

DISSERTATION | DOCTORAL THESIS

Titel | Title

Konzeptionen von Menschenrechten der antikolonialen
„schwarzen“ Bewegungen im Paris der Zwischenkriegszeit

verfasst von | submitted by

Mag.iur. Sebastian Frik BA MA

angestrebter akademischer Grad | in partial fulfilment of the requirements for the degree of
Doktor der Rechtswissenschaften (Dr.iur.)

Wien | Vienna, 2025

Studienkennzahl lt. Studienblatt | Degree
programme code as it appears on the
student record sheet:

UA 783 101

Dissertationsgebiet lt. Studienblatt | Field of
study as it appears on the student record
sheet:

Rechtswissenschaften

Betreut von | Supervisor:

Univ.-Prof. Dr. Lena Foljanty

Inhaltsverzeichnis

Danksagung	V
Abkürzungsverzeichnis	VII
I. Einleitung	1
a. Menschenrechte als „weiße“ Erfolgsgeschichte?	2
b. Die dritte Revolution – Haiti und die „Schwarzen“	4
c. Kritik an der liberalen Historiographie	6
d. Grenzen einer kritischen Menschenrechtsgeschichte?	12
e. Der französische Imperialismus und die „mission civilisatrice“. Rechtliche Gleichheit als Ideal?	17
f. Die Rechtsstellung der französischen Kolonisierten: Rechtsungleichheit als Tatsache	20
g. Forschungsfragen	24
h. Aufbau der Arbeit	25
II. Methode und theoretische Überlegungen	27
a. (Kulturelle) Übersetzungen und der „Andere“ im Recht	27
b. Theoretische Grundüberlegungen	31
i. Von Worten und deren Bedeutung	31
ii. Iteration & Performanz	37
iii. Die Sprache und das Sein	40
iv. Postkoloniale Seinswerdung	46
v. Hybridität, kulturelle Übersetzung und Mimikry	51
c. Fazit: Rolle und Funktion von Sprache in der Geschichte der Menschenrechte: Hybridisierung und Ontologie	64
III. „Schwarze“ Bewegungen im Paris der Zwischenkriegszeit	66

a.	Der Erste Weltkrieg ist vorbei: Die Präsenz „schwarzer“ Kolonisierter im imperialen Zentrum nach 1918	66
b.	Von Assimilation zu Radikalopposition: Antikoloniale Zugänge	68
c.	Radikale, reformistische und kulturelle Akteur*innen	73
d.	Die „schwarze“ Öffentlichkeit	75
e.	Noirs, Nègres oder Gens de Couleur	78
f.	Fazit – „Schwarze“ im Paris der Zwischenkriegszeit	80
IV.	Der radikale Antikolonialismus: Ein „schwarzer“ Kommunismus?	82
a.	Das Comité de Défense de la Race Nègre als erste „schwarze“ Arbeiter*innenbewegung	82
b.	Das CDRN spaltet sich: Die Ligue de Défense de la Race Nègre	89
i.	Abkehr vom Reformismus – Die Gründung der LDRN	89
ii.	Die LDRN und die Frage der Menschenrechte	91
iii.	Panafrikanismus und Afronationalismus – eine Abkehr von universalistischen Vorstellungen	98
iv.	Der Kampf gegen die Zwangsarbeit in den Kolonien	101
v.	Zwischen Nähe und Distanz zum PCF: Die weitere Spaltung der „schwarzen“ Arbeiter*innenbewegung	102
c.	Fazit – die „Radikalen“	106
V.	Die Reformer: „Schwarze“ Befreiung durch Assimilation	108
a.	Eine kurzlebige „schwarze“ Zeitschrift: Les Continents und die Ligue universelle de défense de la race noir	109
i.	Die politische Linie der Continents: Der Republikanismus als Grundlage einer gerechten Kolonialpolitik?	111
ii.	Die droits de l'homme als Maßstab des Kolonialrechts	112
b.	La Dépêche Africaine und das Comité de défense des intérêts de la race noire	118
i.	Eine neue assimilatorische Zeitschrift: La Dépêche Africaine	120

ii.	Die politische Linie der Dépêche Africaine: Eine rational-egalitäre Kolonialpolitik_____	121
iii.	Droits de l'homme als Modell für faktische und rechtliche Gleichheit 124	
iv.	Imperiale Staatsbürger*innenschaft oder Afronationalismus? ____	127
v.	"Schwarze" Wahrnehmungen in einer „weißen“ Welt – wider dem „weißen“ Blick_____	130
c.	Die Zeitschrift „Africa“: Kouyatés Bekehrung zum Universalismus ____	133
d.	„Le Colonisé“ – Frankophile „Schwarze“ und die Front Populaire Regierung 142	
e.	Fazit – die „Reformer“ _____	145
VI.	Von der identité nègre zur Négritude. Die Unabhängigkeit „schwarzer“ Kulturleistungen_____	148
a.	La Revue du Monde Noir: Transatlantische „schwarze“ Kooperation ____	149
i.	„Schwarze“ Eigenständigkeit als politisches Programm_____	149
ii.	"Schwarzes" Sein und "schwarze" Menschwerdung_____	151
b.	Die (Proto-)Négritude_____	153
i.	Leon Gontran Damas: Universalismus und Assimilationismus als Feinde „schwarzer“ Befreiung_____	158
ii.	Aimé Césaire: Diskursive statt nationaler Unabhängigkeit ____	165
iii.	Léopold Sédar Senghor: Ein neuer Universalismus verbindet die „weiße“ und „schwarze“ Welt_____	172
c.	Fazit – die „kulturellen“ Akteur*innen_____	178
VII.	Zusammenarbeit mit dem „weißen“ Frankreich: Die Rolle der Ligue des Droits de l'homme _____	180
a.	Die Entwicklung der Kolonialpolitik der League des Droits de l'homme _	180
i.	Der Kongress von 1931: Der Kolonialismus als „mal absolu“? _____	181

ii.	Der Kongress von 1936: Können eine Ergänzung der Menschenrechtsdeklaration und „zivilisierter“ Kolonialismus zusammengedacht werden?	187
b.	Die „schwarzen“ Gruppen und die LDH zwischen persönlicher Nähe und politischer Distanz	190
i.	Kontakte zwischen der LDH und „schwarzen“ Gruppierungen	191
ii.	Was bedeutet die Menschenrechtsdeklaration? Unterschiedliche Lesarten der „Schwarzen“ und „Weißen“	195
VIII.	Antikoloniale Menschenrechte im Paris der Zwischenkriegszeit – eine Zusammenführung	197
a.	Liberté, Égalité, Fraternité und der französische Imperialismus als Oxymoron	198
b.	Menschenrechte im imperialen Raum und „schwarzer“ Widerstand	202
c.	Das ontologische Moment der Menschenrechte	207
d.	Abschließende Betrachtungen	210
IX.	Epilog	212
a.	Die Pariser „Schwarzen“ im Zweiten Weltkrieg	212
b.	Die Tirailleurs sénégalais	214
c.	Das französische Kolonialreich der Nachkriegsjahre	216
d.	Aimé Césaire: Discours sur le Colonialisme	221
	Bibliographie	224
	Abstract (Deutsch)	247
	Abstract (English)	249

Danksagung

Wie jede wissenschaftliche Arbeit ist auch diese Dissertation eine, die ohne die Hilfe und Mitwirkung vieler Menschen nicht möglich gewesen wäre. Zuallererst möchte ich Lena Foljanty danken, die von Anfang an ein offenes Ohr für mein Thema hatte und mich die letzten Jahre durchgehend unterstützt und intensiv betreut hat. Ohne die vielen anregenden und kritischen Diskussionen wäre die Dissertation in dieser Form nicht möglich gewesen. Weiters möchte ich auch dem gesamten Team der Professur für Globalisierung und Rechtspluralismus danken, dass die verschiedenen Teile der Arbeit in ihrer Entstehung mit kritischen Augen begleitet hat. Hier möchte ich insbesondere Michelle Albani, Fiametta Bonfigli, Lisa Chi, Cansu Cinar, Zheng Li, Zülal Muslu, Alexander Teutsch und Judith Wolfframm danken. Darüber hinaus Stefan Auer, Anastasia Hammerschmied und Amelie Herzog für anregende Gespräche. Bei Prof. Miloš Vec und Prof.in Elisabeth Holzleithner möchte ich mich für das Interesse und die Bereitschaft bedanken, die Arbeit zu begutachten.

Für die mehrfache finanzielle Förderung möchte ich mich bei der Ars Iuris Vienna Doctoral School bedanken. Darüber hinaus bin ich auch der Heinrich Graf Hardegg'schen Stiftung und der Universität Wien für die Zuerkennung von Forschungsstipendien zum Dank verpflichtet.

Für die Unterstützung bei der Recherche möchte ich mich bei den Archivar*innen des Centre d'Archive d'Outre-Mêr in Aix-en-Provence bedanken, deren Hinweise mein Quellenmaterial angereichert und meine Suche danach deutlich erleichtert hat. Auch möchte ich Prof. Tony Chafer und den Sammlungen der KZ-Gedenkstätte Mauthausen danken, die mir freundlicherweise Digitalisate von Archivalien zur Verfügung gestellt haben.

Viele weitere Menschen haben den Prozess der Dissertation über die Jahre begleitet. Freund*innen und Familienangehörige, die Interesse an meiner Forschung gezeigt und kritische Nachfragen gestellt haben oder mir in besonders stressigen Zeiten Rückhalt geboten haben. Ihr wisst wer gemeint ist und ich bin sehr dankbar für die

Unterstützung! Besonders möchte ich jedoch Gerhild Baumgärtel hervorheben, die sich die Mühe gemacht hat, die Kapitel der Dissertation einzeln zu kommentieren und zu korrigieren.

Die wichtigste Stütze der letzten Jahre warst jedoch jedenfalls Du, Julia. Vielen Dank für das Aushalten, da sein und deine Bereitschaft jederzeit meine Ideen zu diskutieren. Diese Arbeit wäre ohne dein Zutun niemals entstanden!

Wien, im Februar 2025

Abkürzungsverzeichnis

AOF	Afrique Occidentale Française
AAOF	Archives du gouvernement général de l'AOF
CAI	Service de contrôle et d'assistance en France des indigènes des colonies
CDIRN	Comité de défense des intérêts de la race noire
CDRN	Comité de Défense de la Race Nègre
CGTU	Confédération générale du travail unitaire
ENA	Étoile Nord Africaine
LDRN	Ligue de Défense de la Race Nègre
LDH	Ligue des droits de l'homme et du citoyen
LUDRN	Ligue universelle de défense de la race noir
MRP	Mouvement républicaine populaire
PCF	Parti Communiste Français
RC	Rassemblement Colonial
RDA	Rassemblement Démocratique Africain
SFIO	Section française de l'Internationale ouvrière
SLOTFOM	Service de liaison avec les originaires des territoires français d'outre-mer
UIC	Union Intercolonial
UNIA	Universal Negro Improvement Association
UTN	Union des Travailleurs Nègres

„Nous lisons dans la Déclaration des droits de l'homme et du Citoyen, que la loi est l'expression de la volonté générale. La question qui se pose est de savoir si oui ou non les peuples negres acceptent la domination qui leur est imposée, Tant que la majorité de ces peuples n'aura pas répondu oui, sur un referendum posé dans ce sens, toute contrainte restera un acte anticonstitutionnel. Et la vérité, c'est que l'immense majorité des peuples nègres se prononcerait contre la colonisation.“¹

Stéphane Rosso, Communist (UIC, PCF), Gewerkschafter (CGTU, UTN) und „schwarzer“ Aktivist (CDRN, LDRN, UTN) (*1886)

I. Einleitung

Diese Worte wurden im März 1929 von Stéphane Rosso, einem „schwarzen“ kommunistischen Aktivist und späteren Generalsekretär der Ligue de défense de la race nègre (LDRN), verfasst. Sie zeigen, dass „schwarze“ Bewegungen in der Zwischenkriegszeit die Sprache der Menschenrechte mobilisierten, um den französischen Kolonialismus zu bekämpfen.

Während die Mobilisierung von Menschenrechten durch Akteur*innen aus dem globalen Süden ein Forschungsfeld ist, dem in den letzten Jahren einiges an Interesse zukam,² wird die Geschichte der Menschenrechte weiterhin meist als

¹ Rosso, Alerte a tous les Nègres! La répression se prépare contre nous, in *La Race Nègre* 2(1), 1929.

² Siehe etwa zu Rechtskämpfen in Brasilien *Houtzager*, The Movement of the Landless (MST), juridical field, and legal change in Brazil in *De Sousa Santos/Rodríguez-Garavito* (Hrsg) *Law and Globalization from Below*, Cambridge University Press, 2005; in Südafrika *Dugard/Madlingozi/Tissington*, Rights-compromised or rights-savvy? The use of rights-based strategies to advance socio-economic struggles by Abahlali baseMjondolo, the South African shack-dwellers' movement in *Alviar García/Klare/Williams* (Hrsg) *Social and economic rights in theory and practice: critical inquiries*, London New York: Routledge, 2015; in den USA *Harris*, The Next Civil Rights Movement?, in *Dissent* 62 (3), 2015; in

Geschichte der „Weißen“ geschrieben. Die vorliegende Dissertation möchte dieser Forschungslücke die Aufmerksamkeit bieten, die sie verdient. Sie wird zeigen, dass in der Geschichte der Menschenrechte auch „schwarze“ Akteur*innen ihren Platz haben und alternative Deutungen zu den Erzählungen des globalen Nordens ermöglichen.

a. Menschenrechte als „weiße“ Erfolgsgeschichte?

Wer die Inhaltsangaben von Standardwerken der Geschichte der Menschenrechte aufschlägt, kann - etwa bei Angelika Nußberger - eine Geschichte der Entwicklung der Menschenrechte im Mittelalter über die Revolutionen im 18. Jahrhundert bis hin zu Verfassungsentwicklungen im 19. und 20. Jahrhundert und schließlich der Internationalisierung des Menschenrechtsregimes nach dem Zweiten Weltkrieg lesen. Die philosophischen Grundlagen dieser Entwicklungen werden in der antiken und christlichen Naturrechtslehre gesehen, welche durch Hobbes, Locke und Rousseau säkularisiert wurden und sich von dort weiterentwickelt hätten.³ In „Inventing Human Rights: A History“ zeichnete die US-amerikanische Historikerin Lynn Hunt eine Entwicklung der Menschenrechte nach, deren Höhepunkte sie in den drei wesentlichen Deklarationen – der Virginia Declaration of Rights (1776), der französischen Déclaration des droits de l’homme et du citoyen (1789) und der Universal Declaration of Human Rights (1948) – festmachte.⁴ Diese Erzählweise ist nicht nur in Standardwerken oder der Populärwissenschaft verbreitet. Sie findet sich als historische Grundlagenerzählung auch noch in aktuellen Arbeiten.⁵

Deutschland *Perolini*, ‘We are all refugees’: how migrant grassroots activism disrupts exclusionary legal categories, in *Social Movement Studies* 22 (4), 2023; und zu Irland *Finn*, Ireland’s Water Wars, in *New Left Review* 95, 2015.

³ *Nußberger*, Die Menschenrechte. Geschichte, Philosophie, Konflikte., C.H.Beck, 2021.

⁴ *Hunt*, Inventing Human Rights: A History, 2007.

⁵ Siehe etwa *Müller*, Die Allgemeine Erklärung der Menschenrechte und der Kulturrelativismus – Genealogie eines Ideals, Wien: Universität Wien, 2022, 22–81.

Paul G. Lauren, Historiker an der University of Montana, erweiterte in seinem Werk „The Evolution of International Human Rights: Visions Seen“ diese Erzählung. Er suchte Grundlagen der gegenseitigen menschlichen Verantwortung, die er als Basis der Menschenrechtsentwicklung festmachte in sämtlichen Weltreligionen und sah hier globale Grundlagen für das Menschenrechtsdenken. Diesem zugrundeliegende moralphilosophische Überlegungen wurden von Lauren in vielen Kulturen des Altertums – etwa in China, Ägypten, Babylon, Indien und dem islamischen Reich des Mittelalters – gefunden weshalb er die globale Perspektive dieser Ideen betonte.⁶ Trotz dieser generellen Feststellungen, setzte jedoch auch Lauren die Geschichte des „Westens“ ins Zentrum seiner Menschenrechtsgeschichte. So betonte auch er die wesentliche Bedeutung der Revolutionen des 18. Jahrhunderts, erwähnte jedoch die Haitianische Revolution von 1791 nur in einem Nebensatz, als von den europäischen Entwicklungen inspiriert.⁷

Die Geschichte der Menschenrechte wird somit klassischerweise als Geschichte des „weißen“ liberalen Fortschritts geschrieben. Derartige Fortschrittsnarrative, die die vermeintliche Lebensweise des „Westens“ als Modernisierungspfad beschreiben, sind zwar nicht auf die Menschenrechtsgeschichte beschränkt, doch kommt der „Erfolgsgeschichte“ der Menschenrechte, wenn sie als Indikator gesellschaftlicher Entwicklung gelesen wird, häufig eine zentraler Rolle zu.⁸ Wirkmächtig proklamierte etwa 1992 der konservativ-liberale Politikwissenschaftler Francis Fukuyama das „End of History“ und sah mit dem Zusammenbruch der Sowjetunion und dem Triumph der liberalen Demokratien westlichen Stils die großen

⁶ Lauren, *The evolution of international human rights: visions seen*, Philadelphia, Pa: Univ. of Pennsylvania Press, 2003, 6–14.

⁷ Lauren, *The evolution of international human rights*, 2003, 22.

⁸ Siehe etwa Böhm/Burmann/Katheder, *Erfolgsgeschichte Menschenrechte: eine Interview-Serie zu den 30 Artikeln der Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte*, Würzburg: Echter, 2016.

historischen Debatten als abgeschlossen an.⁹ Dieser vermeintliche Sieg der liberalen Demokratie ging mit einer Deutungshoheit des „Westens“ über den Wesensinhalt der Menschenrechte einher: Nach Fukuyama wäre der Staat, der am Ende der Geschichte stünde, einer, „[that] recognizes and protects through a system of law man’s universal right to freedom.“¹⁰ Der Durchbruch der Menschenrechte sollte also in den Worten Costas Douzinas nichts anderes sein als „the completion of the promise of the Enlightenment, of emancipation through reason“.¹¹ Die Ansicht Fukuyamas wurde in den Folgejahren radikal kritisiert, doch bleibt die Erzählung der Menschenrechtsgeschichte als eine des linearen Fortschritts weitverbreitet.¹²

b. Die dritte Revolution – Haiti und die „Schwarzen“

Die Revolution von Haiti ist eine, die in einer breit gefassten Geschichte des Menschenrechtsdenkens einen prominenten Platz verdient. Erstmals bemühten „Schwarze“ die als universell deklarierten Rechte, um die Gleichheit „Schwarzer“ und „Weißer“ zu behaupten. In „The Black Jacobins“ führte CLR James aus, wie sich die Nichtweißen Saint-Domingues unter Führung von Toussaint Louverture der Ideale von Freiheit, Gleichheit und Brüderlichkeit bemächtigten, um so ihre

⁹ Fukuyama, *The end of history and the last man: with a new afterword*, New York, NY: Free Press, 2006.

¹⁰ Fukuyama, *The End of History?*, in *The National Interest* 16, 1989, 5.

¹¹ Douzinas, *Human rights at the end of history*, in *Angelaki* 4 (1), 1999, 99.

¹² Siehe zur Kritik an Fukuyama etwa *Derrida et al., Specters of Marx: the state of the debt, the work of mourning, and the new international*, New York, NY: Routledge, 1994; Žižek, *First as tragedy, then as farce*, London: Verso, 2009; Douzinas, *Human rights at the end of history*, 1999; Badiou, *The rebirth of history: times of riots and uprisings*, London: Verso, 2012; und zur klassischen linearen Menschenrechtsgeschichtsschreibung etwa Nußberger, *Die Menschenrechte. Geschichte, Philosophie, Konflikte.*, 2021; Hunt, *Inventing Human Rights: A History*, 2007; Lauren, *The evolution of international human rights*, 2003; Ishay, *The history of human rights: from ancient times to the globalization era*, Berkeley, Calif.: Univ. of California Press, 2009.

Unabhängigkeit einzufordern.¹³ Diese Einforderung der in der Menschenrechtsdeklaration von 1789 festgeschriebenen Rechte zeigt die frühe globale Wirkung des Menschenrechtsdiskurses und den Umstand, dass die Rechte der Deklaration als Verbürgung der *Menschenrechte* und nicht nur als Rechte der französischen Bürger*innen wahrgenommen wurden.

Der Aufstand der „Schwarzen“ Saint-Domingues führte dazu, dass diese sich nunmehr „die Anerkennung amerikanischer und europäischer Weißer [erwarben], selbst wenn es sich nur um Anerkennung in Form von Furcht gehandelt habe.“¹⁴ Doch auch jenseits der zeitgenössischen Relevanz der Anerkennung der „Schwarzen“ unterstreichen die Ereignisse in Haiti einen wesentlichen – obgleich häufig übersehenen – Punkt. Die Tätigkeiten der „Schwarzen“ hatten maßgeblichen Einfluss auf das Denken des Westens. So argumentiert Buck-Morss, dass Hegel „die sensationellen Ereignisse in Haiti zum Dreh- und Angelpunkt seiner Argumentation in der Phänomenologie des Geistes [machte].“¹⁵ Die Dialektik von Herrschaft und Knechtschaft, welche später von Fanon postkolonial gelesen werden sollte,¹⁶ basiert somit auf realen historischen Ereignissen, deren Akteur*innen „Schwarze“ waren.

Die Revolution von Haiti war jedoch nicht der einzige Einfluss den „Schwarze“ auf die Geschichte der Menschenrechte hatten, wie die Dissertation zeigen wird. Auch wenn der Beitrag bis dato in der Geschichte der Menschenrechte unsichtbar gemacht wurde, bemühten „schwarze“ Akteur*innen die Ideale der Menschenrechte und trugen so zu ihrer Entstehungsgeschichte bei.

Die vorliegende Arbeit setzt sich zum Ziel, die Beiträge von kolonisierten „schwarzen“ Gruppierungen im Paris der 1920er und 1930er-Jahre zur

¹³ James, *The black Jacobins: Toussaint l'Ouverture and the San Domingo revolution*, New York: Vintage Books, a Division of Random House, Inc, 1989, 62–83.

¹⁴ Buck-Morss, *Hegel und Haiti: für eine neue Universalgeschichte*, Berlin: Suhrkamp, 2021, 62.

¹⁵ Buck-Morss, *Hegel und Haiti*, 2021, 89.

¹⁶ Siehe Kapitel II.b.iii

Menschenrechtsdebatte zu beleuchten. Im Sinne einer „history from below“, sollen die Stimmen jener Akteur*innen ins Zentrum gestellt werden, welche bis dato aus verschiedenen Gründen wenig Beachtung fanden.¹⁷ Das Einfordern von Rechten wird hierbei als performativer Akt verstanden.¹⁸ Dies erlaubt es, Akteur*innen aus der juristischen Peripherie und ihre Anwendungen und Vorstellungen über das Recht in den Mittelpunkt zu rücken und so zu zeigen, wie sie die Geschichte der Menschenrechte mitgestaltet haben.

c. Kritik an der liberalen Historiographie

Marxistische Gelehrte zweifelten bereits früh am emanzipatorischen Potential von (Menschen-)Rechten und befassten sich aus diesem Grund lange Zeit nur wenig mit ihnen.¹⁹ Mit Douzinas „The End of Human Rights“ (2000) wurde die liberale Fortschrittsgeschichte der Menschenrechte jedoch offen zur Diskussion gestellt.²⁰

Als besonders einflussreich in der kritischen Menschenrechtsgeschichte sollte sich Samuel Moyns „The Last Utopia“ (2010) erweisen, in welchem er eine disruptive Geschichte der Menschenrechte schrieb.²¹ Anders als die liberale Menschenrechtsgeschichtsschreibung sah er die Entwicklung von antiker

¹⁷ Vgl. *Thompson*, History from Below, in The Times Literary Supplement, 1966.

¹⁸ Siehe Kapitel II.b.ii.

¹⁹ Siehe etwa *Brenkert*, Marx and Human Rights, in Journal of the History of Philosophy 24 (1), 1986; *McLoughlin*, Post-Marxism and the Politics of Human Rights: Lefort, Badiou, Agamben, Rancière, in Law and Critique 27 (3), 2016; *Copello*, The ‘invention’ of human rights as a revolutionary concept: Confronting orthodox Marxism and the New Left (Argentina, 1972), in Journal of Human Rights 20 (3), 2021; *Žižek*, Against human rights, in New Left Review (34), 2005; *Waldron*, Nonsense upon stilts: Bentham, Burke, and Marx on the rights of man, Abingdon, Oxon New York: Routledge, 2015; *Douzinas*, Human rights and empire: the political philosophy of cosmopolitanism, Milton Park, Abingdon: Routledge-Cavendish, 2008.

²⁰ *Douzinas*, The End of Human Rights, Oxford: Hart Publishing, 2000.

²¹ *Moyn*, The Last Utopia, Harvard University Press, 2010.

Philosophie über die Verknüpfung mit christlicher Naturrechtslehren im Mittelalter bis zu den Revolutionen des achtzehnten Jahrhunderts nicht als lineare Fortschrittsgeschichte an. Stattdessen betonte er den Bruch der 1970er-Jahre, in welchen die USA und mit ihr der „Westen“ die Menschenrechte zu ihrem Zugpferd auserkoren hätten, um sie gegen die Sowjetunion in Stellung zu bringen und die Souveränität anderer Staaten zu limitieren. Moyn sah den Beginn der modernen Menschenrechtsgeschichte in den 1970er-Jahren gelegen und mit dem Aufstieg von Amnesty International samt gleichzeitiger Entzauberung utopischer Gesellschaftsvorstellungen in den post-1968er Jahren verbunden.

Der Kampf gegen den Kolonialismus wird von Moyn ausdrücklich nicht als Frage der Menschenrechte behandelt, sondern als Thema der Nationalstaatswerdung, die in seiner Lesart mit dem Konzept der Menschenrechte, wie sie ab den 1970er-Jahren gelebt werden, nicht vereinbar ist.²² Nach Moyns Auslegung zeichnen sich die zeitgenössischen Menschenrechte durch ihre Beschränkung der einzelstaatlichen Souveränität aus, während der antikoloniale Kampf um das Selbstbestimmungsrecht der Völker als Kampf für die Ausdehnung von nationaler Souveränität zu lesen ist. Entsprechend dieser Auffassung, bezeichnet auch Moyn jedoch die Revolution von Haiti und damit die frühen Beiträge der „Schwarzen“ demnach nicht als Teil der Geschichte der modernen Menschenrechte.

Dieser Zugangsweise widersprach jedoch überzeugend Blackburn wie folgt:

„Claims for rights were often distorted. But they were also sometimes radicalized in the course of the struggle and as a consequence of their bid to capture the popular wave. Not infrequently the claimants themselves came up with improved formulations and more precise and relevant demands.“²³

²² Moyn, *The Last Utopia*, 2010, 84–119.

²³ Blackburn, *Reclaiming Human Rights*, in *New Left Review* (69), 2011.

Nach Blackburns Einschätzung können also auch spontane und improvisierte Abwandlungen einer Wortbedeutung wesentlichen Einfluss auf die Begriffsgenealogie haben.

Moyns Erzählung der Geschichte der Menschenrechte ist eine äußerst einflussreiche, doch genauso umstrittene, denn die starke Betonung des Bruchs der 1970er-Jahre hat zur Folge, dass andere Brüche, Debatten und Entwicklungen ins Abseits rücken. So räumte Moyn in seinem Folgewerk „Breakthrough: Human Rights in the 1970s“ ein, dass eine ganzheitliche Geschichte der Menschenrechte, so diese überhaupt möglich sei, multiple Geschichten und feinkörnigen Kontext in sich vereinigen müsste.²⁴ Schon in „The Last Utopia“ öffnete Moyn den Raum für diese multiplen Geschichten und sprach explizit davon, dass der Fall der französischen Négritude als Ausnahme des antikolonialen Kampfes gesehen werden kann, da hier der Kontakt zu Frankreich und der Bezug zur Menschenrechtsdeklaration auch nach Ende des Zweiten Weltkrieges aufrechterhalten wurde.²⁵ Die Revolution von Haiti kann nach Moyns Verständnis jedoch nicht als eine solche Ausnahme gelesen werden, da sie auf den Aufbau von Staatlichkeit und nicht deren Begrenzung abzielte.

Während Moyns Makroerzählung den antikolonialen Kampf somit als Souveränitätskampf betrachtete, sah er die Möglichkeit von mikrohistorischer Pluralität, wie sie nachfolgend erforscht wird, als gegeben an. Diese Pluralität des antikolonialen Kampfes liegt in erster Linie darin, dass als Nachfolgegebilde des Imperialismus nicht nur Nationalstaaten imaginiert wurden, sondern durchaus auch überregionale Gebilde, wie sie sich etwa in den Vorstellungen von „Eurasia, Eurafrica & Afroasia“ widerspiegeln.²⁶ Burbank/Cooper zeigen, dass die Versuche

²⁴ Moyn, *The Return of the Prodigal: The 1970s as a Turning Point in Human Rights History* in *Eckel/Moyn* (Hrsg) *The breakthrough: human rights in the 1970s*, Philadelphia, Penn: Univ. of Pennsylvania Press, 2014.

²⁵ Moyn, *The Last Utopia*, 2010, 92.

²⁶ Siehe hierzu grundlegend *Burbank/Cooper*, *Post-imperial possibilities: Eurasia, Eurafrica, Afroasia*, Princeton Oxford: Princeton University Press, 2023.

eine postimperiale Welt jenseits des Nationalstaats zu denken auch noch in jenen Zeiten stattfanden, als sich der Nationalstaat als scheinbar natürliche Nachfolgeerscheinung der Imperien durchgesetzt hatte.²⁷ Auch wenn sich diese Vorstellungen letztendlich nicht gegen den Nationalstaat durchsetzen konnten, kommt ihnen als mögliche Alternativen historische Relevanz zu.²⁸

Eine ähnliche Aussage kann auch für die Begriffsgeschichte der „Menschenrechte“ postuliert werden. Moyn zeigt in „The Last Utopia“, wie die Menschenrechte ab den 1970er-Jahren im internationalen Kontext Fuß fassten und wie diese ihre politische Funktion als „letzte Utopie“ einnahmen. Doch – und dies möchte das vorliegende Werk zeigen – wurden Menschenrechte bereits davor progressiv und antikolonial imaginiert. Auch dieses menschenrechtliche Imago kann als mögliche historische Alternative gedacht und erzählt werden. Denn die Erzählung Moyns ist eine, die die Institutionen des Völkerrechts und den „Westen“ als zentralen Akteur der Menschenrechtsentwicklung sieht. Dass hierbei die Stimmen des globalen Südens nicht ausreichend berücksichtigt wurden, wurde bereits vermehrt kritisiert.²⁹

Wie eine, den Einfluss des globalen Südens berücksichtigende, Lesart aussehen kann, zeigt etwa Copello, der seinen Blick auf den revolutionären argentinischen Widerstand der 1960er und 1970er richtet und beobachtet, dass es zu Hybridisierungen zwischen dem Konzept der Menschenrechte als Minimalforderung und revolutionären Ideen als Maximalforderungen kam.³⁰

²⁷ Burbank/Cooper, *Post-imperial possibilities*, 2023, 272.

²⁸ Burbank/Cooper, *Post-imperial possibilities*, 2023, 280.

²⁹ Siehe etwa Burke, *Decolonization and the evolution of international human rights*, 2010; Sikkink, *Evidence for hope: making human rights work in the 21st century*, Princeton: Princeton University Press, 2017; Jensen, *The making of international human rights: the 1960s, decolonization and the reconstruction of global values*, Cambridge New York, NY Melbourne New Delhi Singapore: Cambridge University Press, 2017.

³⁰ Copello, *The ‘invention’ of human rights as a revolutionary concept: Confronting orthodox Marxism and the New Left (Argentina, 1972)*, in *Journal of Human Rights* 20 (3), 2021, 2.

„As a contested concept, human rights cannot be reduced to an ahistorical essence: they are a label whose social meaning is the product of interpretive struggles that connect it to other fields—in this case, the field of politics. Therefore, the autonomy of human rights’ history is only relative: its evolutions can be related, at least partly, to the changing structures of political competition.”³¹

Die Menschenrechte können somit als semi-autonomes Feld gelesen werden, dessen Entwicklung nur im Rahmen sozialer Kämpfe um Bedeutung verstanden werden kann.³² In diesen Debatten kann das Konzept sowohl konservativ als auch progressiv geprägt werden.

Menschenrechte nicht als essentialistisch, sondern als Produkt von Bedeutungskämpfen zu verstehen, erlaubt es, ihnen Möglichkeiten zu eröffnen, welche ihnen als klassisch-liberale gegen den Staat gerichtete Abwehrrechte nicht zukommen können. Der britische Rechtstheoretiker Illan Wall identifizierte drei Strategien, welche in diesem Bedeutungskampf vom liberalen Mainstream genutzt werden.

Die erste Strategie ist die retrospektive Auswahl der wesentlichen Akteur*innen der Menschenrechtsgeschichte.³³ Indem etwa die Geschichte der Magna Charta als Ausweitung der Rechte des Adels vis-à-vis dem König erzählt und aus der Entstehungsgeschichte die etwa zeitgleich entstandene Charter of the Forest ausgeklammert wird, werden die Rechte der Nichtadeligen unsichtbar gemacht. Die Charter of the Forest schützte Wälder vor Privatisierung durch den König und damit die Nutzungsrechte der Allgemeinbevölkerung. Eine Ausweitung der Erzählung auf

³¹ Copello, The ‘invention’ of human rights as a revolutionary concept: Confronting orthodox Marxism and the New Left (Argentina, 1972), in *Journal of Human Rights* 20 (3), 2021, 11.

³² Siehe dazu auch Moore, Law and Social Change: The Semi-Autonomous Social Field as an Appropriate Subject of Study, in *Law & Society Review* 7 (4), 1973.

³³ Wall, *Human Rights and Constituent Power*, Abingdon: Routledge, 2012, 11.

Subjekte jenseits des Adels würde somit die Erzählung der Rechtsentwicklung erweitern und heterogenisieren.³⁴

Die zweite Strategie ist eine teleologische Lesart der Menschenrechtsgeschichte, die die Wurzeln der heutigen Menschenrechtsregime in der bourgeoisen Moralität sieht. Einzelne Ereignisse, wie zum Beispiel das Verbot der Sklaverei, die Begrenzung der Staatsgewalt oder die Rechtsstaatlichkeit, werden aus ihrem historischen Kontext isoliert und als wesentliche Vorläufer der modernen Menschenrechte in Stellung gebracht. Durch diese Strategie wird die Entwicklung der Menschenrechte einerseits als „positive“ Entwicklung konnotiert und etwa der Gebrauch von Eigentumsrechten in Sklavereiregimen aus der Geschichte der Menschenrechte gestrichen. Andererseits werden Menschenrechte metaphysisch legitimiert: Indem eine natürliche, etwa auf einer Deität oder einem sekulären Humanismus basierende, Entwicklung der Menschenrechtsidee geschrieben wird, werden diese als Abschluss historischer Entwicklungen gelesen.³⁵

Die dritte Strategie schließlich ist die Reduktion von historischer Heterogenität bestimmter Bewegungen in der Menschenrechtsgeschichtserzählung, um diese mit der zeitgenössischen Lesart in Einklang zu bringen. Indem etwa die britische Gewerkschaftsbewegung des 19. Jahrhunderts als Menschenrechtsbewegung dargestellt wird, ohne die radikalen Gesellschaftsutopien, die deren Aktivitäten begleitet und motiviert haben zu nennen, wird der historische Radikalismus auf den zeitgenössischen Menschenrechtshorizont limitiert.³⁶ Eine Darstellung wie jene Copellos, die die Hybridisierung radikaler Ideen mit Menschenrechtsforderungen als Minimalforderungen betont, wirkt der dritten Strategie entgegen.³⁷

³⁴ Wall, Human Rights, 2012, 11–12.

³⁵ Wall, Human Rights, 2012, 12–14.

³⁶ Wall, Human Rights, 2012, 14–15.

³⁷ Copello, The ‘invention’ of human rights as a revolutionary concept: Confronting orthodox Marxism and the New Left (Argentina, 1972), in Journal of Human Rights 20 (3), 2021.

Die Folge einer erfolgreichen Anwendung dieser Strategien ist, so Wall, dass der Menschenrechtsgeschichte radikale Aspekte entzogen werden und die gesellschaftlichen Eliten zu den wesentlichen Akteuren erhoben werden. Die revoltierenden Sklaven, die radikale Forderungen formulierten, werden so zu Objekten eines sentimental Diskurses gemacht, deren Subjekte die bourgeoisen Akteur*innen der Antisklavereibewegung im globalen Norden gewesen seien.³⁸

Die Aufgabe einer kritischen Menschenrechtsgeschichte ist es, diese Strategien des liberalen Mainstreams einerseits zu enttarnen, ihnen andererseits aber auch alternative Geschichten entgegenzusetzen. Die vorliegende Arbeit stellt die Akteur*innenposition, die „schwarze“ Kolonisierte in der Menschenrechtsgeschichte hatten in den Mittelpunkt und beleuchtet deren Beiträge. Die in dieser Arbeit vorgestellten Ideen von Menschenrechten sind teils nicht mit dem heutigen Menschenrechtsverständnis in Einklang zu bringen, doch ist gerade diese Komplexität der Geschichte ein wesentliches Moment, das einer teleologischen Geschichtsschreibung entgegengesetzt werden muss. Dies bedeutet jedoch nicht zwingend, dass diese Beiträge das moderne Verständnis von Menschenrechten verändert hätten oder dass sich aus ihnen ein neues homogenes Verständnis ergeben könnte. Ganz im Gegensatz soll hier keine neue „Geschichte der Menschenrechte“ vorgelegt werden, sondern Ereignisse der Zwischenkriegszeit untersucht werden, aus denen heraus Konvergenzen aber auch Divergenzen extrahiert werden können.³⁹

d. Grenzen einer kritischen Menschenrechtsgeschichte?

Auch abseits der marxistischen Fragestellungen zum emanzipatorischen Potential des Rechts im Allgemeinen, wurde in der kritischen Forschung die Frage umfassend diskutiert, ob Menschenrechten ein progressives Moment überhaupt zukommen

³⁸ Wall, Human Rights, 2012, 15.

³⁹ Siehe zur Möglichkeit der philosophischen Menschenrechtskritik die nicht zu einer generellen Theorie der Rechte führen muss auch Douzinas, The End of Human Rights, 2000, 4.

könne, oder diese grundsätzlich bereits aufgrund ihrer internen Struktur derart limitiert sind, dass eine progressive Lesart unmöglich sei. Eine der zentralen Fragen hierbei war, ob der Mensch der Menschenrechte wirklich existieren könne oder nur eine Abstraktion sei, da Rechte aufgrund der notwendigen Bindung an einen Staat nur Bürger*innen zukommen könnten und eine qualitative Unterscheidung von Bürger*innenrechten und Menschenrechten sinnlos machte.⁴⁰

Einen Ausgangspunkt für diese These wird insbesondere in den Arbeiten Hannah Arendts gesehen, deren Ansicht nach

„die Paradoxie, die von Anfang an in dem Begriff der unveräußerbaren Menschenrechte lag, war, daß dieses Recht mit einem ‚Menschen überhaupt‘ rechnete, den es nirgends gab, da ja selbst die Wilden in irgendeiner Form menschlicher Gemeinschaft leben, ja da. dieses Recht der Natur selbst förmlich zu widersprechen schien, da wir ja ‚Menschen‘ nur in der Form von Männern und Frauen kennen, also der Begriff des Menschen, wenn er politisch brauchbar gefaßt sein soll, die Pluralität der Menschen stets in sich einschließen muß.“⁴¹

Menschenrechte würden somit insofern keinen Sinn machen, als sie von einzelnen Menschen ausgehen würden, da das einzige tragbare Menschenrecht jenes auf Zugehörigkeit zu einer staatlichen Gemeinschaft sei.⁴² Die Stringenz der Aussage basiert auf Arendts Trennung der politischen Sphäre von der Sphäre des Privaten bzw. der Notwendigkeit. Ein Mensch ohne Recht auf Zugehörigkeit zur sozialen

⁴⁰ *Rancière*, Who is the subject of the rights of man?, in *South Atlantic Quarterly* 103 (2–3), 2004, 298.

⁴¹ *Arendt*, Elemente und Ursprünge totaler Herrschaft, Europäische Verlagsanstalt, 2009, 739.

⁴² Vgl. *Arendt*, Elemente und Ursprünge totaler Herrschaft, 2009, 754.

