚Nicht-Ding‘ stecken“ (TBA, S. 58). Das Beispiel für Dingheit „als ein einfaches Zusammen von vielen“, das Hegel bietet, ist das Salz: „Dies Salz ist einfaches Hier und zugleich vielfach; es ist weiß und auch scharf, auch kubisch gestaltet, auch von bestimmter Schwere usw.“ (S. 95) Die mannigfachen Prädikate des Salzes korrespondieren mit den Sinnen des wahrnehmenden Subjekts – in diesem Falle dem Geschmacks-, Tast- und Gesichtssinn – und verweisen damit darauf, wie die „Dingheit“ selbst in ihrer Einfachheit bereits als Ding für einen anderen gedacht wird, für ein Bewusstsein, das ebenfalls nicht eines ist, da es sich über die Sinne verteilt, die den verschiedenen materiellen Elementen des Dinges entsprechen. Als einfaches „dies hier“ wird es als ein abgeschlossenes Ding verstanden, als Eines; als ein Objekt der sinnlichen Wahrnehmung löst es sich zugleich in seine voneinander unabhängig existierenden Eigenschaften auf:

„Indem die Eigenschaft die eigene Eigenschaft des Dinges oder eine Bestimmtheit an ihm selbst ist, hat es mehrere Eigenschaften. [...] Es ist also in Wahrheit das Ding selbst, welches weiß und auch

of abstraction, left to choose only between “bad” and “good” abstraction.

But rather than pursue the unfolding of Hegel’s phenomenology into the moment of self-consciousness, of the subsumption of the thing into an object of (self-conscious) perception, I want to dwell on the prior moment of self-sundered thinghood in order to bring forth its own “two-fold character” as a thing without value, or as the not-yet-subsumed into representation as a value. For this Thing, as Da Silva has argued, “houses the radical possibilities residing in Hegel’s ‘no-thing’” (TBA, p. 58). The example Hegel offers of thinghood as “a simple togetherness of a plurality” is salt: “This salt is a simple Here and at the same time manifold; it is white and also tart; also cubical in shape, of a specific gravity, etc.” (pp. 68–69). The manifold predicates of salt correspond to the senses of the perceiving subject – taste, touch, and sight in this case – indicating how thinghood even taken in its simplicity is already conceived as a thing *for another*, for a consciousness that is also not one, dispersed as it is among the senses that correspond to the diverse material elements of the thing. As a simple “this here,” it is taken as a bounded thing, a One; as an object of sensuous perception it, is also dissolved into its independent, co-existing properties:

“Since the property [Eigenschaft] is the Thing’s own [eigene] property or a determinateness in the Thing itself, the Thing has a number of properties. [...] It is in truth, then, the Thing itself that is white, and also cubical, also tart, and so on. In other words, the Thing is the Also [das Auch], or the universal medium [das allgemeine Medium] in which the many properties subsist apart from one another, without touching or canceling one another.” (p. 73).

The Thing is thus the pure medium of an “Also” in which the community [Gemeinschaft] of its contingent moments subsists. At the same time, the Thing is apprehended in consciousness as One, as one Thing composed of many distinct properties, and “consciousness alternatively makes itself, as well as the Thing, into both a pure, many-less One, and into an Also that resolves itself into independent ‘matters’ [Materien]” (p. 74). Here, the consciousness, the I that perceives, is no less many-sided than the thing: sharing as it does the constitutive oscillation between multiplicity and one-ness of the Thing, is this consciousness that is not yet a Subject not also a Thing? Its resolution is also its dissolution “into independent matters.” Or, rather, it is an alternation, *Wechseln*, between its apprehension of the Thing as a unity and its dissolution into distinct materials that, in Hegel’s view, will find fulfillment only within the self-consciousness of a Subject.

PERSISTENCE AMONG POSSESSIONS

In the dialectic of the Lord and the Bondsman, the thing is the third term between the former, whose enjoyment of the thing is its “sheer negation” or annihilation, and the latter, who works upon it. That work “is desire held in check, fleetingness staved off”; in other words, work “forms and shapes [bildet] the thing.” And in that formative work, the Bondsman “comes to see in the independent being [of the object] its own independence” (p. 118). The thing’s formation as object is thus also subject-forming, the beginning of the idea and the realization of the autonomous subject, a formation that takes place only in and through the appropriative destruction or negation of the thing formed, “which becomes an object for him only through his setting at nought



Adam Pendleton, „Untitled (A Victim of American Democracy)“, 2018

kubisch, auch scharf usf. ist, oder das Ding ist das Auch oder das *allgemeine Medium*, worin die vielen Eigenschaften außereinander bestehen, ohne sich zu berühren und aufzuheben.“ (S. 100)