Gemeinschaft ist von der politischen Sphäre ausgeschlossen und damit auf seine nackte Menschlichkeit reduziert:⁴³

„Die Rechtlosigkeit [...] entspringt einzig der Tatsache, daß der von ihr Befallene zu keiner irgendwie gearteten Gemeinschaft gehört. Es ist sinnlos, Gleichheit vor dem Gesetz für den zu verlangen, für den es kein Gesetz gibt [...] Es ist sinnlos, für jemanden Freiheit zu verlangen, der gar nicht unterdrückt wird, ja dessen Unglück man dadurch definieren könnte, daß niemand ihn auch nur zu unterdrücken wünscht.“⁴⁴

Jacques Rancière suchte aufbauend auf dem Arendtschen Menschenrechtsparadoxon nach dem Subjekt der Menschenrechte. Er kritisierte die von Arendt vorgenommene Trennung des privaten bzw. nackten Lebens und des politischen Lebens als unrichtig. Mit Rückgriff auf Olympe de Gouges *Déclaration des droits de la femme et de la citoyenne* zeigt er auf, dass in jenem Moment, in dem de Gouges Rechte einforderte, die sie nicht einfordern können sollte, da ihr Leben als Frau auf die private Sphäre beschränkt sein sollte, die Grenze zwischen privatem und politischem Leben verschwamm. Da Frauen als Feindinnen der Revolution zum Tode verurteilt werden konnten, bedeutete dies, dass sie ihr nacktes, privates Leben aufgrund von politischen Überlegungen verloren.⁴⁵ Zwar konnte diese Zuschreibung nicht in den politischen Konsens aufgenommen werden, doch konstruierte sie Dissens: „not a conflict of interests, opinions, or values; it is a

⁴³ Vgl. Rancière, *Who is the subject of the rights of man?*, in *South Atlantic Quarterly* 103 (2–3), 2004, 298.

⁴⁴ Arendt, *Elemente und Ursprünge totaler Herrschaft*, 2009, 751.

⁴⁵ Rancière, *Who is the subject of the rights of man?*, in *South Atlantic Quarterly* 103 (2–3), 2004, 303.

division put in the 'common sense': a dispute about what is given, about the frame within which we see something as given."⁴⁶

Indem die Frauen in dieser Form auftraten, machten sie sich selbst zu (politischen) Subjekten, da sie sich darauf beriefen, „that did not have the rights that they had and had the rights that they had not.“⁴⁷ Nach Rancière wird Politik durch die Existenz eines „part des sans-part“ definiert, welcher die Homogenität der Gesellschaft stört.⁴⁸ Dort wo die Gesamtheit der Gesellschaft ohne Restwert auf ihre Einzelteile reduziert werden kann, „là où cet écart n'a plus de lieu, où le tout de la communauté est ramené sans reste à la somme de ses parties“,⁴⁹ endet nach Rancière die Politik.

Das progressive Element der Menschenrechte liege nun – nach Rancière – darin, dass der politische Raum für scheinbar auf die private Sphäre beschränkte Menschen geöffnet werden kann. Indem Menschen Menschenrechte für sich selbst reklamieren, die ihnen nach genereller Auffassung nicht zukommen, öffnen sie einen Raum des Dissens, in welchem sie sich selbst zu politischen Subjekten erheben können. Wie die vorliegende Dissertation zeigen wird, machten sich die Kolonisierten des französischen Imperiums diesen Umstand zunutze, indem sie aktiv Rechte einforderten, welche als „Menschenrechte“ proklamiert wurden, Kolonisierte jedoch de facto ausschlossen. Die Menschen- und Bürgerrechtsdeklaration von 1791 öffnete einen politischen Raum, der als solcher die Möglichkeit der Dissensbildung beinhaltet: „The French Revolution installed liberty and citizenship in the lexicon of politics, but it did not fix their meanings, the

⁴⁶ Rancière, Who is the subject of the rights of man?, in South Atlantic Quarterly 103 (2–3), 2004, 304.

⁴⁷ Rancière, Who is the subject of the rights of man?, in South Atlantic Quarterly 103 (2–3), 2004, 304.

⁴⁸ Rancière, La méésentente: politique et philosophie, Paris: Galilée, 1995, 169.

⁴⁹ Rancière, La méésentente, 1995, 169.

spatial limits of the concepts, or the cultural criteria necessary for their application.“⁵⁰

Die belgische Rechtsanthropologin Marie-Bénédicte Dembour identifizierte 2010 vier „Schulen“ des menschenrechtlichen Denkens: sie teilte die Forschung in „natural“, „deliberate“, „protest“ und „discursive“ scholars ein.⁵¹ Das orthodoxe Verständnis lag – laut Dembour – für die längste Zeit bei den „natural scholars“, die die Menschenrechte als universell naturgegeben ansehen, bewegte sich aber in den frühen 2000er-Jahren hin zu den „deliberate scholars“, nach welchen die Menschenrechte politische Werte wären, die von einer liberalen Gesellschaft aktiv angenommen werden.⁵² Neben die zwei orthodoxen Schulen stellt Dembour jedoch die Schulen der Dissident*innen (protest scholars) und jene der Nihilist*innen (discursive scholars). Beide Schulen betonen den Kampf um Rechte als wesentliches Entstehungsmoment. Während protest scholars davon ausgehen, dass den Menschenrechten ein transzendentes Ideal innewohnt, welches in diesem Kampf um die Deutungshoheit herausgearbeitet werden muss, gehen die discursive scholars davon aus, dass die Menschenrechte allein in der Sprache bestehen und der Kampf um Geltung ein Kampf um Bedeutungen ist.⁵³

Die vorliegende Arbeit schlägt einen Weg vor, der Zugänge der „protest“ und der „discursive“ school kombiniert. Wenn sich die „schwarzen“ Kolonisierten der Sprache der Menschenrechte bedienten, taten sie dies mit Verweis auf die transzendentalen Ideale der europäischen Aufklärung und riefen diese an. Doch

⁵⁰ Cooper, *Colonialism in question: theory, knowledge, history*, Berkeley: University of California Press, 2005, 99.

⁵¹ Dembour, *What Are Human Rights? Four Schools of Thought*, in *Human Rights Quarterly* 32 (1), 2010, 2.

⁵² Dembour, *What Are Human Rights? Four Schools of Thought*, in *Human Rights Quarterly* 32 (1), 2010, 2–3.

⁵³ Vgl. Dembour, *What Are Human Rights? Four Schools of Thought*, in *Human Rights Quarterly* 32 (1), 2010, 10.

versuchten sie die wesentlichen Begründungen nicht nur aus dem europäischen Liberalismus selbst zu schöpfen, sondern über diesen hinauszugehen. Die „schwarzen“ Bewegungen eigneten sich somit die transzendentalen Vorstellungen der europäischen Aufklärung an und reicherten sie so um eine neue Transzendenz an. Die Rechtsanthropologin Shannon Speed führt dahingehend aus, dass

„The widespread utilization of human rights as a discourse of resistance reflects the hegemonic position of both Western legal institutions and the liberal ideology of the global market that sustains them. ... Theoretically, we can learn more by looking at the various reappropriations of the discourse of human rights, and the ways that they emerge in particular interactions: the way the tool is held by particular social actors in particular contexts.“⁵⁴

Anschließend an diese Idee des Blickwechsels auf die diskursiven Aneignungen des Menschenrechtsdiskurses, zeichnet die vorliegende Arbeit die Aneignungsversuche der „schwarzen“ antikolonialen Bewegungen der 1920er und 30er-Jahre nach.

e. Der französische Imperialismus und die „mission civilisatrice“. Rechtliche Gleichheit als Ideal?

Der Unterschied zwischen dem französischen Imperialismus und anderen Imperialismen, wird häufig in dem Umstand gesehen, dass der republikanische Zugang Frankreichs die Gleichheit aller Menschen – und somit auch der Kolonisierten – zentral betonte. Diese Sichtweise lässt sich etwa aus der rechtlichen Gleichstellung freier „Schwarzer“ 1792 oder der Zuerkennung des Wahlrechts für die männlichen Bewohner der „Quatre Communes“ vor der Küste Senegals 1848 ableiten.⁵⁵ Für den größten Teil des 18. Jahrhunderts kann davon ausgegangen

⁵⁴ Speed, *Rights in rebellion: indigenous struggle and human rights in Chiapas*, Stanford (Calif.): Stanford university press, 2008, 181.

⁵⁵ Saada, *The Republic and the Indigènes in Berenson/Duclert/Prochasson* (Hrsg) *The French Republic: history, values, debates*, Ithaca: Cornell University Press, 2011, 223–225.

werden, dass der französische Republikanismus eine Form der Assimilationspolitik insofern beinhaltete, als er insinuierte, dass alle Männer – unabhängig ihrer Hautfarbe – zu französischen Bürgern werden könnten.⁵⁶ Die ältere Forschung spricht hier teilweise von der Assimilation als offizieller Doktrin des frühen französischen Kolonialismus.⁵⁷

Diese Sichtweise kann jedoch nur noch für die frühe französische Kolonisierung Nordamerikas aufrechterhalten werden.⁵⁸ Denn die neuere Forschung zeigt, dass selbst in jenen Jahren, in denen die „mission civilisatrice“ auf den Republikanismus und die damit einhergehende humanistische Ideologie setzte, die faktische Ungleichheit als Begründung für die Ungleichbehandlung der Kolonisierten herangezogen wurde.⁵⁹ Nicht alle Kolonisierten sollten zu Französ*innen werden können, sondern sich innerhalb ihrer jeweiligen „traditionellen“ Gesellschaften weiterentwickeln, was einen partikularen Ansatz notwendig machte.⁶⁰ Nur dort, wo die lokalen Bräuche und Gesetze den republikanischen Prinzipien Frankreichs widersprachen, sollten Gesetze Frankreichs durchbrochen und die lokalen Normen unangewendet bleiben.⁶¹ Die zwei wesentlichen Bereiche, bei denen ein solcher Widerspruch gesehen wurde, waren die Sklaverei sowie die Aristokratie bzw. der

⁵⁶ *Smith*, French colonialism: from the Ancien Régime to the present, Cambridge New York Melbourne New Delhi: Cambridge University Press, 2023, 73.

⁵⁷ *Crowder*, Indirect Rule—French and British Style, in *Africa* 34 (3), 1964; *Lewis*, One Hundred Million Frenchmen: The „Assimilation“ Theory in French Colonial Policy, in *Comparative Studies in Society and History* 4 (2), 1962; *Betts*, Assimilation and Association in French Colonial Theory 1890–1914, Columbia University Press, 1960.

⁵⁸ *Belmessous*, Assimilation and empire: uniformity in French and British colonies, 1541–1954, Oxford: Oxford University Press, 2013, 14–58.

⁵⁹ *Conklin*, A mission to civilize: The republican Idea of Empire in France and West Africa, 1895 - 1930, Stanford (Calif.): Stanford University Press, 1997, 74.

⁶⁰ *Conklin*, The Civilizing Mission in *Berenson/Duclert/Prochasson* (Hrsg) The French Republic: history, values, debates, Ithaca: Cornell University Press, 2011, 175.

⁶¹ *Conklin*, The Civilizing Mission, 2011, 175; *Conklin*, A mission to civilize, 1997, 86f.

Feudalismus.⁶² Hier liegt laut Conklin auch der wesentliche Unterschied zwischen der französischen „mission civilisatrice“ und den „Zivilisierungsideen“ anderer Imperien:

„This was the extent to which the French believed that their republican heritage imposed upon them not only a special obligation to uplift the oppressed of the earth materially, in whatever way they could, but also a specific duty to defend the individual rights of man wherever they were threatened. It was this specific commitment to the principles of freedom, the above statements imply, that set France's mission civilisatrice apart from other nations' 'civilizing missions,' along with France's greater commitment to carrying out its humanitarian agenda. Such, at any rate, was the official view.”⁶³

Anfang des zwanzigsten Jahrhunderts stellte sich das offizielle Frankreich gegen den Standpunkt „equality between men forms the foundation for equality of rights.”⁶⁴ Marius Moutet, späterer Kolonialminister der Front Populaire Regierung und Präsident der League des droits de l'homme, sprach davon, die mystische Einheit aller Menschen, die zur Akzeptanz eines gemeinsamen Rechts führen würde, aufzugeben.⁶⁵ Ab dem Ende des Ersten Weltkrieges änderte sich die offizielle Kolonialpolitik dahingehend, dass die „Assoziationspolitik“ als offizielle Kolonialdoktrin festgeschrieben wurde. Diese Hinwendung zur Assoziationspolitik hing auch mit dem Erstarken des Konservatismus in Frankreich nach dem Ersten Weltkrieg und dem damit einhergehenden Interesse für „traditionelle“ Gesellschaftsformen, zusammen. Dies zeigt sich etwa in der Gründung des Institut d'ethnologie Paris 1925, welches vom Kolonialministerium mitfinanziert wurde.⁶⁶

⁶² Conklin, *A mission to civilize*, 1997, 94.

⁶³ Conklin, *A mission to civilize*, 1997, 102f.

⁶⁴ Saada, *The Republic and the Indigènes*, 2011, 227.

⁶⁵ Saada, *The Republic and the Indigènes*, 2011, 228.

⁶⁶ Conklin, *A mission to civilize*, 1997, 196, 253.

Mit dieser Veränderung der Politik verschwand nun das universalistisch-humanistische Grundverständnis aus der französischen Kolonialpolitik.⁶⁷

Ziel der neuen Politik war es einerseits durch Kooperation mit alten und neuen Kolonialeliten die französische Herrschaft sicherzustellen und andererseits die aus der „erfolgreichen“ Assimilation resultierenden Ansprüche auf rechtliche Gleichstellung, die von den „évolués“ gestellt wurden, hintanzuhalten.⁶⁸ Wie genau diese Forderung nach Rechten jedoch stattgefunden hat, auf welcher juristischen Grundlage Rechte eingefordert wurden und wer bzw. für wen diese Rechte eingefordert wurden, wurde bis dato noch nicht rechtshistorisch erforscht. Diese Lücke möchte ich mit meiner Dissertation füllen.

f. Die Rechtsstellung der französischen Kolonisierten: Rechtsungleichheit als Tatsache

Zusammenhängend mit der Entwicklung der allgemeinen Kolonialdoktrin, von ihren Anfängen als republikanisch-universalistische Assimilationsidee hin zu einer Assoziationspolitik mit Betonung der Rolle lokaler Eliten, kann auch die Entwicklung der Rechtsstellung der Kolonisierten betrachtet werden. Während in zeitlicher Nähe zur französischen Revolution „Schwarzen“ Zivil- und Bürgerrechte zuerkannt wurden und für einige Jahre die Sklaverei abgeschafft wurde, wurden diese Fortschritte unter Napoléon Bonaparte bereits 1802 wieder revidiert und führten zu langanhaltenden Debatten über die Rechtsstellung der Bewohner*innen der Kolonien.⁶⁹

Ab 1834 wurde in Algerien für alle jene nichtfranzösischen Bewohner*innen der „neuen“ Kolonien, die nicht Bürger*innen Frankreichs sein sollten, ein neuer Status

⁶⁷ Conklin, *A mission to civilize*, 1997, 211.

⁶⁸ Conklin, *A mission to civilize*, 1997, 188, 203; Saada, *The Republic and the Indigènes*, 2011, 230.

⁶⁹ Saada, *The Republic and the Indigènes*, 2011, 223; Burbank/Cooper, *Empire, droits et citoyenneté*, de 212 à 1946, in *Annales. Histoire, Sciences Sociales* 63 (3), 2008, 513f.

erarbeitet. Die „sujets“ waren zwar französischer Nationalität, aber es sollten ihnen keine Bürger*innenrechte zukommen.⁷⁰ Ausgehend von der Unterscheidung zwischen sujet und citoyen, begründeten französische Juristen den Status der Subjekte als einen, der zwar die französische Nationalität, nicht aber die Bürger*innenrechte beinhalte.⁷¹ Diese Lesart wurde durch die Judikatur des Cour impériale d’Alger gestützt, welcher am 24. Februar 1862 bezüglich eines jüdischen Algeriers und dessen Zulassung als Rechtsanwalt feststellte, dass

„les israélites algériens sont Français, bien que ne possédant pas la qualite de citoyen. S’il faut être Français, pour être avocat, il n’est pas nécessaire d’être citoyen français.“⁷²

Bei der Nichtöffnung der Staatsangehörigkeit für „indigene Franzosen“ wurde insbesondere auf religionsrechtliche Argumente abgestellt: Nachdem das islamische Recht, so die französischen Juristen, aus dem Koran stamme, könnten sich muslimische Subjekte nicht dem säkularen französischen Zivilrecht unterwerfen und folglich auch nicht zu gleichgestellten Bürger*innen werden.⁷³ Zwar gab es die theoretische Möglichkeit auf Zuerkennung der Staatsangehörigkeit, wenn ein französischer Lebensstil angenommen wurde und dem islamischen Recht

⁷⁰ *Burbank/Cooper*, Empire, droits et citoyenneté, de 1812 à 1946, in *Annales. Histoire, Sciences Sociales* 63 (3), 2008, 514; *Weil/Porter/Weil*, How to be French: nationality in the making since 1789, Durham: Duke University Press, 2008, 208; Ordonnance du 22 juillet 1834 in *Le Moniteur universel*, vol. 24e an., no 225, 13 août 1834 p. 1693.

⁷¹ *Saada*, The Republic and the Indigènes, 2011, 226; Siehe zur Trennung von Nationalität und Staatsbürger*innenschaft auch *Wilder*, The French imperial nation-state: negritude & colonial humanism between the two world wars, Chicago: The University of Chicago Press, 2005, 33.

⁷² *Journal de la jurisprudence de la Cour impériale d’Alger*, Sieur Élie Léon Énos c. conseil de discipline de l’ordre des avocats d’Alger, 1862; Siehe auch *Urban*, La longue genèse de la citoyenneté dans le second Empire colonial 1798-1898, in *La Révolution française* (9), 2015, 41ff.

⁷³ *Weil/Porter/Weil*, How to be French, 2008, 208.

abgeschworen wurde, doch wurden nur wenige Anträge gestellt und noch weniger bewilligt.⁷⁴

1848 wurde die Sklaverei (zumindest in Kontinentalfrankreich)⁷⁵ endgültig abgeschafft und mit einem Anrecht auf Staatsbürger*innenschaft verbunden.⁷⁶ Die Entschlüsse der Commission pour l'abolition de l'esclavage führten zur Verleihung der Staatsbürger*innenschaft für die ehemaligen Sklave*innen der „alten“ Kolonien Guadeloupe, Martinique, Guiana und Réunion sowie die Verleihung des Wahlrechts für die Bewohner der Quatres Communes vor dem Senegal, ohne dass deren Staatsbürger*innenstatus näher geklärt wurde.⁷⁷ Den Kolonisierten des französischen Imperialismus wurde also die Nationalität (und teilweise auch das Wahlrecht) zuerkannt, die Staatsbürger*innenschaft jedoch nur in sehr limitiertem Umfang.

Für all jene Bewohner*innen der Kolonien die nicht die Staatsbürger*innenschaft Frankreichs hatten, wurde ab 1881, zuerst für Algerien und später auch alle anderen Kolonien, der Code de l'indigénat eingeführt. Der Code war die wesentliche Grundlage des repressiven Kolonialverwaltungsrechts, das den republikanischen Grundprinzipien der Gewaltenteilung widersprach, da der Generalgouverneur gleichzeitig legislative und judikative Gewalt innehatte. Aufgrund dieses eklatanten Widerspruchs mit dem französischen Verfassungsrecht wurde der Code de l'indigénat nur „temporär“ eingeführt. Er wurde jedoch bis 1945 regelmäßig verlängert.⁷⁸

⁷⁴ *Burbank/Cooper*, Empire, droits et citoyenneté, de 212 à 1946, in *Annales. Histoire, Sciences Sociales* 63 (3), 2008, 514.

⁷⁵ Siehe jedoch *Smith*, French colonialism, 2023, 78 der ausführt, dass Frankreich in seinen Kolonien noch sehr viel länger Sklaverei duldete, obgleich der offizielle politische Diskurs deren Abschaffung als zentrales Ziel der „mission civilisatrice“ festschrieb.

⁷⁶ *Saada*, The Republic and the Indigènes, 2011, 224.

⁷⁷ *Saada*, The Republic and the Indigènes, 2011, 224f.

⁷⁸ *Saada*, The Republic and the Indigènes, 2011, 229.

Erst im Laufe des Ersten Weltkrieges kam es zu Bewegung im französischen Staatsbürger*innenrecht. So erreichte etwa der senegalesische Abgeordnete zur Nationalversammlung Blaise Diagne im Austausch für die Rekrutierung von Tirailleurs sénégalais im Ersten Weltkrieg, dass die originaires der vier Kommunen Senegals, welchen das Wahlrecht bereits seit 1848 zustand, die Staatsbürger*innenschaft erhielten.⁷⁹ Auch wurde im Februar 1919 ein neues Staatsbürger*innenschaftsrecht für die Subjekte Algeriens verabschiedet, das den Erwerb der Staatsangehörigkeit auch für Muslime abschließend regelte.⁸⁰ Daran anschließend bemühten sich ab den 1920er-Jahren elitäre Kolonisierte immer mehr um den Erwerb der französischen Staatsangehörigkeit auf Grundlage ihrer erfolgreichen „Zivilisierung“. Die von den sogenannten évolués eingebrachten Staatsbürger*innenschaftsanträge wurden jedoch zum größten Teil abgewiesen.⁸¹ Dies lag einerseits an den hohen rechtlichen Hürden – so wurden etwa Geburtsurkunden verlangt, das Fehlen welcher zwar durch einen Notariatsakt geheilt werden konnte, dessen Kosten jedoch so hoch waren, dass viele Kolonisierte de facto davon ausgeschlossen waren – andererseits aber auch an der Möglichkeit des Gouverneurs oder Staatsanwalts Anträge pour cause d’indignité abzulehnen.⁸²

Es kann somit festgehalten werden, dass die meisten Kolonisierten des französischen Kolonialreichs bis zu dessen Ende von der gleichwertigen Staatsbürger*innenschaft ausgeschlossen waren. Zwar wurde die Staatsbürger*innenschaft für die Bewohner*innen einiger ausgewählter Kolonien bzw. Teilen von Kolonien zuerkannt, doch ging auch hier teils eine geringere

⁷⁹ Saada, *The Republic and the Indigènes*, 2011, 228; Burbank/Cooper, *Empire, droits et citoyenneté*, de 212 à 1946, in *Annales. Histoire, Sciences Sociales* 63 (3), 2008, 515.

⁸⁰ *Journal officiel de la République française*, Loi du 4 février 1919 sur l’accession des indigènes de l’Algérie aux droits politiques. *Journal officiel de la République française*, 6 février 1919, p. 1358.

⁸¹ Saada, *The Republic and the Indigènes*, 2011, 230.

⁸² *Journal officiel de la République française*, Loi du 4 février 1919, 3, 8; Weil/Porter/Weil, *How to be French*, 2008, 221.

Rechtsstellung mit ihr einher, als dies im Hexagon der Fall war. Selbst dort, wo das Staatsbürger*innenrecht de jure durchlässig war, war es de facto exklusiv. Die von der französischen Revolution proklamierten Werte der Liberté, Fraternité und Égalité mussten somit von den Kolonisierten als inhärent widersprüchlich wahrgenommen werden, da sie zwar die Gleichheit aller versprachen, doch de iure nicht nur nicht ermöglichten, sondern für die meiste Zeit des französischen Kolonialismus sogar aktiv verhinderten.

g. Forschungsfragen

Die vorliegende Arbeit hat zum Ziel die Mobilisierung von Menschenrechten durch „schwarze“ kolonisierte Akteur*innen im Paris der Zwischenkriegszeit zu untersuchen. Die wesentlichen Fragen, die meine Forschung anleiten sind:

1. Verwendeten die „schwarzen“ antikolonialen Akteur*innen in den Jahren von 1920 – 1938 Konzepte von Menschenrechten in ihrem Kampf gegen den französischen Imperialismus?
2. In welcher Weise und in welchen Umständen wurden Menschenrechte von ihnen mobilisiert?
3. Haben die „schwarzen“ Kolonisierten eigene Konzeptionen von Menschenrechten geschaffen und wie unterschieden sich jene von der Rechtsauffassung Frankreichs?
4. Konnte die Sprache der Menschenrechte von „schwarzen“ Bewegungen emanzipatorisch genutzt werden?
5. Welchen Einfluss hatten imperiale Machtstrukturen auf einen Menschenrechtsbegriff, der in erster Linie Schutznormen gegen Nationalstaaten umfasst?

Die zentrale Frage lautet also, ob und wie die Sprache der Menschenrechte im Kampf für eine postkoloniale Ordnung von Seite der Kolonisierten herangezogen wurde. Ein weites Verständnis des Begriffs der Menschenrechte ermöglicht es, die Frage aus unterschiedlichen Blickwinkeln zu beleuchten. So sollen Erkenntnisse aus der Rechtssoziologie und -anthropologie herangezogen werden, um die möglichen

Antworten auf eine rechtshistorische Fragestellung zu erweitern. Wie kam es dazu, dass Kolonisierte die Sprache der Menschenrechte bemühten? In welchen Kontexten wurde die Sprache der Menschenrechte mobilisiert? In welchen, heute als materiell menschenrechtlich zu verstehenden Fragen, wurde die Sprache der Menschenrechte nicht angewandt?

Die vorliegende Arbeit untersucht somit für einen begrenzten historischen Zeitraum (die Zwischenkriegszeit) - in dem der europäische Imperialismus bekämpft wurde, ohne eine homogene Antwort auf die Frage des „Danach“ zu haben - wie Menschenrechte in imperialen Räumen eingefordert werden konnten. Die Frage der historischen Mobilisierung von Menschenrechten kann somit einer Rechtsrealität gegenübergestellt werden, in welcher der souveräne Nationalstaat in Zusammenarbeit mit internationalen Organisationen als einziger Garant von Menschenrechten auftritt. Auf diese Weise können alternative Zugänge zum Menschenrechtsbegriff erforscht werden.

h. Aufbau der Arbeit

Die vorliegende Dissertation bearbeitet die genannten Fragen anhand einer Unterscheidung der „schwarzen“ Bewegungen in drei Übergruppen: jene der radikal-antikolonialen, der reformistischen und der kulturellen Gruppierungen. Der Aufbau der Arbeit folgt dieser, von mir vorgenommenen, Einteilung.

In einem ersten Schritt werden die von mir herangezogenen theoretischen Grundmodelle erläutert. Aufgrund des interdisziplinären Zugangs wird hier der Entwicklung eines theoretischen Konzepts ausreichend Raum eingeräumt, welches Anleihen aus Semiotik, Psychoanalyse, Performativitätstheorie und postkolonialer Theorien nimmt.

Anschließend wird die Situation der „Schwarzen“ im Paris der Zwischenkriegszeit dargelegt. Es soll ein Überblick über die Präsenz von „Schwarzen“ in Paris gegeben und deren unterschiedliche Schwerpunkte beleuchtet werden, die zu meiner Einteilung der verschiedenen Bewegungen in drei Übergruppen geführt haben. Diese Dreiteilung ist dann die Basis für den empirischen Teil meiner Untersuchung.

In den folgenden Kapiteln IV, V, und VI, werden die Übergruppen anhand ihrer in Kapitel III vorgenommenen Einteilungen einzeln untersucht.

Die engmaschige Überwachung antikolonialer Gruppen durch den Geheimdienst des französischen Kolonialministeriums und die damit verbundene Sammlung ihrer Publikationen bedeutet, dass ich auf einen großen Quellenkorpus zurückgreifen konnte. Dieser beinhaltet nicht nur die von den „schwarzen“ Bewegungen herausgegebenen Zeitschriften und Pamphlete, sondern auch Berichte verdeckter Ermittler*innen sowie die Einschätzungen französischer Kolonialbeamter. Die Übersetzungen der Quellen stammen, wenn nicht anders angegeben, von mir.

Kapitel VII und VIII haben, aufbauend auf den Erkenntnissen des empirischen Teils eine Zusammenführung der Erkenntnisse zum Zweck. Kapitel VII beleuchtet die Zusammenarbeit der „schwarzen“ Bewegungen mit der frühen Menschenrechts-NGO League des droits de l’homme in welcher ein großer Teil der parlamentarischen Linken organisiert war. Kapitel VIII analysiert dann zusammenführend die Erkenntnisse der Arbeit. Hier werden die Fragen der „Konzeptionen“ und „Mobilisierungen“ von Menschenrechten für die „schwarzen“ Bewegungen nochmals gruppenübergreifend analysiert und die Frage nach einem Menschenrechtsbegriff im imperialen Raum beantwortet.

Kapitel IX richtet als kurzer Epilog den Blick in die Zeit nach dem Zweiten Weltkrieg. Die direkten Dekolonialisierungsbemühungen in den 1950er und 1960er-Jahren endeten in erster Linie mit der Errichtung postkolonialer Nationalstaaten. Die Rolle, die vermeintlich universelle Menschenrechte in diesen Staatsbildungsprozessen einnehmen konnten, unterschied sich nicht unwesentlich von jener der möglichen Vorstellungswelten in (post-)imperialen Räumen.

II. Methode und theoretische Überlegungen

a. (Kulturelle) Übersetzungen und der „Andere“ im Recht

Der deutsche Rechtstheoretiker Franz Reimer definiert Methodenlehre als „die fortwährende Reflexion über die eigene Tätigkeit als Juristin oder Jurist [...]; denn Methode ist rollengerechter, auftragsgerechter Umgang mit Recht.“⁸³ Darüber hinaus „spricht das Recht seine eigenen Sprachen“ und „ist seine Auslegung immer auch Übersetzung“.⁸⁴ Wenn juristische Methodik jedoch Übersetzung ist, stellt sich im Kontext der vorliegenden Arbeit die Frage was der Gegenstand dieser Übersetzung sein könnte und welche Bedeutung der Übersetzung in der juristischen Arbeit zukommt.

„Übersetzung wird alltagssprachlich verstanden als die Übertragung eines Worts oder eines Texts von einer Sprache in die andere.“⁸⁵ Von diesem alltagssprachlichen Verständnis, welches häufig von einer weitgehenden Gleichheit des Originals und der Übersetzung ausgeht, entfernten sich die Kulturwissenschaften jedoch in den 1980er und 1990er-Jahren und betonten die kulturellen Aushandlungsprozesse, die einer Übersetzung innewohnen.⁸⁶ Schon in den 1920er-Jahren begann Walter Benjamin, die Übersetzung als Metapher darzustellen, indem er sie wie eine Tangente beschrieb, die nur an einem Punkt den Kreis berührt. Die Übersetzung berührt, gleich einer Tangente, den Sinn des Originals in lediglich diesem einen „unendlich kleinen Punkte um nach dem Gesetz der Treue in der Freiheit der

⁸³ Reimer, *Juristische Methodenlehre*, Baden-Baden: Nomos, 2020, 307.

⁸⁴ Reimer, *Juristische Methodenlehre*, 2020, 307.

⁸⁵ Foljanty, Rechtstransfer als kulturelle Übersetzung, in *Kritische Vierteljahresschrift für Gesetzgebung und Rechtswissenschaft* 98 (2), 2015, 96.

⁸⁶ Foljanty, Rechtstransfer als kulturelle Übersetzung, in *Kritische Vierteljahresschrift für Gesetzgebung und Rechtswissenschaft* 98 (2), 2015, 97; Siehe weiterführend zum translational turn Bachmann-Medick, *Cultural Turns: Neuorientierungen in den Kulturwissenschaften*, Reinbek: Rowohlt, 2009, 238–283.

Sprachbewegung ihre eigenste Bahn zu verfolgen“.⁸⁷ Benjamin folgend, können wir davon ausgehen, dass das Original bei Übersetzungsprozessen zwar einen Anhaltspunkt bietet, sich die Übersetzung von diesem jedoch mit großer Freiheit entfernen kann und muss. In der vorliegenden Arbeit geht es nicht um Übersetzungen zwischen zwei Sprachen, sondern um Übersetzungen gesellschaftlich-politischer Forderungen in die Sprache des Rechts. Werden diese kulturwissenschaftlichen Erkenntnisse zu Translationsprozessen auf die Rechtswissenschaften angewandt, so stellt sich die Frage, welche gesellschaftlichen Fragen bei der Übersetzung in die juristische Sprache ausgehandelt werden und welche Auswirkungen ein derartiger Sprachwechsel auf die jeweiligen Akteur*innen haben kann.

Der Gegenstand vorliegender Analyse ist die Übersetzung menschenrechtlicher Sprache in den Kontext des Widerstands gegen den Kolonialismus. Hierbei soll jedoch kein authentisch-antikolonialer Menschenrechtsbegriff ergründet werden. Vielmehr wird untersucht, wie sich die Bedeutungen des Begriffs der Menschenrechte bzw. ihm naher Bezeichnungen, bei der Übersetzung in den antikolonialen Kontext gewandelt haben und neu verhandelt wurden. Der Fokus liegt somit nicht auf einem etwaigen Resultat – dem antikolonialen Menschenrechtsbegriff –, sondern auf kulturellen Translations- und Resemantisierungsprozessen.

Die vorliegende Arbeit fragt nicht nach dem materiellen Inhalt der Menschenrechte, wie sie von Akteur*innen der antikolonialen „schwarzen“ Bewegungen eingefordert wurden. Vielmehr soll auf grundlegender Ebene erforscht werden, welche Bedeutung einerseits der Bezug der Bewegungen auf die Menschenrechte für deren Tätigkeiten hatte. Andererseits, ob bzw. wie dieser Kontakt die Idee der Menschenrechte selbst verändert hat. Hierbei sollen die Quellen nicht notwendigerweise aus sich heraus verstanden werden, sondern mithilfe anderer

⁸⁷ Benjamin, Die Aufgabe des Übersetzers in Gesammelte Schriften Bd. IV/1, Frankfurt/Main: Suhrkamp, 1972, 19f.

Blickwinkel „verstellt“ werden, indem die Texte „falsch“ gelesen werden.⁸⁸ Der Zweck dieses Zugangs ist es, die europäisch „weißen“ Gründungsmythen der Menschenrechte zu entmystifizieren und in einer Praxis der ständigen Reifizierung zu verorten.⁸⁹

Das methodische Handwerkszeug für diese Forschung kann nicht den Methoden der dogmatischen Rechtswissenschaften entnommen werden, sondern muss „das Recht aus seiner Sonderstellung [gelöst] und es für die Erkenntnisse anderer Disziplinen [geöffnet werden]“.⁹⁰ Um den Umgang der antikolonialen Bewegungen im Paris der Zwischenkriegszeit mit dem Menschenrechtsdiskurs analysieren zu können, scheinen insbesondere Methoden der Postcolonial-Studies und Sprachphilosophie als fruchtbar. Die Zugänge der Postcolonial-Studies helfen die Interaktionen zwischen globalem Norden und Süden zu erforschen und die Auswirkungen kolonialer Gewalt besser zu verstehen.⁹¹ Postkoloniale Rechtstheorien ergreifen „im Sinne kritischer Gesellschaftstheorie explizit Partei“⁹² und stehen so für einen „kontextsensiblen und reflektierten Umgang mit dem ‚Anderen‘ im Recht“.⁹³

Der Fokus auf den „Anderen“ im Recht erlaubt einerseits die Analyse der Einschreibung außerrechtlicher Beiträge in den rechtlichen Diskurs und andererseits die Darstellung von Teilhabemöglichkeiten Subalternen. „Schwarze“ Akteur*innen nahmen am historischen Menschenrechtsdiskurs teil, doch wurde ihre Teilhabe durch Machtstrukturen weitgehend kaschiert. In diesem Sinne kann Spivaks Vorstellung der Subalternität, die das aktive „zum Verstummen bringen“

⁸⁸ Siehe hierzu *Castro Varela/Dhawan*, Postkoloniale Theorie: eine kritische Einführung, Bielefeld: transcript Verlag, 2020, 231.

⁸⁹ Vgl zur Idee der ständigen Wiederholung von rechtlichen Gründungsmythen etwa *Douzinis*, Violence, Justice, Deconstruction, in *German Law Journal* 6 (1), 2005, 175.

⁹⁰ *Keller-Kemmerer*, Die Mimikry des Völkerrechts: Andrés Bello „Principios de derecho internacional“, Baden-Baden: Nomos, 2018, 27.

⁹¹ *Keller-Kemmerer*, Die Mimikry des Völkerrechts, 2018, 29f.

⁹² *Bönnemann/Pichl*, Postkoloniale Rechtstheorie in *Buckel/Christensen/Fischer-Lescano* (Hrsg) *Neue Theorien des Rechts*, Mohr Siebeck, 2020, 360.

⁹³ *Bönnemann/Pichl*, Postkoloniale Rechtstheorie, 2020, 364.

Subalterner ins Zentrum stellt, hilfreich sein.⁹⁴ Diese Ansicht muss jedoch dahingehend eingeschränkt werden, als einige der hier analysierten „schwarzen“ Akteur*innen durchaus in Positionen waren, in welchen sie ihrer Stimme Gehör verschaffen konnten.

Um (Re-)Semantisierungsprozesse verstehen und darstellen zu können, ist es notwendig, sich zuerst mit der Frage auseinanderzusetzen, wie Bedeutung in der Sprache produziert und reproduziert wird. Die Welt wird als eine wesentlich auf Sprache basierende wahrgenommen werden müssen, um den Einfluss von Wörtern und Sprache entsprechend zu situieren. Hierbei sollen ua die Werke Saussures und Wittgensteins dabei helfen, Funktion(-sweisen) von Sprache zu verstehen. Rückgriffe auf die Schriften Derridas, Lacans und Fanons werden nachfolgend dafür herangezogen, um zu verstehen, welche Rolle diese Funktion der Sprache für die Konstituierung des (menschlichen bzw. kolonialen) Subjekts spielt. Unter II.b.i. und ii. sollen die linguistische Grundlagen der Semantisierung mit Bezug auf Rechtserzeugung dargestellt werden. Kapitel II.b.iii. und iv. beleuchten sodann die ontologische Funktion der Sprache und die besonderen Zugänge der Kolonisierten zu dieser.

In einem weiteren Schritt werden unter II.b.v. die Ideen Homi K. Bhabhas, dessen Vorstellung von Hybridität zentral für die nachfolgende Analyse ist, näher dargestellt und mit den Theorien Judith Butlers zusammengedacht. Die Art wie Sprechen und Sprache es ermöglichen ein Subjekt durch Ansprache zu erschaffen und welche Möglichkeiten das Subjekt hat mit Semantisierungsunsicherheiten umzugehen, erlauben einen Einblick in linguistische Handlungsmöglichkeiten Kolonisierter.

Diese Kombination verschiedener theoretischer und methodischer Herangehensweisen mag auf den ersten Blick eklektisch wirken, doch macht es die

⁹⁴ Spivak, Can the Subaltern Speak? in *Nelson/Grossberg* (Hrsg) *Marxism and the Interpretation of Culture*, London s.l.: Macmillan Education UK, 1988, Insb 280f.

Vielschichtigkeit der analysierten Quellen notwendig und fruchtbar, verschiedene Methoden heranzuziehen.⁹⁵

b. Theoretische Grundüberlegungen

i. Von Worten und deren Bedeutung

In den vorangehenden Seiten wurde dargelegt, dass es Ziel dieser Arbeit ist, Resemantisierungsprozesse im Menschenrechtsdiskurs zu identifizieren. Um die Frage der Resemantisierung jedoch überhaupt behandeln zu können, muss zuerst bestimmt werden, wie Wörter bzw. die Sprache im Allgemeinen überhaupt Bedeutung annehmen können. Die Sprachtheorie ging lange davon aus, dass Wörter „Abbilder [...] von ihnen vorgängigen Dingen“ seien; „dass es also Gegenstände und Begriffe gibt, die völlig unabhängig von ihren sprachlichen Beziehungen zu denken sind“.⁹⁶ Diese repräsentationalistischen Vorstellungen von Sprache gerieten jedoch im frühen 20. Jahrhundert insbesondere durch die Arbeiten Ferdinand de Saussures in Kritik. Saussure legte als erster dar, dass sich sprachliche Zeichen ausschließlich in Differenz zueinander bestimmen lassen und, dass ausgehend von diesen Differenzen ein Sprachsystem („langue“) besteht.⁹⁷ Die langue ist nach Krämer als originär der Sprachwissenschaft zugehöriger Gegenstand zu verstehen, der „nicht mit den real erfahrbaren Sprachphänomenen zusammenfalle“.⁹⁸

Für die oben angedeutete Einschätzung, dass unsere Wahrnehmung der Welt auf Sprache basiert, können auch die Gedanken Wilhelm von Humboldts eingeführt werden. Nach diesem „kann wohl, als unbestritten angenommen werden, dass die Sprache nicht bloss die Bezeichnung des unabhängig von ihr geformten Gedankens,

⁹⁵ Vgl. hierzu auch Wodak, „Wir sind alle unschuldige Täter!“, diskurshistorische Studien zum Nachkriegsantisemitismus, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1990, 52.