Das Ding ist also das reine Medium eines „Auch“, in dem die „Gemeinschaft“ seiner kontingenten Momente fortbesteht. Gleichzeitig wird das Ding im Bewusstsein als Eines aufgefasst, als ein aus vielen verschiedenen Eigenschaften zusammengesetztes Ding, und so „ergibt sich, daß [das Bewusstsein] abwechselungsweise ebensowohl sich selbst als auch das Ding zu beidem macht, zum reinen, vielheitslosen *eins* wie zu einem in

selbständige Materien aufgelösten Auch“. (S. 101)
Hier ist das Bewusstsein, das wahrnehmende Ich, nicht weniger vielseitig als das Ding: Ist dieses Bewusstsein, das die wesentliche Wechselbewegung zwischen Vielheit und Einssein des Dinges teilt und das noch kein Subjekt ist, daher nicht auch ein Ding? Seine Lösung ist ebenso seine Auflösung in „selbständige Materien“. Oder vielmehr ist es ein „Wechseln“ zwischen seinem Auffassen des Dinges als Einheit und der Auflösung in verschiedene Materien, das für Hegel seine Erfüllung erst im Selbstbewusstsein eines Subjekts finden wird.

[*Aufhebung*] the existing shape [Form] confronting him.” The autonomy of the bondsman here begins in the destructive appropriation of the thing, its transformation into a representation for him.

Perception is possession, a destructive appropriation of the thing as one’s object. Hegel tells here a violent, cannibalistic parable of appropriation, in which animals “do not stand idly in front of sensuous things as if these possessed intrinsic being, but, despairing of their reality, and completely assured of their nothingness [...] fall to without ceremony and eat them up” (p. 65). Later, in the *Philosophy of History*, Hegel will project this relation to the world onto that “mere human thing,” the African “sensual Negro” for whom “human flesh is but an object of sense – mere flesh” (p. 95). But to the contrary, as Hortense Spillers has so forcefully shown, it was the institution of slavery that would reduce the enslaved human thing to “mere flesh,” rather than inaugurating the passage of the Negro into history and self-consciousness, as Hegel pretended.¹² This “mere flesh,” violently reduced in the very historical grounding of racial capital to mere thingliness, subjected to mutilation and relentlessly coerced labor, is, as da Silva has argued, the ongoing source of a value extracted and abstracted and still in circulation in the latter days of racial capital (BFP, p. 85).

But what if this human-thing-become-human-commodity, along with the commodities its labor has shaped, were thought not as the degree zero of human capacity, as the negation of freedom, but from the peculiarly exterior inner constitution that the act of appropriation itself negates? Against this violence of appropriation of the thing by its re-presentation as an object for, or, strictly, that of its assimilation to the Subject, I

want for a moment to dwell on the space internal to the thing “in which the many properties subsist apart from one another, without touching or canceling one another”; that is, the space of the Auch or Also. What social relations, what forms of social life emerge when this “broken thing,” as Moten puts it, comes to speak or to shriek?¹³

In the *Phenomenology*, it is the destiny of the thing to be abolished as an object for the self-conscious, representing subject in which alone, and not in mere “sense-certainty,” it finds its “truth” (p. 102). This advance or progress [*Fortschritt*] from the Thing as “a plurality of reciprocally self-differentiating elements” to the unity of the object for the self-conscious subject inaugurates the progress of that perceiving subject toward its eventual unity with the Spirit. The destructive negation of the Thing appears as the condition for the individuation of the Subject and its separation from a world of objects that are, we might now say, the fragments and debris of a rich and manifold world of thingliness. And yet the things of no value persist in the shadow of that thought: their two-fold character persists beyond the thing’s one-sided subsumption as an object of value to and for the Subject. That “other side” would not only be the thing’s persistence as the remainder of the thought that produces it as such, the mere trace of the unsubsumed or not-yet-subsumed into the developmental trajectory of history and the state.

The thing, even as it is thought-to-be-dismissed in the Hegelian dialectic, retains the multifarious social forms that a process of philosophical subsumption, whose universal claims are the ideal repetition of the drive to uniformity of production that characterized the colonial capitalism coeval with it, sought to liquidate.

UNTER BESITZTÜMERN BESTEHEN

In der Dialektik von Herr und Knecht ist das Ding das Dritte zwischen Ersterem, dessen Genuss des Dinges dessen „reine Negation“ (S. 151) oder Vernichtung ist, und Letzterem, der es bearbeitet. Diese Arbeit „ist gehemmte Begierde, aufgehaltenes Verschwinden, oder sie bildet“ das Ding. (S. 153) Und in dieser bildenden Arbeit kommt der Knecht „zur Anschauung des selbständigen Seins als seiner selbst“. (S. 154) Die Bildung des Dinges als Gegenstand oder Objekt ist also ebenso Subjektbildung, der Beginn der Idee und die Realisierung des autonomen Subjekts, eine Bildung, die nur in der und durch die aneignende Zerstörung oder Negation des gebildeten Dinges stattfindet, das ihm (dem „dienenden Bewußtsein“) „nur dadurch zum Gegenstande [wird], daß es die entgegengesetzte seiende Form aufhebt“. (Ebd.) Die Autonomie des Knechts hebt hier mit der zerstörenden Aneignung des Dinges an, mit der Verwandlung des Dinges in eine Repräsentation für ihn.