⁹⁶ Müller-Mall, Performative Rechtserzeugung: eine theoretische Annäherung, Weilerswist: Velbrück Wiss, 2012, 29.

⁹⁷ Müller-Mall, Performative Rechtserzeugung, 2012, 30.

⁹⁸ Krämer, Sprache, Sprechakt, Kommunikation: sprachtheoretische Positionen des 20. Jahrhunderts, Frankfurt: Suhrkamp, 2001, 20.

sondern selbst das bildende Organ des Gedankens ist.“⁹⁹ Humboldt folgend, können wir also postulieren, dass durch die Sprache Gedanken geformt werden, die in Wahrnehmung der Welt aufkommen. Sprache ist somit für unsere Wahrnehmung der Welt von wesentlicher Bedeutung und

„kann die Hervorbringung [von Sprache] kaum als Anwendung von (schon bestehenden) Zeichen verstanden werden, sondern in einem (auch) genetischen Sinne. [...] Dies ist keineswegs eine triviale Einsicht, sondern ein grundsätzlicher Widerspruch zu allen Ansätzen, die Sprache als Werkzeug verstehen.“¹⁰⁰

Dieser Einsicht folgt, dass Sprache etwas

„in jede Augenblick Vorrübergehendes [und] ihre Erhaltung durch die Schrift [...] immer nur eine unvollständige, mumienhafte Aufbewahrung [ist], die es doch erst wieder bedarf, dass man dabei den lebendigen Vortrag zu versinnlichen sucht. Sie selbst ist kein Werk (ergon) sondern eine Tätigkeit (energeia).“¹⁰¹

Die Ansicht, dass Sprache etwas Lebendiges bzw. eine Tätigkeit ist und beständige Wiederholung benötigt, hat einen großen Einfluss auf die Lesart von Semantisierungsprozessen. Da nämlich, wenn Sprache nicht als Werkzeug zur Bezeichnung ihr vorgehender Begriffe verstanden wird, Worten aus sich selbst heraus keine Bedeutung zukommt, muss die Bedeutung bei jeder Wiederholung neu geschaffen werden. So eröffnet sich mit jeder (Re-)Artikulation eines Wortes eine Möglichkeit der – zumindest partiellen – (Re-)Semantisierung, welche auch als perpetueller Hybridisierungsprozess gelesen werden kann.

⁹⁹ *Humboldt*, 14. Grundzüge des allgemeinen Sprachtypus: Als Einleitung zu ausführlichen Untersuchungen über die Amerikanischen Sprachen in *Gesammelte Schriften*, Band 5, *Gesammelte Schriften* (1823-1826), DE GRUYTER, 1968, § 20.

¹⁰⁰ *Müller-Mall*, *Performative Rechtserzeugung*, 2012, 50f.

¹⁰¹ *Müller-Mall*, *Performative Rechtserzeugung*, 2012, 51f.

Auf den Gegenstand der vorliegenden Arbeit umgemünzt bedeutet dies, dass jede Verwendung des Menschenrechtsbegriffs den „schwarzen“ Akteur*innen die Möglichkeit bot, deren Vorstellung von Menschenrechten in die Sprache zu integrieren. Hierfür ist bedeutsam, dass Sprache und sprachliche Zeichen nur intersubjektiv bestehen, also nur so weit existieren, als sie von Individuum zu Individuum weitergegeben werden.¹⁰² Könnten Regeln (und somit auch Wortbedeutungen) nämlich autonom existieren, also

„für jede Anwendungsform im Voraus festlegen, was zu tun ist, [würde] die Regel für den Gebrauch eines Wortes für alle zukünftigen Weisen seiner Verwendung im Voraus bestimmen, ob sie korrekt oder inkorrekt sind, gleichgültig wie wir in Zukunft geneigt sein werden, das Wort zu gebrauchen.“¹⁰³

Oder, um es in den Worten Müller-Malls auszudrücken:

„Wenn Sprechen jedesmalig ein schöpferischer Akt im Humboldtschen Sinne ist, dann ist es widersprüchlich anzunehmen, dass es rechtlich möglich sein könnte, Sprechen, etwa Recht sprechen, auf rechtliche Weise im Sinne von Festlegungen eindeutig zu regeln.“¹⁰⁴

Wenn Sprechen und Sprache aber in ihrer Bedeutung nicht fixierbar sind, stellt sich die Frage, wie Sprache dennoch regelgeleitet funktionieren kann. Denn, so die Hypothese des Sprachphilosophen John Searle, „speaking a language is engaging in a rule-governed form of behaviour. To put it more briskly, talking is performing acts according to rules“.¹⁰⁵ Zwar eröffnen Regeln zuallererst die Möglichkeit diesen zu

¹⁰² Krämer, Sprache, Sprechakt, Kommunikation, 2001, 23.

¹⁰³ Puhl, Regelfolgen in Savigny (Hrsg) Ludwig Wittgenstein, Philosophische Untersuchungen, Berlin: Akademie-Verl, 2011, 92.

¹⁰⁴ Müller-Mall, Performative Rechtserzeugung, 2012, 55.

¹⁰⁵ Searle, Speech Acts: An Essay in the Philosophy of Language, Cambridge University Press, 1969, 22.

folgen oder auch nicht zu folgen und sind somit als soziale Praxis zu verstehen, doch müssen sie als logisch der Sprache vorgelagert angenommen werden.¹⁰⁶ Searle unterteilt Regeln in konstitutive und regulative Regeln und weist die Sprachregeln der ersten Kategorie zu.¹⁰⁷ Regeln sind somit laut Searle konstitutiv für die Sprache, ähnlich der Form von Regeln des Schachspiels als konstitutiv für die Existenz des Schachspiels selbst.

Wenn jedoch unsere Wahrnehmung der Welt auf Sprache basiert, und somit auch unsere Möglichkeit Regeln wahrzunehmen oder festzulegen auf Sprache basiert, so kann es keine der Sprache vorgelagerte Regel geben, sondern müssen die Regeln in der Sprache selbst gefunden werden. Keine Regel kann „sämtliche Anwendungsfälle, für die sie Gültigkeit haben soll, eindeutig bestimmen.“¹⁰⁸ Searles Regel-Hypothese muss somit entgegengetreten werden und die Existenz logisch der Sprache vorgelagerter Regeln negiert werden.

Diese Negation führt zur Frage, wie Sprache funktionieren kann, ohne in völliges Belieben zu regressieren. Wie kann also – wenn es keine absoluten Regeln gibt – einem Wort Bedeutung zugewiesen werden? Wittgenstein löst diese Problematik dahingehend, dass er nicht Regeln, sondern das Regelfolgen als Gepflogenheit, als Akt versteht. Gemäß Wittgenstein ist „die Bedeutung eines Wortes sein Gebrauch in der Sprache“¹⁰⁹:

„Es kann nicht ein einziges Mal nur ein Mensch einer Regel gefolgt sein. Es kann nicht ein einziges Mal nur eine Mitteilung gemacht, ein Befehl gegeben, oder verstanden worden sein, etc. - Einer Regel folgen, eine Mitteilung machen, einen Befehl geben, eine Schachpartie spielen sind Gepflogenheiten (Gebräuche,

¹⁰⁶ Krämer, Sprache, Sprechakt, Kommunikation, 2001, 57.

¹⁰⁷ Vgl. Searle, What Is A Speech Act? in Martinich (Hrsg) The philosophy of language, 132.

¹⁰⁸ Müller-Mall, Performative Rechtserzeugung, 2012, 93.

¹⁰⁹ Krämer, Sprache, Sprechakt, Kommunikation, 2001, 124.

Institutionen). Einen Satz verstehen, heißt, eine Sprache verstehen.
Eine Sprache verstehen, heißt, eine Technik beherrschen.“¹¹⁰

Regelfolgen funktioniert nur als eine soziale Praxis und niemals nur im Privaten:

„Darum ist ›der Regel folgen‹ eine Praxis. Und der Regel zu folgen glauben ist nicht: der Regel folgen. Und darum kann man nicht der Regel ›privatim‹ folgen, weil sonst der Regel zu folgen glauben dasselbe wäre, wie der Regel folgen.“¹¹¹

Regeln sind hierbei als ‚abstrakte oder mentale Entitäten‘ zu verstehen, ‚die unabhängig, ‚auf eigene Faust‘ (wie Wittgenstein sich in einem verwandten Zusammenhang (TB 5.11.1914) ausdrückt) und bevor sie angewendet werden, bestimmen, was als ihre korrekte und inkorrekte Befolgung gilt.“¹¹²

Wittgenstein leitet somit ab, dass Regeln zwar nicht absolut bestimmbar sind, Regelfolgen aber als Praxis beobachtbar ist, da der Regelausdruck nur in Verbindung mit dem Erlernen des Regelfolgens eine relevante Rolle spielt und gerade nicht die rein logische Interpretation der Regel.¹¹³ Sein Ergebnis lautet: „Explizite Regelfestsetzungen könnten weder die Eindeutigkeit und Sicherheit gewährleisten, die unsere Praxis des Regelfolgens gewöhnlich auszeichnet, noch sind sie dafür notwendig.“¹¹⁴ Nach Wittgenstein sind die Regeln selbst somit nicht zu bestimmen, wohl aber aus der Praxis des Regelfolgens abzuleiten, wobei ihnen hier nicht mehr der Status der absoluten Regel zukommt, sondern der eines Wegweisers. „Daß wir uns nach einem Wegweiser alle auf die gleiche Weise richten,

¹¹⁰ Wittgenstein, Philosophische Untersuchungen, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1984, § 199.

¹¹¹ Wittgenstein, Philosophische Untersuchungen, 1984, § 202.

¹¹² Puhl, Regelfolgen, 2011, 92.

¹¹³ Vgl. Puhl, Regelfolgen, 2011, 97.

¹¹⁴ Puhl, Regelfolgen, 2011, 98.

hängt damit zusammen daß wir in der Praxis übereinstimmen.“¹¹⁵ Diese Übereinstimmen in der Praxis funktioniert, weil alle Beteiligten „ohne ständige explizite Begründung“ auf die „Annahme der Realität und Gültigkeit geteilter Handlungsmuster“ vertrauen können.¹¹⁶

„Aber dann ist ja die Anwendung des Wortes nicht geregelt; das ›Spiel‹, welches wir mit ihm spielen, ist nicht geregelt.‘ - Es ist nicht überall von Regeln begrenzt; aber es gibt ja auch keine Regel dafür z.B., wie hoch man im Tennis den Ball werfen darf, oder wie stark, aber Tennis ist doch ein Spiel und es hat auch Regeln.“¹¹⁷

Regeln werden von den Individuen im Regelfolgen nicht gedeutet, da jede Regeldeutung eine Re-Interpretation der Regel beinhalten würde, welche jedoch in der Praxis des alltäglichen Sprachgebrauchs gerade nicht auftritt. Wittgenstein zufolge folgen wir Regeln also, ohne sie im Alltagsgebrauch zu deuten. Wir folgen ihnen blind.¹¹⁸ Selbst da, wo der Gebrauch von Regeln unklar ist und erörtert werden muss, wo es also zu einem Bedeutungsdissens kommt, basiert der über die Regeln zu führende Diskurs, auf Voraussetzungen, die wiederum auf Regeln zurückgehen, denen blind gefolgt wird.¹¹⁹

Nach einer ersten Analyse der Erkenntnisse Saussures und Wittgensteins können wir also festhalten, dass Worte ihre Bedeutung nur in Bezug aufeinander und ohne realen Bezug zur Außenwelt erhalten. Der semantisierende Bezug zueinander folgt jedoch keinen fixen Regeln, sondern lediglich ‚Wegweisern‘. Diesen Wegweisern voran muss eine soziale Praxis gestellt werden, aus welcher sich sowohl die Regeln als auch die Bedeutung von Wörtern ergeben. Es kann somit ein gewisses

¹¹⁵ Krämer, Sprache, Sprechakt, Kommunikation, 2001, 129.

¹¹⁶ Eichinger, Praktiken: etwas Gewissheit im Geflecht der alltäglichen Welt in Deppermann/Feilke/Linke (Hrsg) Sprachliche und kommunikative Praktiken, De Gruyter, 2016, X.

¹¹⁷ Wittgenstein, Philosophische Untersuchungen, 1984, § 68.

¹¹⁸ Krämer, Sprache, Sprechakt, Kommunikation, 2001, 129.

¹¹⁹ Krämer, Sprache, Sprechakt, Kommunikation, 2001, 129.

Regelfolgen beobachtet werden, jedoch niemals die Regel per se ex ante bestimmt werden. Sprechen muss als Tätigkeit aufgefasst werden, welche durch soziale Konventionen Sprache hervorbringt, ohne durch Vorgelagertes beschränkt zu sein. Der Hypothese Searles, wonach Sprechen eine Art des regelgeleiteten Verhaltens ist, muss folglich widersprochen werden, da zwar im Sprechen Regelfolgen beobachtet werden kann, es jedoch nicht als regelgeleitet postuliert werden kann. Solange „schwarze“ Akteur*innen der sozialen Sprachpraxen weitgehend folgten, konnten sie somit innerhalb der bestehenden Sprachstruktur zur Bedeutung des Menschenrechtsbegriffs beitragen.

ii. Iteration & Performanz

Die absolute Unbestimmbarkeit von Regeln und Sprachregeln im Besonderen bietet den Ausgangspunkt für die Beschäftigung mit dem Sprachtheoretischen Werk Derridas und seinem Konzept der Iterabilität. Für die Beschreibung von Semantisierungsprozessen geht Derrida davon aus, dass „ein Kontext niemals absolut bestimmbar ist oder vielmehr [...] seine Bestimmung niemals gesichert oder gesättigt ist.“¹²⁰ Da aber Zeichen nur aufgrund ihres semantischen Kontextes Bedeutung erlangen können, bedeutet dies, dass jedes Zeichen „aus seinem Kontext [herausgelöst] in einen anderen Kontext gestellt und fremden Zeichenketten „aufgepfropft“ werden kann.“¹²¹

Iterabilität bedeutet bei Derrida „infinite [...] Rezitierbarkeit und indefinite [...] Rekontextualisierbarkeit.“¹²² Dies bedeutet, dass,

„jedes linguistische oder nicht-linguistische, gesprochene oder geschriebene [...] Zeichen, kann als kleine oder große Einheit zitiert, in Anführungszeichen gesetzt werden; dadurch kann es mit

¹²⁰ Derrida, *Signatur Ereignis Kontext in Randgänge der Philosophie*, Wien: Passagen-Verl, 1988, 304.

¹²¹ Krämer, *Sprache, Sprechakt, Kommunikation*, 2001, 227.

¹²² Wirth, *Performanz: zwischen Sprachphilosophie und Kulturwissenschaft*, Frankfurt: Suhrkamp, 2002, 19.

jedem gegebenen Kontext brechen. Unendlich viele neue Kontexte auf eine absolut nicht saturierbare Weise erzeugen. [...] Diese Zitathaftigkeit, diese Verdopplung oder Doppelheit, diese Iterierbarkeit des Zeichens (*marque*) ist kein Zufall und keine Anomalie, sondern das (Normale/Anormale), ohne welches ein Zeichen sogar nicht mehr auf sogenannt ‚normale‘ Weise funktionieren könnte.“¹²³

Die Zitierbarkeit des Zeichens wird somit bei Derrida zur „Bedingung der Möglichkeit des Zeichens und damit seiner Kommunizierbarkeit“.¹²⁴ Anders ausgedrückt verlangt das Zeichen, um im performativen Sinn zu gelingen, nach Zitierbarkeit, da ansonsten Kommunikation mittels Zeichen unmöglich wäre. Der Umstand, dass bei jedem Zeichengebrauch frühere Gebräuche zitiert werden, bedeutet jedoch nicht, dass der Gebrauch des Zeichens an den früheren Kontext gebunden ist.¹²⁵ Vielmehr „kann [das Zeichen] in immer neuen, anderen Kontexten verwendet werden – es gibt keine Identität des Zeichengebrauchs und kein Kriterium für eine solche Identität.“¹²⁶ Somit ist „jede Wiederholung zugleich mit einer Andersheit verbunden; diese Andersheit eröffnet die Möglichkeiten zur Veränderung und Innovation.“¹²⁷ Gleichartigkeit der Bedeutung durch Wiederholung - oder auch durch permanente Reiteration - muss als normative Idee verstanden werden, als Normalisierung durch Reiteration.¹²⁸

¹²³ Derrida, *Signatur Ereignis Kontext*, 1988, 304.

¹²⁴ Müller-Mall, *Performative Rechtserzeugung*, 2012, 111.

¹²⁵ Vgl. Müller-Mall, *Performative Rechtserzeugung*, 2012, 112.

¹²⁶ Vgl. Müller-Mall, *Performative Rechtserzeugung*, 2012, 112.

¹²⁷ Krämer, *Sprache, Sprechakt, Kommunikation*, 2001, 226.

¹²⁸ Vgl. Croce, *Quod Non Est in Actis Non Est in Mundo: Legal Words, Unspeakability and the Same-Sex Marriage Issue*, in *Law and Critique* 26 (1), 2015, 67.

„Das Konzept der Iterabilität [...] schließt durch Bruch vorgängiger und Erzeugung neuer Kontexte eine Form des Anderen, der Veränderung ein.“¹²⁹

„Diese Iterabilität (iter [...]) kommt von itara, anders im Sanskrit) und alles Folgende kann als Ausbeutung dieser Logik gelesen werden, die die Wiederholung mit Andersheit verknüpft.“¹³⁰

Die Folge von Verknüpfung von Wiederholung und Andersheit ist, dass Wiederholung niemals Identität sein kann, sondern immer Rekontextualisierung und Resemantisierung bedeutet.¹³¹

„Die Wiederholung ist gewissermaßen differentiell: eine Verschiebung die Derrida mit der Wortschöpfung *différance* aus dem französischen *différence* [...] andeutet.“¹³²

Dies zeigt, dass auch die Auffassung Derridas mit der Idee regelgeleiteten Sprechens, wie sie von Searle vertreten wird, nicht in Einklang zu bringen ist. Wenn nämlich jede Wiederholung *différance* beinhaltet, ist eine ex ante Regelsetzung unmöglich, da die Regel bei jeder Wiederholung gebrochen werden würde.¹³³ Derrida veranschaulicht seine Vorstellungen mit der Idee des Bündels, welches

„den Charakter eines Einflechtens, eines Webens, eines Bindens hat, welches die unterschiedlichen Fäden und unterschiedlichen Linien des Sinns [...] wieder auseinanderlaufen lässt, als sei sie bereit, andere hineinzuknüpfen.“¹³⁴

¹²⁹ Müller-Mall, Performative Rechtserzeugung, 2012, 112.

¹³⁰ Derrida, Signatur Ereignis Kontext 291–314 (298).

¹³¹ Vgl. Müller-Mall, Performative Rechtserzeugung, 2012, 114.

¹³² Müller-Mall, Performative Rechtserzeugung, 2012, 114.

¹³³ Vgl. Müller-Mall, Performative Rechtserzeugung, 2012, 114.

¹³⁴ Derrida, Die *différance* in Randgänge der Philosophie, Wien: Passagen-Verl, 1988, 30.

Ein wesentlicher Punkt dieser konstanten Resemantisierung liegt in dem Umstand, dass unterschiedliche Bedeutungen sich niemals dialektisch aufheben lassen. Vielmehr ist Derridas Verständnis von Zeichenbedeutungen ein aporetischer Moment inhärent. Diese der Sprache inhärente Aporie stützt in weiterer Folge auch die Annahme Bhabhas, dass die Welt nicht binär aufteilbar ist, sondern, dass im *Dazwischen* Neues produziert wird. Ähnlich Bhabhas Gedankenkonstrukt des dritten Raumes, schlägt auch Derrida eine Verräumlichung der Sprache vor:

„Die ‚différance‘ bewirkt, daß die Bewegung der des Bedeuten nur möglich ist, wenn jedes sogenannte ‚gegenwärtige‘ Element, das auf der Szene der Anwesenheit erscheint, sich auf etwas anderes als sich selbst bezieht, während es das Merkmal (marque) des vergangenen Elementes an sich behält und sich bereits durch das Merkmal seiner Beziehung zum zukünftigen Element aushöhlen läßt [...]. Dieses dynamisch sich konstituierende, sich teilende Intervall ist es, was man Verräumlichung nennen kann, Raum-Werden der Zeit oder Zeit-Werden des Raumes.“¹³⁵

iii. Die Sprache und das Sein

Um die Ontologie der „Schwarzen“ und die Rolle der Sprache für diese verstehen zu können, ist ein Rückgriff auf Lacans Sprachtheorie und deren weiterführende Interpretation durch Žižek zielführend. Lacans Theorie der Sprache ist nämlich radikal mit seiner Theorie des Bewusstseins verbunden. Die Relevanz seiner Forschung für die vorliegende Arbeit liegt in genau jener Verbindung des Bewusstseins und der Subjektkonstitution (die nichts anderes ist als Selbst-Bewusstsein) einerseits und der sprachlichen Form des Symbolischen andererseits. Hier ist wesentlich, dass die Subjektkonstitution über die Sprache stattfinden muss. Das Unbewusste, als ontologischer Ort, „ait la structure radicale du langage, qu’un matériel y joue selon des lois, qui sont celles que découvre l’étude des langues

¹³⁵ Derrida, *Die différance*, 1988, 39.

positives, des langues qui sont ou furent effectivement parlées.“¹³⁶ Kerngedanke seiner Idee ist also der berühmte Ausspruch, „que l'inconscient est structuré comme un langage.“¹³⁷ Das bedeutet, „daß die Äußerungen des Unbewussten sprachlich strukturiert sind, und umgekehrt, daß das was die Sprache ist, in Analogie zum Unbewussten modelliert werden kann.“¹³⁸

Was bedeutet dieser Import des Unbewussten in die Sprachtheorie für die theoretischen Zugänge der vorliegenden Arbeit? Wie nachfolgend näher ausgeführt wird, gehe ich davon aus, dass Re-semantisierungsprozesse im Kontext des Menschenrechtsdiskurses wesentlich mit der Suche nach der Anerkennung als Menschen gelesen werden können. Der wesentliche Unterschied von Lacans Herangehensweise und den „Hauptströmungen der psychoanalytischen Schulen“ den Žižek festmacht ist, dass sich Lacan nicht damit befasst wie sich Individuen „den Anforderungen der sozialen Realität [anpassen können], sondern [...] im Gegenteil, wie sich so etwas wie „Realität“ zuallererst konstituiert.“¹³⁹ Indem Lacan die Sprache als Analogon zum Unbewussten setzt, richtet sich die Sprache gleich dem Unbewussten in erster Linie dem (großen) Anderen aufgrund des Begehrens nach Anerkennung zu:¹⁴⁰ „Desire full stop is always the desire of the Other“.¹⁴¹ Das Subjekt ist niemals vordeterminiert, sondern muss sich erst selbst erschaffen.

Der Andere (L'Autre) – mit großem A – steht bei Lacan für eine anonyme symbolische Ordnung, an der sich das Ich selbst konstituiert.¹⁴² Dies kann etwa eine

¹³⁶ *Lacan*, La direction de la cure et les principes de son pouvoir., in *La psychanalyse* 6, 1961, 157.

¹³⁷ *Lacan*, Les Quatre concepts fondamentaux de la psychanalyse, Paris: Éd. du Seuil, 1990.

¹³⁸ *Krämer*, Sprache, Sprechakt, Kommunikation, 2001, 196.

¹³⁹ *Žižek*, Lacan: eine Einführung, Frankfurt am Main: FISCHER Taschenbuch, 2016, 12.

¹⁴⁰ Vgl. *Krämer*, Sprache, Sprechakt, Kommunikation, 2001, 202.

¹⁴¹ *Lacan*, My teaching, London: Verso, 2008, 38.

¹⁴² *Lacan*, La chose Freudienne ou sens du retour à Freud en psychanalyse, 1955, 17; auch *Lacan*, Le séminaire de Jacques Lacan. 3: Les psychoses, 1955 - 1956, Paris: Éd. du Seuil, 1996, 308f.

Personifikation (wie im Falle Gottes) sein, aber auch eine abstrakte „Sache“ (Nation, Kultur, Idee). Wesentlich ist nur, dass die Anwesenheit des Anderen die Interaktion der Subjekte strukturiert.¹⁴³ Krämer zeigt, wie sehr ein solches geteiltes Andere für die menschliche Kommunikation wesentlich ist:

„Wenn sich unser Begehren an das Begehren eines anderen Menschen richtet, so wird die Aussicht, sich darin wechselseitig zu begegnen, in dem Maße steigen, in dem wir uns dabei auf eine Ordnung beziehen, die auch der andere teilt, und das ist für Lacan die symbolische Ordnung, die er mit der Ordnung der Sprache gleichsetzt.“¹⁴⁴

Unsere sprachliche Aktivität, die menschliche Rede, basiert auf diesem intersubjektiven Vertrauen in ein Regelnetzwerk, das das Funktionieren der Sprache stützt, wie Žižek ausführt.¹⁴⁵ Sprache ohne Rückbezug auf ein Anderes ist mit Lacan nicht denkbar.¹⁴⁶ Dieses Regelnetzwerk – also die symbolische Ordnung A – existiert jedoch immer nur soweit „als Subjekte so handeln, als ob es [es] gäbe“.¹⁴⁷ Die Substanz des Anderen ist nur soweit real, als die Individuen tatsächlich „an sie glauben und nach ihr handeln.“¹⁴⁸ Die symbolische Ordnung braucht also – gleich der Wortbedeutung bei Derrida – eine Perpetuierung durch Wiederholung.

Lacan nimmt für seine Grundannahmen Anleihen aus der Biologie, indem er davon ausgeht, dass dem Menschen grundsätzlich eine „vollständige Ausstattung, wie sie bei Säugetieren angenommen wird, fehlt.“¹⁴⁹ Der Mensch wird von Lacan als ursprünglich unvollständig gesehen und erkennt sich das Kind im Spiegelstadium

¹⁴³ Žižek, Lacan, 2016, 60.

¹⁴⁴ Krämer, Sprache, Sprechakt, Kommunikation, 2001, 206.

¹⁴⁵ Vgl. Žižek, Lacan, 2016, 19.

¹⁴⁶ Lacan, Le séminaire de Jacques Lacan. 3, 1996, 309.

¹⁴⁷ Žižek, Lacan, 2016, 20.

¹⁴⁸ Žižek, Lacan, 2016, 20.

¹⁴⁹ Widmer, Subversion des Begehrens: eine Einführung in Jacques Lacans Werk, Wien Berlin: Verlag Turia + Kant, 2018, 28.

auch nicht voll, sondern nur in Anwesenheit des Anderen.¹⁵⁰ Die Sprache gibt dem Subjekt einen Weg das Gefühl des „Sich-selber-Habens“ – also des vollständigen Selbstbewusstseins ohne Bezug auf den Anderen – zu suchen.¹⁵¹ Die notwendigerweise intersubjektive Form der Sprache erlaubt es dem Menschen nämlich, sein unbewusstes Begehren dem anderen – dem *Moi*¹⁵² – zuzuwenden. Wesentlich ist hier, dass Lacan den Signifikanten als dem Signifikat vorrangig auffasst. Der Mensch wird in eine Welt geworfen, in der er Signifikante wahrnehmen kann, ohne sie bereits Signifikaten zuordnen zu können.

„Aus diesen Signifikanten werden sich im Zuge dessen, dass sich das Subjekt selber zur Frage wird, dass es seine Offenheit nicht schließen kann, dass es sich im Außen objektiviert, Signifikate herauschälen. Im Begreifen-Wollen der Welt erfährt es von den andern, dass diese oder jene Kombination von Lauten den oder jenen Effekt hervorruft.“¹⁵³

Doch rufen jene materiellen, lautlichen Signifikanten eine Differenz hervor, da sie selbst formlos sind.¹⁵⁴ Diese Differenz bezeichnet Lacan als ein „Nichts, das doch nicht nichts“ sei.¹⁵⁵ Die Differenz liegt somit nicht nur in der Sprache, sondern ist bereits in jedem Signifikant verwurzelt. Die Sprache ist für Lacan kein „Mittel zur Konsensstiftung“, sondern ein „Medium der Produktion und Anerkennung von Differenz, deren Herz die Unterscheidung von Ego und Alter bildet“.¹⁵⁶

¹⁵⁰ Lacan, *Écrits*, Paris: Éditions du Seuil, 1966, 94f.

¹⁵¹ Vgl. Widmer, *Subversion des Begehrens*, 2018, 41.

¹⁵² Das *Moi* ist hier im Gegensatz zum *Je* zu stellen als diejenige Form des Ideal-Ichs nach der sich das *Je* richtet. Die Vollkommenheit des *Moi* steht für das Selbstbild nach dem das *Je* strebt und ist anders als das Ichideal zu lesen, welches sich an das große Andere A richtet. (Vgl. Žižek, Lacan, 2016, 108.)

¹⁵³ Widmer, *Subversion des Begehrens*, 2018, 42f.

¹⁵⁴ Widmer, *Subversion des Begehrens*, 2018, 49.

¹⁵⁵ Widmer, *Subversion des Begehrens*, 2018, 50.

¹⁵⁶ Krämer, *Sprache, Sprechakt, Kommunikation*, 2001, 209.

Es ist genau jener Fokus auf der Differenz, die nach Lacan der dem menschlichen Sein und der Sprache innewohnt, der seine Gedanken für die vorliegende Arbeit fruchtbar macht. Wenn jeder Signifikant in sich bereits eine Differenz innehält, so ist eine klare intersubjektive Bestimmung unmöglich. Durch die grundsätzliche Notwendigkeit des Bezugs auf den Anderen ist ein Rahmen abgesteckt, in welchem die Sprache Differenzen zu anderen konstituieren kann. Gleichzeitig bedeutet der Vorrang der Sprache vor dem Subjekt auch eine Falle, der das Subjekt nicht mehr entkommen kann.¹⁵⁷ „Es [die Sprache] bietet sich uns zur freien Verfügung an, aber haben wir es einmal angenommen, dann kolonisiert es uns.“¹⁵⁸ Die Annahme einer solchen symbolischen Ordnung hilft zu verstehen, in welchem symbolischen Raum sich Subjekte mittels der Sprache als andere konstituieren und Symbolen Bedeutungen zuweisen. Der Mensch agiert in der Sprache, doch macht ihn erst das Symbolische der Sprache zum Menschen.¹⁵⁹

Die Begriffe *Liberté*, *Égalité* und *Fraternité*, die wohl als Gründungsmythen der modernen französischen Nation bezeichnet werden können, bilden uU ein derartiges symbolisches Anderes. Die Anrufung der Menschenrechte durch Kolonisierte, kann als Beispiel dafür gesehen werden, dass der Kolonisierte a seinen Subjektivierungsprozess, durch die Behauptung Teil des symbolisch Ganzen „Mensch“ zu sein, vorantreibt, indem er sich aktiv in das symbolische A einschreibt, das der „Menschheit“ als Ordnung dient.

Der Satz „Ich bin Mensch und ich habe Rechte“ kann so als Akt gelesen werden, das virtuelle große Andere darüber zu informieren, dass das koloniale Subjekt Teil dieser Ordnung ist.¹⁶⁰ Die Forderung nach gleicher Anerkennung hat in einem Raum stattzufinden, der sich durch den vorherigen Ausschluss ausgezeichnet hat. Das große A ist immer mangelhaft (A). „Was ich begehrte, ist durch den großen Anderen vorherbestimmt, durch den symbolischen Raum, den ich bewohne. Selbst wenn

¹⁵⁷ Lacan, *Écrits*, 1966, 46–50.

¹⁵⁸ Žižek, Lacan, 2016, 22.

¹⁵⁹ Lacan, *Écrits*, 1966, 276.

¹⁶⁰ Vgl. Žižeks Ausführungen zur Interpassivität in Žižek, Lacan, 2016, 37–39.

mein Begehren transgressiv ist, wenn es soziale Normen verletzt, dann stützt sich diese Überschreitung auf das, was sie überschreitet.“¹⁶¹ Diese Beobachtung ist von fundamentaler Wichtigkeit, da sie erklärt, weshalb der Kampf um Menschsein innerhalb der symbolischen Ordnung geführt werden musste, die jenes Menschsein davor negierte. Die soziale Ordnung der Gleichheit, Freiheit und Brüderlichkeit gab den kolonialen Subjekten den Raum jene Forderungen zu stellen, die über diesen Raum hinweggingen, da die Forderungen so an den großen Anderen herangetragen wurden.

Žižek zeigt mit Rückgriff auf Kant, dass Negationen grundsätzlich in zwei Formen vorkommen können. Eine positive Aussage, wie etwa „Französische Kolonialsubjekte sind Menschen“ kann entweder dadurch verneint werden, dass das Prädikat negiert wird („Französische Kolonialsubjekte sind keine Menschen“), oder dadurch, dass ein Nicht-Prädikat behauptet wird („Französische Kolonialsubjekte sind Unmenschen/Nichtmenschen“).¹⁶² Während die erste Negation absolut ist, eröffnet die zweite einen Raum der Verhandlung zwischen Mensch und Nicht Mensch.

„Er ist nicht menschlich‘ ist nicht dasselbe wie ‚Er ist unmenschlich‘. ‚Er ist nicht menschlich‘ bedeutet einfach, daß er außerhalb der Menschlichkeit steht, Tier oder Gott ist. ‚Er ist unmenschlich‘ bedeutet hingegen etwas vollkommen anderes, nämlich daß er weder menschlich noch unmenschlich, sondern mit einem schrecklichen Überschuß gekennzeichnet ist, der menschlichen Wesen innewohnt obwohl dieser alles negiert, was wir unter Humanität verstehen.“¹⁶³

Dieser Zwischenraum ist es, der hier von besonderem Interesse ist. Die Sprache erlaubt im Negieren des kleinen a vor dem großen A die Eröffnung eines Raumes, in dem die Negation selbst verhandelt werden kann. Während der Rückgriff auf

¹⁶¹ Žižek, Lacan, 2016, 61.

¹⁶² Žižek, Lacan, 2016, 67.

¹⁶³ Žižek, Lacan, 2016, 67.

psychoanalytische Theorie somit für eine rechtshistorische Arbeit nicht auf den ersten Blick verständlich erscheint, so erlaubt jedoch die Verknüpfung von Sprache und Subjektivität ein besseres Verständnis der Semantisierungsprozesse; insbesondere in jenen Bereichen, in denen die Frage des Selbstbewusstseins des Subjekts von zentraler Bedeutung ist.

iv. Postkoloniale Seinswerdung

Dass Sprache im kolonialen Kontext eine weitere Ebene hat, hat der postkoloniale Theoretiker Frantz Fanon in seinen Arbeiten hervorgehoben. Fanon, ein ausgebildeter Psychiater, der mehrere Jahre in Algerien praktizierte, beobachtete und theoretisierte den Effekt des Kolonialismus auf die Psychopathologie der Kolonisierten. Der Punkt, an dem Fanon die Existenz des Individuums festmacht, liegt ebenfalls in der Sprache: „Entant entendu que parler, c'est exister absolument pour l'autre“ bzw. „c'est surtout assumer une culture, supporter le poids d'une civilisation.“¹⁶⁴ Die Kolonisierten haben jedoch keinen Zugriff mehr auf ihre Sprache in derselben Form, da der kulturelle Wert der Sprache durch den Kolonialismus untergraben wurde, und situieren sich „vis-à-vis du langage de la nation civilisatrice, c'est-à-dire de la culture métropolitaine.“¹⁶⁵ Die Ausbildung des „schwarzen“ Ichs führt über die Sprache der Kolonisatoren, die den „Schwarzen“ in die „weiße“ Welt einführt.¹⁶⁶ Aus diesem Grund sieht Fanon den „Schwarzen“ grundsätzlich einer Situationsneurose unterliegend und seine eigene Individualität negierend.¹⁶⁷

¹⁶⁴ *Fanon*, *Peau noire masques blancs*, Paris: Éd. du Seuil, 1952, 13.

¹⁶⁵ *Fanon*, *Peau noire masques blancs*, 1952, 14.

¹⁶⁶ „Nous comprenons maintenant pourquoi le Noir ne peut se complaire dans son insularité. Pour lui il n'existe qu'une porte de sortie et elle donne sur le monde trfanc. D'où cette préoccupation permanente d'attirer l'attention du Blanc, ce souci d'être puissant comme le Blanc, cette volonté déterminée d'acquérir les propriétés de revêtement, c'est-à-dire la partie d'être ou d'avoir qui entre dans la constitution d'un moi. Comme nous le disions tout à l'heure, c'est par l'intérieur que le Noir va essayer de rejoindre le sanctuaire blanc.“ *Fanon*, *Peau noire masques blancs*, 1952, 41.

¹⁶⁷ *Fanon*, *Peau noire masques blancs*, 1952, 48.

Diese Spaltung im Subjekt, die Fanon hier ausmacht, wird von der Kolonialsituation selbst erschaffen. Ähnlich Sartres Analyse, wonach der Antisemit den Juden mache,¹⁶⁸ kommt Fanon zu dem Schluss, dass der „Schwarze“ durch den Rassisten erschaffen wird.¹⁶⁹ Die Sprache schafft also einen Moment der Spaltung im Ich. Die Ich-Genese des Kolonisierten geht über die von Lacan postulierte Spaltung hinaus und situiert sich nicht nur im unvollständigen Spiegel seiner selbst, sondern ebenfalls im Spiegel der Metropole und deren Sprache. Der Augenblick des Seins-für-Andere wie Hegel ihn festmacht, sei in einer kolonisierten und zivilisierten Gesellschaft ausgeschlossen, da eine Ontologie grundsätzlich unmöglich sei.¹⁷⁰ Der Makel eines kolonisierten Volkes verbietet jede Ontologie, "car le Noir n'a plus à être noir, mais à l'être en face du Blanc."¹⁷¹ Dieses Gegenüberstehen ist kein zweiseitiges, sondern hat in der Kolonialsituation nur eine Seite: „Le Noir n'a pas de résistance ontologique aux yeux du Blanc.“¹⁷² Anders als der Jude, der nach Sartre durch die Vorstellung des Juden von außen determiniert ist, ist der „Schwarze“ durch seine Erscheinung überdeterminiert.¹⁷³ Das „Sein“ als „N.“ ist nicht nur eine Vorstufe der Dialektik, sondern das Verhältnis zwischen „Weißen“ und „Schwarzen“ ein Verhältnis der Transzendenz, das nicht zu einem Minderwertigkeitsgefühl, sondern einem "sentiment d'inexistence" führt.¹⁷⁴ Durch die Dekolonisation wird das Sein jedoch grundlegend modifiziert: In dieser wird eine neue Sprache und eine neue Menschlichkeit ins Sein eingeführt.¹⁷⁵ Die von Fanon geforderte

¹⁶⁸ Sartre, *Anti-Semite and Jew*, New York: Schocken Books : distributed by Pantheon Books, 1995, 103.

¹⁶⁹ Fanon, *Peau noire masques blancs*, 1952, 75.

¹⁷⁰ Fanon, *Peau noire masques blancs*, 1952, 88.

¹⁷¹ Fanon, *Peau noire masques blancs*, 1952, 88.

¹⁷² Fanon, *Peau noire masques blancs*, 1952, 89.

¹⁷³ „Je suis sur-déterminé de l'extérieur. Je ne suis pas l'esclave de « l'idée » que les autres ont de moi, mais de mon apparaître.“ Fanon, *Peau noire masques blancs*, 1952, 93.

¹⁷⁴ Fanon, *Peau noire masques blancs*, 1952, 112.

¹⁷⁵ Fanon, *Les damnés de la terre*, Paris: La Découverte, 2010, 40.

Dekolonisierung muss eine revolutionäre sein, da nur in diesem Prozess ein neuer Humanismus geschaffen werden kann.¹⁷⁶

Fanon zeigt, dass in der europäischen Gesellschaftsstruktur die Familie als Teil der Nation gesehen wird; die Regeln, die in der Familie erlernt werden, gelten somit für das weiße Kind als für die in der Gesellschaft geltenden Regeln.¹⁷⁷ Beim „schwarzen“ Kind ist dies jedoch nicht der Fall, da die Familie – die die „schwarzen“ Werte lebt – der Gesellschaft diametral widersprechende Werte lebt. Beim „schwarzen“ Kind entsteht somit eine zusätzliche Spaltung zwischen dem Ich, der Familie und der Gesellschaft: „denn die Familienstruktur wird ins „Es“ verwiesen.“¹⁷⁸ Es ist somit eine dialektische Auflösung der Situation unmöglich, da die Zonen des „weißen“ und des „schwarzen“ unauflösbar nebeneinanderstehen: es gibt keine mögliche Versöhnung.¹⁷⁹

Die Spaltung der Kolonisierten, die Fanon festmacht, liegt darin, dass das kollektive Unbewusste, ein großer Teil des individuellen Unbewussten und fast der gesamte Individualisationsprozess des assimilierten „Schwarzen“ „weiß“ ist, die Farbe der Haut jedoch „schwarz“.¹⁸⁰ Dies führt dazu, dass die „Schwarzen“ über keinen Selbstwert, über keinerlei absolutes Sein verfügen, sondern stets auf den Versuch der Selbstaufwertung und dem Ichideal, dem Ich im Bezug zum anderen angewiesen

¹⁷⁶ Cornell, Fanon today in International Law and its Others, 2006, 128.