Wahrnehmung ist Besitz, eine zerstörende Aneignung des Dinges als Gegenstand des Wahrnehmenden. Hegel schildert hier eine gewaltsame, kannibalische Parabel der Aneignung, in der die Tiere „nicht vor den sinnlichen Dingen als an sich seienden stehen [bleiben], sondern verzweifelnd an dieser Realität und in der völligen Gewißheit ihrer Nichtigkeit langen sie ohne weiteres zu und zehren sie auf“. (S. 91) Später, in der *Philosophie der Geschichte*, wird Hegel dieses Weltverhältnis auf jenes „bloße menschliche Ding“, den afrikanischen „sinnlichen N____ [Red.]“ projizieren, für den „das Menschenfleisch nur Sinnliches, Fleisch überhaupt“ ist. (S. 125) Tatsächlich jedoch war es, wie Hortense Spillers so eindrücklich gezeigt hat, die Institution der Sklaverei, die das versklavte menschliche Ding

auf „Fleisch überhaupt“ reduziert hat, anstatt, wie Hegel versicherte, den Übergang des N____ in die Geschichte und das Selbstbewusstsein einzuleiten.¹² Dieses „Fleisch überhaupt“, das in der historischen Begründung des *racial capitalism* gewaltsam auf bloße Dinglichkeit reduziert und der Verstümmelung und erbarmungslosen Zwangsarbeit unterworfen wurde, ist, wie Da Silva gezeigt hat, die fortbestehende Quelle eines extrahierten, abstrahierten und auch in der Spätphase des *racial capitalism* weiterhin zirkulierenden Wertes. (BFP, S. 85)

Doch was, wenn dieses menschliche Ding, das zur menschlichen Ware geworden ist, neben den Waren, die seine Arbeit gebildet haben, nicht als Nullpunkt des menschlichen Vermögens gedacht würde, als die Negation von Freiheit, sondern vielmehr ausgehend von der eigentümlich äußerlich-inneren Konstitution, die der Akt der Aneignung selbst negiert? Gegen diese Gewalt der Aneignung des Dinges vermittelt seiner Re-Präsentation als Objekt für das Subjekt oder, streng genommen, seiner *Assimilation an dasselbe*, möchte ich für einen Augenblick bei dem Raum im Innern des Dinges verweilen, „worin die vielen Eigenschaften aufeinander bestehen, ohne sich zu berühren und aufzuheben“; das heißt bei dem Raum des Auch. Welche sozialen Beziehungen, welche Formen des gesellschaftlichen Lebens entstehen, wenn dieses „gebrochene Ding“, wie Moten es bezeichnet, zu sprechen oder zu schreien beginnt?¹³

In der *Phänomenologie* ist es das Schicksal des Dinges, als Objekt für das selbstbewusste, repräsentierende Subjekt aufgehoben zu werden; hier erst, und nicht bereits in der bloßen „sinnlichen Gewissheit“, findet es seine „Wahrheit“. (S. 135) Dieser „Fortschritt“ vom Ding mit „mehrere[n]



„Catarina Simão: R-Humor“, Galeria Avenida da Índia, Lissabon, 2020, Ausstellungsansicht / installation view

sich voneinander unterscheidende[n] [Eigenschaften]" (S. 100) zur Einheit des Objekts für das selbstbewusste Subjekt leitet den Fortgang jenes wahrnehmenden Subjekts bis zu seiner letztlichen Einheit mit dem Geist ein. Die zerstörende Negation des Dinges erscheint als Bedingung für die Individuierung des Subjekts und dessen Trennung von einer Welt der Objekte, die, wie wir nun sagen können, Fragmente und Überreste einer reichen und mannigfaltigen Welt der Dinglichkeit sind. Und doch bestehen die Dinge ohne Wert im Schatten dieses Gedankens fort: Ihr doppeltes Wesen überdauert die einseitige Subsumierung des Dinges als Objekt von Wert für das Subjekt. Diese „andere Seite“ wäre nicht nur das Fortdauern des Dinges als Überrest des Gedankens, der es als solches hervorbringt, die bloße Spur des nicht oder noch nicht in die Entwicklungslaufbahn der Geschichte und des Staates Subsumierten.

Auch wenn das Ding in der Hegel'schen Dialektik als Zu-Verwerfendes gedacht wird, sind in ihm die vielfältigen sozialen Formen bewahrt, den der Prozess der philosophischen Subsumption zu liquidieren suchte, dessen universelle Ansprüche eine perfekte Dopplung des Triebes zur Gleichförmigkeit der Produktion sind, wie er den gleichzeitig entstehenden kolonialen Kapitalismus charakterisierte. Das Ding, mit und gegen den Strich von Hegels schulmeisterlicher Dialektik gedacht, als Widerstand dagegen, ist Teil eines anderen sozialen Lebens, wie es zugleich ein Modell desselben darstellt, des „sozialen Lebens der Dinge“. Denn das Ding besitzt nicht die abgeschlossene und eingegrenzte Identität des individuellen Subjekts oder des von diesem angeeigneten Objekts: Das Ding als in sich differenziertes ist auch für Differenzen durchlässig.

Die Konstitution des Dinges als Ansammlung von nicht wesentlichen Eigenschaften lässt es zu einem Fall von „Gemeinschaft“ werden, dem Gemeinsam-Sein von Differenzen, die keinem strukturierenden Prinzip oder Allgemeingültigkeit beanspruchenden Gesetz unterliegen. Als Enteignetes besitzt es die Eigenschaft, sich der Aneignung zu widersetzen. Es ist der Name und die Elementarform jener Lebensformen, der „nichtkapitalistischen sozialen Verbände“, die, wie Rosa Luxemburg verstand, von Kapital und kolonialem Staat wiederholt zerstört werden.¹⁴

Wie Cedric Robinson in *Black Marxism* beobachtet, hat die Schwarze radikale Tradition das Fortdauern dieses nicht subsumierten Dinges, das Gefangenschaft und Warenwerdung überlebt hat, stets begriffen und mithin auch die Tatsache, dass „die totale Konfiguration der menschlichen Erfahrung anderer Formen bedarf“.¹⁵ Daher möchte ich nun mit einer weiteren Parabel über das Salz enden, die jedoch von ganz anderer Art ist, da sie nicht nur die Diversität des Dinges in seiner Konstituierung darstellt, sondern auch das soziale Dasein und die soziale Bedeutung des Dinges. Robinson erwähnt en passant ein Beispiel, in dem die gefangengenommenen Afrikaner*innen die „vollständige Ablehnung ihres Schicksals“ zum Ausdruck bringen, die Weigerung, sich ihrer Versklavung assimilieren zu lassen – nämlich die „Legende“, dass, „wenn man sich das Essen von Salz (dem Ozean?) versagt, gewährleistet war, das Vermögen zu fliegen zu bewahren, wirklich zu fliegen, nach Hause“. (S. 169) Die afroamerikanische Schriftstellerin Toni Cade Bambara gibt diese „Legende“ in einer Passage ihrer Kurzgeschichte *Broken Field Running* wieder, die eine Schwarze radikale Kritik des Werts und eine alternative Ethik der Kollektivität



The thing thought with and against the grain of Hegel's magisterial dialectic, as resistance to it, both shares in and models another social life, the "social life of things." For the thing does not have the sealed and bounded unity of the individual subject or of the object it appropriates: the thing, differentiated within itself, is also porous to differences. The constitution of the thing as an assemblage of non-essential qualities frames it as an instance of community [*Gemeinschaft*], the being together of differences that have no organizing principle or law that claims universal validity. Dispossessed, it is its property to defy appropriation. It is the name and the elemental form of those forms of life, the "non-capitalist social units" that, as Rosa Luxemburg grasped, capital and the colonial state repeatedly come to destroy.¹⁴

As Cedric Robinson records in *Black Marxism*, the black radical tradition has always recognized the persistence of this unsubsumed thing that

survived captivity and commodification, and with it the fact that "the total configuration of human experience requires other forms."¹⁵ So let me end with a rather different parable about salt, one that enacts not only the diversity of the thing in its constitution, but the social being and meaning of the thing. Robinson briefly notes one instance of the captive Africans' expression of their "total rejection of their lot," their refusal to be assimilated to their enslaved condition – namely, the "legend" that "to deny oneself the eating of salt (the ocean-sea?) was a guarantee of the retention of the power to fly, really fly, home" (p. 169). African American novelist Toni Cade Bambara reproduces this "legend" in a passage of her short story "Broken Field Running" that performs a black radical critique of value and an alternative ethics of collectivity in the form of an improvisatory call-and-response among black elders:

Cameron Rowland, *Encumbrance*, 2020, Mortgage;
mahogany double doors: 12 Carlton House Terrace, ground floor, front entrance

The property relation of the enslaved included and exceeded that of chattel and real estate. Plantation mortgages exemplify the ways in which the value of people who were enslaved, the land they were forced to labor on, and the houses they were forced to maintain were mutually constitutive. Richard Pares writes that “[mortgages] became commoner and commoner until, by 1800, almost every large plantation debt was a mortgage debt.” Slaves simultaneously functioned as collateral for the debts of their masters, while laboring intergenerationally under the debt of the master. The taxation of plantation products imported to Britain, as well as the taxation of interest paid to plantation lenders, provided revenue for Parliament and income for the monarch.

Mahogany became a valuable British import in the 18th century. It was used for a wide variety of architectural applications and furniture, characterizing Georgian and Regency styles. The timbers were felled and milled by slaves in Jamaica, Barbados, and Honduras among other British colonies. It is one of the few commodities of the triangular trade that continues to generate value for those who currently own it.

After taking the throne in 1820, George IV dismantled his residence, Carlton House, and the house of his parents, Buckingham House, combining elements from each to create Buckingham Palace. He built Carlton House Terrace between 1827 and 1832 on the former site of Carlton House as a series of elite rental properties to generate revenue for the Crown. All addresses at Carlton House Terrace are still owned by the Crown Estate, manager of land owned by the Crown since 1760.