¹⁷⁷ Aus diesem Grund findet sich beim „Schwarzen“ auch kein ödipaler Komplex, wie ihn Freud und Lacan in der europäischen Gesellschaft ausmachen, da der direkte Draht vom Ich zu Familie und Gesellschaft gestört ist. Siehe Fanon, *Peau noire masques blancs*, 1952, 115f.

¹⁷⁸ Fanon, *Peau noire masques blancs*, 1952, 122.

¹⁷⁹ Fanon, *Les damnés de la terre*, 2010, 42.

¹⁸⁰ „Concluons. Un Antillais est blanc par l'inconscient collectif, par une grande partie de l'inconscient personnel et par la presque totalité de son processus d'individuation. La couleur de sa peau, dont il n'est pas fait mention chez Jung, est noire. Toutes les incompréhensions procèdent de ce quiproquo.“ Fanon, *Peau noire masques blancs*, 1952, 156.

sind.¹⁸¹ Der Schritt der Dialektik von Herrschaft und Knechtschaft, in welcher nach Hegel das Selbst im offenen Kampf hervortritt, ist für den „Schwarzen“ in der Kolonialsituation unmöglich. Der „Schwarze“ hat keine Subjektivität, sondern bleibt Objekt des „Weißen“:

"L'homme n'est humain que dans la mesure où il veut s'imposer à un autre homme, afin de se faire reconnaître par lui. Tant qu'il n'est pas effectivement reconnu par l'autre, c'est cet autre qui demeure le thème de son action. C'est de cet autre, c'est de la reconnaissance par cet autre, que dépendent sa valeur et sa réalité humaines. C'est dans cet autre que se condense le sens de sa vie.

Il n'y a pas de lutte ouverte entre le Blanc et le Noir.

Un jour le Maître Blanc a reconnu sans lutte le nègre esclave.

Mais l'ancien esclave veut se faire reconnaître."¹⁸²

Da der Kolonialherr den Kolonisierten wie ein Tier betrachtete, ist dessen Hunger nach allem, was ihn zum Menschen macht unzähmbar.¹⁸³ Das Selbstbewusstsein geht jedoch auf das Absolute, will also als Verwandlung der subjektiven Gewissheit in objektive Wahrheit. Hierfür braucht es den Widerstand des anderen. Die menschliche Wirklichkeit an und für sich kann sich nur durch den Kampf und durch die damit einhergehende Gefahr vollenden, da nur diese Gefahr des Todes dem

¹⁸¹ „Les nègres sont comparaison. Première vérité. Ils sont comparaison, c'est-à-dire qu'à tout instant ils se préoccupent d'auto-valorisation et d'idéal du moi. Chaque fois qu'ils se trouvent en contact avec un autre, il est question de valeur, de mérite.“ *Fanon, Peau noire masques blancs*, 1952, 170f.

¹⁸² „Der Mensch ist menschlich nur insofern, als er sich einem anderen Menschen aufzwingen will, um von ihm anerkannt zu werden. Solange er vom anderen nicht wirklich anerkannt ist, bleibt dieser andere der Gegenstand seines Tuns. Von der Anerkennung dieses anderen hängen sein Wert und seine menschliche Wirklichkeit ab. Zwischen dem Weißen und dem Schwarzen gibt es keinen offenen Kampf. Eines Tages hat der weiße Herr den N.sklaven kampflos anerkannt. Aber der ehemalige Sklave will sich anerkennen lassen.“ (Übersetzung von Eva Moldenbauer, Turia + Kant, 2013, 183) *Fanon, Peau noire masques blancs*, 1952, 175f.

¹⁸³ *Fanon, Les damnés de la terre*, 2010, 135.

Individuum erlaubt, sein eigenes Leben zu einem höchsten Gut hin überschreiten: der Verwandlung der subjektiven Gewissheit in allgemeingültige objektive Wahrheit.¹⁸⁴ Dieser Kampf ist für die Anerkennung als Selbstbewusstsein notwendig, da ansonsten die Anerkennung lediglich von außen kommen würde, jedoch nicht für das Sein selbst verwirklicht werden könnte.

Dem „Schwarzen“ wurde genau dies verunmöglicht, da die Umwälzung des „Schwarzen“ vom Sklaven weg bzw. die Abschaffung der Sklaverei vom „weißen“ Herrn – also von außen – entschieden wurde. Es handelt sich bei der scheinbaren Freiheit der „Schwarzen“ somit nicht um Freiheit an und für sich, sondern um „weiße“ Freiheit.¹⁸⁵ Aus diesem Grund hat immer der Kolonialherr den Kolonisierten geschaffen.¹⁸⁶ Die Dekolonisierung muss den Kolonialismus daher nicht rational konfrontieren, sondern eine absolute Eigenart behaupten.¹⁸⁷ „Pour le colonisé, l'objectivité est toujours dirigée contre lui.“¹⁸⁸ Die bürgerliche Ideologie des Westens, die die Wesensgleichheit aller Menschen proklamiert, fordert die Kolonisierten „sous-hommes“ auf „à s'humaniser à travers le type d'humanité occidentale qu'elle incarne“.¹⁸⁹ Das Sein der „Schwarzen“ kann dann jedoch nicht zu einem Sein an und für sich werden, sondern lediglich zu einem Sein für andere, einem Fremdbewusstsein.

Fanon sieht die Möglichkeit in der Schaffung eines Selbstbewusstseins im Überkommen der Techniken und Sprache des Okkupanten.¹⁹⁰ Hier muss Fanon jedoch insofern widersprochen werden, als mit Rückgriff auf Lacan und Derrida, die Sprache des Kolonisierten niemals die Sprache des Kolonisators sein kann, selbst wenn dieselben Zeichen verwendet werden. Durch die Verwendung der Sprache

¹⁸⁴ Fanon, *Peau noire masques blancs*, 1952, 176.

¹⁸⁵ Fanon, *Peau noire masques blancs*, 1952, 179.

¹⁸⁶ Fanon, *Les damnés de la terre*, 2010, 40.

¹⁸⁷ Fanon, *Les damnés de la terre*, 2010, 44.

¹⁸⁸ Fanon, *Les damnés de la terre*, 2010, 75.

¹⁸⁹ Fanon, *Les damnés de la terre*, 2010, 158.

¹⁹⁰ Fanon, *Les damnés de la terre*, 2010, 212.

durch den Kolonisierten wandelt sich die Sprache hin zu einer anderen. Fanon definiert den Kolonialismus als „*négation systématisée de l'autre, une décision forcenée de refuser à l'autre tout attribut d'humanité.*“¹⁹¹ Durch den Kampf des Sklaven um Anerkennung kann dieser sich auf die Ebene eines neuen Humanismus stellen.¹⁹² Doch auch Fanon bleibt in seinen Arbeiten im westlich-wissenschaftlichen Diskurs verhaftet, in welchem er sozialisiert wurde. Seine wissenschaftliche Methode entstammt in erster Linie der (westlichen) Psychoanalyse und Phänomenologie. Die dem Widerspruch seiner intellektuellen Arbeit und Methode inhärente Spaltung, so argumentiert López, begründet die besondere Angeregtheit seines Denkens.¹⁹³

v. Hybridität, kulturelle Übersetzung und Mimikry

Die perpetuelle Bedeutungswandlung der Sprache und deren Rolle im postkolonialen Kontext wurde von Homi K Bhabha theoretisch aufgearbeitet. Bhabha setzt sich in seinen Arbeiten intensiv mit dem Begriff der Übersetzung im Sinne Benjamins auseinander „und gibt ihm im Konzept der „kulturellen Übersetzung“ eine eigene Wendung.“¹⁹⁴ Er verweist hier auf einen Raum der „kulturellen Hybridisierung“¹⁹⁵, in welchem der Fokus auf die Lücken gelegt werden soll, die sich auftun, „wenn man das Randständige ins Zentrum rückt und von einem Identitätskonzept ausgeht, dem im Herzen immer schon Differenz innewohnt“.¹⁹⁶ Wesentlich für die Lesart Bhabhas ist das Überschreiten binärer Oppositionspaare, wie er sie in der westlichen Moderne liest; selbst eine Opposition innerhalb der

¹⁹¹ *Fanon*, *Les damnés de la terre*, 2010, 240.

¹⁹² *Fanon*, *Les damnés de la terre*, 2010, 233f.

¹⁹³ *López*, *Occupying Reality: Fanon Reading Hegel*, in *South Atlantic Quarterly* 112 (1), 2013, 73.

¹⁹⁴ *Bhabha et al.*, *Über kulturelle Hybridität: Tradition und Übersetzung*, Wien Berlin: Verlag Turia + Kant, 2016, 12.

¹⁹⁵ *Bhabha et al.*, *Über kulturelle Hybridität*, 2016, 12.

¹⁹⁶ *Bhabha*, *Die Verortung der Kultur*, Tübingen: Stauffenburg, 2011, XIII.

binären Logik würde nämlich die „Teilung zwischen Kolonisiertem und Kolonisatoren“ stabilisieren.¹⁹⁷

Bhabhas Konzept der Hybridisierung stellt einerseits den wichtigen Aspekt des Prozesses in den Mittelpunkt, indem er nicht auf ein hybrides Produkt, sondern den Verlauf des Wandels abstellt. Andererseits versteht Bhabha unter Hybridisierung „nicht einfach vermischen, sondern strategische und selektive Aneignung von Bedeutungen, Raum schaffen für Handelnde, deren Freiheit und Gleichheit gefährdet sind.“¹⁹⁸ Hybridisierung im Sinne Bhabhas eröffnet somit einen prozessualen Handlungsraum für kulturelle Übersetzungen. Sie wird für den Umfang der vorliegenden Arbeit als bewusste Strategie gesehen, selbst wenn die Unterscheidung zwischen bewusst und unbewusst bei Bhabha selbst oft nicht klar gezogen werden kann.¹⁹⁹ Eine dieser Taktiken - die Mimikry - beschreibt Bhabha als einen ironischen Kompromiss, bei welchem die Differenz repräsentiert wird, indem das Andere auf eine Weise angeeignet wird, die fast aber doch nicht ganz dasselbe ist.²⁰⁰ Der Einwand, wonach es sich bei der Mimikry eher nicht um die „Waffe in den Händen eines selbstbewussten Subjekts“ handle, sondern einen „Effekt der die vorhandenen Risse im kolonialen Diskurs darstellt“²⁰¹ überzeugt nicht. Selbst wenn die Mimikry keine vollständig eigenständige Wahl des kolonialen Subjekts ist, sondern die vorhandenen Risse im Diskurs voraussetzt, so steht dies einer aktiven Entscheidung des kolonialen Subjekts nicht entgegen. Vielmehr kann die Mimikry als eine Entscheidung des Subjekts innerhalb des porösen kolonialen Diskurses gelesen werden. Die diskursive Instabilität ermöglicht den Akteur*innen

¹⁹⁷ *Castro Varela/Dhawan*, Postkoloniale Theorie: Eine kritische Einführung, transcript Verlag, 2015, 222.

¹⁹⁸ *Bhabha et al.*, Über kulturelle Hybridität, 2016, 13.

¹⁹⁹ *Castro Varela/Dhawan*, Postkoloniale Theorie, 2015, 277.

²⁰⁰ *Bhabha*, Die Verortung der Kultur, 2011, 126.

²⁰¹ *Castro Varela/Dhawan*, Postkoloniale Theorie, 2015, 234.

„den hegemonialen Diskurs durch Mimikry und Spott neu zu besetzen [und] diesen Diskurs in vielfältiger Weise, etwa durch Wiedergewinnung unterdrückter Bedeutungen, zu verfremden.“²⁰²

Zentral für die vorliegende Arbeit ist, dass es das Konzept der diskursiven Instabilität ermöglicht, Handlungen von Akteur*innen, die mit Hinblick auf ihren Diskursbeitrag nur schwer analysiert werden können, auf neue Art zu betrachten. Indem der Fokus auf den Prozess gelegt wird, muss nicht nach einem neuen authentischen Endprodukt gefragt werden, sondern können nuancierte Neusemantisierungen und Semantisierungsversuche beobachtet und eingeordnet werden. Es geht Bhabha um eine Analyse der „kolonialen psychischen Ökonomie (colonial psychic economy), in welche sowohl Kolonisator als auch Kolonisierter involviert sind.“²⁰³

Wesentlich bei diesen Neusemantisierungen ist das ‚Darüber-Hinaus‘²⁰⁴ gehen, welches auf einen Zwischenraum hinweist, der außerhalb eines Vergangenheit-Gegenwart Zeitkontinuums liegt.²⁰⁵ In diesem Zwischenraum, in welchem Hybridisierungen stattfinden, können die „Ordnungsmuster hinter dem kolonialen Diskurs“ sowie „die Aufrechterhaltung und Reproduktion der diskriminatorischen Macht“²⁰⁶ beobachtet werden, da sie sich in diesem Raum durchgehend reifizieren müssen. Der Blick soll somit auf die „Struktur[en] der Iteration“ gelenkt werden, „die versuchen widerstrebende (antagonistic) und einander entgegengesetzte (oppositional) Elemente ohne die erlösende Rationalität der Aufhebung oder Transzendenz zu artikulieren.“²⁰⁷ Indem der Blick auf diesen Zwischenraum gerichtet wird, in welchem sich die gewaltsame Reproduktion von (rechtlichem)

²⁰² *Castro Varela/Dhawan*, Postkoloniale Theorie, 2015, 245f.

²⁰³ *Castro Varela/Dhawan*, Postkoloniale Theorie, 2015, 226.

²⁰⁴ *Bhabha*, Die Verortung der Kultur, 2011, 6.

²⁰⁵ *Bhabha*, Die Verortung der Kultur, 2011, 10.

²⁰⁶ *Keller-Kemmerer*, Die Mimikry des Völkerrechts, 2018, 38.

²⁰⁷ *Bhabha*, Das theoretische Engagement in Die Verortung der Kultur, Tübingen: Stauffenburg, 2011, 39.

Wissen verräumlichen lässt, können die scheinbar festgeschriebenen Machtstrukturen dekonstruiert werden.²⁰⁸ In diesem Raum der Mehrdeutigkeit, schafft es Bhabha Handlungsmacht der Kolonisierten festzumachen, und diese nicht einseitig dem Kolonisator zuzuschreiben.²⁰⁹ Die Handlungsmacht der Kolonisierten besteht somit, so Bhabha, trotz ihrer Unterwerfung in gewissem Maße fort.²¹⁰

Das Konzept der Hybridisierung bzw. Hybridität ist keine Erfindung Bhabhas sondern entstammt ursprünglich der Botanik, wo es für eine Kreuzung unterschiedlicher Arten steht. Diese ursprüngliche Bedeutung des Worts wurde Bhabha auch oft vorgeworfen, da „das Konzept der Hybridität [...] nur durch die Annahme, dass es etwas ‚Nicht-Hybrides‘ gibt, konzeptuelle Kraft entwickeln [kann].“²¹¹ „Seine Hoch-Zeit hatte der Begriff der Hybridität [...] im 19. Jahrhundert, als Negatives Gegenkonzept zur Reinheitsidealisierung der Aufklärung.“²¹² Die postkolonialen Theorien bemächtigten sich ab etwa den 1980er-Jahren im Rahmen des cultural turns in den Geistes- und Sozialwissenschaften des, davor va in den Naturwissenschaften verwendeten, Begriffs der Hybridität, um „konstruktive Überlappungs- und Überschneidungsphänomene“²¹³ festmachen zu können.

Es geht Bhabha wie oben angedeutet nicht darum, einen Gegenpol zum Reinheitspostulat zu fordern, da dieser in der „binären Logik des Westens“ verharren würde. Vielmehr soll die binäre Logik aufgebrochen werden.²¹⁴ Bhabha lehrt uns, nicht nach einer Gegenwahrheit zum bestehenden Wissen zu suchen, da

²⁰⁸ Vgl. Douzinas, Violence, Justice, Deconstruction, in German Law Journal 6 (1), 2005, 175; Derrida, Force of Law: The “Mystical Foundation of Authority” in Cornell et al. (Hrsg) Deconstruction and the possibility of justice, New York: Routledge, 1992.

²⁰⁹ Castro Varela/Dhawan, Postkoloniale Theorie, 2015, 227.

²¹⁰ Castro Varela/Dhawan, Postkoloniale Theorie, 2015, 240.

²¹¹ Castro Varela/Dhawan, Postkoloniale Theorie, 2015, 269.

²¹² Keller-Kemmerer, Die Mimikry des Völkerrechts, 2018, 33.

²¹³ Keller-Kemmerer, Die Mimikry des Völkerrechts, 2018, 37.

²¹⁴ Keller-Kemmerer, Die Mimikry des Völkerrechts, 2018, 39; Bhabha, Das theoretische Engagement, 2011, 51.

„das „Wahre“ [...] immer die Kennzeichen der Ambivalenz seines Entstehungsprozesses selbst [trägt] und [...] immer erst durch die Produktivität der Bedeutungen herausgebildet [wird], die in medias res, im Akt der Auseinandersetzung selbst, im Rahmen einer Verhandlung (statt nur einer Verneinung) entgegengesetzter und antagonistischer Elemente Formen des Gegenwissens konstruieren.“²¹⁵

Die Frage nach einer wahren oder genuinen Bedeutung des Menschenrechtsbegriffs wäre somit – mit Bhabha gedacht - nicht zielführend. Vielmehr müssen Widersprüche, die den Begriffen und deren Verwendung innewohnen, akzeptiert werden, ohne nach deren Synthese zu suchen:²¹⁶ „Hybridität ist weder die Folge ›reiner‹ Positionen, die einander aufgedrängt werden, noch die Folge dialektischer Aufhebung.“²¹⁷

Durch diesen methodischen Betrachtungswinkel können einander scheinbar gegenüberstehende Territorien überschritten werden und ein neuer Raum eröffnet werden:

„ein Ort der Hybridität, an dem die Konstruktion eines politischen Objekts, das neu, weder das eine noch das andere ist, unsere politischen Erwartungen dementsprechend entfremdet und notgedrungen unsere bisherigen Formen der Erkenntnis des politischen Moments verändert“.²¹⁸

²¹⁵ Bhabha, Das theoretische Engagement, 2011, 34.

²¹⁶ Bhabha, The Third Space in *Rutherford* (Hrsg) Identity. Community, Culture and Difference, Lawrence and Wishart, 1990, 211.

²¹⁷ Castro Varela/Dhawan, Postkoloniale Theorie, 2015, 249.

²¹⁸ Bhabha, Das theoretische Engagement, 2011, 38.

Was Bhabha hier zeigt, ist der

„transformatorische Wert der Veränderung [...] hier in der Neuartikulierung oder Übersetzung von Elementen, die weder das Eine [...] noch das Andere [...] sind, sondern etwas Weiteres neben ihnen, das die Begriffe und Territorien von beiden in Frage stellt.“²¹⁹

Ein Aspekt, den er hier betont, ist die Räumlichkeit dieser Veränderung. Ein Bedeutungswandel passiert nicht in der direkten Kommunikation von a und b, sondern müssen beide Punkte in Bewegung gesetzt werden und sich in einem dritten Raum treffen, der die Möglichkeit zur Veränderung bietet.²²⁰ Für die vorliegende Arbeit bedeutet dies, dass das Aufbrechen von vermeintlich homogenen Gründungsmythen durch die Einschreibung in andere Diskurse Prozesse von Bedeutungsverschiebungen in Bewegung setzen kann. Indem sich also „schwarze“ Akteur*innen in den „weißen“ Menschen-Rechtsdiskurs einschrieben, eröffneten sie einen Raum der Verhandlung.

Durch solch eine Äußerung kultureller Differenz, ähnlich wie etwa bei gender trouble (Butler) oder Dissens (Ranciere),²²¹ wird die „binäre Aufteilung in Vergangenheit und Gegenwart, Tradition und Moderne auf der Ebene der kulturellen Repräsentation und ihrer autoritativen Ausrichtung problematisch.“²²² Bhabha zehrt hier von Fanons „Idee des Menschen als seinem entfremdeten Bild; nicht Selbst und Anderer, sondern die Andersheit im Selbst, die in das perverse Palimpsest der kolonialen Identität eingeschrieben ist.“²²³ Bhabha wie auch Fanon

²¹⁹ Bhabha, Das theoretische Engagement, 2011, 42.

²²⁰ Vgl Bhabha, Das theoretische Engagement, 2011, 55.

²²¹ Siehe Butler, Gender trouble: feminism and the subversion of identity, New York: Routledge, 2006; Rancière, Who is the subject of the rights of man?, in South Atlantic Quarterly 103 (2–3), 2004.

²²² Bhabha, Die Verortung der Kultur, 2011, 53.

²²³ Bhabha, Die Verortung der Kultur, 2011, 65.

machten so die Lehren Lacans für die Analyse der kolonialen Situation und des kolonialen Anderen fruchtbar.

„Gerade der – inmitten der Spannung von Bedürfnis und Begehren angesiedelte – Raum der Identifikation ist selbst ein Raum der Spaltung. Die Phantasie des Einheimischen besteht genau darin, den Platz des Herrn einzunehmen und gleichzeitig seinen Platz in der rächenden Wut des Sklaven zu behalten.“²²⁴

Das kolonisierte Subjekt versucht also, sein Selbstbewusstsein in dieser Spaltung zwischen Kolonisator und Kolonisiertem zu finden. Wesentlich an diesem gespaltenen Subjekt ist, dass sich die Selbstkonstitution des Subjekts nicht an einem der binären Endpunkte dieses Spektrums abspielt, sondern im Zwischenraum stattfindet.

„Die anti-dialektische Bewegung der subalternen Instanz untergräbt jegliches binäre oder aufhebende Ordnen von Macht und Zeichen; sie verschiebt das Objekt des Blicks [...] und versetzt es in eine strategische Bewegung, welche wir hier treffend die Bewegung des Todestribs nennen können. [...] Das Verhältnis ist differentiell und strategisch anstatt originär, ambivalent anstatt akkumulativ, verdoppelnd anstatt dialektisch.“²²⁵

Die Theorien Bhabhas drehen sich häufig um den Bezug zum großen Anderen im Sinne Lacans, dessen Relevanz für die vorliegende Arbeit bereits ausgeführt wurde. Die wesentliche Rolle, die dem $\mathbb{A}$ in der Selbstkonstitution des Subjekts zukommt, soll jedoch an diesem Punkt wiederholt werden. Diese ambivalente Zwischenform des Subjekts wirkt sich folglich auch auf die Semantisierung von Symbolen aus, wie in der Folge gezeigt werden wird:

²²⁴ Bhabha, Die Verortung der Kultur, 2011, 66.

²²⁵ Bhabha, Die Verortung der Kultur, 2011, 82f.

„Kulturen [und damit auch juridische Kulturen] sind nur darstellbar aufgrund der Prozesse der Iteration und Übersetzung, durch die ihre Bedeutungen stellvertretend auf – durch – einen Anderen ausgerichtet werden. Dies lässt alle essentialistischen Einforderungen einer inhärenten Authentizität oder Reinheit von Kulturen unhaltbar werden [...]. In dieser hybriden Lücke [...] findet das koloniale Subjekt statt und nimmt seinen Platz ein.“²²⁶

In dieser Lücke der Hybridisierung verortet Bhabha Taktiken, die den Subalternen zukommen, um die Hegemonie der beherrschenden sozialen Gruppe zu unterwandern.

Eine dieser Praktiken ist die wiederum der Biologie entnommene Taktik der Mimikry. Wesentlich für Bhabhas Konzept der Mimikry ist die Aneignung des Anderen auf eine Art und Weise, die fast, aber doch nicht ganz dasselbe ist.²²⁷ Durch diesen diskursiven Prozess wird der Diskurs nicht zerstört oder aufgebrochen, sondern „in eine Ungewißheit transformiert.“²²⁸ Mimikry ist hierbei „Ähnlichkeit und Bedrohung in einem.“²²⁹ Wesentlich ist, dass Mimikry Darstellungen „wiederholt statt zu re-präsentieren“.²³⁰ Die Wiederholung einer Darstellung funktioniert ohne die Repräsentation der Bedeutungsgeschichte der Darstellung und kann somit neue Bedeutungen schaffen. Die reine Wiederholung eines Zeichens oder Aktes funktioniert ohne das Bekenntnis zur „Monumentalität der Geschichte“, sondern macht sich über gerade ebenjene lustig.²³¹

Für Bhabha von Bedeutung ist hier die Nachahmung in übertriebener Weise, bei der erst die Übertreibung aus einer Repräsentation eine Wiederholung macht.²³² Für

²²⁶ Bhabha, Die Verortung der Kultur, 2011, 86.

²²⁷ Bhabha, Die Verortung der Kultur, 2011, 126.

²²⁸ Bhabha, Die Verortung der Kultur, 2011, 127.

²²⁹ Bhabha, Die Verortung der Kultur, 2011, 127.

²³⁰ Bhabha, Die Verortung der Kultur, 2011, 129.

²³¹ Bhabha, Die Verortung der Kultur, 2011, 129.

²³² Bhabha, Die Verortung der Kultur, 2011, 230.

den Umfang der vorliegenden Arbeit halte ich es jedoch für sinnvoll, von dieser Anforderung der Übertreibung abzurücken. Zwar kann aus übertriebenem Mimen ein Hinweis für eine aktive Handlungsmacht abgeleitet werden, doch glaube ich, dass auch eine Nachahmung abseits der Übertreibung ‚Wiederholung statt Repräsentation‘ sein kann. Diese Lesart könnte in Teilen näher der von Bhabha „schlaue Zivilisierteheit (sly civility)“²³³ genannten Taktik sein. Doch erachte ich, gerade für die Resemantisierung des französischen Menschenrechtsdiskurses, den Wiederholungsaspekt als einen zentralen Punkt, weshalb die Metapher der Mimikry treffender scheint. Mimikry ist nämlich „eine Form des kolonialen Diskurses – die inter dicta geäußert wird“ bzw. deren „Sichtbarkeit [...] immer am Ort der Interdiktion produziert [wird].“²³⁴ Als solches findet der Diskurs „sowohl innerhalb der Regeln [statt] als auch [verstößt er] gegen sie.“²³⁵ Bhabha bedient sich hier der Sprechakttheorie Derridas, wonach „jede Artikulation eigentlich (Re-)Artikulation sei.“²³⁶ Die Handlungsmacht ist nun, „ähnlich wie für Arendt und Butler [...] Effekt der Performativität dieser Wiederholung.“²³⁷ Nach Bhabha bedeuten diese Aspekte der Wiederholung, dass „Handlungsmacht als eine Art von Verhandlung zu verstehen [ist]“ und „wir von einer gewissen Gegenseitigkeit und Komplizenschaft zwischen Akteur/-innen und dem Hegemonialen ausgehen können.“²³⁸ Diese Einsichten erlauben eine Analyse der Beiträge der „Schwarzen“ zu einem europäischen Rechtsdiskurs, der diese eigentlich exkludiert hatte. Die Gleichzeitigkeit des Regelfolgens und Regelverstoßens bietet nämlich den „Anderen“ die Möglichkeit, sich regelwidrig in einen Diskurs einzuschreiben, während sie scheinbar regelkonform agieren.

²³³ *Castro Varela/Dhawan*, Postkoloniale Theorie, 2015, 234.

²³⁴ *Bhabha*, Die Verortung der Kultur, 2011, 132.

²³⁵ *Bhabha*, Die Verortung der Kultur, 2011, 132.

²³⁶ *Castro Varela/Dhawan*, Postkoloniale Theorie, 2015, 240.

²³⁷ *Castro Varela/Dhawan*, Postkoloniale Theorie, 2015, 240.

²³⁸ *Castro Varela/Dhawan*, Postkoloniale Theorie, 2015, 244.

Die Einsicht, Bhabhas Taktiken der Mimikry und sly civility zur postkolonialen Analyse rechtlicher Strukturen heranziehen zu können, verdanke ich in erster Linie der Grundlagenarbeit von Nina Keller-Kemmerer. Sie analysierte die Arbeiten des venezolanischen Völkerrechtlers Andrés Bellos und zeigte, unter Anwendung von Bhabhas Theorien, wie Bellos Teile des Völkerrechtsdiskurses hybridisieren konnte. Wie sie ausführt, besteht die Handlungsmacht für die Kolonisierten

„innerhalb des jeweiligen Diskurses und muss nicht von außen herangetragen werden. [...] [So] werden Verhandlungen, Aushandlungen und Kämpfe ständig im herrschenden Diskurs selbst geführt und führen damit zu Bedeutungsverschiebungen.“²³⁹

Hier scheinen die in der Einleitung beleuchteten Unterschiede des französischen und des britischen Kolonialismus eine unterschiedliche methodische Herangehensweise notwendig zu machen. Bhabha entwickelte sein Konzept der Mimikry insbesondere mit Blick auf den britischen Kolonialismus in Indien, für den die Annahme zentral war, „dass diese [die Kolonisierten] niemals wirklich in der Lage sein würden, ‚englische Werte‘ zu internalisieren.“²⁴⁰ Wie in Kapitel I.e. näher ausgeführt, unterscheidet sich hier der französische Kolonialismus zumindest phasenweise aber eklatant, da dieser jedenfalls in der Hochphase der mission civilisatrice davon ausging, dass es Kolonialsubjekten gelingen könne, zu voll- und gleichwertigen französischen Staatsbürger*innen zu werden. Dieser Unterschied führt in meinen Augen dazu, dass der von Bhabha geforderte Übertreibung der Mimikry nicht derselbe Stellenwert eingeräumt werden kann.

„Die Ambivalenz der Mimikry – fast, aber nicht ganz – legt den Schluß nahe, daß die fetischierete koloniale Kultur potentiell und strategisch ein Aufruf zum Aufruhr und Widerspruch ist. [...] Denn der Fetisch ahmt die Formen der Autorität an dem Punkt nach, an dem er sie de-autorisiert. Ähnlich reartikuliert die Mimikry die

²³⁹ Keller-Kemmerer, *Die Mimikry des Völkerrechts*, 2018, 44.

²⁴⁰ Castro Varela/Dhawan, *Postkoloniale Theorie*, 2015, 232.

Präsenz in Gestalt ihrer „Andersheit“, in Form dessen, was sie verleugnet.“²⁴¹

Diese Re-artikulation soll im Folgenden untersucht werden.

Die Lektüre Bhabhas hilft uns, Handlungsmöglichkeiten der Subalternen innerhalb eines bestehenden Diskurses zu sehen. Die Forderungen der „schwarzen“ Akteur*innen nach Menschenrechten schon vor den 1970er-Jahren wurden bis dato in der Menschenrechtsgeschichtsschreibung ignoriert oder als nicht-wesentlich betrachtet.²⁴² Mithilfe dieser Darstellung können die Beiträge der „Schwarzen“ somit nicht nur an den materiellen Auswirkungen auf bestehende oder an der Etablierung neuer „authentischer“ Termini gemessen werden. Vielmehr findet sich der Beitrag häufig in der Hybridisierung bereits bestehenden wieder und kann mittels der Strategie der Mimikry scheinbare Nachahmung als Akt des Widerstands gelesen werden, als Wiederholung von fast, aber nicht ganz demselben. Die Schaffung einer „diskursiven Instabilität“²⁴³ ermöglicht somit progressive Intervention innerhalb des Bestehenden, ähnlich der Auffassung Rancieres, wonach das Einfordern von Rechten einen Dissens auslösen könne.

Auch Judith Butler hat sich in ihrer Arbeit mehrfach mit der Frage menschlichen Seins und der Rolle der Sprache auseinandergesetzt. Ihre Ideen können dabei helfen, die Konzepte Derridas und Lacans zu verbinden. Nach Lacan erlangt das Subjekt Selbsterkenntnis im Spiegelstadium, in dem es erstmals mit seinem Idealichs (je-idéal) konfrontiert wird.²⁴⁴ Diese Konfrontation externalisiert das Andere im Selbst, da sich der Mensch als anders begreift, als er tatsächlich ist.²⁴⁵ Nach Butler ist nun die Sprache nicht primär ein Mittel der Kommunikation, sondern ist menschliche

²⁴¹ Bhabha, *Die Verortung der Kultur*, 2011, 134.

²⁴² Siehe etwa *Why Anticolonialism Wasn't a Human Rights Movement* Moyn, *The Last Utopia*, 2010, 84–119.

²⁴³ *Castro Varela/Dhawan*, *Postkoloniale Theorie*, 2015, 240.

²⁴⁴ *Lacan*, *Écrits*, 1966, 94.

²⁴⁵ *Krämer*, *Sprache, Sprechakt, Kommunikation*, 2001, 207.

Existenzbedingung; das menschliche Wesen wird so durch Sprache konstituiert, wird als diskursives Wesen begriffen.²⁴⁶ Die menschliche Existenz fußt somit auf einer Sprachlichkeit, die dieser vorangeht und über sie hinausgeht.²⁴⁷ Die Crux ihrer Argumentation liegt darin, dass nicht die Fähigkeit des Menschen zu sprechen als Grundlage der menschlichen Existenz verstanden wird, sondern die Fähigkeit „angerufen“ zu werden, also einen Eigennamen zugewiesen zu bekommen, der innerhalb der sozialen Realität das menschliche Subjekt individualisiert.²⁴⁸ Diese individuelle Anrufung funktioniert jedoch nur innerhalb eines konventionalen Rahmens, indem also das Individuum an einer „Allgemeinheit und Geschichtlichkeit“ teilhat.²⁴⁹

„Autonomy in speech, to the extent that it exists, is conditioned by a radical and originary dependency on a language whose historicity exceeds in all directions the history of the speaking subject.“²⁵⁰

Der persönlichen Anrufung und damit auch jeder anderen Begriffssignifikation geht folglich eine strukturelle Geschichtlichkeit – eine allgemeine Struktur – voraus. Diese Struktur darf jedoch nicht als absolut verstanden werden, sondern aktualisiert jede Verwendung von Begriffen deren Bedeutung. Und in jeder Aktualisierung wird „dasjenige, was dabei aktualisiert wird, nicht nur bestätigt und verwirklicht, sondern auch in Frage [gestellt, umgedeutet und verändert].“²⁵¹ Hier kann klar der Bezug zu Derridas Iteration gesehen werden. Jede Aktualisierung eines Begriffes, jedes Zitat – und jede Wortverwendung ist notwendigerweise Zitat – kann den Begriff umdeuten und verändern. Für Butler ist hier das Konzept der Körperlichkeit des Sprechens von besonderer Bedeutung. Denn der Mensch spricht nicht – wie etwa Gott – als Wesen ohne Körper, sondern wendet ihm Sprechen

²⁴⁶ Krämer, Sprache, Sprechakt, Kommunikation, 2001, 245.

²⁴⁷ Butler, Excitable speech: a politics of the performative, New York: Routledge, 1997, 28.

²⁴⁸ Butler, Excitable speech, 1997, 29.

²⁴⁹ Krämer, Sprache, Sprechakt, Kommunikation, 2001, 246.

²⁵⁰ Butler, Excitable speech, 1997, 28.

²⁵¹ Krämer, Sprache, Sprechakt, Kommunikation, 2001, 247.

immer auch seinen Körper dem Gegenüber zu.²⁵² Der Sprechakt ist eine körperliche Handlung, bei welchem neben dem, was gesagt wird, die Art und Weise des Sagens als zweite Ebene hinzutritt.²⁵³ Hinzu tritt, dass der Akt hierbei niemals vollends wissen kann, auf welche Art und Weise der Körper das Gesagte präsentiert, wie Butler mit Bezug auf Shoshana Felman ausführt.²⁵⁴ Die dieser Argumentation inliegende Performanz des Sprechakts erlaubt nicht nur die Einbindung eines Zeichens in den gegebenen historischen Kontext (die Struktur), sondern macht die radikale Unbestimmbarkeit des Kontextes sogar zur Grundlage des Zeichens. „Nicht die Einbindung in den Kontext, sondern die Entbindung von jedem bestimmten Kontext macht ein Zeichen erst zum Zeichen.“²⁵⁵

Wesentlich an Butlers Argumentation ist also, dass jede Verwendung eines Begriffes – jedes Zitat – eine Handlung wiederholt, während ihr gleichzeitig die Kraft innewohnt, die Bedeutung des Begriffes zu verändern. Diese Resignifikation ist jedoch nach Butler an die Inszenierung des Begriffes gebunden. Die Wiederholung des Begriffes muss also „die Aufführung des Wiederholten“ sein.²⁵⁶ In der Zitierung vorgehender Zeichen liegt die Möglichkeit der Transformation des Zeichens. Es geht hier – und das ist einer der wesentlichen Punkte – nicht um die Erschaffung eines „genuinen“ Zeichens, sondern um das Potential der Veränderung.²⁵⁷ Sprechakte können so nach Butler Akte des Widerstandes werden, indem „performative Äußerungen entoffzialisiert und für neue Zwecke enteignet“ werden.²⁵⁸ An die Stelle des mechanischen Zitierens früherer Kontexte tritt für Butler eine Handlungsmöglichkeit: ein Spielraum des Performativen.²⁵⁹

²⁵² Butler, *Excitable speech*, 1997, 12.

²⁵³ Krämer, *Sprache, Sprechakt, Kommunikation*, 2001, 248.

²⁵⁴ Butler, *Excitable speech*, 1997, 10.

²⁵⁵ Krämer, *Sprache, Sprechakt, Kommunikation*, 2001, 250.

²⁵⁶ Krämer, *Sprache, Sprechakt, Kommunikation*, 2001, 253.

²⁵⁷ Vgl. Krämer, *Sprache, Sprechakt, Kommunikation*, 2001, 253f.

²⁵⁸ Krämer, *Sprache, Sprechakt, Kommunikation*, 2001, 254.

²⁵⁹ Krämer, *Sprache, Sprechakt, Kommunikation*, 2001, 259.

„Wir werden zu Sprechern durch Anrufung, also nicht durch die Rede, sondern durch die Anrede. Doch eben, weil wir durch Namen und Bezeichnungen angerufen werden, können wir unsererseits auch andere benennen und bezeichnen und die Bezeichnungen dekontextualisieren und umdeuten. Das, was uns verletzlich macht durch Sprache, ist zugleich unser Kraftreservoir in der Sprache.“²⁶⁰

c. Fazit: Rolle und Funktion von Sprache in der Geschichte der Menschenrechte: Hybridisierung und Ontologie

Die theoretischen Überlegungen, die der vorliegenden Arbeit zugrunde liegen, öffnen insbesondere zwei Pfade, denen gefolgt werden kann. Einerseits ist Sprache absolut veränderlich und folgt keinen festen Regeln. Andererseits ist die Anrufung des Menschen durch Sprache radikal mit seiner Ontologie verbunden. Dies bedeutet, dass „schwarze“ Bewegungen durch ihre Mobilisierung des Menschenrechtsbegriffs einerseits das Verständnis des Begriffs hybridisieren, andererseits aber auch ihre persönliche Seinswerdung artikulieren konnten.

Aufbauend auf den sprachtheoretischen Forschungen Saussures gehe ich davon aus, dass Wortbedeutungen durch Wiederholung geschaffen werden. Für diese Wiederholungen gibt es, wie Wittgenstein gezeigt hat, keine absoluten Regeln, sondern lässt sich nur ein Regelfolgen als soziale Praxis beobachten. Derrida zeigt, dieser Einsicht folgend, dass jedes Zeichen aus seinem sozialen Regelnetzwerk entfernt und rekontextualisiert werden kann. Das Verständnis von Menschenrechten baut somit – mit Wittgenstein gesprochen – auf beobachtbarem Regelfolgen auf, doch eröffnet sich innerhalb dieser sozialen Praxis auch ein Raum der Resignifikation.

Ausgehend von diesem Raum der Resignifikation, kann einerseits die Mobilisierung des Menschenrechtsbegriffs zu einer Hybridisierung führen, wie Homi Bhabha gezeigt hat. Andererseits eröffnet der Raum aber dem Menschen auch die

²⁶⁰ Krämer, Sprache, Sprechakt, Kommunikation, 2001, 259.

Möglichkeit, sein eigenes Selbst in eine bestehende symbolische Ordnung einzufügen. Dieses Einschreiben in eine symbolische Ordnung bedeutet jedoch im kolonialen Kontext den Kampf der Kolonisierten um Anerkennung.