12 Carlton House Terrace is leased to the Institute of Contemporary Arts. The building includes four mahogany doors and one mahogany handrail. These five mahogany elements were mortgaged by the Institute of Contemporary Arts to Encumbrance Inc. on January 16th, 2020 for £1000 each. These loans will not be repaid by the ICA. As security for these outstanding debts, Encumbrance Inc. will retain a security interest in these mahogany elements. This interest will constitute an encumbrance on the future transaction of 12 Carlton House Terrace. An encumbrance is a right or interest in real property that does not prohibit its exchange but diminishes its value. The encumbrance will remain on 12 Carlton House Terrace as long as the mahogany elements are part of the building. As reparation, this encumbrance seeks to limit the property's continued accumulation of value for the Crown Estate. The Crown Estate provides 75% of its revenue to the Treasury and 25% directly to the monarch.

in improvisierter Ruf-Antwort-Form zwischen
älteren Schwarzen vorträgt:

„Ich sage, als wir nach Afrika kamen, konnten wir fliegen. Ihr habt mich verstanden. Wir konnten fliegen“ [sagt Granddaddy Sanderson] [...] „Aber wir haben zu viel Salz gegessen. Mit zu viel Salz ist nicht zu spaßen, weil es alles aus dem Gleichgewicht bringt.“

Wie aufs Stichwort beginnt Fess Newton ohne Punkt und Komma mit einer Erklärung der Schwerkraft, voller positiver und negativer Pole. Salz als Leiter. Zu viel davon ein Hemmstoff. Dann verzieht Old Ma Hudson das Gesicht, ihre Lippen verlieren sich in den Falten ihrer Wangen.

„Wenn du es nicht tanzen kannst, Fess Newton. Und wenn du es nicht singen kannst, Wade Sanderson, dann erzähl's immerhin richtig. Erzähl

es mit Feuer, Wasser, Luft, Erde und Knochen. Es sind die Geister, die –“ [...]

„Ich habe gesagt, dass wir fliegen konnten, aber das ganze Salz hat uns alle fertiggemacht. Salzmärsche, Salzwege, all die Tränen der Mütter, all die Knochen, die in der brackigen Tiefe ausbleichen, all der Schweiß. Als wir die Erde umgegraben haben, wurden wir zum Salz der Erde. Sie konnten uns nicht mit Salz bezahlen, also haben sie uns einen Lohn gezahlt. Genau das Gleiche. Zu viel Salz –“

[...] „Das Salz der Erde“, murmelt jemand, während ich das Tablett mit Kräutertee hereinbringe.

„Die Salzspuren der Menschen“, fährt Sanderson fort, „verlaufen kreuz und quer am Pfad der Geschichte entlang. Und manchmal werden sie aufgeschaufelt wie Staub, damit wir keine Spur

“I say when we came to Africa, we could fly. You heard me. We could fly.” [says Granddaddy Sanderson] [...] “But we ate too much salt. Can’t mess with too much salt cause it throws things out of balance.” [...]

Fess Newton, hearing his cue, launches into some fast-talking explanation of gravity, replete with positive and negative poles. Salt as conductor. Too much an inhibitor. Then Old Ma Hudson frowning up, her lips lost in the folds of cheek.

“If you can’t dance it, Fess Newton. And if you can’t sing it, Wade Sanderson, leastways, tell it right. Tell it in terms of fire, water, air, earth and bone. It’s the spirits that – ”

[...] “I was saying that we could fly, but we got messed around with all that salt. Salt treks, salt trails, all those mother’s tears, all those bones bleaching in the briny deep, all that sweat. Digging the earth we became the salt of the earth. Couldn’t pay us a salt, so they paid us a salary. Same thing. Too much salt – ”

[...] “Salt of the earth,” somebody mumbles as I bring the tray of spiced tea in.

“The salt trails of the people,” Sanderson resumes, “criss-crossing tracks down the road of history. And sometimes they’re scooped up like so much dust so we leave no trace. Scooped up to leave a lie in its place. And when you scoop a people’s salt tracks up, you can lay em down somewhere else and misdirect the traffic. Or you can plunk down the whole bunch of salt and it be a stumbling block for sure.”¹⁶

A COMMUNITY OF PROPERTIES

Here, salt is thought, and collectively thought, not as the bounded object of a unified subject, but as a thing whose social life interpenetrates and is interpenetrated by the social life of other, human

things, innerly differentiated by their multiple qualities as coerced labor, African captives, spiritual believers, reflective elders, the untold dead beneath the seas, or angelic beings. Salt of the earth and salt-sweating workers, extorted and enslaved and intellectuals, scientists, and artists, the ensemble thinking this thing, salt, in its relation to other things, human and other than human, constitutes not an idea subsumed into the universal but one which congregates the multiple tracks of historical being in a constellation of pasts and possibilities.

To think the thing in keeping with the black radical tradition is to take seriously and to dwell with the notion of the thing as a community, *Gemeinschaft*, of properties, *Eigenschaften*. It is to grasp the particulars not as instances of a universal but as specificities, things, that connect in the configuration that is a social life unsubsumed to political representation: this and also that, without subordination. It asks that we think this possibility of justice and peace, in the tradition of black radical thought, as the *res nullius* – the thing dispossessed of possessive appropriation – of a republic grasped in the utopian moment that emerges in the space of the *Auch*, of the *Also* this and *Also* that which is social life imagined in its many-sided, multifarious togetherness of singularities.