Resemantisierung kann nicht als bloße Bedeutungsänderung eines Zeichens gesehen werden, sondern als Kampf um die Bedeutung. Für den Kolonisierten ist der Kampf um Bedeutung eines der Felder, in welchem die intersubjektiven Wahrheiten der „weißen“ Welt negiert werden können und sich der „Schwarze“ in die Welt der Weißen als Selbstbewusstsein einschreiben kann. Indem der „Schwarze“ nicht versucht, im „weißen“ Diskurs aufzugehen und sein eigenes Selbstbewusstsein zu negieren, sondern die Bedeutungen der „weißen“ Welt so neu zu besetzen, dass diese ihn als Person an und für sich wahrnehmen. Durch die Bedeutungsverschiebung der Sprache kann der Kolonisierte seine Ontologie behaupten und den Manichäismus aufbrechen: „Cette création ne reçoit sa légitimité d’aucune puissance surnaturelle: La ‘chose’ colonisée devient homme dans le processus même par lequel elle se libère.“²⁶¹ Indem sich „schwarze“ Akteur*innen innerhalb der Sprache als anrufbar positionierten, konnten sie das Verständnis der symbolischen Ordnung beeinflussen.

²⁶¹ Fanon, *Les damnés de la terre*, 2010, 40.

III. „Schwarze“ Bewegungen im Paris der Zwischenkriegszeit

a. Der Erste Weltkrieg ist vorbei: Die Präsenz „schwarzer“ Kolonisierter im imperialen Zentrum nach 1918

Die Periode zwischen den beiden Weltkriegen zeichnete sich durch eine hohe Interaktion kolonialer Akteur*innen aus, die sich in den 1920er und 1930er-Jahren zumindest zeitweilig in Paris aufhielten. Goebel zeigt mit Rückgriff auf historische Zensusdaten, dass im Jahr 1930 bereits rund 100.000 Nicht-Europäer*innen in Paris lebten. Zu diesem Zeitpunkt war Paris die Stadt im globalen Norden mit der höchsten Bevölkerungszahl aus dem globalen Süden.²⁶² Frankreich hatte sich aufgrund niedriger Geburtenraten im 19. Jahrhundert bereits früher als die Nachbarstaaten zum Immigrationsland entwickelt.²⁶³ Doch der Erste Weltkrieg und die Verschärfung des US-amerikanischen Einwanderungsrechts in den 1920er-Jahren führten zu einem weiteren starken Anstieg der Anwesenheit von Personen aus dem globalen Süden in Frankreich.²⁶⁴

Im Zeitraum von 1914 bis 1918 traten 500.000 Kolonisierte aufgrund der verstärkten Rekrutierungsbemühungen in die französische Armee ein.²⁶⁵ Etwa 166.000 der insgesamt 500.000 kamen aus AOF, womit die Kolonie den größten Anteil an kolonisierten Soldaten stellte. In einer ähnlichen Größenordnung bewegte sich nur noch die Rekrutierung in Algerien mit rund 140.000 neuen Soldaten.²⁶⁶ Zusätzlich kamen wohl noch 20.000 weitere Soldaten aus den älteren

²⁶² Goebel, *Anti-Imperial Metropolis. Interwar Paris and the Seeds of Third World Nationalism*, Cambridge University Press, 2015, 10.

²⁶³ Goebel, *Anti-Imperial Metropolis. Interwar Paris and the Seeds of Third World Nationalism*, 2015, 21.

²⁶⁴ Goebel, *Anti-Imperial Metropolis. Interwar Paris and the Seeds of Third World Nationalism*, 2015, 21.

²⁶⁵ Fogarty, *Race and war in France: Colonial subjects in the French army, 1914–1918*, University of California, Santa Barbara, 2002, 66.

²⁶⁶ Sämtliche Rekrutierungszahlen aus Fogarty, *Race and War*, 2002, 66f.

Karibikkolonien.²⁶⁷ Somit führte der Weltkrieg zu einer großen Präsenz „Schwarzer“ in Frankreich und anderen Teilen Europas, da diese nicht ausschließlich in Frankreich stationiert waren.²⁶⁸ Nach dem Ende des Ersten Weltkrieges kehrten die meisten kolonisierten Soldaten und Arbeiter*innen wieder an ihre Herkunftsorte zurück, doch viele von ihnen verblieben auch nach Ende des Krieges in Frankreich bzw. kehrten in den 1920er-Jahren dorthin zurück.²⁶⁹

Hierbei war von Bedeutung, dass Kolonialsubjekte als *originaires* keine Fremden im Sinne des französischen Fremdenrechts waren und somit nicht aus dem französischen Staatsgebiet ausgewiesen bzw. abgeschoben werden konnten.²⁷⁰ Die französische Regierung war der Demobilisierung „schwarzer“ Soldaten in Frankreich grundsätzlich feindlich gesinnt und versuchte diese in ihrer Gesamtheit zu einer Rückkehr in die jeweiligen Kolonien zu bewegen.²⁷¹ Da jedoch französische *indigènes* für Reisen in die Kolonien keinen Reisepass benötigten, gestaltete sich die Kontrolle der tatsächlichen Präsenz „schwarzer“ Kolonisierter für die Behörden als unmöglich.²⁷² All dies hinderte dies die französische Regierung zwar nicht daran, vereinzelt *indigènes* aus Frankreich abzuschieben, doch war der Aufenthaltsstatus für den Großteil der aus den Kolonien stammenden Personen rechtlich abgesichert.

Darüber hinaus lehnte das französische Kolonialministerium der Außerlandesbringung politisch aktiver Menschen ab, da es Bedenken hinsichtlich

²⁶⁷ *Boittin*, Colonial metropolis: the urban grounds of anti-imperialism and feminism in interwar Paris, Lincoln: University of Nebraska Press, 2010, xvii.

²⁶⁸ *Mann*, Immigrants and Arguments in France and West Africa, in *Comparative Studies in Society and History* 45 (02), 2003, 368.

²⁶⁹ *Goebel*, Anti-Imperial Metropolis. Interwar Paris and the Seeds of Third World Nationalism, 2015, 24f.

²⁷⁰ *Fabry*, Note et rapport April 1927 (Slotfom I 4).

²⁷¹ *Mann*, Immigrants and Arguments in France and West Africa, in *Comparative Studies in Society and History* 45 (02), 2003, 368.

²⁷² *Mann*, Immigrants and Arguments in France and West Africa, in *Comparative Studies in Society and History* 45 (02), 2003, 368.

der Verbreitung subversiver Gedanken auf die Kolonien hatte.²⁷³ So wurden zwar teilweise aufenthaltsbeendende Maßnahmen zur Abschreckung erlassen, doch stand ihre Durchsetzung nicht im Einklang mit dem Ziel des Kolonialministeriums, aufrührerische Kolonisierte zu überwachen und die Verbreitung ihrer Ideen in den Kolonien zu unterbinden.²⁷⁴

Nach Zählungen der französischen Behörden befanden sich im September 1924 379 Personen aus AOF, im September 1926 2015 und im Juni 1932 894 „Afrikaner“ in Paris – doch gehen andere Schätzungen der Polizei davon aus, dass sich im Jahr 1926 zwischen 10.000 und 15.000 „Schwarze“ in Paris aufhielten.²⁷⁵ Goebel zeigt, dass die Anzahl der kolonisierten Akteur*innen in Kontinentalfrankreich während der 1920er-Jahre kontinuierlich anstieg, bevor sie während der großen Depression ab 1930 wieder abnahm.²⁷⁶ Die schnelle Anpassung an die wirtschaftlichen Bedingungen hängt wohl auch damit zusammen, dass Paris weniger als endgültiges Ziel einer erfolgten Migration betrachtet wurde, sondern als Ort des vorübergehenden Aufenthalts und Transits.²⁷⁷ Paris fungierte also in den 1920er-Jahren als Ort des Zusammenkommens und Aufeinandertreffens von Akteur*innen aus dem globalen Süden, die meist einige Jahre in der Stadt verbrachten bevor sie an ihre Herkunftsorte zurückkehrten oder in andere Städte weiterreisten.²⁷⁸

b. Von Assimilation zu Radikalopposition: Antikoloniale Zugänge

Während dieser Periode erhöhter Präsenz von Kolonisierten entstanden in der Zwischenkriegszeit in Paris diverse koloniale Interessensgruppen mit

²⁷³ Goebel, *Anti-Imperial Metropolis. Interwar Paris and the Seeds of Third World Nationalism*, 2015, 51.

²⁷⁴ Goebel, *Anti-Imperial Metropolis. Interwar Paris and the Seeds of Third World Nationalism*, Cambridge University Press, 2015, 52.

²⁷⁵ Boittin, *Colonial metropolis*, 2010, xviii.

²⁷⁶ Goebel, *Anti-Imperial Metropolis*, 2015, 27.

²⁷⁷ Goebel, *Anti-Imperial Metropolis*, 2015, 32–35.

²⁷⁸ Goebel, *Anti-Imperial Metropolis*, 2015, 32, 34.

unterschiedlichen politischen Ausrichtungen. Diese nutzten unter anderem Begriffe der Französischen Revolution wie etwa Souveränität, Republikanismus und Staatsbürger*innenschaft, um ihre antikolonialen Forderungen auszudrücken.²⁷⁹ Da der Forschungsschwerpunkt der vorliegenden Dissertation auf Beiträgen „schwarzen“ Kolonisierter liegt, sind hierbei insbesondere das Comité de Défense de la Race Nègre (CDRN), die Ligue de Defense de la Race Nègre (LDRN), das Comité de défense des intérêts de la race Nègre (CDIRN) und die Ligue Universelle de défense de la race noir (LUDRN) zu nennen. Das Ziel dieser Gruppen bestand darin, die Interessen der „schwarzen“ Kolonisierten zu vertreten und Unterstützungsleistungen für die in Frankreich aufhältigen Kolonisierten zu bieten. Weiters gab es einige Gruppierungen, die sich durch die Herausgabe von Zeitschriften konstituierten bzw. nicht unabhängig ihrer Publikationen in Erscheinung traten. Hier sind insbesondere die „Revue du Monde Noir“, „Africa“ und „Le Colonisé“ zu nennen.

Die vielfältigen und intern heterogenen Gruppierungen werden für die vorliegende Untersuchung in drei Übergruppen eingeteilt. Goebel schlägt vor, die Teilung entlang der Achse Assimilation-Assoziation zur Einteilung Imperialismus-kritischer Gruppen aufzugeben, weil ihr analytischer Wert begrenzt ist, da wesentliche Unterschiede nicht sichtbar gemacht werden können. Sein Gegenentwurf basiert auf einer Unterscheidung innerhalb des Spektrums von Reformern zu Radikalen.²⁸⁰ Während diese Einteilung durchaus sinnvoll erscheint, werde ich das Spektrum um eine Achse erweitern und der primär politischen Einteilung eine kulturelle hinzufügen. So sollen die Gruppen in Reformen, radikale und kulturelle Akteur*innen eingeteilt werden, wobei die Grenzen zwischen den Gruppen fließend sind. Goebel selbst zählt die kulturellen Akteur*innen zum Lager der Reformen, da sie primär an der Ausarbeitung einer kulturellen, ethnischen oder

²⁷⁹ Goebel, *Anti-Imperial Metropolis. Interwar Paris and the Seeds of Third World Nationalism*, 2015, 216ff.

²⁸⁰ Goebel, *Anti-Imperial Metropolis. Interwar Paris and the Seeds of Third World Nationalism*, 2015, 227.

rassenanthropologischen Eigenheit interessiert war und weniger an radikalem politischem Wandel.²⁸¹ Diese Einschätzung ist zwar richtig, würde aber den für die vorliegende Arbeit notwendigen Fokus nicht zulassen, da sich die Methoden der politischen Einflussnahme und die Rolle, die die Menschenrechte bei dieser spielten, in wesentlichen Punkten unterscheiden. Die Sprache des Universalismus, welche bei den Reformern hochgehalten und häufig angewandt wurde, wird von den kulturellen Gruppen meist abgelehnt. Zur Herausarbeitung einer kulturellen Eigenständigkeit oder Partikularität war eine derartige Sprache nämlich ungeeignet.

Die Einteilung entlang der Achse radikal von antikolonial bis reformistisch birgt jedoch wesentliche Risiken. Osterhammel zeigt, dass weder der Begriff der Kolonie noch der des Kolonialismus eindeutig beschrieben werden können.²⁸² Als eigenständige Definition des Kolonialismusbegriffs schlägt er vor, die Definition des Afrikahistorikers Curtin („Beherrschung durch ein Volk aus einer anderen Kultur“)²⁸³ um drei Komponenten zu erweitern: Erstens zeichne den neuzeitlichen Kolonialismus ein Verhältnis von Herr und Knecht aus, in welchem einer gesamten Gesellschaft die eigene historische Eigenentwicklung geraubt wird.²⁸⁴ Zweitens sei auch der Unwille der Kolonisatoren, den unterworfenen Gesellschaften kulturell entgegenzukommen, charakteristisch.²⁸⁵ Vielmehr wurde „eine weitgehende Akkulturation an die Werte und Gepflogenheiten erwartet, ohne daß es [...] zu einer nennenswerten Gegen-Akkulturation der Kolonisatoren durch Übernahmen aus den beherrschten Zivilisationen kam.“²⁸⁶ Und drittens gehöre zum Wesenskern des neuzeitlichen Kolonialismus immer auch eine „ideologische Formation.“²⁸⁷

²⁸¹ Goebel, *Anti-Imperial Metropolis*, 2015, 227.

²⁸² Osterhammel, *Kolonialismus: Geschichte - Formen - Folgen*, München: Beck, 2009, 7–22.

²⁸³ Curtin in Osterhammel, *Kolonialismus*, 2009, 19.

²⁸⁴ Osterhammel, *Kolonialismus*, 2009, 19.

²⁸⁵ Osterhammel, *Kolonialismus*, 2009, 19.

²⁸⁶ Osterhammel, *Kolonialismus*, 2009, 20.

²⁸⁷ Osterhammel, *Kolonialismus*, 2009, 20.

Osterhammel definiert den neuzeitlichen Kolonialismus also wie folgt:

„Kolonialismus ist eine Herrschaftsbeziehung zwischen Kollektiven, bei welcher die fundamentalen Entscheidungen über die Lebensführung der Kolonisierten durch eine kulturell andersartige und kaum anpassungswillige Minderheit von Kolonialherren unter vorrangiger Berücksichtigung externer Interessen getroffen und tatsächlich durchgesetzt werden. Damit verbinden sich in der Neuzeit in der Regel sendungsideologische Rechtfertigungsdoktrinen, die auf der Überzeugung der Kolonialherren von ihrer eigenen kulturellen Höherwertigkeit beruhen.“²⁸⁸

Die derartige Definition des neuzeitlichen Kolonialismus ist unerlässlich für die Einteilung von Gruppen anhand ihres Zugangs zum antikolonialen Kampf. Erst durch eine klare Definition des Gegenübers kann auch der antikoloniale Kampf definiert werden. Antikolonialer Widerstand ist nämlich einerseits all jener, der sich gegen den Kolonialismus in seiner Gesamtheit stellt. Andererseits muss aber auch Widerstand auf Teilebenen, so sie den Wesenskern des Kolonialismus berühren, also antikolonial betrachtet werden. Dies beinhaltet intellektuelle Bemühungen, die darauf abzielen, den Kolonialismus und die vermeintliche kulturelle Superiorität der Kolonisatoren als ideologisch zu enttarnen. Widerstand auf kultureller Ebene, welcher die Eigenständigkeit und Gleichrangigkeit der Kultur(en) der Kolonisierten thematisiert, wird somit auch dann als antikolonial zu bezeichnen sein, wenn er mit den Gewalt- und Machtstrukturen des Kolonisators nicht direkt bricht, sondern sich „reformistisch“ gibt.

1935 war die Idee des Imperiums allgegenwärtig, die Idee des souveränen Nationalstaats als einzig mögliches Ende eines Kolonialreichs jedoch nur eine Idee unter vielen.²⁸⁹ Antikoloniales Denken der 1930er-Jahren umfasste eine Vielzahl

²⁸⁸ Osterhammel, Kolonialismus, 2009, 21.

²⁸⁹ Cooper, Colonialism in question, 2005, 232f.

historischer Möglichkeiten zur Überwindung des Kolonialismus. Bei der historischen Analyse müssen somit die verschiedenen Zugänge, die von radikalem über reformistischen bis zu kulturellem Antikolonialismus reichten als gleichrangig behandelt werden. In den 1960er-Jahren wandelte sich der souveräne Nationalstaat als Folge der Dekolonisierung zur vorherrschenden Variante.²⁹⁰ Für die Zwischenkriegszeit kann e contrario davon ausgegangen werden, dass die Debatte über mögliche Alternativen ergebnisoffener geführt werden konnte.

Die Einteilung der Gruppen in drei Untergruppen dient auf analytischer Ebene dazu, Handlungsmöglichkeiten und Gestaltungsspielräume der Gruppen präziser darzustellen. Je nach konkreter historischer Positionierung der erforschten Akteur*innen ist die Betrachtung der unterschiedlichen Möglichkeiten und Beschränkungen notwendig.²⁹¹ Diese in letzter Instanz willkürliche Einteilung eröffnet somit analytische Möglichkeiten, ohne gleichzeitig eine Wertung der „antikolonialen“ Bemühungen zu implizieren.

Die Quellen für die Untersuchung umfassen einerseits die von den oben genannten Gruppierungen herausgegebenen Zeitschriften und Publikationen. Andererseits aber auch offizielle Dokumente der französischen Kolonialadministration. Die Quellenlage ist vielversprechend, da das französische Kolonialministerium die antikolonialen Gruppierungen genau beobachtete und unterwanderte. Die französische Polizei rief eine spezielle Einheit zur Kontrolle und Überwachung der Kolonisierten in Frankreich ins Leben: das Service de Contrôle et d'Assistance en France des Indigènes des Colonies (CAI). Die Unterlagen des CAI, die fast vollständig in den französischen Staatsarchiven erhalten sind, erlauben trotz ihrer rassistischen und konservativen Konnotationen einen faszinierenden Einblick in die alltäglichen Aktivitäten der Kolonisierten.²⁹² Die geheimdienstliche Überwachung war nicht bei allen Gruppen gleich ausgeprägt. Insbesondere die „radikalen“ Gruppierungen wurden engmaschig überwacht, weshalb zur Analyse ihrer Tätigkeiten neben den

²⁹⁰ *Cooper*, Colonialism in question, 2005, 233.

²⁹¹ Vgl. *Cooper*, Colonialism in question, 2005, 236.

²⁹² Vgl. *Goebel*, Anti-Imperial Metropolis, 2015, 16.

eigenen Publikationen auch auf eine Vielzahl an Aktenvermerken zurückgegriffen werden kann. Bei den reformistischen und kulturellen Akteur*innen fand die geheimdienstliche Überwachung nur punktuell statt. Hier bieten die Veröffentlichungen der Gruppen den Großteil des analysierten Quellenmaterials.

c. Radikale, reformistische und kulturelle Akteur*innen

Im Folgenden soll ein kurzer Überblick über die Entwicklungen der unterschiedlichen „schwarzen“ Bewegungen im Paris der Zwischenkriegszeit gegeben werden, um meine Einteilung verständlich zu machen. Die „schwarzen“ Bewegungen zeichneten sich aus verschiedenen Gründen durch eine starke Volatilität aus, die häufig zu einer organisatorischen Implosion innerhalb weniger Jahre führte.²⁹³ Dennoch waren viele Akteur*innen über längere Zeitabschnitte und in mehreren Gruppen in Paris organisiert.

Die Ursprünge der „schwarzen“ Bewegungen reichen ins Jahr 1921 zurück, als die reformistische Gruppe Ligue Universelle pour la Défense de la Race Noire (LUDRN) und deren Zeitschrift *Les Continents* gegründet wurde. Der aus Dahomey stammende Prinz Kojo Tovalou-Houenou gründete die Zeitschrift, welche nur wenige Monate erscheinen konnte, gemeinsam mit Jean Fangeat, Prinz Ouanilla Behanzin und René Maran.²⁹⁴ Letzterer hatte 1921 für seinen Roman *Batouala* als erster „schwarzer“ Autor mit dem renommierten Prix Goncourt ausgezeichnet. Der erste Versuch, die „schwarze“ Bevölkerung Paris' unter einem Dach zu vereinen, wurde jedoch bald vom senegalesischen Abgeordneten Blaise Diagne gestoppt, der die Zeitung noch 1924 erfolgreich klagte.²⁹⁵ Der Erfolg der Klage gegen *Les Continents* und die Verhaftung von Touvalou-Houénou im Zusammenhang mit

²⁹³ *Wilder*, *The French imperial nation-state*, 2005, 184.

²⁹⁴ *Egonu*, *Les Continents and the Francophone Pan-Negro Movement*, in *Phylon* (1960-) 42 (3), 1981, 247.

²⁹⁵ Siehe Kapitel V.a.

Ausschreitungen in Dahomey führte in weiterer Folge auch zum Niedergang der LUDRN.²⁹⁶

Auf der „radikalen“ Seite war die erste Gruppierung, in der sich eine Vielzahl „schwarzer“ kolonialer Akteur*innen im Paris der Zwischenkriegszeit zusammenfand, die 1921 im Dunstkreis des Parti Communiste Français (PCF) gegründete Union Intercolonial (UIC).²⁹⁷ In dieser interkolonialen Gruppe befanden sich die „Schwarzen“ jedoch deutlich in der Minderheit. Die Gruppe wurde in den ersten zwei Jahren stark von Personen aus Französisch-Indochina und den Karibikkolonien beeinflusst. Ab 1923 hatten aber auch Nordafrikaner*innen einen immer stärkeren Einfluss auf die Gruppe.²⁹⁸ „Schwarze“ Personen befanden sich innerhalb der kolonialen Gruppierungen Paris am Rand, woraus sich erklärt, warum sie eher zur Gründung eigenständiger Gruppen tendierten, als sich um mehr Einfluss in bestehenden interkolonialen Gruppen zu bemühen.²⁹⁹ Dewitte bezeichnet die UIC dennoch als „baptême militant“³⁰⁰ einer ganzen Generation von aus Afrika und den Antillen stammenden Aktivist*innen, welche die antikolonialen Bewegungen in der Zwischenkriegszeit prägen sollten.

Nach der Auflösung der LUDRN sollte es rund eineinhalb Jahre dauern, bis das Comité de Defense de la Race Nègre (CDRN) im März 1926 unter der Führung des aus dem Senegal stammenden Lamine Senghor gegründet wurde.³⁰¹ Das CDRN gründete sich aus der dem Parti Communiste nahestehenden „schwarzen“ Arbeiter*innenschaft, stand jedoch in der Anfangszeit auch anderen Personen offen.

²⁹⁶ Langley, Pan-Africanism in Paris, 1924-1936, in *The Journal of Modern African Studies* 7 (1), 1969, 79.

²⁹⁷ Dewitte, *Le Rouge et le Nègre*, in *Hommes et Migrations* 1257 (1), 2005, 35.

²⁹⁸ Vgl. Sagna, *Des pionniers méconnus de l'indépendance : africains, antillais et luttes anti-colonialistes dans la France de l'entre-deux-guerres (1919-1939)* (These doctorale), Paris, 1986, 296ff; Boittin, *Colonial metropolis*, 2010, 80.

²⁹⁹ Boittin, *Colonial metropolis*, 2010, 80; Dewitte, *Les mouvements nègres en France 1919-1939*, Paris: L'Harmattan, 1985, 99.

³⁰⁰ Dewitte, *Les mouvements negres*, 1985, 115.

³⁰¹ Dewitte, *Les mouvements negres*, 1985, 130f.

Als René Maran 1927 zum Präsidenten des CDRN gewählt werden sollte, kam es zu einer Spaltung der „reformistischen“ Bewegung rund um Maran und karibische Intellektuelle wie Maurice Satineau und der „radikalen“ Gruppe rund um L. Senghor und dem Sudanesen Tiemoko Garan Kouyaté. Die „radikale“ Gruppe gründete sich 1927 als Ligue de Défense de la Race Nègre (LDRN) neu, was die Spannungen innerhalb der Gruppe jedoch nicht löste. CDRN/LDRN gaben ab 1926 in unregelmäßigen Abständen eine Zeitschrift heraus, welche erst zweimalig als La Voix des Nègres und danach als La Race Nègre erschien.

Im Jahr 1931 führten finanzielle Schwierigkeiten sowie persönliche Differenzen zu einer weiteren Spaltung der LDRN und einem Machtkampf zwischen Kouyaté und Emile Fauré, einem Panafrikanisten. Kouyaté gründete schließlich 1932 mit Unterstützung der Confédération générale du travail unitaire (CGTU) eine „schwarze“ Gewerkschaft: die Union des Travailleurs Nègres (UTN) mit der dazugehörigen Zeitschrift Le Cri des Nègres. Die LDRN unter der Führung Emile Faures wurde schließlich 1937 verboten und Faure ins Exil geschickt.³⁰²

d. Die „schwarze“ Öffentlichkeit

Als Zentrum des französischen Kolonialreichs kam Paris eine besondere Stellung innerhalb der französischen Nation zu. Dies liegt einerseits an der starken Zentralisierung des französischen Staatsapparats, andererseits aber an der Heterogenität der Bevölkerung innerhalb der Metropole. Paris kann somit als Ort beschrieben werden, an welchem sich das Zentrum und die Peripherie des französischen Imperialismus die Hand gaben.³⁰³ Wilder beschreibt die Lebensart der „Schwarzen“ in Paris als eine alternative Öffentlichkeit, in welcher jene Fragen zu Republikanismus, Nationalität und der Intersektion von Kolonialismus, Kultur und Rassismus stellen konnten.³⁰⁴ Wesentlich für diese Betrachtung ist, dass der

³⁰² Langley, Pan-Africanism in Paris, 1924-1936, in The Journal of Modern African Studies 7 (1), 1969, 93.

³⁰³ Boittin, Colonial metropolis, 2010, XXIII.

³⁰⁴ Wilder, The French imperial nation-state, 2005, 5.

französische Imperialismus nicht für ein Nebeneinander von universellem Republikanismus und partikulären Werten stand, sondern diese Antinomie in sich vereinigte. Frankreich als „imperialer Nationalstaat“ (Wilder) agierte gleichzeitig universalisierend und partikularisierend.³⁰⁵ Die „schwarze“ Bevölkerung Paris' bewegte sich damit in einem offenen Raum, der von Republikanismus einerseits (Universalismus) und semi-autonomer „schwarzer“ Gegenöffentlichkeit gespeist wurde.³⁰⁶

Die „schwarzen“ Kolonisierten in Paris waren zahlenmäßig so gering, dass sie sich – nach Léopold. S. Senghor – ständig trafen.³⁰⁷ Es kam zu ausgeprägten persönlichen Kontakten zwischen den verschiedenen Akteur*innen und es ist davon auszugehen, dass sich die meisten „schwarzen“ Kolonisierten, die zur selben Zeit in Paris anwesend waren, entweder persönlich kannten oder zumindest voneinander Kenntnis hatten. Die Quellen berichten von eindeutigen Überlappungen der verschiedenen Übergruppen und von – zumindest versuchten – Kooperationen, die über das eigene Lager hinausgingen.³⁰⁸ So versuchte etwa Kouyaté im Juni 1933 Mitglieder verschiedener „schwarzer“ Gruppierungen von einer Zusammenarbeit mit der UTN zu überzeugen, da er ihre finanziellen Ressourcen als wesentlich für die „schwarzen“ Bewegungen betrachtete. Unter den Anwesenden befand sich auch Léopold S. Senghor, der zwar zusagte, sich darum zu bemühen, senegalesische Studierende für einen Beitritt zur UTN zu begeistern, jedoch keine weiteren nachweisbaren konkreten Aktionen in diese Richtung ergriff.³⁰⁹ Ein weiterer Hinweis auf die enge persönliche Vernetzung ist ein Bericht über ein gemeinsames Auftreten der Gruppen der „Étudiant Noir“, der UTN und dem algerisch-nationalistischen Étoile Nord Africaine (ENA) am 14. Juli 1935 oder die Zusammenarbeit im Comité Internationale pour la Défense du Peuple Ethiopien, in

³⁰⁵ Wilder, *The French imperial nation-state*, 2005, 7f.

³⁰⁶ Wilder, *The French imperial nation-state*, 2005, 150.

³⁰⁷ Senghor zitiert nach *Kesteloot*, *Les Écrivains noirs de langue française: naissance d'une littérature*, Bruxelles: Ed. de l'Univ. de Bruxelles, 1983, 207.

³⁰⁸ Boittin, *Colonial metropolis*, 2010, 77.

³⁰⁹ Vgl. Boittin, *Colonial metropolis*, 2010, 106.

welchem Paulette Nardal, Kouyaté und Messali Hadj (ENA) leitende Positionen übernahmen.³¹⁰

Geeint wurden die Gruppen jedenfalls durch ihren gesellschaftlichen Zwischenstatus als aktive Zivilbevölkerung, die jedoch häufig kein offizieller Teil der Zivilgesellschaft war, da sie als koloniale Subjekte oder Bürger*innen eine andere Rolle in der Gesellschaft einnahmen als „weiße“ Französ*innen. Der US-amerikanische Soziologie und Theoretiker Michael Warner schlägt in seinem Buch „Publics and Counterpublics“ vor, die Öffentlichkeit in verschiedene Gruppierungen zu unterscheiden: generelle Öffentlichkeit, vorherrschende Öffentlichkeit, alternative Öffentlichkeiten und Gegenöffentlichkeiten.³¹¹ Was die „schwarzen“ Gruppierungen im Paris der Zwischenkriegszeit auszeichnete, war die Eigenschaft, zwischen den verschiedenen Öffentlichkeiten wechseln zu können und zu allen teilweise aber nie vollkommen dazuzugehören.³¹²

Paris war nicht nur die Hauptstadt der frankophonen „schwarzen“ Bevölkerung, sondern auch zentraler Treffpunkt der globalen „schwarzen“ Bewegung der Zwischenkriegszeit:

„Car c'est la France, c'est l' Angleterre, c'est la Belgique qui offrent depuis quelques années sinon les premières, du moins les plus fructueuses possibilités de contact effectif entre Nègres d'Afrique et Nègres d'Amérique. Si un Du Bois, un Langston Hughes ont visité l'Afrique occidentale, c'est, dans tous les sens de l'expression, par l'Europe qu'ils ont passé pour s'y rendre. C'est dans le quartier Pigalle et les cafés de Montmartre, voire de Montparnasse que se sont nouées les premières connaissances entre Harlémites et Dahoméens. C'est dans le quartier nègre et arabe de Marseille qu'un romancier nègre de New-York est allé, il y a quelques mois à

³¹⁰ Wilder, *The French imperial nation-state*, 2005, 192f.

³¹¹ Warner, *Publics and counterpublics*, New York, NY: Zone Books, 2010.

³¹² Wilder, *The French imperial nation-state*, 2005, 197.

peine, étudier ses frères africains, et c'est là qu'il situera en partie son prochain récit.“³¹³

Insbesondere die kulturellen Gruppen profitierten von der Anwesenheit der anglophonen „Schwarzen“. Die intensive Interaktion mit den Protagonisten der Harlem Renaissance wird als wegweisend für die Entstehung der Négritude-Bewegung angesehen.³¹⁴ Aber auch die radikaleren Gruppierungen waren, etwa über Kontakt zu Garveyistischen Organisationen global vernetzt. Hierbei bot Paris den Ort des globalen Zusammenkommens.

e. Noirs, Nègres oder Gens de Couleur

Die Lebensrealität der Pariser „Schwarzen“ wurde maßgeblich durch die rassifizierende Zuteilung und Kategorisierung beeinflusst. „Rasse“ war keine Kategorie, nach welcher Personen im administrativen Alltag einer Bevölkerungsgruppe zugewiesen wurde, doch spielte sie sowohl in der administrativen Sprache als auch der öffentlichen Wahrnehmung eine wesentliche Rolle. Die Zuordnung einer Person zu Begriffen wie „Nègre“, „Noir“, „Métis“, „Mulâtre“, „Creole“ oder „Hommes/Gens de Couleur“ war in der Regel von politischer Natur, sowohl in der Wahrnehmung durch andere als auch in der Selbstbezeichnung.³¹⁵ Die Bezeichnung „nègre“ wurde im „weißen“ Frankreich ab 1685 als mit dem Wort „esclave“ verwandt verwendet.³¹⁶ Die Bezeichnung als „noir“ war dem entgegengesetzt ein Wort, welches im 18. und 19. Jahrhundert von Abolitionisten eingesetzt wurde, um die „Schwarzen“ in den semantischen Einzugsbereich von Humanité und Citoyenneté einzubeziehen.³¹⁷ Wohl auch aus diesem Grund wurde das Wort „Noir“ als Selbstbezeichnung vor allem von der

³¹³ Schoell, La „Renaissance nègre“ aux États-Unis, in La Revue de Paris 36 (1), 1929, 158.

³¹⁴ Siehe dazu ausführlich Kapitel VI.b.

³¹⁵ Boittin, Colonial metropolis, 2010, XXVIII, 77.

³¹⁶ Edwards, The practice of diaspora: literature, translation, and the rise of Black internationalism, Cambridge (Mass.): Harvard university press, 2003, 26.

³¹⁷ Edwards, The practice of diaspora, 2003, 27.

„schwarzen“ Elite neben den Termini „Hommes des Couleur“ bzw. „Gens de Couleur“ genutzt.³¹⁸

Schon in der ersten Ausgabe der *Voix des Nègres*, der Zeitschrift des CDRN kann eine ausführliche Auseinandersetzung mit diesen Zuschreibungen beobachtet werden.³¹⁹ In einem „Le Mot ‚Nègre‘“ bezeichnetem Artikel setzte sich das CDRN mit den verschiedenen Bezeichnungen für „Schwarze“ auseinander und rief zu einer Rückeroberung des Worts „Nègre“ auf:

„Les dominateurs des peuples de race nègre, ceux qui se sont partagé l'Afrique sous prétexte de civiliser les nègres, s'emploient à une abominable manœuvre divisionniste pour mieux régner chez eux. En plus de la division primitive de caste, de tribus et de religions, qu'ils exploitent en leur faveur au sein de nous-mêmes les impérialistes s'emploient à briser l'unité même de la race pour nous maintenir éternellement dans l'état d'esclavage auquel nous sommes contraints par la force de rester depuis plusieurs siècles.

Pour arriver à cela, ils sortent du mot nègre deux autres mots nouveaux, afin de diviser la race en trois catégories différentes, savoir : ‚hommes de couleurs‘, ‚noirs‘ – tout court – et nègres. On fait croire aux uns qu'ils sont des ‚hommes de couleur‘ et non noirs ni nègres (première catégorie) ; aux autres, qu'ils sont des ‚noirs‘ tout court et non des nègres (deuxième catégorie). Quant aux ‚restes‘, se sont des nègres (troisième catégorie). [...]

Nos terres, nos droits et notre liberté ne nous appartenant plus, nous nous cramponnons sur ce qui, avec l'éclat de la couleur de notre épiderme sont les seuls biens qui nous restent de l'héritage de nos aïeux. Ce nom est à nous ; nous sommes à lui ! Il est notre comme nous sommes siens ! En lui, nous mettons tout notre

³¹⁸ Edwards, *The practice of diaspora*, 2003, 27.

³¹⁹ Siehe hierzu ausführlicher Kapitel IV.a.

honneur et toute notre foi de défendre notre race. Oui, messieurs, vous avez voulu vous servir de ce nom comme mot d'ordre scissionniste. Nous nous en servons comme mot d'ordre de ralliement : un flambeau ! Nous nous faisons honneur et gloire de nous appeler Nègres, avec un N majuscule en tête.“³²⁰

Das CDRN wollte den Begriff des Nègre also bereits 1927 und damit ein Jahrzehnt vor der Négritude-Bewegung, der diese Wiederermächtigung oft zugeschrieben wird, für die „Schwarzen“ rückerobern. Miller führt aus, dass die Rückeroberung des Wortes Nègre beim CDRN sogar noch weiterging, als bei der späteren Négritude, da das CDRN den Begriff nicht essentialistisch auflud, sondern ihn als politischen Kampfbegriff wiederentdeckte, der ohne Rückbezug auf eine vorgestellte gemeinsame Kultur die „Schwarzen“ vereinen sollte.³²¹

Der Umstand, dass sich die assimilatorische Gruppe unter Maurice Satineau nach der ersten Spaltung des CDRN als Comité de Défense des Intérêts de la Race Noire bezeichnete, zeigt, dass die Selbstbezeichnung der „schwarzen“ ein relevanter Punkt in der eigenen politischen Positionierung war.

f. Fazit – „Schwarze“ im Paris der Zwischenkriegszeit

Paris bildete in den Jahren nach dem Ersten Weltkrieg wie keine andere europäische Hauptstadt ein Zentrum „schwarzen“ Lebens. Nachdem knapp 200.000 „Schwarze“ während des Krieges nach Europa kamen, verblieben viele von ihnen auch in den 1920er und 1930er Jahren in Paris.

Der hohe „schwarze“ Bevölkerungsanteil führte zur vielfachen Gründung von Interessensvertretungen. Diese können grob in die Übergruppen Reformer, Radikale und kulturelle Akteur*innen eingeteilt werden. Sie alle einte jedoch eine

³²⁰ *Comité de Défense de la Race Nègre*, Le Mot „Nègre“, in *La Voix des Nègres* 1(1) (Janvier), 1927.

³²¹ *Miller, C.L.*, *Nationalists and nomads: essays on francophone African literature and culture*, Chicago: University of Chicago Press, 1998, 37.

Ablehnung des französischen Imperialismus im Sinne einer systematischen Unterdrückung der Kolonien und der Kolonisierten.

Paris, das Herzstück des französischen imperialen Nationalstaates, wurde auch zum Zentrum des antikolonialen „schwarzen“ Widerstands. Während Paris als Hauptstadt eines imperialen Staates die Macht Frankreichs symbolisierte, war es zugleich ein Ort, an dem sich die Kolonisierten sammeln konnten, um das Fundament eben dieses Systems zu untergraben. Die tausenden „Schwarzen“, die gleichzeitig in der Stadt lebten, begegneten sich oft, unterstützten einander und inspirierten sich gegenseitig. Trotz der teils radikalen Unterschiede ihrer Ansichten fanden die Gruppen immer wieder Berührungspunkte. Paris bot damit den idealen Nährboden für die Entstehung einer globalen „schwarzen“ Bewegung.

IV. Der radikale Antikolonialismus: Ein „schwarzer“ Kommunismus?

a. Das Comité de Défense de la Race Nègre als erste „schwarze“ Arbeiter*innenbewegung

Mit der Gründung des Comité de Defense de la Race Nègre (CDRN) im März 1926 begann die Geschichte des „schwarz-proletarischen“ Antikolonialismus in Paris.³²² Lamine Senghor, einer der Gründer des CDRN und wohl dessen einflussreichste Person bis zu seinem Tod im November 1927 war ursprünglich 1924 von der Union Intercoloniale (UIC) mit der Gründung eines Arms aus ehemaligen Kämpfern aus den AOF-Kolonien innerhalb der UIC beauftragt worden. Doch Senghor sah die UIC nicht als ausreichendes Mittel für eine Emanzipation der afrikanischen Kolonien an, sondern strebte nach Eigenständigkeit der „schwarzen“ Bewegung.³²³ Bereits am 22. April hatte das CDRN nach eigenen Angaben 300 zahlende Mitglieder.³²⁴

Aufgrund der engmaschigen Überwachung der Gruppe durch den französischen Geheimdienst und das Einschleusen von verdeckten Ermittler*innen gibt es einen umfangreichen Quellenkorpus über die Frühzeit des CDRN. Zumindest ab 1925 verfügte das Kolonialministerium über ausreichend Spion*innen, um die "schwarzen" Bewegungen durchgehend überwachen zu können.³²⁵ In den Quellen finden sich mehrere Andeutungen dahingehend, dass einzelne Mitglieder des CDRN innerhalb der Gruppe für Spion*innen des Kolonialministeriums gehalten wurden.

³²² *Journal Officiel*, N°75, 30 Mars 1926, Comité de Défense de la Race Nègre; Dewitte, *Les mouvements negres*, 1985, 130f.

³²³ *Service de contrôle et d'assistance en France des indigènes des colonies*, Brief an den Directeur des Affaires Politiques des Ministère des Colonies (Signé Josseline), 14.9.1926; Siehe auch Sarr, Lamine Senghor: 1889-1927: das Andere des senegalesischen Nationalismus, Wien: Böhlau, 2011.

³²⁴ *CAI*, Note de l'Agent Désiré du 22 avril 1926 (Slotfom III 24).

³²⁵ Sagna, *Des pionniers méconnus de l'indépendance : africains, antillais et luttes anti-colonialistes dans la France de l'entre-deux-guerres (1919-1939)* (These doctorale), 1986, 146.

Es ist daher davon auszugehen, dass die engmaschige Überwachung den „schwarzen“ Bewegungen selbst bewusst war.³²⁶

Bereits in den Frühzeiten des CDRN übernahm dieses wesentliche Diskurselemente der französischen Aufklärung und sprach davon, die Arbeit der Humanisten des 18. und 19. Jahrhunderts fortführen und eine menschlichere Behandlung der „Schwarzen“ („que le nègre soit traité [...] avec plus d’humanité“) erreichen zu wollen.³²⁷ Hierbei ist zu betonen, dass die Gründungsmitglieder das Arbeiten hin zu diesem Ziel als dezidiert nicht politisch bezeichneten,³²⁸ sondern als „réalisation pratique de la grand famille humaine éclairée [...] par la lumière bienfaisant de la justice.“³²⁹ Genau die Ideale der Aufklärung und des Fortschritts wurden jedoch als mit dem Kolonialismus inkompatibel beschrieben. Das oberste Prinzip der menschlichen Würde sei der Umstand, dass sie für *alle* Menschen gemacht sei.³³⁰ Während also die Erlangung von Bürgerrechten oder gar Menschenrechten in den ersten Erklärungen des Komitees kein erklärtes Ziel war, so ist klar, dass sich die „schwarzen“ Aktivist*innen aktiv in den Diskurs der französischen Aufklärung stellten und die Erlangung ihrer Position als gleiche Menschen aus diesem Diskurs

³²⁶ *CAI*, Note de l’Agent Désiré du 22 mars 1927 (Slotfom III 24); *CAI*, Note anonyme du 25 février 1928 (Slotfom III 24).

³²⁷ *Journal Officiel*, N°75, 30 Mars 1926, Comité de Défense de la Race Nègre.

³²⁸ Zur Selbstzuschreibung als „nicht-politisch“ ist jedoch auszuführen, dass die genaue Bedeutung innerhalb der Gruppe nicht klar umfasst war. So bedeutet apolitisch nach L. Senghor nicht, sich als Gruppe nicht politisch zu betätigen. Die politische Betätigung des Komitees soll jedoch eine außerparlamentarische sein und es sollten keine Kandidaten bei Wahlen unterstützt werden, Vgl. *Service de contrôle et d’assistance en France des indigènes des colonies*, Brief an den Directeur des Affaires Politiques des Ministère des Colonies (Signé Josseline), 14.9.1926.

³²⁹ *Journal Officiel*, N°75, 30 Mars 1926, Comité de Défense de la Race Nègre.

³³⁰ *Comité de Défense de la Race Nègre*, A tous nos frères!, in *La Voix des Nègres* 1(1) (Janvier), 1927.

abzuleiten versuchten. Der oberste moralische Anspruch, aus dem die Forderungen des CDRN begründet wurden, ist jener der Gleichheit aller „races humaines“.³³¹

Der Anspruch auf Gleichheit wurde auch aus dem Umstand heraus abgeleitet, dass zahlreiche „schwarze“ Kolonisierte während des Ersten Weltkriegs als Soldaten gedient haben. Wenn nun - so die Logik - „Schwarze“ im Krieg dieselben Pflichten trafen wie „Weiße“, dann müssten ihnen auch selbe Rechte zuteilwerden. So war es für das CDRN nicht nachvollziehbar, warum deutlich mehr „schwarze“ Senegalesen im Krieg gedient haben, als über Bürgerrechte verfügten.³³² Diese Argumentation folgt den Gedanken der französischen Revolutionärin Olympe de Gouges, wonach der Frau, die das Recht habe, auf das Schafott zu steigen, auch das Recht zukommen müsse, auf dem Rednerpult zu sprechen, also Zutritt zur politischen Bühne zu haben.³³³

Gerade im Hinblick auf den Zivilisationsbegriff, welcher, wie oben dargelegt,³³⁴ eine wichtige Rolle in der französischen Koloniallogik spielte, versuchte das CDRN die europäische Diskurshoheit aufzubrechen. Frankreich könne nicht den Begriff der Zivilisation bzw. Zivilisierung verwenden, wenn französische Soldaten Kriegsverbrechen wie im dunkelsten Mittelalter („plus féroce moyen âge“) begingen.³³⁵ Der Rückgriff auf das europäische Mittelalter zeigt, dass das CDRN bemüht war, an den europäischen Diskurs anzuschließen und die Argumente der Zivilisation und des Fortschritts für die eigene Idee in Stellung zu bringen. Dies

³³¹ Senghor, L., Ce qu'est notre Comité de Défense de la Race Nègre, in *La Voix des Nègres* 1(1) (Janvier), 1927.

³³² *Service de contrôle et d'assistance en France des indigènes des colonies*, Brief an den Directeur des Affaires Politiques des Ministère des Colonies (Signé Josseline), 14.9.1926.

³³³ Gouges, *Déclaration des droits de la femme et de la citoyenne*, 1791 Art 10.

³³⁴ Siehe dazu Kapitel I.e.

³³⁵ *Comité de Défense de la Race Nègre*, Le Mot „Nègre“, in *La Voix des Nègres* 1(1) (Janvier), 1927.

wurde auch durch den Schlachtruf: *Vive l'ascension de la Race Nègre à la lumière et au progrès*“ untermauert.³³⁶

Während einer Debatte vom 16. September 1926 versuchten sich die Mitglieder erstmals die Sprache der Menschenrechte anzunähern. In einer öffentlich angekündigten internen Diskussion über den politischen Standpunkt des CDRN führte Basset, der als Vertreter der „Section révolutionnaire de Marseille“ an der Sitzung teilnahm, aus, dass die Prinzipien der *droits de l'homme et du citoyen* in die Praxis übergeführt werden müssten („*les principes des droits de l'homme et du citoyen dont la pratique ne doit pas être une fiction, mais une réalité*“).³³⁷ Die „Schwarzen“, so argumentierte er, seien menschliche Wesen desselben Titels wie „Weiße“ und müssten deshalb für die Anwendung der korrespondierenden Rechte in ihren Ländern kämpfen.³³⁸ Die Feststellung, dass die Sprache der Menschenrechte bereits in der Frühzeit des Bestehens des CDRN eine Rolle gespielt hat, wird auch davon gestützt, dass bereits beim ersten Treffen der Section de la Seine-Inférieure – einer der ältesten Sektionen der CDRN – mit M. Francois-Louis, ein Vertreter der Ligue des droits de l'homme et du citoyen (LDH), eine Ansprache hielt.³³⁹

Inhaltliche Forderungen ergaben sich aus dem Bezug auf Menschenrechte in der Frühphase jedoch keine. Zwar wurde das Konzept abstrakt diskutiert, doch wurden keine Forderungen im Namen der Menschenrechte gestellt. Aus der gemeinsamen Absichtserklärung des Brüsseler Kongresses gegen koloniale Unterdrückung und Imperialismus von 15.2.1927, an welchem L. Senghor und Narcisse Danaé als Vertreter und Redner des CDRN teilnahmen, lassen sich jedoch Forderungen entnehmen, die zumindest als materiell grund- bzw. menschenrechtlich gelesen werden können: Die Forderungen lauteten nach Abschaffung der Zwangsarbeit in

³³⁶ *Maison*, Section de la Seine-Inférieure, in *La Voix des Nègres* 1(1) (Janvier), 1927.

³³⁷ *Service de contrôle et d'assistance en France des indigènes des colonies*, Brief an den Directeur des Affaires Politiques des Ministère des Colonies (Signé Josseline), 22.9.1926.

³³⁸ *Service de contrôle et d'assistance en France des indigènes des colonies*, Brief an den Directeur des Affaires Politiques des Ministère des Colonies (Signé Josseline), 22.9.1926.

³³⁹ *Maison*, Section de la Seine-Inférieure, in *La Voix des Nègres* 1(1) (Janvier), 1927.

den Kolonien, Bewegungsfreiheit, Meinungs-, Presse- und Informationsfreiheit, dem Recht auf Bildung sowie dem Koalitionsrecht.³⁴⁰ Für eine globale Note dieser Forderungen jenseits von staatlich zu garantierenden Grundrechten spricht, dass diese Rechte explizit nicht für Bürger*innen eingefordert wurden, sondern für sämtliche Menschen in imperialen Machtverhältnissen; also die Kolonisierten.

Anders verhielt es sich hier mit dem Selbstbestimmungsrecht der Völker, welches als Idee sowohl von Lenin als auch von Wilson der internationalen Ordnung nach dem Ersten Weltkrieg zugrunde gelegt wurde.³⁴¹ Die Idee, dass Völker ihre Regierung und die Grenzen ihrer Nation selbst bestimmen können, war eine, die schon in den Texten der Amerikanischen und Französischen Revolution angelegt war. Sie wurde jedoch von Otto Bauer und Karl Renner Ende des 19. Jahrhunderts mit Hinblick auf die Entwicklungen im Habsburgerreich theoretisch bearbeitet und 1903 als Rechtsforderung von Lenin und Plechanow in das Parteiprogramm der Sozialdemokratischen Arbeiterpartei Russlands übernommen.³⁴² Im März 1927 bezog sich das CDRN erstmals direkt auf das Selbstbestimmungsrecht der Völker, aus welchem Danaé einen Anspruch auf die Unabhängigkeit aller kolonisierten Völker ableitet. Argumentativ untermauerte er diese Forderung dadurch, dass sie „gerecht und normal“ weil „moralisch und menschlich“ sei.³⁴³ Der Kolonialismus wurde als Verletzung des Rechts der Völker auf Selbstbestimmung angekreidet.³⁴⁴ Danaé bezog sich jedoch explizit auf das Selbstbestimmungsrecht der Völker in der Form, wie sie vom amerikanischen Präsidenten Wilson ins Treffen geführt wurde, und nicht auf Lenin.³⁴⁵

³⁴⁰ Danaé, Pour l'Indépendance, in *La Voix des Nègres* 1(1) (Mars), 1927.

³⁴¹ Siehe vergleichend zu Lenins und Wilsons Vorstellungen des Selbstbestimmungsrechts der Völker *Olschowsky/Juszkiewicz/Rydel*, *Central and Eastern Europe after the First World War*, Berlin: De Gruyter Oldenbourg, 2021, 162f.

³⁴² Meissner, Lenin und das Selbstbestimmungsrecht der Völker, in *Osteuropa* 20 (4), 1970, 246f.

³⁴³ Danaé, Pour l'Indépendance, in *La Voix des Nègres* 1(1) (Mars), 1927.

³⁴⁴ Danaé, Pour l'Indépendance, in *La Voix des Nègres* 1(1) (Mars), 1927.

³⁴⁵ Danaé, Pour l'Indépendance, in *La Voix des Nègres* 1(1) (Mars), 1927.

Neben den inhaltlichen Debatten und Publikationen war das CDRN jedoch auch früh von persönlichen Grabenkämpfen gezeichnet, welche die Herausarbeitung einer homogenen politischen Linie nicht möglich machen. Über die Jahre des Bestehens muss vielmehr ein Mäandrieren zwischen progressivem Assoziationismus und der Nähe zum Parti Communiste Français (PCF) bzw. der kommunistischen Führung in Moskau konstatiert werden. Dies zeigt sich etwa deutlich darin, dass Joseph Gothon-Lunion als damaliger Generalsekretär der CDRN im November 1926 eigenständig eine Mitteilung in *L'Humanité* – der Zeitung der kommunistischen Partei – veröffentlichen ließ, wonach Lenin zum ewigen Ehrenpräsidenten des Komitees ernannt worden sei.³⁴⁶ Die Nähe und Distanz zur PCF scheint durchaus taktisch gesucht worden zu sein, da die Partei einerseits über finanzielle Mittel verfügte, auf welche die Gruppe langfristig nicht verzichten wollte, andererseits jedoch insbesondere L. Senghor politische Unabhängigkeit ein wichtiges Anliegen war.³⁴⁷ Die Debatten, die hier zwischen L. Senghor und Tiemoko Kouyaté als Vertreter des „unabhängigen“ Flügels Gothon-Lunion als Kontaktperson der PCF und Satineau als Vertreter der „assimilatorischen Fraktion“ geführt wurden,³⁴⁸ waren jedoch nicht nur politisch-inhaltlicher Natur, sondern scheinen auch geographische Unterschiede widergespiegelt zu haben. So wurde von aus Afrika stammenden Mitgliedern (wie L. Senghor & Kouyaté), Mitgliedern aus den Antillen und Guadeloupe (etwa Gothon-Lunion & Satineau) Rassismus vorgeworfen.³⁴⁹ Diese Debatten gingen so weit, dass L. Senghor im März 1927, als sich die Gruppe im Rahmen einer internen Diskussion entschied, keine politischen Direktiven der PCF zu akzeptieren (die mit finanzieller Sicherheit verbunden gewesen wäre) androhte,

³⁴⁶ *CAI*, Note de l'Agent Désiré du 5 décembre 1926 (Slotfom III 24).

³⁴⁷ *Dewitte*, *Les mouvements negres*, 1985, 132.

³⁴⁸ *Dewitte*, *Les mouvements negres*, 1985, 139f.

³⁴⁹ *CAI*, Note de l'Agent Désiré du 1 février 1927 (Slotfom III 24); Zur Problematik des Rassismus innerhalb der „schwarzen“ Bewegung siehe auch *Sarr*, Aimé Césaire, Léopold Sédar Senghor, Léon-Gontran Damas, Frantz Fanon: Divergenzen und Konvergenzen in der Negritude-Theorie (Unveröffentlicht), Wien, 204.

das Komitee zu verlassen, um eine neue, rein afrikanische Gruppe zu gründen.³⁵⁰ Doch zu der Spaltung der Gruppe kam es noch nicht. Erst ein halbes Jahr später gründete Gothon-Lunion die Gruppierung „Nègres conscients“, stieß hierbei jedoch auf starken Widerspruch aus den Reihen der „schwarzen“ Bewegung.³⁵¹

Zentrales Medium der CDRN war die Zeitschrift *La Voix des Nègres*, welche im Jänner 1927 und März 1927 in insgesamt zwei Ausgaben erschien.³⁵² Mit der ersten Ausgabe von Jänner 1927 wandte sich das CDRN erstmals an die breite Öffentlichkeit und berief sich in ihrem ersten öffentlichen Aufruf auf das Prinzip der menschlichen Würde und Gleichheit.³⁵³ In einer allgemeinen Erklärung führte L. Senghor die Gründe und Ziele der Gründung des CDRN aus: Während Europa vorgab, die Sklaverei abgeschafft zu haben, hat es sich in Wirklichkeit das demokratische Recht zugesprochen, ganze Völker zu kaufen.³⁵⁴ Es ging Senghor also um ein Ende des Imperialismus, welchen er als Fortsetzung der Sklaverei mit anderen Mitteln ansah. Das Komitee wollte gegensteuern, indem es den Finger auf die Gleichheit aller menschlichen *races* legte; denn im damaligen Diskurs sei der „Schwarze“ nicht als ebenbürtiger Mensch, sondern als „animal domestique“ angesehen worden.³⁵⁵

Ende Februar 1927 erschütterten Grabenkämpfe die Führung des CDRN, als die reformistische Fraktion, die sich gegen eine Annäherung an die PCF stellen wollte, versuchte in einer außerordentlichen Generalversammlung den bekannten Autor René Maran zum Präsidenten des Komitees zu wählen.³⁵⁶ Als dieser die Wahl nicht annahm, wurde in einem zweiten Wahlgang L. Senghor in einer Kampfabstimmung

³⁵⁰ *CAI*, Note de l'Agent Désiré du 9 mars 1927 (Slotfom III 24).

³⁵¹ So etwa von Satineau in *CAI*, Note anonyme du 3 octobre 1927 (Slotfom III 24).

³⁵² Beide Ausgaben werden jedoch als erste Ausgabe des ersten Jahres bezeichnet.

³⁵³ *Comité de Défense de la Race Nègre*, A tous nos frères!, in *La Voix des Nègres* 1(1) (Janvier), 1927.

³⁵⁴ *Comité de Défense de la Race Nègre*, *La Voix des Nègres* 1(1) (Mars), 1927.

³⁵⁵ *Comité de Défense de la Race Nègre*, *La Voix des Nègres* 1(1) (Mars), 1927.

³⁵⁶ Dewitte, *Les mouvements negres*, 1985, 150.

bestätigt, doch sah sich dieser einem ideologisch feindlich gesinnten Vorstand gegenüber, womit der Anfang vom Ende des CDRN eingeläutet war.³⁵⁷ Mit der Auflösung des CDRN im März 1927 in Folge der auf die internen Kämpfe erfolgten Abspaltung der „revolutionären“ Fraktion um L. Senghor endet der zweite Versuch der Einigung der „schwarzen“ Bewegung Paris unter einer Dachorganisation. Was jedoch bleibt, ist eine breite Auseinandersetzung mit der Rolle der „Schwarzen“ im französischen Imperium und den korrespondierenden Rechten. Früh wurde die Frage aufgeworfen, was denn „Mensch sein“ in der alltäglichen Praxis bedeute und wie die Rollen, die die „schwarze“ Bevölkerung in der französischen Gesellschaft und insbesondere dem französischen Militär einnimmt mit ihrer Rechtsposition einhergehe. Die zentrale Forderung, welche sich das CDRN wiederholt auf die Fahnen heftete, war jene nach gleichen Rechten bei gleichen Pflichten. Wenn die Begriffe der Zivilisation und der Menschlichkeit ernst genommen würden, so müssten sich aus diesen universalen Ideen auch Rechte für alle Menschen ableiten lassen. Der mehrmalige Kontakt zur Ligue des droits de l'homme zeigt, dass das CDRN auch durchaus gewillt war, diese Forderung im Namen der Menschenrechte zu stellen.

b. Das CDRN spaltet sich: Die Ligue de Défense de la Race Nègre

i. Abkehr vom Reformismus – Die Gründung der LDRN

Im März 1927 verließen wesentliche Akteur*innen um L. Senghor das CDRN, da ihnen der Einfluss der „reformistischen Fraktion“ zu groß wurde und gründeten eine neue Gruppierung namens „Ligue de Defense de la Race Nègre“ (LDRN).³⁵⁸ Während die LDRN teilweise als Nachfolgeorganisation des CDRN gesehen werden kann, ist hierbei insbesondere der Ausschluss der „reformistischen Fraktion“ und

³⁵⁷ Dewitte, *Les mouvements negres*, 1985, 151.

³⁵⁸ Zu den Umständen der Neugründung siehe *Sagna*, *Des pionniers méconnus de l'indépendance: africains, antillais et luttes anti-colonialistes dans la France de l'entre-deux-guerres (1919-1939)* (These doctorale), 1986, 445–447 diese sind jedoch für den Forschungsgegenstand ohne nähere Bedeutung. *Dewitte*, *Les mouvements negres*, 1985, 151.

die klare Ausrichtung an der „émancipation totale“ der „race nègre“ neu und unterscheidet sie von dem Projekt des CDRN, alle „Schwarzen“ in einer Gruppe zu vereinen.³⁵⁹ *La Voix des Nègres* wurde als Zeitschrift des CDRN nicht fortgesetzt. L. Senghor kündete schon zu Beginn der Neugründung eine neue Zeitschrift an, die in unregelmäßigen Abständen bis 1936 erschien: *La Race Nègre*.³⁶⁰

Präsident der Ligue war abermals L. Senghor. Diesmal wurde er durchwegs von Menschen unterstützt, die der PCF nahestehen: etwa Tiemoko Garan Kouyaté als Generalsekretär und Stéphane Rosso als Schatzmeister.³⁶¹ Interne Streitgespräche sowie regelmäßige finanzielle Sorgen der Gruppe zeigen jedoch, dass auch die Nähe zur PCF kein Ende der politischen Unabhängigkeit (aber auch nicht der finanziellen Unsicherheit) bedeutete. In der Frühzeit berief sich die LDRN mehrfach darauf, nicht unter dem Einfluss politischer Parteien zu stehen, sondern nur die politische Linie der Unabhängigkeit zu vertreten.³⁶² Zwar wurde die LDRN zeitweise von der PCF unterstützt und erhielten einzelne Akteure Zahlungen der Partei, doch kann hier nicht generell auf eine politische Abhängigkeit der LDRN von der PCF geschlossen werden.³⁶³ So erhielt etwa Kouyaté eine monatliche Unterstützung, welche er vor der LDRN geheim zu halten versuchte.³⁶⁴ Einerseits gab er intern unverblümt zu, gewisse Argumentationslinien aufgrund der Nähe zur PCF nicht vertreten zu können, andererseits war dieser Einfluss nicht stark genug, um die politische Linie der LDRN auf jene des PCF reduzieren zu können. So stellte sich die LDRN – etwa bei

³⁵⁹ *Sagna*, Des pionniers méconnus de l'indépendance : africains, antillais et luttes anti-colonialistes dans la France de l'entre-deux-guerres (1919-1939) (These doctorale), 1986, 448.

³⁶⁰ *CAI*, Note de l'Agent Désiré du 24 mai 1927 (Slotfom III 24) Ab 1932 erscheint die Zeitschrift jedoch de facto nur noch jährlich.

³⁶¹ *CAI*, Note de l'Agent Désiré du 24 mai 1927 (Slotfom III 24).

³⁶² *La Race Nègre*, La Ligue est en deuil: son très dévoué président SENGHOR LAMINE est mort., in *La Race Nègre* 1(5), 1928.

³⁶³ *CAI*, Note anonyme du 10 décembre 1927 (Slotfom III 24).165.

³⁶⁴ *CAI*, Note de l'Agent Désiré du 18 février 1929 (Slotfom III 24).

den Wahlen in Guadeloupe und Martinique 1928 – auch offen gegen die politische Linie der PCF.³⁶⁵

Auch die Offenheit zur Zusammenarbeit mit autonomen Gruppen wie den Jeunesses Anarchistes Autonomes oder den Jeunesses Patriotes, einer Organisation der extremen Rechten, zeugt von einer ideologischen Flexibilität, bei der der Zweck scheinbar die Mittel heiligte.³⁶⁶ Während sich die LDRN also einerseits im Dunstkreis der kommunistischen Bewegung in Paris bewegte, muss aus den zahlreichen Kooperationen mit anderen politischen Gruppierungen sowie die teils auch offene Divergenz mit der Linie der PCF darauf geschlossen werden, dass sie durchaus eigene Ziele verfolgte, die mit jenen des PCF nicht immer einhergingen. Es muss also von einer eigenständigen politischen Linie der LDRN gesprochen werden, weshalb sie für den Forschungsgegenstand fruchtbar erscheint. Diese Unabhängigkeit wurde ab 1929 etwas kompromittiert, da die anhaltenden finanziellen Schwierigkeiten die LDRN dazu brachten, ein Angebot der PCF über eine monatliche Zahlung im Gegenzug für eine Eingliederung in die kommunistische Bewegung anzunehmen.³⁶⁷

ii. Die LDRN und die Frage der Menschenrechte

Während die LDRN vielfach in interne Richtungsstreitigkeiten verstrickt war, kam es dennoch zu gruppenübergreifenden Bemühungen mit anderen politischen Gruppierungen und Parteien. Im März 1928 organisierte die LDRN etwa ein Treffen zum Schutz der Rechte der indigenen Völker und lud hierbei Vertreter*innen des PCF, der Ligue contre l'Impérialisme, der Ligue internationale de la femme pour la paix et la liberté, der Ligue contre l'oppression colonial und auch der LDH ein.³⁶⁸

³⁶⁵ *CAI*, Note anonyme du 23 décembre 1927 (Slotfom III 24); *CAI*, Note anonyme du 28 janvier 1928 (Slotfom III 24).

³⁶⁶ *Kouyaté*, Brief an M. Roger Lhuillier, 13. Septembre 1928 (Slotfom III 24); *Sagna*, Des pionniers méconnus de l'indépendance : africains, antillais et luttes anti-colonialistes dans la France de l'entre-deux-guerres (1919-1939) (These doctorale), 1986, 506.

³⁶⁷ *CAI*, Note anonyme du 12 janvier 1929 (Slotfom III 24).

³⁶⁸ *CAI*, Note anonyme du 17 mars 1928 (Slotfom III 24).

Gerade die Einladung der LDH zeigt, dass die LDRN trotz ihrer Nähe zur kommunistischen Partei durchaus bereit dazu war, mit liberalen und klassisch „weißen“ französischen Gruppen zusammenzuarbeiten, wenn es darum ging, ihre Ziele zu erreichen.³⁶⁹ Auch die offene Solidarität der LDRN mit dem frühen Menschenrechtsaktivisten und Pazifisten Félicien Challaye, dem damaligen Vizepräsidenten der LDH, zeugt von einer inhaltlichen und persönlichen Nähe der Akteur*innen.³⁷⁰ Wohl auch kein Zufall ist die Tatsache, dass die LDH gerade dann als Partnerin angesprochen wurde, wenn es darum ging, subjektive Rechtsansprüche durchzusetzen - also im Rahmen des Rechts zu argumentieren.

Es ist jedoch schwierig, eine einheitliche Linie der LDRN festzumachen. In einem (unveröffentlichten) Bericht der Gruppe über eine Demonstration Indigener gegen die Verhaftung von zwei Madagassen und deren Haftbedingungen entfernte sich die Gruppe 1929 von der möglichen Zusammenarbeit mit der LDH und führte sogar aus, dass „les pleurnicheries“ der LDH das Unterdrückungsregime weiter verstärken würden.³⁷¹ Wahre Befreiung und damit auch die Geltendmachung des Selbstbestimmungsrechts der Völker könne nur durch revolutionäre Praxis erreicht werden.³⁷² Dennoch schien die Rolle, die die LDH als frühe „Menschenrechts-NGO“ gespielt hat, im antikolonialen Kampf nicht verteufelt worden zu sein. Davon zeugt etwa, dass die LDRN sich auch noch 1936 positiv über die britische League of Coloured Peoples äußerte und sie als primäre Gruppierung der „schwarzen“ Bewegung Englands bezeichnete. Die Aufgabe der League of Coloured Peoples sei vergleichbar mit jener der LDH in Frankreich: die Verbesserung der Lage der „Schwarzen“.³⁷³

³⁶⁹ Siehe Kapitel VII.b.

³⁷⁰ CAI, Rapport de l'Agent Paul du 28 juin 1930 (Slotfom III 24).

³⁷¹ *Ligue de Défense de la Race Nègre*, Les indigènes de Madagascar contre l'impérialisme (undatiert, Mai/Juni 1929, SLOTFOM III 24).

³⁷² *Ligue de Défense de la Race Nègre*, Les indigènes de Madagascar contre l'impérialisme (undatiert, Mai/Juni 1929, SLOTFOM III 24).

³⁷³ Choubelle, Les Organisations Nègres d'Angleterre, in *La Race Nègre* 9(1), 1936.

Um die eigenen Interessen der Gruppe durchzusetzen, berief sich die LDRN regelmäßig auf Grundrechte; insbesondere auf die Meinungsfreiheit und das Recht auf freie Presse. Die französische Kolonialverwaltung beschlagnahmte den Großteil der in die Kolonien verschickten Ausgaben der *Race Nègre*, wodurch die LDRN große Probleme hatte Mitglieder bzw. Gefolgschaft außerhalb des Hexagons zu akkumulieren.³⁷⁴ Indem Frankreich an seine eigenen Werte der Freiheit und Gerechtigkeit erinnert wurde, versuchte die LDRN der Zensur entgegenzuwirken. So verfasste das Zentralbüro der LDRN einen Brief an den französischen Ministerpräsident Raymond Poincaré, in welchem dieser auf die Zensurmaßnahmen aufmerksam gemacht und darum ersucht wurde, beim Kolonialminister zu intervenieren. Indem Poincaré darauf hingewiesen wurde, dass er selbst den Respekt vor den "traditions nationales de justice et de liberté" als Wesenselement des französischen Patriotismus bezeichnet habe, sollte die Unvereinbarkeit der Zensur mit gerade diesen Werten aufgezeigt werden.³⁷⁵

Die LDRN berief sich somit wiederholt auf die Prinzipien von 1789 und versuchte zu zeigen, dass sich Frankreich von seinen eigenen „heroisch-revolutionären“ Wurzeln entfernt hätte, indem es die ausgerufenen Rechte den "Schwarzen" nicht zugestehe: „Pauvre France, où vas tu?“³⁷⁶ Die LDRN erinnerte ihre Leser*innen daran, dass es nicht die Politik war, die aus den „Schwarzen“ der Antillen französische Bürger*innen gemacht habe, sondern der revolutionäre Kampf.³⁷⁷ Aufgabe der „Schwarzen“ sei es also, ihren Held*innen und Märtyrer*innen zu

³⁷⁴ *Sagna*, Des pionniers méconnus de l'indépendance : africains, antillais et luttes anti-colonialistes dans la France de l'entre-deux-guerres (1919-1939) (These doctorale), 1986, 451.

³⁷⁵ Offener Brief an den Präsidenten des Conseil Général in Paris, 21.1.1929, *Bureau Central de la Ligue de Défense de la Race Nègre*, Brief an Raymond Poincaré, Président du Conseil des Ministres, 21 janvier 1929.

³⁷⁶ *La Race Nègre*, La générosité française sous la IIIe République in *La Race Nègre* 1(2), 1927.

³⁷⁷ *La Race Nègre*, La générosité française sous la IIIe République, in *La Race Nègre* 1(2), 1927.

gedenken – etwa jenen „mulâtres“, die 1789 auf Martinique für die Idee gehängt wurden, dass

„les droits de l’homme, ne faisait pas de distinction de race et d’origine. Toussant Louverture, le héros de la révolte haitienne, périt misérablement en prison [...] pour avoir conduit son pays à la liberté.“³⁷⁸

Auch wenn der französische Staat den „Schwarzen“ Glauben machen wolle, dass sie Rechte aufgrund ihres Menschseins auch dann besäßen („des droits, en tant qu’homme“), wenn sie keine Bürger*innen wären, schienen diese in der Praxis nicht als Rechte zugestanden zu werden, sondern lediglich als Gefallen.³⁷⁹ E contrario verfügten die „Schwarzen“ also über keinerlei Rechte als Menschen, sondern lediglich die französischen Bürger*innen.

Als die französische Nationalversammlung 1929 ein Gesetz erlassen wollte, das jegliche Propaganda, die die Integrität des französischen Staatsgebiets infrage stellen würde – also de facto den Dekolonisierungsdiskurs selbst – kriminalisierte, sah das Stéphane Rosso, eine der Führungsfiguren der LDRN, als endgültigen Bruch der dritten Republik mit dem Frankreich von 1789.³⁸⁰ Um dies zu untermauern, wurde nicht nur auf die Déclaration zurückgegriffen, sondern direkt auf die Argumentation Rousseaus, wonach das Recht der Ausdruck des generellen Willens (volonté générale) sei. Da aber der Großteil der kolonialen Bevölkerung Frankreichs die Kolonialherrschaft nicht befürwortete und ein Referendum über das Bestehen des Kolonialsystems nicht durchgeführt wurde, sei das Vorgehen der Assemblée nationale nicht nur falsch, sondern auch verfassungswidrig.³⁸¹ Rosso leitete also das

³⁷⁸ *Afro Antillais*, Connais-toi toi-même, in *La Race Nègre* 1(2), 1927.

³⁷⁹ *Obama*, Comment on nous empêche d’exploiter nos terres et nos fortêts, in *La Race Nègre* 1(5), 1928.

³⁸⁰ *Rosso*, Alerte a tous les Nègres! La répression se prépare contre nous, in *La Race Nègre* 2(1), 1929.

³⁸¹ *Rosso*, Alerte a tous les Nègres! La répression se prépare contre nous, in *La Race Nègre* 2(1), 1929.

Selbstbestimmungsrecht der Völker direkt aus der französischen Verfassung und den Ideen Rousseaus ab und versuchte die „wahren französischen Ideen“ von 1789 gegen das zeitgenössische Frankreich zu richten, welche seine eigenen Ideale zur Aufrechterhaltung des Kolonialismus verriet. Die Worte Rousseaus, wonach alle Menschen gleich an Rechten und frei geboren seien, seien in Anbetracht des Primats der Gewalt vor dem Recht („puisque la force prime le droit“) unsinnig.³⁸²

Ähnlich dem CDRN war auch die LDRN schon früh in Kämpfe um das Recht verwickelt und sah ihre Aufgaben auch in der juristischen Verteidigung der „schwarzen“ Bevölkerung. Die Geltendmachung subjektiver Rechte nahm bereits im ersten Leitartikel der *Race Nègre* einen prominenten Platz ein.³⁸³ Wie bereits beim CDRN zeigt sich der Versuch der Anschlussfähigkeit an den europäisch-auflärerischen Diskurs etwa auf dem Bestehen auf materiellen Rechten, die allen Menschen zustünden – etwa dem Recht auf Verteidigung im Strafverfahren.³⁸⁴

In der *Race Nègre* vom Juni 1927 wurde eine Rede des sozialistischen Abgeordneten Lagrosillière ausschnittsweise wiedergegeben und von Rosso kommentiert. Lagrosillière führte hierbei aus, dass den Indigènes keinerlei Grundrechte zukommen würden, und sprach hierbei von Grundrechten, die selbst Wildtieren im Dschungel zugesprochen würden - wie etwa der Bewegungsfreiheit. Ohne darauf direkt einzugehen replizierte Rosso, dass der Kolonialismus der Raub sämtlicher Freiheit unter dem Deckmantel der Zivilisation sei. Den Kolonisierten kämen, außer teilweise in den alten Kolonien, keinerlei politische Rechte zu und sie würden in Unwissenheit gehalten, um von den Kolonialherrschaften ausgebeutet zu werden.³⁸⁵ Die Grundrechte wurden jedoch von Rosso als logische Konsequenz des freien Individuums gesehen – mit anderen Worten gesprochen als jene Rechte, die den

³⁸² Rosso, *Alerte à tous les Nègres! La répression se prépare contre nous.*, in *La Race Nègre*, Deuxième Année No 1, Mars 1929.

³⁸³ Senghor, *L.*, *Debout les Nègres*, in *La Race Nègre* 1(1), 1927.

³⁸⁴ Senghor, *L.*, *Debout les Nègres*, in *La Race Nègre* 1(1), 1927.

³⁸⁵ Rosso, *Colonisation*, in *La Race Nègre* 1(1), 1927.

Menschen zum freien Menschen machten.³⁸⁶ Der Kolonialismus sei in jener Form, in der er den Individuen ihre Grundrechte verweigert, die Negation des Selbstbestimmungsrechts der Völker.³⁸⁷ E contrario lässt sich aus dieser Aussage Rossos auch erkennen, dass das Ziel des Selbstbestimmungsrechts der Völker nicht zwingend die nationale Unabhängigkeit eines postimperialen Staates sein müsse, sondern primär die Einhaltung individueller Grundrechte.

Auffallend ist hierbei, dass kaum von Menschenrechten gesprochen wurde, sondern häufig von Rechten, die jedem Menschen aufgrund seines Menschseins zustehen. Es wurde somit zwar materiell und theoretisch menschenrechtlich argumentiert, häufig aber ohne sich des Schlagwortes der „droits de l’homme“ zu bedienen.³⁸⁸ Der grundsätzlichen politischen Ausrichtung der LDRN lag somit, zumindest in deren Frühzeit, ein eindeutiger Universalismusgedanke zugrunde, der sich an der häufigen Bemühung von Konzepten wie „humanité“ oder „universalisme“ erkennen lässt. Doch wurde die Frage der „schwarzen“ Menschwerdung von der LDRN auch philosophisch diskutiert zu. So führte eine Gruppe unter dem Namen „Afro-Antillais“ aus, dass der Kampf ein Gesetz des Lebens sei. Daraus folge, dass man um Mensch zu sein, kämpfen müsse.³⁸⁹ Diese Ausführungen lassen bereits jene Überlegungen erahnen, die Jahrzehnte später von Fanon mit Rückgriff auf die Herrschafts- und Knechtschaftsdiagnostik Hegels ausgeführt wurden (siehe dazu Kapitel II. b. iv.).

Neben den auf universalistischen Vorstellungen basierenden Debatten wurden auch Ideen vertreten, die Gedanklich der Proto-Négritude zugerechnet werden können – etwa der Notwendigkeit der Affirmation einer *personnalité nègre*.³⁹⁰ Dieser

³⁸⁶ Rosso, *La Colonisation c’est la négation du droit des Peuples à disposer d’eux-mêmes*, in *La Race Nègre* 1(4), 1927.

³⁸⁷ Rosso, *La Colonisation c’est la négation du droit des Peuples à disposer d’eux-mêmes*, in *La Race Nègre* 1(4), 1927.

³⁸⁸ Siehe etwa *Dorarlé*, *Vox Africae*, in *La Race Nègre* 1(5), 1928; *La Race Nègre*, *Ordre du jour*, in *La Race Nègre* 1(5), 1928.

³⁸⁹ *Afro Antillais*, *Le loup mourra dans sa peau*, in *La Race Nègre* 1(1), 1927.

³⁹⁰ *Siragnouman*, *La nécessité de nous organiser*, in *La Race Nègre* 1(1), 1927.

Umstand bestätigt die starke Vernetzung der verschiedenen intellektuellen kolonialen Zirkel der Zwischenkriegszeit.³⁹¹ Auf den Auftrag der Zeitschrift, an der Bildung der *personnalité nègre* mitzuwirken, berief sich die LDRN im Jahr 1927 wiederholt. Die französische Zensur, die das Erscheinen der *Race Nègre* in den Kolonien Westafrikas massiv erschwerte, wurde als Versuch angesehen, die Entwicklung eines Bewusstseins für diese *personnalité nègre* zu verhindern.³⁹² Um das Bewusstsein der eigenständigen Kulturgeschichte Afrikas zu stärken und somit dem „geschichtslosen Kontinent“ eine Historiographie zu ermöglichen, stellte die LDRN Europa ein kulturell und historisch eigenständiges Afrika entgegen.³⁹³ Aus dieser kulturellen Eigenständigkeit heraus war auch die Forderung nach Freiheit und gleichen Rechten begründet und logisch.³⁹⁴ Teil der Argumentation war auch ein gewisser Entwicklungsrückstand der *race nègre*, welcher nun mithilfe von Bildung und Teilhabe überwunden werden sollte, womit die „Schwarzen“ zur modernen Zivilisation aufsteigen sollten.³⁹⁵ Beispielhaft werden die „Schwarzen“ der Vereinigten Staaten angeführt, welche innerhalb kürzester Zeit mehr Fortschritt gemacht hätten als die Deutschen in 800 Jahren. Der durchschnittliche „schwarze“ US-Amerikaner wäre 1927 bereits gebildeter als der durchschnittliche Europäer.³⁹⁶ In diesen Punkten können inhaltliche Übereinstimmungen der „radikalen“ LDRN mit reformistischen Bewegungen erkannt werden, wie sie in Kapitel V näher dargestellt werden.

Für die ersten zwei Jahre des Bestehens der LDRN kann festgestellt werden, dass sich die Gruppierung in vielen inhaltlichen Debatten mit den „Idealen von 1789“ und

³⁹¹ Vgl. *Goebel*, *Anti-Imperial Metropolis*, 2015 insb Kap 1.

³⁹² *La Race Nègre*, *La générosité française sous la IIIe République*, in *La Race Nègre* 1(2), 1927.

³⁹³ *Dorarlé*, *Qu'est-ce que la civilisation?*, in *La Race Nègre* 1(4), 1927.

³⁹⁴ *Rosso*, *Le réveil de la conscience Nègre*, in *La Race Nègre* 1(2), 1927.

³⁹⁵ *Rosso*, *La Colonisation c'est la négation du droit des Peuples à disposer d'eux-mêmes*, in *La Race Nègre* 1(4), 1927.

³⁹⁶ *Rosso*, *La Colonisation c'est la négation du droit des Peuples à disposer d'eux-mêmes*, in *La Race Nègre* 1(4), 1927.

der europäischen Aufklärung auseinandersetzte. Es wurden wiederholt Forderungen in die Sprache der Menschen- bzw. Grundrechte gekleidet und aus den aufklärerischen Idealen heraus Ansprüche geltend gemacht. Auffallend ist, dass sich die LDRN diskursiv auf die Seite des „wahren“ Frankreichs von 1789 stellte, welches nach ihrer Wahrnehmung von den Vertreter*innen der dritten Republik negiert wurde. Die LDRN sah sich also in gewisser Weise als Erbin der Werte von 1789, die gegen das zeitgenössische Frankreich verteidigt werden mussten. Indem das französische Grundverständnis gegen Frankreich selbst gewandt wurde, kann hier von der Öffnung eines Dissens im Sinne Rancières gesprochen werden, da grundsätzliche Vorstellungen des „common sense“ infrage gestellt wurden.³⁹⁷ Zwar waren die Menschenrechte und das universalistische Frankreich nicht der einzig gangbare Weg zur Befreiung der „Schwarzen“, sondern wurde diese vordergründig in revolutionärer Aktion gesehen, doch konnten gewisse Forderungen durch die Mobilisierung des Menschenrechtsdiskurses leichter verbreitet werden.

iii. Panafrikanismus und Afronationalismus – eine Abkehr von universalistischen Vorstellungen

Ab etwa Mitte 1928 lässt sich ein genereller Wandel der Gruppe hin zu Panafrikanismus und Afro-Nationalismus erkennen. Dewitte sieht diesen Bruch erst etwa 1931 passieren, doch deuten die Quellen darauf hin, dass die Bewegung zum Afronationalismus spätestens 1928 ihren Anfang genommen hat.³⁹⁸ So kam es bereits Anfang 1928 zu einem Briefwechsel zwischen Kouyaté und Marcus Garvey und schon im Juli 1928 drückte die LDRN offiziell die enge Verbundenheit zu Garvey aus und erklärte, dass die Europäer*innen durch ihre Unmenschlichkeit dem Triumph der Formel „l’Afrique aux Africains“ zugearbeitet hätten.³⁹⁹ Als Teil dieser panafrikanischen Politik sprach die LDRN auch verstärkt „Afrikaner*innen“ in Großbritannien und den USA an. So wandte sie sich 1929 in einem Rundbrief an alle

³⁹⁷ *Rancière*, Who is the subject of the rights of man?, in *South Atlantic Quarterly* 103 (2–3), 2004, 304.