In a famous passage of *Black Skin, White Masks*, under the gaze and the cry of a white child, Fanon finds himself to his horror “an object in the midst of other objects” (p.109). What if instead he had found himself a human thing among other things? What if not only the thing, but *das Ich*, the subject, turns out to be a creature of “many diverse and independent properties,” that we may subsist in what the Irish phrase

hinterlassen. Aufgeschaufelt, um stattdessen eine Lüge abzulegen. Und wenn man die Salzspuren eines Volks aufnimmt, dann kann man sie anderswo wieder ablegen und den Verkehr irreleiten. Oder man kann den ganzen Salzhaufen hinschmeißen, und dann wird er sicher zu einer Stolperfalle.“¹⁶

GÜTER IN GEMEINSCHAFT

Das Salz wird hier nicht als das abgeschlossene Objekt eines vereinheitlichten Subjekts gedacht – und zwar kollektiv gedacht –, sondern als ein Ding, dessen soziales Leben das soziale Leben anderer durchdringt und von ihm durchdrungen wird, anderer menschlicher Dinge, die in sich differenziert sind durch ihre vielfältigen Eigenschaften als Zwangsarbeiter*innen, afrikanische Gefangene, spirituelle Gläubige, nachdenkliche Ältere, die namenlosen Toten im Meer oder engelhaftes Wesen. Das Salz der Erde und die Salz ausschwitzenden Arbeiter*innen, Gemartete und Versklavte, Intellektuelle, Wissenschaftler*innen und Künstler*innen, das Ensemble, das dieses Ding denkt, Salz in seinem Verhältnis zu anderen Dingen, menschlichen oder nicht menschlichen, schafft nicht eine Idee, die in das Allgemeine subsumiert wird, sondern eine, die die vielfältigen Spuren des historischen Daseins in einer Konstellation aus Vergangenheiten und Möglichkeiten in sich versammelt.

Das Ding in Bewahrung der Schwarzen radikalen Tradition zu denken, bedeutet, die Vorstellung des Dinges als „Gemeinschaft“ von „Eigenschaften“ ernst zu nehmen und auf sie einzugehen. Es bedeutet, die Besonderheiten nicht als Fälle eines Allgemeinen zu verstehen, sondern als Spezifitäten, als Dinge, die sich in einer Konfiguration verbinden, nämlich in dem nicht unter die

politische Repräsentation subsumierten sozialen Leben: dies und auch das, ohne Unterordnung. Es verlangt, dass wir diese Möglichkeit von Gerechtigkeit und Frieden in der Tradition des Schwarzen radikalen Denkens als die *res nullius* – das der possessiven Aneignung beraubte Ding – einer Republik denken, die in dem utopischen Moment begriffen wird, der in dem Raum des Auch aufscheint, dem Raum des Auch *dies* und Auch *das*, das heißt des sozialen Lebens in seinem vielseitigen, vielfältigen Zusammensein von Singularitäten.

In einer berühmten Passage von *Schwarze Haut, weiße Masken* entdeckt Fanon sich unter dem Blick und dem Schreien eines weißen Kindes zu seinem Entsetzen als „Objekt inmitten anderer Objekte“ (S. 93). Was, wenn er sich vielmehr als menschliches Ding inmitten anderer Dinge entdeckt hätte? Was, wenn nicht nur das Ding, sondern auch das Ich, das Subjekt, sich als ein Geschöpf mit „vielen verschiedenen und unabhängigen Eigenschaften“ erweist, dass wir vielleicht in dem existieren, was der in Irland gebräuchliche Ausdruck der beiderseitigen *through-otherness* (etwa: Durch-ein-Ander-Sein) beschreibt, mit Dingen, inmitten von Dingen, als Dinge, jenseits der Subjekte, die die Repräsentation und die Aneignung von der Welt und voneinander trennen? Das affizierbare Subjekt, Da Silvas Neufassung von Kants pathologischem Subjekt der Notwendigkeit, ist die Grundlage für das Denken eines gemeinsamen Lebens, weder jenseits aller Rassismen noch „post“-rassistisch, sondern durch die Differenz als konstitutiv für das, was es heißt, das nicht subsumierbare menschliche Ding inmitten von Dingen zu sein, die sein Umfeld sind, geborgen und bergend.

calls a mutual “through-otherness,” with things, among things, as things, beyond the Subjects that representation and appropriation separate from the world and from one another? The affectable subject, Da Silva’s rewriting of Kant’s pathological subject of necessity, is the ground for a thinking of life in common not beyond or “post”-race, but through difference as constitutive of what it is to be the unsubsumable human thing among the things that are its surround, holding and held.

Notes

- 1 On the inaugural relation between the regime of the aesthetic and the liberal property-owning subject, and the concomitant necessity of a generalized conception of representation, see David Lloyd, *Under Representation: The Racial Regime of Aesthetics*, New York 2019, especially chapter 1.
- 2 Friedrich Schiller, “Twenty-Seventh Letter,” in: *On the Aesthetic Education of Man in a Series of Letters*, ed. and trans. Elizabeth M. Wilkinson/L. A. Willoughby, Oxford 1982, p. 215; “Only the aesthetic mode of communication unites society, because it relates to that which is common to all.”
- 3 This is Marx’s phrase in Part VIII of *Capital: A Critique of Political Economy*, Volume I, trans. Samuel Moore/Edward Aveling (London 1954), p. 668, where “it forms the pre-historic stage of capital,” i.e., the precondition for capital’s development. Rosa Luxemburg, *The Accumulation of Capital*, trans. Agnes Schwarzschild (New York 2003), critiques Marx’s notion of primitive accumulation as a kind of violent priming of the pump through expropriation and understands accumulation rather as an ongoing and repeated process by which capital continues to expand globally. Following Luxemburg, David Harvey, in *The New Imperialism* (Oxford 2003), chapter 4, redefines “primitive accumulation” as “accumulation by dispossession,” marking “the continuous role and persistence of predatory practices of ‘primitive’ or ‘original’ accumulation within the long historical geography of capital accumulation” (p.144).
- 4 See Colin Dayan, *The Law is a White Dog: How Legal Rituals Make and Unmake Persons*, Princeton, NJ 2011.
- 5 Frantz Fanon, *The Wretched of the Earth*, preface by Jean-Paul Sartre, trans. Constance Farrington, New York: Grove Press, 1968, pp. 36–37.
- 6 Frantz Fanon, *Black Skin, White Masks*, trans. Charles Lam Markmann, London 1986, pp. 216–67. Page numbers in the text hereafter.
- 7 See not only the works by Fred Moten and Denise Da Silva cited below, but also Hortense J. Spillers, *Black, White and in Color: Essays on American Literature and Culture* (Chicago 2003); Saidiya V. Hartman, *Scenes of Subjection: Terror, Slavery and Self-Making in Nineteenth-Century America* (Oxford 1997); Alexander G. Weheliye, *Habeas Viscus: Racializing Assemblages, Biopolitics, and Black Feminist Theories of the Human* (Durham, NC 2014), among many others. Cedric J. Robinson’s *The Terms of Order: Political Science and the Myth of Leadership*, new foreword by Erica R. Edwards (Chapel Hill, NC 2016), pp. 196–69, offers reflections on “the principle of incompleteness” and the “relatedness of things” that would be crucial to any alternative notion of “the social life of things.”
- 8 Denise Ferreira da Silva, “Toward a Black Feminist Poethics,” in: *The Black Scholar*, vol. 44, 2, 2014, p. 90. Cited in the text hereafter as BFP with page numbers. See also da Silva, “To Be Announced,” in: *Social Text*, 114, 2013, p. 43. Cited in the text hereafter as TBA with page numbers.
- 9 G. W. F. Hegel, *The Philosophy of History*, trans J. Sibree, New York 1956, p. 91. Page numbers in the text hereafter.
- 10 Fred Moten, *The Universal Machine*, vol. 3 of *consent not to be a single being*, Durham, NC 2018, p. 9. Cited as UM with page numbers in the text hereafter.
- 11 G. W. F. Hegel, *Phenomenology of Spirit*, trans. A. V. Miller, Oxford 1977, p. 58. Page numbers in the text hereafter.
- 12 Hortense J. Spillers, “Mama’s Baby, Papa’s Maybe: An American Grammar Book,” in: *Black, White and In Color* (see note 7). See also Alexander G. Weheliye, *Habeas Viscus: Racializing Assemblages, Biopolitics, and Black Feminist Theories of the Human*, Durham, NC 2014, chapter 2, for an extended commentary on Spillers’s formulation.
- 13 Fred Moten, *In the Break: The Aesthetics of the Black Radical Tradition*, Minneapolis 2003, pp. 11–14.
- 14 Luxemburg, *The Accumulation of Capital*, p. 350.
- 15 Cedric Robinson, *Black Marxism: The Making of the Black Radical Tradition* (1983), new edition, foreword by Robin D. G. Kelley, Chapel Hill, NC 2003, p. 167.
- 16 Toni Cade Bambara, “Broken Field Running,” in: *The Sea Birds Are Still Alive*, New York 1982, pp. 53–56.

*Anm. d. Red.: Wir übersetzen im Folgenden „to racialize“ mit „rassifizieren“, um eine eindeutig negative, rassistische Praxis zu formulieren; wir möchten uns damit von jeder rassistischen Praxis und von jedem rassistischen Gebrauch dieses Wortes eindeutig distanzieren und setzen es daher in Anführungszeichen.