³⁹⁸ *Dewitte*, Les mouvements negres en france 1919-1939 (1985) 320ff.

³⁹⁹ *Kouyaté*, Brief an Marcus Garvey, 7 Juillet 1928 (Slotfom III 24).

Lehrenden und Studierenden der „schwarzen“ Universitäten und Schulen der USA und berichtete von der Situation „schwarzer“ Studierender aus den Kolonien in Frankreich. Dieser Rundbrief wurde nicht nur an die führenden „schwarzen“ Colleges der USA versandt, sondern auch an Publikationshäuser wie das Crisis Magazin, die Associated Negro Press National News Services und die National Association for the Advancement of Coloured People.⁴⁰⁰ Spannend ist hierbei insbesondere, dass die LDRN von einer „relativen Freiheit und prinzipiellen Gleichheit“ der „schwarzen“ Studierenden in den USA vis-à-vis Frankreich sprach, da der französische Staat keine ausreichende materielle Unterstützung gewährte, um Menschen aus den Kolonien ein Studium zu ermöglichen.⁴⁰¹ Die Studierendenorganisation der LDRN sah es als Dienst an der Menschlichkeit der eigenen *race* zu dienen („qui croit servir l’humanité en servant bien sa race“) und versuchte deshalb eine Kooperation mit den amerikanischen „Brüdern“ aufzubauen.⁴⁰² Diese Kooperation scheint beidseitig gewollt gewesen zu sein; so versuchte etwa Amy Jacques Garvey, die Frau Marcus Garveys, die „schwarze“ Bevölkerung der USA von einem Abonnement der *Race Nègre* zu überzeugen.⁴⁰³ Auch wurde in den Vereinigten Staaten von den Tätigkeiten der LDRN als Avantgarde der „Schwarzen“ Frankreichs berichtet.⁴⁰⁴

Einher mit dieser Wandlung zum Afronationalismus ging auch eine Abkehr von davor teilweise zumindest geduldeten assimilationistischen Positionen:

„Nous serions criminels envers nous-mêmes et envers notre race,
si nous la laissions décimer par tous les fous, les hystériques qui

⁴⁰⁰ *CAI*, Noms et adresses de destinataires de la circulaire, 24.6.1929 (Slotfom III 24).

⁴⁰¹ *CAI*, Circulaire de la LDRN en langue anglaise, 24.6.1929 (Slotfom III 24).

⁴⁰² *CAI*, Circulaire de la LDRN en langue anglaise, 24.6.1929 (Slotfom III 24).

⁴⁰³ *Sagna*, Des pionniers méconnus de l’indépendance : africains, antillais et luttes anti-colonialistes dans la France de l’entre-deux-guerres (1919-1939) (These doctorale), 1986, 514.

⁴⁰⁴ Etwa im Pittsburg Courier, *La Race Nègre*, Ce que les Nègres des États-Unis pensent de „La Race Nègre“ - Le Réveil des Nègres Français, in *La Race Nègre* 2(1), 1929.

peuplent l'Europe des deux côtés du Rhin. Les Nègres doivent vivre tranquilles chez eux, ils n'entendent rien aux querelles européennes.⁴⁰⁵

Die Race Nègre stellte sich hier explizit gegen den assimilationsfreundliche Politik Blaise Diagnes. Der einzige Weg sei der Weg der Unabhängigkeit und die Schaffung von gleichrangigen Staaten, wie dies Rosso etwa in Sowjetrussland verwirklicht sah.⁴⁰⁶ Konsequenter wurden die Schriften Lenins in den frühen 1930er-Jahren – zumindest von einigen Akteur*innen – auch als „Bibel“ der Bewegung bezeichnet.⁴⁰⁷ Die Gleichheit und Freiheit aller ergäbe sich, so die LDRN, direkt aus dem Anspruch jedes auf die eigenen Bedürfnisse und Mittel.⁴⁰⁸

Für die Phase des „verspäteten Garveyismus“⁴⁰⁹ kann eine Abkehr der LDRN vom französisch-aufklärerischen Diskurs postuliert werden. In Anbetracht des Erstarkens des Faschismus in Europa, sah sich die Race Nègre nicht nur im Konflikt mit dem französischen Kolonialismus, sondern mit den „weißen“ Welt im Allgemeinen: „Une nation blanche ne peut, en aucune manière, mener à bien une entreprise d'évolution nègre.“⁴¹⁰ Vorherrschendes Thema war im Sinne des Panafrikanismus nicht mehr die liberale Erfüllung persönlicher Freiheit und die Achtung der droits de l'homme in den Kolonien, sondern die Forderung nach der absoluten Unabhängigkeit des „schwarzen“ Afrikas von der „weißen“ Welt.⁴¹¹

⁴⁰⁵ *Luscap-Norbert*, Les propos d'Alexandre, in *La Race Nègre* 4(5), 1931.

⁴⁰⁶ *Rosso*, Alerte à tous les Nègres! La répression se prépare contre nous, in *La Race Nègre* 2(1), 1929.

⁴⁰⁷ *Rosso*, Les misères et les souffrances de tout un peuple nègre, in *La Race Nègre* 4(2), 1930.

⁴⁰⁸ *Shine*, L'Égalité des Races, in *La Race Nègre* 1(4), 1927.

⁴⁰⁹ *Dewitte*, Les mouvements negres, 1985, 326.

⁴¹⁰ *Ligue de Défense de la Race Nègre*, Haiti et les Mandats, in *La Race Nègre* 4(5), 1931.

⁴¹¹ Weiterführend *Dewitte*, Les mouvements negres, 1985, 326–333.

iv. Der Kampf gegen die Zwangsarbeit in den Kolonien

In der Februarrevolution 1848 kämpfte die französische Bevölkerung mit Rückgriff auf die Déclaration für die Abschaffung der Sklaverei. Während Frankreich in der Folge die Sklaverei offiziell abgeschafft hatte, sahen viele „schwarze“ Kolonialsubjekte die Fortsetzung der Sklaverei im Namen der „travail obligatoire“.⁴¹² Auf der Grundlage der „travail obligatoire“ konnten Kolonialsubjekte für einige Tage im Monat bei Minimalbezahlung für Arbeiten im „öffentlichen Interesse“ herangezogen werden; etwa beim Straßenbau.⁴¹³

Diese Praxis wurde 1930 im Décret réglementant le travail public obligatoire aux colonies vom 21.8.1930 festgeschrieben.⁴¹⁴ Die LDRN versuchte, in Person Stéphane Rossos, gegen dieses neue Dekret Stimmung zu machen. Rosso bezeichnete die Regelung als die größte Schande des demokratischen Frankreichs, da diese Praktiken den Ideen der Revolution und der Gleichheit aller Menschen von Geburt diametral widersprächen.⁴¹⁵ Zwangsarbeit wurde als Maßnahme angesehen, die mit den republikanischen Idealen Frankreichs nicht in Einklang zu bringen war.

Die Abschaffung der Sklaverei 1848 wurde von den „schwarzen“ Bewegungen wiederholt als wesentliche Entwicklung des französischen Republikanismus angesehen und Victor Schœlcher, dessen Name mit der Abolition verbunden wurde, von nahezu sämtlichen „schwarzen“ Gruppierungen als Kämpfer für die „schwarze“ Sache verehrt. Die rechtliche Zulässigkeit von Zwangsarbeit in den Kolonien, die als Wiederaufleben der Sklaverei angesehen wurde, sollte folglich mit aller Kraft bekämpft werden.

⁴¹² Etwa Rosso in *LDRN, La Race Nègre*, Quatrième Année - No 2, 1930.

⁴¹³ *Salvaing, Travail forcé dans les colonies européennes*, 2020.

⁴¹⁴ *Service de contrôle et d'assistance en France des indigènes des colonies*, Journal Officiel 1930 n° 20 du 16/10/1930, 411.

⁴¹⁵ Rosso in *LDRN, La Race Nègre*, Quatrième Année - No 3, 1930.

v. Zwischen Nähe und Distanz zum PCF: Die weitere Spaltung der „schwarzen“ Arbeiter*innenbewegung

Aufgrund massiver Streitigkeiten hinsichtlich der Anbindung an oder Entfernung zur PCF kam es im Jänner 1931 zur Spaltung der LDRN in zwei Gruppierungen. Die dem PCF nahestehende Gruppe rund um Kouyaté rief eine Generalversammlung ein, um einen neuen Vorstand zu wählen und den alten Vorstand rund um den Präsidenten Faure abwählen zu lassen. Dieser kündigte an, gegen die Generalversammlung juristisch vorgehen zu wollen, da sie nicht rechtskonform einberufen wurde und im Ergebnis nichtig sei.⁴¹⁶

Im April 1931 erscheinen in der Folge zwei unterschiedliche Ausgaben der *Race Nègre*, bis Faure von der Justiz Recht und seiner Gruppe die alleinigen Verlagsrechte an der *Race Nègre* und Vereinsrechte an der LDRN zugesprochen bekommen. Faure sah in diesem Bruch den Beweis dafür, dass selbst die progressivsten „Weißen“ (gemeint die Vertreter*innen des PCF) die „Schwarzen“ lediglich dominieren wollen.⁴¹⁷ Die Befreiung der Schwarzen könne somit, so die Auffassung der Faure-Gruppe, nur durch die „Schwarzen“ selbst passieren und nicht durch äußere Kräfte.⁴¹⁸ Später teilte Faure die „schwarzen“ Interessensgruppen in drei Gruppierungen ein: jene, die tatsächlich für die Interessen der „Schwarzen“ kämpfen und jene, die im Namen der „Schwarzen“ für „Weiße“ Interessen kämpfen unterteilt in politisch linke und rechte Gruppierungen.⁴¹⁹ Insbesondere in Abgrenzung zur Linken wurde der Antikolonialismus also nicht mehr als proletarische Bewegung gesehen. Vielmehr profitierte nach Ansicht Faures auch der „weiße“ Arbeiter vom Kolonialismus. Deshalb würde eine Diktatur des Proletariats den Kolonialismus und die Schlechterstellung der „Schwarzen“ auch nicht beenden.⁴²⁰

⁴¹⁶ CAI, Rapport de Joe du 11 Janvier 1931 (Slotfom III 24).

⁴¹⁷ Dewitte, *Les mouvements negres*, 1985, 214–215.

⁴¹⁸ *Luscap-Norbert*, Les propos d’Alexandre, in *La Race Nègre* 4(5), 1931.

⁴¹⁹ *Ligue de Défense de la Race Nègre*, Notre ligne politique, in *La Voix des Nègres* 7(1), 1934.

⁴²⁰ *Ligue de Défense de la Race Nègre*, Notre ligne politique, in *La Voix des Nègres* 7(1), 1934.

Gegen die Vereinnahmung durch den Kommunismus, welcher der LDRN auch öffentlich vorgeworfen wurde, brachte sich diese offensiv mittels eines Leitartikels in Stellung, der mit „Vers la lumière“ betitelt wurde. Hierin wurden die Prinzipien der LDRN ausgeführt, zu welchen die Verteidigung der droits de l'homme, die vis-à-vis der „schwarzen“ *race* mit den Füßen getreten wird, gehört. Dieser Forderung, so die LDRN, könne im Land der Gründer der unsterblichen Prinzipien von 1789 nicht widersprochen werden.⁴²¹

Die Spaltung führt jedoch auch zu einer Verschiebung der Taktiken der Gruppen. Die antikommunistische Gruppe um Faure versuchte sich nunmehr aktiv an den Völkerbund zu wenden, den sie in der Pflicht sah, koloniale Ungerechtigkeiten zu beenden. Aus Art 22 der Völkerbundsatzung, wonach das „Wohlergehen und die Entwicklung dieser Völker [gemeint jene, die „noch nicht im Stande sind, sich unter den besonders schwierigen Bedingungen der heutigen Welt selbst zu leiten“] [...] eine heilige Aufgabe der Zivilisation [bildet] ergebe sich eine Aufsichts- und Kontrollpflicht des Völkerbunds.“⁴²² Bei einem Rechtsstreit betreffend der Verurteilung von Stammeshäuptlingen in Kamerun, sollte sich die internationale Gemeinschaft in Person des ständigen Mandatsausschusses des Völkerbunds an den Prinzipien der déclaration des droits de l'homme et du citoyen von 1789 orientieren.⁴²³ Der Völkerbund wurde jedoch nicht als generelle Instanz der Problemlösung angesehen. Die einzige Art, die Probleme der „Schwarzen“ zu lösen, wäre die Rückkehr aller „Schwarzen“ in unabhängige „schwarze“ Länder.⁴²⁴ Doch zeigt die Art der Argumentation eine Offenheit der Gruppe trotz grundsätzlich panafrikanistischen Bestrebungen im internationalen Raum aufzutreten und ihre Rechte im Namen der Menschenrechte einzufordern.

⁴²¹ *Ligue de Défense de la Race Nègre*, Vers la lumière, in *La Voix des Nègres* 4(4), 1931.

⁴²² Friedensvertrag von Versailles. Artikel 1 bis 26. Völkerbundssatzung (28. Juni 1919), 1919 Art 22.

⁴²³ *Faure*, La bataille au Cameroun, in *La Voix des Nègres* 4(4), 1931.

⁴²⁴ *Ligue de Défense de la Race Nègre*, Haiti et les Mandats, in *La Race Nègre* 4(5), 1931; *Faure*, Complot au Cameroun, in *La Voix des Nègres* 4(5), 1931.

Besonders die kamerunische Diaspora machte in der Zwischenkriegszeit Gebrauch vom Petitionsrecht und wandte sich in 15 Fällen an den Völkerbund.⁴²⁵ Diese Petitionen waren einerseits als direkte Einflussnahme in der internationalen Sphäre gedacht, dienten aber auch der öffentlichen Erklärung der eigenen Position. Für diesen Umstand spricht, dass die Petition vom 24.4.1931 im Volltext der *Race Nègre* beigelegt wurde.⁴²⁶ Vincent Ganty, der als Bevollmächtigter mehrerer kamerunischer Stämme vor dem Völkerbund auftrat,⁴²⁷ argumentierte in der Petition, dass das Mandat gegen jene Rechte verstoße, die jedem menschlichen Wesen (*tout être humain*) zukommen und sich direkt aus den natürlichen Gerechtigkeitsprinzipien ableiten lassen. Eine Verneinung des Selbstbestimmungsrechts der Völker würde also nicht nur eine Verletzung dieses Rechts bedeuten, sondern darüber hinaus die Verweigerung der Anerkennung als menschliche Wesen und derer natürlicher Rechte.⁴²⁸

Die Frage des „schwarzen“ Menschseins wurde mehrfach diskutiert, da die Negierung der Unabhängigkeit nicht mehr nur als Negierung des Selbstbestimmungsrechts der Völker wahrgenommen wurde, sondern als Negierung des Rechts auf „schwarzes“ Leben. Diese Frage wurde von der LDRN in Rückgriff auf Shakespeare mit den Worten „To be or not to be“ betitelt.⁴²⁹ Auch hier lassen sich einige Gedanken, die 25 Jahre später von Fanon theoretisiert wurden, bereits in ersten Entwicklungsstufen herauslesen – der Kampf der „Schwarzen“ um Gleichheit mit den „Weißen“ war nicht nur ein politischer Kampf, sondern einer, der die Grundfragen der Subjektivität des Menschlichen berührte. Die Zivilisation, so die LDRN, dürfe nicht mehr mit der europäischen Schule, dem Fox-Trott und dem Code

⁴²⁵ Vgl. *Ndi*, La gestion des pétitions sur le Cameroun sous mandat français par la Commission permanente des mandats: une contre-expertise négligée ? in *Bourmaud/Neveu/Verdeil* (Hrsg) *Experts et expertise dans les mandats de la Société des Nations : figures, champs, outils*, Presses de l'Inalco, 2020.

⁴²⁶ *Ligue de Défense de la Race Nègre*, Haiti et les Mandats, in *La Race Nègre* 4(5), 1931.

⁴²⁷ *Dewitte*, Les mouvements negres, 1985, 322.

⁴²⁸ *Ligue de Défense de la Race Nègre*, Haiti et les Mandats, in *La Race Nègre* 4(5), 1931.

⁴²⁹ *Ligue de Défense de la Race Nègre*, To be or not to be, in *La Voix des Nègres* 5(1), 1932.

Napoleon gleichgesetzt werden, sondern sei in dieser Form Teil der europäisch-humanitären Machtideologie.⁴³⁰ Die „Schwarzen“ müssten ihre Eigenständigkeit vis-à-vis der „weißen“ Welt behaupten, um selbst überleben zu können:

„Les races, comme l'individu, ont besoin d'une vitamine impondérable sans laquelle toute vie est impossible, même si elles jouissaient des apparences du confort; et cette vitamine collective est le sentiment d'être partie intégrante d'une collectivité vivante et qui se respecte, Un peuple dont la personnalité morale est détruite par l'étranger s'éteint sans rémission.“⁴³¹

Der strikte Widerstand gegen die Assimilation der „Schwarzen“, der sich ab Mitte der 1930er-Jahre auch in der antikommunistischen Fraktion breitmachte, bedeutete für die LDRN ebenfalls, den Liberalismus und die Ideale von 1789 abzulehnen.⁴³² So wurde etwa ausgeführt, dass sich die „schwarze“ Bevölkerung Haitis nach einer „schwarzen“ Monarchie sehne und nicht nach liberalen assimilierten Eliten, die nur gleiche Rechte, aber nicht die wahre Unabhängigkeit der „Schwarzen“ fordern würden.⁴³³ Der aus Guadeloupe stammende Rechtsanwalt André Beton, der dem antikommunistischen Flügel der LDRN angehörte,⁴³⁴ argumentierte sogar mit dem deutschen und französischen Rassismus, den er als brutal, aber verständlich bezeichnete. Nur müsste es in Konsequenz auch Indien den Inder*innen und Afrika den Afrikaner*innen heißen, denn die Grenzen würden nicht nur entlang der Hautfarben, sondern auch kulturell gezogen werden.⁴³⁵ Einige der vermeintlichen Unterschiede der „afrikanischen Kultur“ und der „europäischen

⁴³⁰ *Ligue de Défense de la Race Nègre*, To be or not to be, in *La Voix des Nègres* 5(1), 1932.

⁴³¹ *Ligue de Défense de la Race Nègre*, To be or not to be, in *La Voix des Nègres* 5(1), 1932.

⁴³² *LDRN*, *La Race Nègre*, Huitième Année - No 1, 1935.

⁴³³ *LDRN*, *La Race Nègre*, Huitième Année - No 1, 1935; *LDRN*, *La Race Nègre*, Neuvième Année - No 1, 1936.

⁴³⁴ *Frioux-Salgas*, *Voix panafricaines à Paris (1920-1950): De la Voix des Nègres à Présence africaine*, in *Hommes & migrations* (1332), 2021, 137.

⁴³⁵ *Béton, A.*, Chacun chez soi, in *La Race Nègre* 7(1), 1934.

Kultur“, die viele Jahre später noch als vermeintliche Merkmale des afrikanischen Menschenrechtsregimes bezeichnet werden,⁴³⁶ seien etwa die Gemeinschaft vor den Individualismus und die Pluralität vor den Uniformismus zu stellen.⁴³⁷

Während die Faure Gruppe der LDRN sich also ideologisch von der Politik der Sowjetunion entfernte, wandte sich die Gruppe um Kouyaté und Rosso der Gewerkschaftsarbeit zu und unternahm den Aufbau einer „schwarzen“ Gewerkschaft: der Union des Travailleurs Nègres (UTN) mit der dazugehörigen Zeitschrift *Le Cri des Nègres*.⁴³⁸ Die UTN, die teilweise in starker personeller Nähe zur Confédération générale du travail unitaire (CGTU) stand, da Kouyaté für beide öffentlich auftrat, wandte sich strikt gegen jegliche reformistischen Ideen und die LDH.⁴³⁹ Eine Befreiung der „Schwarzen“ könne nach kommunistischer Doktrin nur revolutionär durch die Erhebung der Arbeiter*innenklasse geschehen. Für einen Rückgriff auf die Idee der Menschenrechte war in dieser Bewegung folglich kein Platz, weshalb ihr in dieser Arbeit nicht mehr Aufmerksamkeit geschenkt werden soll.

c. Fazit – die „Radikalen“

Der proletarische Kampf um Unabhängigkeit der Schwarzen war in den zehn Jahren von 1926 bis 1936 von einer starken Heterogenität der Bewegung gezeichnet. Während sich die wesentlichsten Akteur*innen, etwa L. Senghor, Kouyaté, Rosso und Faure unter dem gemeinsamen Ziel der Unabhängigkeit von Frankreich versammelten, konnte kaum ein gemeinsamer Weg gefunden werden, auf dem das Ziel erreicht werden sollte. Die massiven Finanzschwierigkeiten, die die

⁴³⁶ *Centre for Human Rights, University of Pretoria, A Guide to the African Human Rights System*, Pretoria University Law Press, 2016, 5.

⁴³⁷ *Ligue de Défense de la Race Nègre*, Nous Voulons, in *La Voix des Nègres* 8(1), 1935; Vgl. auch Dewitte, *Les mouvements negres*, 1985, 328.

⁴³⁸ *Sagna*, *Des pionniers méconnus de l'indépendance : africains, antillais et luttes anti-colonialistes dans la France de l'entre-deux-guerres (1919-1939)* (These doctorale), 1986, 614.

⁴³⁹ *Dewitte*, *Les mouvements negres*, 1985, 289.

proletarische Bewegung begleiteten, führten dazu, dass die Publikationen über die Jahre immer seltener wurden und die kommunistische Partei immer wieder auch ideologisch auf das CDRN bzw. die LDRN Einfluss nehmen konnte.

Doch zeigt sich die Eigenständigkeit der Bewegung insbesondere in der häufigen Rückbesinnung auf die französischen „Werte von 1789“ und die wiederholte Forderung nach Anerkennung bzw. Ausdehnung der in der Déclaration proklamierten Rechte auf die „schwarze“ Kolonialbevölkerung. Die Sprache der Menschenrechte war eine, die in den ersten Jahren regelmäßig dafür herangezogen wurde, Frankreich bzw. auch den globalen Norden in Person des Völkerbunds an die historischen Verpflichtungen, die sich aus der Französischen Revolution ergeben, zu erinnern. So wurden Aktionen der französischen Kolonialverwaltung als unvereinbar mit der französischen Verfassung angekreidet, da sie der Déclaration widersprächen und wurden die in der Déclaration festgeschriebenen Rechte von der „schwarzen“ Bewegung aktiv eingefordert, um etwa ihre Zeitschriften erscheinen lassen oder sich frei zwischen dem Hexagon und den Kolonien bewegen zu können.

Festgehalten werden muss jedoch auch, dass die Forderung nach Menschenrechten in der Geschichte der Bewegung höchstens punktuell gestellt wurde und taktisch eingesetzt wurde, um mit „weißen“ Organisationen wie der LDH kooperieren zu können. Deutlich stärker als die Forderung liberaler Menschenrechte war die Forderung nach der Unabhängigkeit der Kolonien und der Achtung des Selbstbestimmungsrechts der Völker, das in der konkreten Ausformung jedoch noch nicht näher theoretisiert wurde. Insbesondere ab der Hinwendung der Bewegung zum Afronationalismus kann eine Abkehr vom Menschenrechtsdiskurs festgemacht werden. In den frühen 1930er-Jahren forderte die LDRN in erster Linie die völlige Unabhängigkeit der „schwarzen“ Welt von der „weißen“. Dies beinhaltete auch eine diskursive Unabhängigkeit.

V. Die Reformer: „Schwarze“ Befreiung durch Assimilation

Eine Einteilung der verschiedenen „schwarzen“ Bewegungen in unterschiedliche Kategorien ist notwendigerweise zu einem gewissen Grad willkürlich. Einige der Akteur*innen, die in diesem Kapitel besprochen werden, wurden auch in anderen Kontexten bereits genannt und sind teilweise nicht klar einer der von mir eingeführten Kategorien zuzuordnen. Manche davon ändern ihre politischen Ansichten und Ziele im Laufe der untersuchten Jahre und reagieren hier auch auf das politische Umfeld im damaligen Frankreich, weshalb ihre Äußerungen je nach Periode in verschiedenen Kapiteln analysiert werden.⁴⁴⁰

Der rote Faden, der das folgende Kapitel durchzieht, ist der Umstand, dass die hier besprochenen Akteur*innen keine strikt antikoloniale bzw. antiimperialistische Linie vertraten, sondern in unterschiedlichen Ausprägungen eine Kooperation mit dem französischen Kolonialsystem befürworteten. Im vorangegangenen Kapitel wurde der Fokus auf Gruppen gelegt, die ihren Antikolonialismus radikal politisch vertraten, sich meist als Vertreter*innen der „schwarzen“ Arbeiter*innen fühlten und in gewisser Nahebeziehung zum Parti Communiste Français (PCF) standen. Nunmehr soll es um Personen gehen, die sich dem Thema des Kolonialismus mit ambivalenteren Zugangsweisen näherten. Die Gruppierungen und Personen, die diskutiert werden, sind von einer Heterogenität, die auch kleinteiligere Einteilungen möglich gemacht hätte. Es können jedoch genügend Ähnlichkeiten festgestellt werden, um die Argumente zusammenführend zu denken. Geeint wurden die Gruppen jedenfalls durch ein elitäres Selbstverständnis und die zumindest gefühlte Zugehörigkeit zur assimilierten Kolonialelite.

An Zeitschriften und Quellen sind für diese Gruppen besonders *Les Continents* (1924), *La Dépêche Africaine* (1928-1932), *Africa* (1935-1937), und *Le Colonisé* (1936) zu nennen. Diese werden im nachfolgenden Kapitel chronologisch abgehandelt, wobei jeweils die Erscheinung der Erstausgabe als wesentlicher Zeitpunkt für die Einteilung angenommen wird. Die Zeitschriften *La Revue du*

⁴⁴⁰ Hier ist etwa an Tiemoko Garan Kouyaté zu denken.

Monde Noir (1931), Légitime Défense (1932) und L'Étudiant Noir (1935) werden ob ihrer Nähe zu den späteren Entwicklungen der Négritude in Kapitel VI. behandelt.

a. Eine kurzlebige „schwarze“ Zeitschrift: Les Continents und die Ligue universelle de défense de la race noir

„Les Continents“ war eine Zeitschrift, die von April bis Dezember 1924 von René Maran und Prince Kojou Touvalou-Houénou herausgegeben wurde.⁴⁴¹ Touvalou-Houénou war einer der wichtigsten „schwarzen“ Assimilationisten der 1920er-Jahre, der dem Kolonialismus gegenüber nicht grundsätzlich negativ eingestellt war, sondern auch seine Vorzüge betonte und gegen die patriarchale und ungleiche Gesellschaft im „traditionellen Afrika“ aufwog.⁴⁴² Maran gehörte spätestens ab der Verleihung des Prix Goncourt für seinen Roman Batouala (1921) zur intellektuellen „schwarzen“ Elite in Paris.

Die wesentlichen Themen, mit denen sich die Continents auseinandersetzte, waren die Abschaffung des Code Indigenat und der Zwangsarbeit sowie die Willkür der Verwaltungsbeamten in den Kolonien.⁴⁴³ Ein wiederkehrendes Argumentationsschema der Zeitschrift war, dass die von ihr grundsätzlich befürwortete mission civilisatrice, die sie als im französischen Republikanismus eingeschrieben sahen, nur im Rahmen einer Assimilationspolitik funktionieren. Personen, die gegen eine Assimilierung der Kolonien und Kolonisierten auftraten, handelten somit nach Ansicht der Continents antifranzösisch.⁴⁴⁴ Maran ging hier so weit, die Tätigkeit des französischen Kolonialministeriums selbst als anti-französisch zu bezeichnen, da dessen Tätigkeiten der republikanischen Idee

⁴⁴¹ Dewitte, *Les mouvements negres*, 1985, 74.

⁴⁴² Dewitte, *Les mouvements negres*, 1985, 75.

⁴⁴³ Dewitte, *Les mouvements negres*, 1985, 76.

⁴⁴⁴ Vgl. Dewitte, *Les mouvements negres*, 1985, 76–78.

entgegengeständen.⁴⁴⁵ Auch das CAI ordnete „Les Continents“ als politisch den Ideen der Ligue des droits de l’homme nahestehend ein und betonte den Abstand zur kommunistischen Bewegung.⁴⁴⁶ Maran verstand sein politisches Engagement nicht als rein der „race noire“ zugewandt, sondern als Unterstützung einer universellen republikanischen Idee samt rechtlicher Gleichheit, weshalb er sich auf höchster Ebene für die Abschaffung des Code Indigenat und die bessere Kontrolle der Verwaltungsbeamten durch den Kolonialminister einsetzte.⁴⁴⁷

„Les Continents“ erschien von April bis Dezember 1924 und wurde nach einem Prozess, den der senegalesische Abgeordnete Blaise Diagne gegen René Maran angestrengt hatte und in welchem Maran und Jean Fangeat (der „weiße“ Chefredakteur und Garant der Zeitschrift)⁴⁴⁸ zu Bewährungsstrafen verurteilt wurden, eingestellt.⁴⁴⁹ Obwohl ebenfalls dezidiert antikommunistisch, stand Maran in Opposition zu Diagne.⁴⁵⁰ Maran hatte Diagne vorgeworfen, dass er als „Haut Commissaire au recrutement des Troupes Noires“ Provisionszahlungen für rekrutierte senegalesische Soldaten, die im Ersten Weltkrieg an der Seite Frankreichs gekämpft hatten, erhalten hätte, wogegen dieser geklagt hat.⁴⁵¹

⁴⁴⁵ Maran, Au pied du mur, in Les Continents 5, 1924.

⁴⁴⁶ CAI, UNE ENTREPRISE GARVEYISTE EN ERANCE- LE PRINCE TOVALOU HOUENOU ET SES AMIS - LA CREATION DU JOURNAL : „LES CONTINENTS“ (SLOTFOM V 6), 1924.

⁴⁴⁷ CAI, Note de l’Agent Désiré du 12 décembre 1924 (Slotfom V 6).

⁴⁴⁸ Vgl. Sagna, Des pionniers méconnus de l’indépendance : africains, antillais et luttes anti-colonialistes dans la France de l’entre-deux-guerres (1919-1939) (These doctorale), 1986, 225.

⁴⁴⁹ Vgl. Dewitte, Les mouvements negres, 1985, 89–93.

⁴⁵⁰ Dewitte, Les mouvements negres, 1985, 90.

⁴⁵¹ "Par la suite, M. Clemenceau, matois, comme toujours, s’empressa de faire savoir téléphoniquement à M. Diagne qu’il lui serait accordé une certaine commision par soldat recruté. Aussitôt le député du Sénégal se prechipite à la Presidence du Conseil. Il acceptait." Maran, Le bon apôtre in Les Continents 11, 1924.

i. Die politische Linie der Continents: Der Republikanismus als Grundlage einer gerechten Kolonialpolitik?

Bereits in der ersten Ausgabe der Zeitschrift versuchte Maran die grundsätzliche politische Linie der Continents herauszuarbeiten. Er führte aus, dass es durch die Gewalt die Frankreich im Ersten Weltkrieg den Kolonisierten angetan habe, zu starken Animositäten in der französischen Gesellschaft, welche nach Maran die Kolonialgesellschaften einbezog, gekommen sei. Es sei nun notwendig, die Gesetze Frankreichs auf die Kolonien auszuweiten und ein Ende der Sondergesetze, der Dekrete sowie des Code Indigénat herbeizuführen.⁴⁵² Um die „grands traditions de la France des droits de l’homme et du Citoyen“ zu erneuern und den Konflikt der verschiedenen Gruppierungen zu verhindern, hätte es eine bessere Diskussionskultur in der französischen Gesellschaft gebraucht.

Die Menschenrechte wurden von Maran als wesentlicher Bestandteil des französischen Republikanismus angesehen. Die Erneuerung des Kolonialreichs sollte folglich, nach Ansicht der Continents, im Namen der Menschenrechte geschehen. Fangeat bezeichnete die Déclaration des droits de l’homme gar als Evangelium der Republik.⁴⁵³ Die Menschenrechtsdeklaration wurde somit als zentrales Element der mission civilisatrice angesehen, da Zivilisierung und wirtschaftliche Entwicklung nicht durch „Gebete“ Frankreichs geschehen würden, sondern nur, indem die Ideale der Menschenrechtsdeklaration auch in die neuen Kolonien exportiert würden.⁴⁵⁴ Früh wurde der Menschenrechtsdeklaration somit ein sakrales Verständnis eingeschrieben, deren Anbetung jedoch nicht ausreichend wäre. Vielmehr forderte die Zeitschrift eine aktive Menschenrechtspolitik, was eine proaktive Anwendung der darin festgeschriebenen Rechte bedeutet hätte. Das politische Verständnis der Menschenrechte, welches die Continents als Basis des französischen Zusammenlebens betrachtete, sollte also auch rechtlich Niederschlag finden und sich in einer verbesserten Rechtsstellung der Kolonisierten in

⁴⁵² *Maran*, *Réflexions*, in *Les Continents* 1, 1924.

⁴⁵³ *Fangeat*, *Par l’escalier de service*, in *Les Continents* 1, 1924.

⁴⁵⁴ *Bonneuil*, *Le Conseil Supérieur des Colonies*, in *Les Continents* 12, 1924.

Frankreich und den Kolonien ausdrücken. Menschenrechte sollten keine leeren Signifikanten sein, sondern mit faktischer und rechtlicher Bedeutung aufgeladen werden.

ii. Die droits de l'homme als Maßstab des Kolonialrechts

Allgemein kann also bereits festgehalten werden, dass „Les Continents“ Frankreich an der Menschenrechtsdeklaration maß und diese als Maßstab für eine humane Kolonialpolitik ansah.⁴⁵⁵ Konkret wurden jedoch primär die Meinungs- und Pressefreiheit als wesentliche Menschenrechte eingefordert. So kam es bei der Verbreitung der madagassischen Zeitschrift, *Le Libère*, die von Dewitte als Schwesterzeitschrift der *Continents* bezeichnet wird,⁴⁵⁶ zu Problemen. *Le Libère* konnte aus anfangs unbekannten Gründen in Madagaskar nicht verbreitet werden, da die Zeitschrift nach dem Versand aus Frankreich konfisziert wurde. „Les Continents“ bezog hier auf zweierlei Arten Partei: Einerseits wurde die Ausrichtung des „*Libère*“ als „loin de tous les partis politiques, à l'abri de toute agitation démagogiques et aberrant, par le terrain de la Déclaration des droits de l'homme, que la France s'honore d'avoir proclamé à la face du monde entier“ bezeichnet.⁴⁵⁷ Es wurde folglich argumentiert, dass der „*Libère*“ selbst die Werte des republikanischen Frankreichs verteidige und aus diesem Grund den Schutz der Freiheiten hätte genießen müssen. Da die Zeitschrift keine politische gewesen sei, sondern eine, die die Rechte der Indigenen verteidigen sollte, handelte sie nicht gegen die Interessen Frankreichs.

Andererseits wurde Frankreich selbst an der Menschenrechtsdeklaration gemessen. Die Déclaration dürfe nicht nur innerhalb Frankreichs gelten, sondern, da sie vor dem Antlitz der gesamten Welt proklamiert wurde als ein Maßstab anzusehen, an dem Frankreich folglich zu messen sei. Nachdem weitere Nachforschungen ergeben hatten, dass die Konfiszierung des „*Libère*“ wohl nicht auf

⁴⁵⁵ *Maran*, *Réflexions*, in *Les Continents* 1, 1924.

⁴⁵⁶ *Dewitte*, *Les mouvements negres*, 1985, 74.

⁴⁵⁷ *Gouttenoire de Toury*, *La justice à Madagascar*, in *Les Continents* 1(1), 1924.

Madagaskar, sondern bereits im kontinentalen Frankreich geschah, sollte das Argument der Proklamierung der Menschenrechte nochmals stärker gewichtet werden: „C'est en France, avant l'embarquement, que les dalots du Libère ont été confisqués, sur le sol même de notre pays ou ont été proclamés les droits de l'homme.“⁴⁵⁸ Les Continents hatte zumindest in Person von Maran auch einen Akteur, der direkten Zugang zur französischen Spitzenpolitik hatte und diesen auch im Interesse der Zeitschrift nutzte. In einer Notiz der Agentin Désiré wird berichtet, dass Maran mehrfach von dem im Juni 1924 neu ernannten Kolonialminister Édouard Daladier in dessen Büro empfangen wurde und dieser die Weisung an seine Generalgouverneure versprach, das Erscheinen der Zeitschrift zu ermöglichen.⁴⁵⁹

Auf der anderen Seite wandte sich „Les Continents“ jedoch auch an die Ligue des droits de l'homme, um gemeinsam mit dieser die vermeintliche Missachtung der Pressefreiheit auf politischem Weg geltend zu machen. Durch die Einziehung der Zeitung sei den Madagass*innen die Möglichkeit genommen worden, von ihrer Meinungsfreiheit aktiv Gebrauch zu machen.⁴⁶⁰ Der Umstand, dass mit Fernand de Gouttenoire de Toury ein "weißer" Politiker und ein Mitglied der LDH allein im Jahr 1924 fünf Artikel in der Continents veröffentlichte, zeigt die persönliche Vernetzung der Gruppen. Die LDH war als politischer Partner von hoher Relevanz für die Continents, da mehrfach behauptete Menschenrechtsverletzungen durch diese an die französische Spitzenpolitik herangetragen wurden.⁴⁶¹ So berichtete Agent Désiré von einer Vereinbarung Marans mit der LDH, nach welcher die LDH

⁴⁵⁸ *Gouttenoire de Toury*, Les Malgaches, spoliés de leurs terres, ne peuvent faire entendre leur protestation, in Les Continents 1(3), 1924.

⁴⁵⁹ *CAI*, Note de l'Agent Désiré du 18 octobre 1924 (Slotfom V 6).

⁴⁶⁰ *Gouttenoire de Toury*, La justice à Madagascar, in Les Continents 1(1), 1924.

⁴⁶¹ Vgl. *Touvalou-Huénou*, Les Continents, N. 1, 15. Mai 1924.; *Touvalou-Huénou*, Les Continents, N. 3, 15. Juin 1924.; *Touvalou-Huénou*, Les Continents, N. 5, 15. Juillet 1924.; *Touvalou-Huénou*, Les Continents, N. 9, 15. Septembre 1924.; *Touvalou-Huénou*, Les Continents, N. 12, 1. Novembre 1924.; *Touvalou-Huénou*, Les Continents, N. 13&14, Novembre/Decembre 1924.

versprochen habe bei jeder Rechtsverletzung der Continents zu intervenieren.⁴⁶² Von besonderer Bedeutung für die vorliegende Arbeit ist jedoch auch die Konsequenz, die die Continents aus dieser Missachtung der Pressefreiheit zieht:

„Et pourtant, autant et plus que jamais, les Malgaches, aujourd’hui, sont victimes de ce vieux préjugé, au cri plus ou moins inconsciemment du cœur des colons et pourtant inadmissible au pays des droits de l’homme – de ce préjugé d’après lequel les indigènes ne sont pas des hommes comme les autres, mais appartiennent à une espèce inférieure vis-à-vis de laquelle tout, en somme, est permis.“⁴⁶³

Durch die Missachtung der Menschenrechte würden die Indigenen Opfer des Vorurteils, keine Menschen, sondern niedere Wesen gewesen zu sein. Die Eigenschaft des Mensch-Seins zeigte sich somit für die Continents in der Möglichkeit der Anrufung der Menschenrechte.

Mit dieser Einforderung des Mensch-Seins verbunden, kann auch die Forderung nach Aufhebung des Code Indigénat und der Subjektivierung der Kolonisierten (im Sinne der rechtlichen Unterscheidung von sujet und citoyen) gelesen werden. Als die französische Regierung in einer Ministerialerklärung darlegte, die Kolonisierten nicht als Subjekte, sondern als Kinder Frankreichs sehen zu wollen („non comme les sujets, mais comme ses enfants“⁴⁶⁴) wurde dies von der Continents mit den Worten gelobt, dass sich hinter diesen Worten „toute la réalisation du programme“ der Continents befände, da die Kolonisierten Kinder des Frankreichs der Menschenrechte seien.⁴⁶⁵ Es wurde jedoch auch festgehalten, dass derartige

⁴⁶² *CAI*, Note de l’Agent Désiré du 18 octobre 1924 (Slotfom V 6).