Anmerkungen

- 1 Einführend zum Verhältnis zwischen dem Regime des ästhetischen und des liberalen Eigentümersubjekts und der damit einhergehenden Notwendigkeit eines verallgemeinerten Begriffs der Repräsentation vgl. David Lloyd, *Under Representation. The Racial Regime of Aesthetics*, New York: Fordham University Press, 2019, insb. Kap. 1.
- 2 Friedrich Schiller, „Über die ästhetische Erziehung des Menschen, in einer Reihe von Briefen“, 27. Brief, in: *Werke und Briefe in 12 Bdn.*, Bd. 8, Frankfurt/M.: Deutscher Klassiker-Verlag, 1992, S. 556–676, hier: S. 674: „nur die schöne Mitteilung vereinigt die Gesellschaft, weil sie sich auf das Gemeinsame aller bezieht.“
- 3 So lautet Marx' Formulierung im 7. Abschnitt des *Kapital*, wo die ursprüngliche Akkumulation „die Vorgeschichte des Kapitals [...] bildet“ (MEW, 23, Berlin: Dietz, 1962, S. 742), d.h. die Voraussetzung für dessen Entwicklung. Rosa Luxemburg kritisiert in *Die Akkumulation des Kapitals* (in: *Gesammelte Werke*, Bd. 5, Berlin: Dietz, 1975, S. 5–411) Marx' Begriff der ursprünglichen Akkumulation als eine Art gewaltsames In-Bewegung-Setzen durch Expropriation und versteht Akkumulation vielmehr als einen andauernden und wiederholten Prozess, durch den das Kapital sich im globalen Maßstab beständig ausbreitet. Im Anschluss an Luxemburg definiert David Harvey in *Der neue Imperialismus* (Hamburg: VSA, 2005), Kap. 4, die „ursprüngliche Akkumulation“ als „Akkumulation durch Enteignung“, die die „fortdauernde [...] Bedeutung und Beständigkeit der räuberischen Praktiken der ‚primitiven‘ oder ‚ursprünglichen‘ Akkumulation innerhalb der langen historischen Geographie der Kapitalakkumulation“ markiert (S. 143).
- 4 Vgl. Colin Dayan, *The Law is a White Dog. How Legal Rituals Make and Unmake Persons*, Princeton, NJ: Princeton University Press, 2011.
- 5 Frantz Fanon, *Die Verdammten dieser Erde*, Frankfurt/M.: Suhrkamp, 1981, S. 30.
- 6 Frantz Fanon, *Schwarze Haut, weiße Masken*, Wien, Berlin: Turia+Kant, 2013, S. 183, Seitenangaben im Folgenden im Text.
- 7 Vgl. neben den unten zitierten Arbeiten von Fred Moten und Denise da Silva etwa auch Hortense J. Spillers, *Black, White and in Color. Essays on American Literature and Culture* (Chicago: University of Chicago Press, 2003); Saidiya V. Hartman, *Scenes of Subjection. Terror, Slavery and Self-Making in Nineteenth-Century America* (Oxford: Oxford University Press, 1997); Alexander G. Weheliye, *Habeas Viscus. Racializing Assemblages, Biopolitics, and Black Feminist Theories of the Human* (Durham, NC: Duke University Press, 2014). Cedric J. Robinson, *The Terms of Order. Political Science and the Myth of Leadership* (Chapel Hill, NC: University of North Carolina Press, 2016), S. 196–199, bietet Überlegungen zum „Prinzip der Unvollständigkeit“ und der „Verbundenheit der Dinge“, die für jeden alternativen Begriff des „sozialen Lebens der Dinge“ unverzichtbar wären.
- 8 Denise Ferreira da Silva, „Toward a Black Feminist Poethics“, in: *The Black Scholar*, Bd. 44, Nr. 2, 2014, S. 90. Im Text im Folgenden zitiert als „BFP“. Vgl. auch Da Silva, „To Be Announced“, in: *Social Text*, 114, 2013, S. 43. Im Text im Folgenden zitiert als „TBA“.
- 9 G. W. F. Hegel, „Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte“, in: *Werke*, Bd. 12, Frankfurt/M.: Suhrkamp, 1986, S. 120. Seitenangaben im Folgenden im Text.
- 10 Fred Moten, *The Universal Machine*, Bd. 3, von *consent not to be a single being*, Durham, NC: Duke University Press, 2018, S. 9. Im Text im Folgenden zitiert als „UM“.
- 11 G. W. F. Hegel, „Phänomenologie des Geistes“, in: *Werke*, Bd. 3, Frankfurt/M.: Suhrkamp, 1986, S. 82. Seitenangaben im Folgenden im Text.
- 12 Hortense J. Spillers, „Mama's Baby, Papa's Maybe. An American Grammar Book“, in: *Black, White and in Color. Essays on American Literature and Culture* (Chicago: University of Chicago Press, 2003), S. 206–219. Vgl. als ausführlichen Kommentar zu Spillers' Konzept auch Alexander G. Weheliye, *Habeas Viscus. Racializing Assemblages, Biopolitics, and Black Feminist Theories of the Human*, Durham, NC: Duke University Press, 2014, Kap. 2.
- 13 Fred Moten, *In the Break. The Aesthetics of the Black Radical Tradition*, Minneapolis: University of Minnesota Press, 2003, S. 11–14.
- 14 Luxemburg, *Die Akkumulation des Kapitals*, S. 318.
- 15 Cedric Robinson, *Black Marxism. The Making of the Black Radical Tradition* (1983), Chapel Hill, NC: University of North Carolina Press, 2003, S. 167.
- 16 Toni Cade Bambara, „Broken Field Running“, in: *The Sea Birds Are Still Alive*, New York: Vintage Books, 1982, S. 53–56.