⁴⁶³ *Gouttenoire de Toury*, La justice à Madagascar, in *Les Continents* 1(1), 1924.

⁴⁶⁴ *Gouttenoire de Toury*, Le nouveau gouvernement a tout à faire pour les indigènes de nos colonies, in *Les Continents* 1(5), 1924.

⁴⁶⁵ *Gouttenoire de Toury*, Le nouveau gouvernement a tout à faire pour les indigènes de nos colonies, in *Les Continents* 1(5), 1924.

Ankündigungen im „pays de la Déclaration des droits de l'homme“ eigentlich nicht von Nöten seien, sondern selbstverständlich sein sollten.⁴⁶⁶ Die Wahrung der in der Menschenrechtsdeklaration verbriefen Rechte sollte also keine neuerliche Verkündung benötigt haben, sondern als Erinnerung an die eigenen Grundsätze verstanden werden.⁴⁶⁷

In seinem Aufsatz „Un essai de psychologie des noirs“, den Alfred Arousseau in mehreren Teilstücken in der *Continents* veröffentlichte, setzte er sich mit dem Mensch-Seins der „Schwarzen“ auseinander. Ausgehend von der aristotelischen Unterscheidung von Menschlichkeit und Sklaven/Barbaren, versuchte er zu zeigen, dass spätestens durch die Deklaration der Menschen- und Bürgerrechte von 1789 diese Unterscheidung nicht mehr zutreffend sein konnte. Vielmehr hätten die vielfach dargestellte Intelligenz und der innere Willen der Abkömmlinge der Sklaven gezeigt, dass eine derartige Unterscheidung in Menschen und Nichtmenschen falsch sei.⁴⁶⁸

Im Sommer 1924 reiste Touvalou-Houénou in die USA und traf dort auf mehrere Bürgerrechtsaktivist*innen und insbesondere auf Marcus Garvey und dessen Universal Negro Improvement Association (UNIA). Während dieses Aufenthalts, der länger als die Erscheinensperiode der *Continents* dauern sollte, schrieb er regelmäßige Kolumnen, die von seinen Erfahrungen in den USA handelten und die US-amerikanische Situation der „Schwarzen“ mit jener in Frankreich verglichen. Während Garvey den Kampf der „Schwarzen“ für soziale Gerechtigkeit als nicht

⁴⁶⁶ *Gouttenoire de Toury*, Lutter pour les indigènes de nos colonies c'est travailler pour la civilisation, in *Les Continents* 1(8), 1924.

⁴⁶⁷ *Gouttenoire de Toury*, La justice à Madagascar - L'affaire Massot, in *Les Continents* 1(9), 1924.

⁴⁶⁸ „Depuis que les grands principes des Droits de l'Homme et du citoyen ont été solennement proclamés, après les preuves multiples d'intelligence [...] par les descendants de ces esclaves et barbares d'autrefois, nous pouvons taxer de fausse et d'étroite la théorie d'Aristote.“ *Arousseau*, Un essai de psychologie des Noirs, in *Les Continents* 1(1), 1924.

zielführend ansah und für die strikte Trennung der „Rassen“ eintrat,⁴⁶⁹ war dies in der assimilatorisch-frankophonen „schwarzen“ Bewegung nicht mehrheitsfähig. Vielmehr trat insbesondere die *Continents* für die soziale Assimilation der Schwarzen ein. In einer Rede, die Touvalou-Houénou am 19. August 1924 vor der UNIA hielt und die in der *Continents* abgedruckt wurde, lobte er Frankreich nicht nur als das einzige Land, in welchem es keine gesetzlich festgeschriebene rassistische Unterdrückung gäbe, sondern als das einzige, das diese sogar aktiv bekämpfe.⁴⁷⁰ Frankreich würde sich nämlich nicht nur auf Gott und sein Recht stützen, sondern „sans distinction de race et de nation“ auf die „droits de l’homme.“⁴⁷¹ Touvalou-Houénou erzählte hier die Geschichte eines Aufstieges der „Schwarzen“ aus der Sklaverei hin zu Abgeordneten der französischen Nationalversammlung, wodurch die Ideale der Humanität in Frankreich gelebt würden.⁴⁷²

Auf der Ebene der internationalen Politik setzte sich die *Continents* primär mit der Besetzung Haitis durch die USA auseinander und protestierte mehrfach gegen diese. Auch hier versuchten die Autor*innen durch eine Kooperation mit der LDH an die französische Spitzenpolitik zu gelangen, um so stärkeren Einfluss nehmen zu können. So berichtete die Zeitung im November 1924 von einer Protestnote der LDH, durch die Frankreich gezeigt habe, dass es seinen republikanischen Traditionen treu geblieben sei.⁴⁷³ Das internationale Auftreten der LDH wurde somit als dem französischen Staat bzw. der französischen Politik so nahe stehend angesehen, dass es das Image Frankreichs in der Welt wesentlich mitprägte.

Neben ökonomischer und politischer Berichterstattung setzte sich die *Continents* auch ausgiebig mit „schwarzer“ Kultur auseinander und kann in diesem Punkt

⁴⁶⁹ Dewitte, *Les mouvements negres*, 1985, 83.

⁴⁷⁰ *Touvalou-Houénou*, Paris *Cœur de la Race Noir*, in *Les Continents* 1(9), 1924.

⁴⁷¹ *Touvalou-Houénou*, Paris *Cœur de la Race Noir*, in *Les Continents* 1(9), 1924.

⁴⁷² *Touvalou-Houénou*, Paris *Cœur de la Race Noir*, in *Les Continents* 1(9), 1924.

⁴⁷³ *Adams*, *Les troupes Américaines occupent encore Haiti*, in *Les Continents* 1(12), 1924.

durchaus als Wegbereiterin der späteren Négritude-Bewegung gesehen werden.⁴⁷⁴ Für die vorliegende Arbeit ist hier die Rezension des Buches „Des inconnus chez moi“ (1920) von Lucie Cousturier in der November/Dezemberausgabe 1924 hervorzuheben. Cousturier beschrieb in dem Buch ihre Erfahrungen zur Zeit des Ersten Weltkrieges, als sie in ihrem Haus in Fréjus regelmäßigen Kontakt mit Tirailleurs sénégalais hatte. Der Kontakt zwischen „Weiß“ und „Schwarz“ den Cousturier beschrieb, wird als absoluter Kontakt beschrieben, als Osmose zwischen Autorin und Objekt, die die Unterschiede in sich aufgehoben hätte, mehr als dies die Menschenrechtsdeklaration oder das Evangelium je gekonnt hätten. Der besondere Kontakt, den Cousturier in ihrem Buch aufbauen konnte, sei deshalb möglich, weil sie die „Schwarzen“ in einer Selbstverständlichkeit als „êtres humains“ beschrieben hätte.⁴⁷⁵ Wesentlicher Teil der „schwarzen“ Wahrnehmung der Continents kann also als Ent-Menschlichung des „weißen“ Blicks beschrieben werden, die jedoch durch gewisse Akte transzendiert werden könne. Solche Akte könnten entweder die Deklaration der Menschenrechte samt Möglichkeit, den „Schwarzen“ als Mensch anzurufen sein oder aber die einfache Beschreibung des menschlichen Kontakts. Jedenfalls kann festgehalten werden, dass die Darstellung der „Schwarzen“ als menschliche Wesen nicht als Normalzustand wahrgenommen wurde, sondern in besonderer Weise argumentiert werden musste.

Als dem Assimilationismus nahestehende Zeitschrift stand „Les Continents“ der mission civilisatrice als offizielle Leitidee des französischen Kolonialismus nicht negativ gegenüber. Als Folge dieser Bejahung der „Zivilisierung“ der Kolonien wandte die Zeitschrift die vermeintlich historischen Werte der Französischen Republik aber auch dafür an, Frankreich an seinen eigenen Werten zu messen. Frankreich, als das Land, in welchem die Déclaration des droits de l'homme unterzeichnet wurde, wurde eine historische Verantwortung zugeschrieben, die darin festgesetzten Rechte auch in den Kolonien anzuwenden. Die Menschenrechte

⁴⁷⁴ Dewitte, *Les mouvements negres*, 1985, 79–81.

⁴⁷⁵ Werth, *Chez nos Confrères – Madame Lucie Cousturier*, in *Les Continents* 1(13/14), 1924.

wurden als wesentliches Element des französischen Republikanismus angesehen, weshalb ihre Anwendung im gesamten französischen Kolonialreich als eine in der Idee des französischen Kolonialismus begründete Notwendigkeit gesehen wurde. Die Bedeutung der Menschenrechte lag somit für die Continents nicht in erster Linie in individuell justiziablen Normen, sondern in deren Eigenschaft als Staatsgrundprinzipien. Die große Ausnahme von dieser Regel ist jedoch die Pressefreiheit, die bereits in der Menschenrechtsdeklaration als "un des droits les plus précieux de l'homme" bezeichnet wurde.⁴⁷⁶

Während die Menschenrechte allgemein als bloße Grundprinzipien politisch eingefordert wurden, wurde mittels Berufung auf die Pressefreiheit aktiv versucht, das Erscheinen kolonialer Zeitungen in den Kolonien zu ermöglichen. Indem nämlich durch Missachtung der Pressefreiheit oder der Menschenrechte im Allgemeinen die „Schwarzen“ an der Geltendmachung dieser Rechte gehindert wurden, wären sie vom Menschen zum Nichtmenschen degradiert worden. Eine grundsätzlich philosophische Einteilung verschiedener Entwicklungsstufen des Menschen wurde von den Continents zwar bejaht, was im Einklang mit dem von ihr vertretenen Entwicklungsdiskurs steht, doch wurden die „Schwarzen“ als bereits auf der Stufe der Menschlichkeit stehend bezeichnet. Durch die historische Entwicklung der „Schwarzen“ von Sklav*innen zu Menschen müssten ihnen nun die für Menschen garantierten Rechte der Menschenrechtsdeklaration offenstehen.

b. La Dépêche Africaine und das Comité de défense des intérêts de la race noire

Etwa zur gleichen Zeit wie das CDRN⁴⁷⁷ gründete sich mit dem Comité de défense des intérêts de la Race Noire (CDIRN) auch eine assimilatorische "schwarze" Gruppierung. Das CDIRN grenzte sich vom Parti Communiste und dessen Doktrin ab, da diese zwar für Völker, die ihre soziale und ökonomische Evolution abgeschlossen hätten, sinnvoll wäre, für jene jedoch, die gerade erst in die

⁴⁷⁶ Déclaration des droits de l'homme et du citoyen, Paris, 1789, 11 Article 11.

⁴⁷⁷ Siehe Kapitel IV.a.

Zivilisation eingetreten seien – also die „schwarzen“ Völker – aber schädlich sei.⁴⁷⁸ Die Gründung des CDIRN kann trotz ähnlichen Namens als Gegenentwurf zum CDRN gelesen werden. So zeigt die Selbstbezeichnung als "Noire" einen gänzlich anderen politischen Anspruch als jene des CDRN, die sich kämpferisch als Nègres bezeichneten.⁴⁷⁹

Das CDIRN wandte sich erstmals am 30 März 1926 mit einem offenen Brief des Generalsekretariats an die Öffentlichkeit, in welchem es die Gründung der Gruppierung bekanntmachte und seine Ziele beschrieb. Ziel des CDIRN sei es einzig und allein „menschliche Politik“ zu machen, wobei das wahre Gesicht Frankreichs als Land der Gleichheit, Gerechtigkeit, Gutmütigkeit und Liebe beleuchtet werden solle.⁴⁸⁰ Das Komitee berief sich hier explizit auf die „unsterblichen Prinzipien der glorreichen Französischen Revolution, wonach alle Menschen frei und gleich an Rechten geboren würden“.⁴⁸¹ Die Menschenrechte wurden als „sacrés“ beschrieben, und müssten ohne Unterscheidung nach *race* oder Hautfarbe verteidigt werden.⁴⁸² In diesen Sinne beschrieb das CDIRN seine Funktion für die „Schwarzen“ als ähnlich der Position, die die LDH für alle Menschen eingenommen habe: als ein „groupement humanitaire.“⁴⁸³ Die Forderungen des Komitees, insbesondere die Abschaffung des Code de l'indigénat sowie die politische und die wirtschaftliche Teilhabe an der

⁴⁷⁸ *Satineau*, Offener Brief des Comité de Defense des Interets de la Race Noire (Journal Officiel n°75) 30. Mars 1926 (Slotfom III 24).

⁴⁷⁹ Siehe Kapitel III.e.

⁴⁸⁰ *Satineau*, Offener Brief des Comité de Defense des Interets de la Race Noire (Journal Officiel n°75) 30. Mars 1926 (Slotfom III 24).

⁴⁸¹ CDIRN, 30.3.1926, *Satineau*, Offener Brief des Comité de Defense des Interets de la Race Noire (Journal Officiel n°75) 30. Mars 1926 (Slotfom III 24).

⁴⁸² CDIRN, 30.3.1926, *Satineau*, Offener Brief des Comité de Defense des Interets de la Race Noire (Journal Officiel n°75) 30. Mars 1926 (Slotfom III 24).

⁴⁸³ CDIRN, 30.3.1926, *Satineau*, Offener Brief des Comité de Defense des Interets de la Race Noire (Journal Officiel n°75) 30. Mars 1926 (Slotfom III 24). 37.

Entwicklung Afrikas, wurden direkt aus den natürlichen Rechten abgeleitet.⁴⁸⁴ Hier deuten sich bereits ähnliche Argumentationen an, die einige Jahre später von der kamerunischen Diaspora vor dem Völkerbund vorgebracht wurden.⁴⁸⁵

i. Eine neue assimilatorische Zeitschrift: La Dépêche Africaine

Mit La Dépêche Africaine gründete das CDIRN im Frühjahr 1928 schließlich unter der Führung Maurice Satineaus, einem späteren Senator Guadeloupes, eine eigene Zeitschrift wurde. Sie kann grundsätzlich als assimilatorisch bezeichnet werden und veröffentlichte neben eigenen Beiträgen auch Reden und Briefe des französischen Kolonialministeriums. Als Generalsekretär des CDIRN kündigte Satineau schon im März 1926 das nahende Erscheinen der Dépêche Africaine an und beschrieb von neuem die politische Linie des Komitees, die auch für die Dépêche Africaine als federführend bezeichnet werden kann: „Elle [die politische Richtung des CDIRN] s’inspire [...] des principes immortels de la glorieuse révolution française, selon lesquels, les hommes naissent libres et égaux en droit.“⁴⁸⁶ Ohne sie als Menschenrechte zu bezeichnen, baute Satineau das politische Verständnis seiner Zeitschrift somit auf der Gleichheit der Menschen im Wortlaut des Art 1 der Deklaration von 1789 auf, was die zentrale Bedeutung der Deklaration für die Gruppierung deutlich macht.

Wie Dewitte ausführt, können die Forderungen der Dépêche Africaine an die Kolonialpolitik in zwei grundsätzliche Positionen unterteilt werden: Einerseits Assimilation und andererseits soziale, kulturelle, rechtliche und wirtschaftliche Aufwertung der Kolonien.⁴⁸⁷ Es kann hier somit eine intellektuelle und politische Kontinuität zur Continents festgestellt werden. Die Zeitschrift kann als eine Art

⁴⁸⁴ CDIRN, 30.3.1926, *Satineau*, Offener Brief des Comité de Defense des Interets de la Race Noire (Journal Officiel n°75) 30. Mars 1926 (Slotfom III 24). 40.

⁴⁸⁵ Siehe Kapitel IV.b.v.

⁴⁸⁶ *Satineau*, Offener Brief des Comité de Defense des Interets de la Race Noire (Journal Officiel n°75) 30. Mars 1926 (Slotfom III 24); Vgl auch *Dewitte*, Les mouvements negres, 1985, 225f.

⁴⁸⁷ *Dewitte*, Les mouvements negres, 1985, 226.

Sammelbecken der nichtkommunistischen Linken bezeichnet werden und verfügte Ende 1928 über eine beträchtliche Auflage von 10.000 Stück.⁴⁸⁸

ii. Die politische Linie der *Dépêche Africaine*: Eine rational-egalitäre Kolonialpolitik

In dem ersten „Notre But“ übertitelten Leitartikel, dessen Autor*in nicht näher bezeichnet wurden, verdeutlichte die *Dépêche Africaine* im Februar 1928 die oben genannten politischen Ziele. Bereits anfangs wurde klargestellt, dass die Kolonisierung als solches nicht infrage gestellt werden sollte, sie wurde vielmehr als notwendiges „œuvre humaine“ angesehen, bei dem lediglich die Methoden zur Debatte stünden, nicht aber das Werk an sich.⁴⁸⁹

Auch wenn das Selbstbestimmungsrecht der Völker grundsätzlich unterstützt wurde, so glaubten die Autor*innen, dass dieses erst dann zur Debatte stehen könne, wenn die Völker in der Lage wären, sich in den „conditions, particulièrement difficiles du monde moderne“ selbst zu regieren.⁴⁹⁰ Bis zu diesem Zeitpunkt strebte die *Dépêche Africaine* nicht nach einem Ende des französischen Kolonialismus per se, sondern nach einer rationaleren Kolonialpolitik entsprechend den „grands principes d'égalité, de liberté politique et de justice sociale qui servent de fondement à toutes les démocraties modernes.“⁴⁹¹ Das sollte heißen, dass die *Dépêche Africaine* sich als radikal republikanisch positionierte, was von ihr selbst als

„basées sur les immortels principes de la glorieuse Révolution française, qui proclamaient [...] que les hommes naissent libres et

⁴⁸⁸ Dewitte, *Les mouvements negres*, 1985, 228.

⁴⁸⁹ *Comité de Défense des Interêts de la Race Noire*, Notre But. - Notre Programme., in *La Dépêche Africaine* 1(1), 1928.

⁴⁹⁰ *Comité de Défense des Interêts de la Race Noire*, Notre But. - Notre Programme., in *La Dépêche Africaine* 1(1), 1928.

⁴⁹¹ *Comité de Défense des Interêts de la Race Noire*, Notre But. - Notre Programme., in *La Dépêche Africaine* 1(1), 1928.

égaux en droit' que ,les droits de l'homme sont sacrés et doivent être respectés et défendus sans distinction de race ni de couleur“

beschrieben wurde.⁴⁹²

Die *Dépêche Africaine* verstand somit auch die Einforderung der in der Menschenrechtsdeklaration festgeschriebenen Rechte für die Kolonisierten nicht als nationalistisches Programm im Sinne nationaler Unabhängigkeitsforderungen, sondern als Teilhabe an den universalistischen Ideen der europäischen Moderne.⁴⁹³ Sich in der Linie des französischen Abolitionisten Victor Schœlchers sehend, der sein Leben für die Würde und die Rechte der „Schwarzen“ gegeben hätte, führt die *Dépêche Africaine* aus, dass

„nous protestons „avec calme, sans irritation, mais résolument“
comme nous protesterons chaque fois que seront méconnues nos
droits et notre dignité d'homme.“⁴⁹⁴

Menschenwürde und Menschenrechte können somit als kleinster gemeinsamer Nenner der Zeitschrift beschrieben werden, für die unmissverständlich eingestanden werden sollte. Schœlcher hätte gefordert, dass nicht nur die Sklaverei abgeschafft werden, sondern dass aus dem Sklaven von gestern der Bürger von morgen werden solle.⁴⁹⁵ Mit Rückgriff auf einen Gesetzesvorschlag von Abbé Grégoire führte die Zeitschrift aus, dass die Gleichheit der einzige Maßstab der Menschenrechte sein dürfe.⁴⁹⁶ Die Menschenrechtsdeklaration solle nicht nur einer

⁴⁹² *Comité de Défense des Interêts de la Race Noire*, Notre But. - Notre Programme., in *La Dépêche Africaine* 1(1), 1928.

⁴⁹³ *Comité de Défense des Interêts de la Race Noire*, Notre But. - Notre Programme., in *La Dépêche Africaine* 1(1), 1928.

⁴⁹⁴ *Monnerville*, Notre politique en Guyane, in *La Dépêche Africaine* 3(27 & 28), 1930.

⁴⁹⁵ *Sarlat*, Autour d'un livre, in *La Dépêche Africaine* 4(38), 1931.

⁴⁹⁶ Gratien Candace „Commémoration du première centenaire de l'Abbé Grégoire“ in *CDIRN*, *La Dépêche Africaine*, Quatrième Année, No. 38, Juillet 1931.

Klasse der freien, besitzenden Menschen zukommen, sondern allen: „n’oubliez pas que comme vous ils [die Kolonisierten] naissent et demeurent libres et égaux.“⁴⁹⁷

In Anbetracht der anstehenden Wahlen zur französischen Nationalversammlung im Mai 1932 betonte die *Dépêche Africaine*, dass die französischen Bürger der Kolonien dieselben Rechte hätten wie jene des europäischen Kernlands.⁴⁹⁸ Diese zu gewähren wäre also kein Akt des Mitgefühls, sondern ein Rechtsanspruch, der sich aus der Freiheit ableitet.⁴⁹⁹ Frankreich müsse zu seinen philosophischen und sozialen Traditionen zurückkehren, die im Denken des 18. Jahrhunderts zu finden wäre: „son respect profond pour l’homme, [...] sa haute idée de la dignité et des droits d’être humain.“⁵⁰⁰ Auffallend ist hier wiederum, dass die Zielgruppe, für welche die Rechte in erster Linie eingefordert wurden, nicht die Kolonialsubjekte, sondern explizit französische Bürger der Kolonien waren. Die Rechte, die aus der Menschenrechtsdeklaration abgeleitet wurden, wurden somit zumindest teilweise als Bürgerrechte und nicht als Menschenrechte verstanden, wobei der Übergang als fluide bezeichnet werden muss. Ob sämtliche Kolonialsubjekte nach Ansicht der *Dépêche Africaine* auch als Bürger*innen wahrgenommen wurden, oder ob dies einen inneren Zivilisierungsprozess benötigte, lässt sich aus der Quellenlage nicht klar beantworten. Die Unterscheidung in Subjekte und Bürger*innen, welche mit den Ideen der *mission civilisatrice* einhergeht, sowie die grundsätzliche Unterstützung der *mission civilisatrice* lässt jedoch die zweite Variante als wahrscheinlicher erscheinen.

⁴⁹⁷ *Candace*, Commémoration du premier centenaire de l’Abbé Grégoire, in *La Dépêche Africaine* 4(38), 1931.

⁴⁹⁸ Da das allgemeine Frauenwahlrecht in Frankreich erst 1944 eingeführt wurde, waren die Forderungen durchwegs in rein männlicher Form gehalten.

⁴⁹⁹ *Monnerville*, Au lendemain de Exposition coloniale, in *La Dépêche Africaine* 5(46), 1932.

⁵⁰⁰ *Monnerville*, Au lendemain de Exposition coloniale, in *La Dépêche Africaine* 5(46), 1932.

iii. **Droits de l'homme als Modell für faktische und rechtliche Gleichheit**

Wie bereits bei der *Continents*, war eines der ersten rechtlichen Probleme, mit dem sich die *Dépêche Africaine* konfrontiert sah, die Konfiszierung der eigenen Zeitung in den Kolonien. Während sich die *Continents* hier mittels der LDH bzw. durch René Maran an die französische Spitzenpolitik wandte, entschieden sich die Akteur*innen der *Dépêche Africaine* dazu, sich direkt an den Kolonialminister Leon Perrier zu wenden. Die Konfiszierung der Zeitung widerspräche nämlich dem republikanischen Geist und wäre ein Verstoß gegen die Pressefreiheit, weshalb sie vom Minister unterbunden werden müsse.⁵⁰¹ Frankreich sollte wiederum an seinen eigenen Werten und seiner revolutionär-republikanischen Geschichte gemessen bzw. an diese erinnert werden, um so die Zensur in den Kolonien zu bekämpfen. Das Land der Menschenrechte, das 1830 gegen die Einschränkung der Pressefreiheit revoltiert hatte, dürfe nach Ansicht der *Dépêche Africaine* nicht jenes sein, das in den Kolonien den Ausnahmezustand walten lasse.⁵⁰² Besonders hervorgehoben wurde auch hier der Umstand, dass die kolonisierten Soldaten im Ersten Weltkrieg aufseiten Frankreichs gekämpft hätten und folglich ihre Loyalität zur Republik unter Beweis gestellt hätten.⁵⁰³

Die Armee war auch einer jener Bereiche, an welchem die *Dépêche Africaine* gute Möglichkeiten zur rechtlichen und faktischen Gleichstellung sah. So wurde – wie auch schon vom CDRN – die Ungleichbehandlung ehemaliger Soldaten bei Pensionszahlungen kritisiert und die Gleichheit der Soldaten hervorgehoben, ohne

⁵⁰¹ *La Dépêche Africaine*, Sommes-Nous Toujours au Temps de l'Inquisition?, in *La Dépêche Africaine* 1(1), 1928.

⁵⁰² *Comité de Défense des Interêts de la Race Noire*, „Erreurs Coloniales“ à Madagascar, in *La Dépêche Africaine* 1(1), 1928.

⁵⁰³ Vgl *Comité de Défense des Interêts de la Race Noire*, „Erreurs Coloniales“ à Madagascar, in *La Dépêche Africaine* 1(1), 1928; *Baye-Salzmann*, Le Problème Judiciaire, in *La Dépêche Africaine* 1(1), 1928.

jedoch dies mit den Menschenrechten zu begründen.⁵⁰⁴ Als ein „schwarzer“ Offizier der französischen Armee nicht als Mitglied im „Club Soudan“, einem lokalen Verein in Bamako, zugelassen wurde, verbot ein „weißer“ General sämtlichen Militärangehörigen in Französisch-Sudan, Mitglied in diesem Club zu werden. Die *Dépêche Africaine* unterstützte die Entscheidung des Generals öffentlich und stellte eine Teilung der französischen Gesellschaft in zwei Lager fest:

„d’un côté, les Français de la glorieuse révolution fraternisant avec les noirs, pour ne pas déroger à la tradition; de l’autre, ceux de l’ancien régime.“⁵⁰⁵

Die Werte der Französischen Revolution spielten hier eine Doppelrolle: einerseits wurden die Französ*innen an ihnen gemessen und andererseits ein Handeln wider diese Werte als wider der republikanischen Tradition bzw. antifranzösisch dargestellt und in die Schublade des ancien régime gelegt. Wer folglich das republikanisch-egalitäre Frankreich vertreten wollte, müsste somit nach Ansicht der *Dépêche Africaine* auf Seite der „Schwarzen“ stehen. Doch, so stellte die Zeitschrift in einem (von einem „Weißen“ geschriebenen) Leserbrief fest, während Frankreich ein freies Land, ein Land der Liberté, Égalité und Fraternité sei, gäbe es in den Kolonien weder Freiheit, Gleichheit noch Brüderlichkeit.⁵⁰⁶ Die Aufgabe der „Weißen“ sei es, die „Schwarzen“ als Brüder zu lieben: als Brüder, die im Krieg ihre Liebe zu Frankreich gezeigt und ihr Blut für Frankreich gegeben hatten.⁵⁰⁷

Jean Ralaimongo, ein führender Akteur der madagassischen Bewegung für die Ausdehnung der französischen Staatsbürgerschaft auf die kolonisierten Subjekte, versuchte ab Mai 1927, gemeinsam mit dem französischen Staatsbürger und

⁵⁰⁴ *Satineau*, Les Pension des Anciens Combattands Indigènes, in *La Dépêche Africaine* 1(2), 1928.

⁵⁰⁵ *La Dépêche Africaine*, Préjugés de Race au Soudan, in *La Dépêche Africaine* 1(8), 1928.

⁵⁰⁶ *Goëtz*, Correspondance, in *La Dépêche Africaine* 2(14), 1929.

⁵⁰⁷ *Goëtz*, Correspondance, in *La Dépêche Africaine* 2(14), 1929.

Juristen Paul Dussac die Zeitschrift „L’Opinion“ auf Madagaskar herauszugeben.⁵⁰⁸ Da es auf Madagaskar nur französischen Staatsbürger*innen gestattet war, eine Zeitschrift herauszugeben, Ralaimongos Anträge auf Erteilung der Staatsbürgerschaft jedoch mehrfach abgelehnt wurden, wurde die Zeitschrift vom Generalgouverneur Marcel Olivier zensiert und Ralaimongo und Dussac inhaftiert.⁵⁰⁹ Maran berichtete in der Oktoberausgabe 1928 der „Dépêche Africaine“ über die Affäre und begründete die Weigerung Ralaimongos, sich dem Verbot zu unterwerfen, mit dessen Erfahrungen als „schwarzer“ Soldat im Krieg:

„Instruit par la guerre, Ralaimongo se refuse [...]. Il se croit en droit d’user la liberté d’opinion, honneur du régime républicaine.“⁵¹⁰

Auch hier zeigt sich, dass die direkte Kriegserfahrung und das Wissen darüber, als Soldat die französischen Ideale verteidigt zu haben, zu einer tiefen inneren Überzeugung führen konnten, die republikanischen Ideale und damit auch die in der Menschenrechtsdeklaration von 1789 festgeschriebenen Rechte in Frankreich verkörpert zu sehen. Eine Ungleichbehandlung in jedem Land, für das die Soldaten eingestanden haben und das ihnen Gleichheit versprach, war für diese ehemaligen Soldaten nach dem Krieg nicht mehr vorstellbar.

Aus diesem Gesichtspunkt heraus erklärt sich wohl auch die enge Verknüpfung mit der LDH, mit der wiederholt zusammengearbeitet wurde, deren Arbeit jedoch auch abgesehen der direkten Zusammenarbeit gelobt und in der Zeitung dargestellt wurde. Als Beispiel ist hier der Abdruck der Kritik der LDH am madagassischen Presseregime und der Zensur durch den Generalgouverneur zu nennen: die Presse und Meinungsfreiheit, so die LDH, dürfe nicht durch Verwaltungsdekrete

⁵⁰⁸ Terretta, ‘In the Colonies, Black Lives Don’t Matter.’ Legalism and Rights Claims across the French Empire, in *Journal of Contemporary History* 53 (1), 2018, 26.

⁵⁰⁹ Terretta, ‘In the Colonies, Black Lives Don’t Matter.’ Legalism and Rights Claims across the French Empire, in *Journal of Contemporary History* 53 (1), 2018, 26.

⁵¹⁰ Maran, En Marge de l’Affaire Ralaimongo et Ravoahangy, in *La Dépêche Africaine* 1(8), 1928.

eingeschränkt werden.⁵¹¹ Der fehlende Rechtsschutz bei Verwaltungsentscheidungen in den Kolonien war einer der wesentlichen Punkte, bei welchem die LDH mehrfach intervenierte und mit der *Dépêche Africaine* zusammenarbeitete. So führte Victor Basch, damaliger Präsident der LDH, in einem Artikel vom Jänner 1930 aus, dass es individuelle Freiheit in den Kolonien nicht gebe. Dort, wo die Kolonisierten allein der Konsulargewalt und Verwaltungsentscheidung ausgeliefert wären, ohne dass es Zugang zur richterlichen Kontrolle gebe, herrschte keine Freiheit, sondern eine Missachtung der bürgerlichen Grundrechte, wie es sie im Ancien Régime gegeben hat.⁵¹²

iv. Imperiale Staatsbürger*innenschaft oder Afronationalismus?

Die Frage der Ausweitung der französischen Citoyenneté auf die Kolonisierten war, wie eingangs ausgeführt, eine, die die *Dépêche Africaine* mehrfach beschäftigte. Im Leitartikel zur Aprilausgabe 1929 setzte sich die Redaktion ausführlich mit der Frage der *Naturalisation* auseinander. Während die französischen Ideale Gleichheit und Brüderlichkeit versprochen hätten, würden Verwaltungsbeamte und Kolonisatoren die rechtliche Gleichheit in den Kolonien aktiv bekämpfen und als Gefahr sehen.⁵¹³ Um diesem Denken zu entkommen, dürfe die französische Staatsbürger*innenschaft kein Privileg für einige wenige Kolonisierte sein, sondern ein Recht das sich aus jenen Diensten, die die Kolonisierten im Krieg geleistet hatten, ableiten müsste. Und dies sollte nicht nur für die Soldaten selbst gelten, sondern auch für sonstige Kolonisierte, die gesehen hätten, wie sich ihre Verwandten und Freunde für die *patrie commune* geopfert haben.⁵¹⁴ Laut *Dépêche Africaine*, wollten

⁵¹¹ *La Dépêche Africaine*, Enfin ! La Ligue des Droits de l'Homme proteste contre le régime de la presse à Madagascar., in *La Dépêche Africaine* 1(9), 1928.

⁵¹² *Basch*, Pour la liberté individuelle dans nos colonies, in *La Dépêche Africaine* 3(20), 1930.

⁵¹³ *La Dépêche Africaine*, La Naturalisation des Indigènes, in *La Dépêche Africaine* 2(13), 1929.

⁵¹⁴ *La Dépêche Africaine*, La Naturalisation des Indigènes, in *La Dépêche Africaine* 2(13), 1929.

„Tous nous“, also sie alle, französische Staatsbürger*innen werden: dies auch deshalb, weil ihnen von klein auf in französischen Schulen beigebracht worden wäre, dass sie genauso französisch wären wie „les petits Français de France“ und neben einer „*Patrie Africaine*“ auch eine „*Patrie Européenne*“ hätten.⁵¹⁵ Aus diesen Gründen und aus der französischen Tradition heraus die Unterdrückten zu befreien, forderte die *Dépêche Africaine* den leichteren Zugang zur Staatsbürger*innenschaft für die gesamte koloniale Elite.⁵¹⁶ Dieser letzte Punkt zeigt jedoch wieder das Selbstverständnis, das die Autor*innen der *Dépêche Africaine* von sich selbst als assimilierte koloniale Elite hatten. Der Weg zur Staatsbürger*innenschaft war kein Menschenrecht und wurde nicht als solches eingefordert, sondern sollte als Folge der erfolgreichen Zivilisierung den assimilierten Eliten zustehen.

Wie bereits die *Continents*, stellte sich auch die *Dépêche Africaine* gegen den US-amerikanischen Garveyismus. Nicht die Ungleichheit oder Unvereinbarkeit der „Schwarzen“ und „Weißen“ sollte hervorgehoben und auf deren Trennung hingearbeitet werden, sondern von Zusammenleben und der Zusammenarbeit gelernt werden:

„Si le nègre veut être lui-même, affirmer sa personnalité, ne pas être la copie de tel ou tel type d’une race il ne s’ensuit pourtant pas qu’il devienne [...] hostile à tout apport d’une autre race. Il lui faut, au contraire, profiter de l’expérience acquise, des richesses intellectuelles, par d’autres, mais pour mieux se connaître, et affirmer sa personnalité.“⁵¹⁷

Die *Dépêche Africaine* ging ganz im Sinne der mission civilisatrice davon aus, dass die Indigenen der Kolonien im Rahmen der französischen Kolonisierung selbst zum

⁵¹⁵ *La Dépêche Africaine*, La Naturalisation des Indigènes, in *La Dépêche Africaine* 2(13), 1929.

⁵¹⁶ *La Dépêche Africaine*, La Naturalisation des Indigènes, in *La Dépêche Africaine* 2(13), 1929.

⁵¹⁷ *Nardal, P.*, Internationalisme noir, in *La Dépêche Africaine* 1(1), 1928.

Status der Zivilisation gelangen könnten. Die Erlangung einer eigenständigen Persönlichkeit der Kolonisierten wurde hierbei als ein wichtiger Schritt angesehen. In logischer Konsequenz fordert die *Dépêche Africaine* allerdings, dass bei fortschreitender Zivilisierung der Indigenen auch die Achtung der Gleichheit durch das offizielle Frankreich steigen müsste.⁵¹⁸ Dort, wo Gleichheit der Pflichten im Krieg bestand, solle auch Gleichheit der Rechte im Frieden herrschen.⁵¹⁹ Dies sollte einerseits eine Ausweitung des Arbeitsrechts, Arbeitsschutzrechts und sonstiger Sozialrechte von Kontinentalfrankreich auf die Kolonien in Afrika bedeuten, aber andererseits auch die demokratische Teilhabe der Kolonisierten an der französischen Gesetzgebung.⁵²⁰ Denn, so wieder der Rückgriff auf die französische Philosophie der Aufklärung, wenn das Gesetz der Ausdruck einer *volonté générale* sei, wie es die Französische Revolution proklamiert hatte, dann sei auch eine Mitwirkung sämtlicher Rechtsunterworfenen an der Rechtsetzung notwendig.⁵²¹

Es muss jedoch betont werden, dass sich die Autor*innen zwar auf die republikanischen Ideale und die Ideen von 1789 beriefen, aber deshalb nicht in jedem Fall den Begriff *droits de l'homme* verwendeten.⁵²² Die Begründung der Bürgerrechte für die Kolonisierten geht jedoch nach Ansicht der *Dépêche Africaine*, auf die Beiträge Abbé Gregoires zur Menschenrechtskonvention zurück, womit die „Schwarzen“ bzw. die ehemaligen Sklaven zur selben Zeit und mittels derselben Revolution in die „*famille française*“ eingetreten seien.⁵²³ Der Widerstand der „Weißen“ hätte jedoch dazu geführt, dass die Ausweitung von Bürgerrechten

⁵¹⁸ Fritz Mouatia, „La Question brûlante de la Naturalisation des Indigènes“ in *CDIRN*, La Dépêche Africaine, Première Année, No. 9, Novembre 1928.

⁵¹⁹ Moutia, La Question brûlante de la Naturalisation des Indigènes, in La Dépêche Africaine 1(9), 1928.

⁵²⁰ Julien, Le Travailleur colonial, in La Dépêche Africaine 1(9), 1928.

⁵²¹ Julien, Le Travailleur colonial, in La Dépêche Africaine 1(9), 1928.

⁵²² Barthelemy, Exposé des motifs de la proposition de loi tendant à assurer la Representation dans des Chambres des cinq Colonies, in La Dépêche Africaine 1(9), 1928.

⁵²³ Cenac-Thaly, Mes Étrennes, in La Dépêche Africaine 3(20), 1930.

verhindert wurde, obwohl die Deklaration der Menschenrechte genau dies verlangt hätte.⁵²⁴ Satineau bezeichnete in einem Artikel über die Situation der „Schwarzen“ auf Guadeloupe das allgemeine Wahlrecht als jenen Schritt, der die Sklaverei beendet hätte und die ehemaligen Sklaven auf die Stufe des Menschen und zur Bürgerwürde gebracht hätte. Jener Schritt, die Souveränität der Völker und das Recht, die eigenen Repräsentanten zu wählen, könnte und dürfte nicht mehr rückgängig gemacht werden.⁵²⁵ Er führte auch aus, dass nach Schœlcher, das allgemeine Wahlrecht und die Pressefreiheit die zwei wesentlichsten Punkte gewesen seien, um die koloniale Bevölkerung zum zivilisatorischen Fortschritt zu bringen.⁵²⁶

v. "Schwarze" Wahrnehmungen in einer „weißen“ Welt – wider dem „weißen“ Blick

Ein weiterer spannender Aspekt, den die *Dépêche Africaine* in Vorwegnahme einiger Ideen der Négritude starkmachte, ist die Eigenständigkeit „schwarzer“ Kulturleistungen und deren Rezeption und Wahrnehmung in der „weißen“ Welt. Jeanne Nardal, die einige Jahre später die „*Revue du Monde Noir*“ mitgründete, analysierte in ihrem Artikel „*Pantins Exotiques*“ die Aneignung der „schwarzen“ Menschlichkeit durch den „weißen“ Blick. Sie schrieb mit Blick auf Josephine Baker, dass die „Schwarzen“ nicht mehr als Lächerlichkeiten und Exotismen wahrgenommen würden, sondern als schöne Anomalien, in deren Körper ein unmittelbar wahrnehmbarer Lebenselan eingeschrieben sei.⁵²⁷ Nach dieser

⁵²⁴ *Candace*, Commémoration du premier centenaire de l'Abbé Grégoire, in *La Dépêche Africaine* 4(38), 1931.

⁵²⁵ *Satineau*, Les Noirs de Guadeloupe et le suffrage universel, in *La Dépêche Africaine* 5(45), 1932.

⁵²⁶ *Satineau*, Le Schoelcherisme, in *La Dépêche Africaine* 5(46), 1932.

⁵²⁷ „« Avant 1914, écrit Paul Morand, un noir, c'était quelque chose de risible et d'Exotique ». Maintenant du point de vue de la plastique, ce qui es déjà beaucoup, il a partie gagnée. L'Européen l'admire ainsi qu'un bel anomal dont il a, comme la danseuse Congo (alias Joséphine Baker) la souplesse, la joie, « l'élan vital immédiatement transmissible » (p.81).“ *Nardal*, *Pantins Exotiques* in *La Dépêche Africaine* 1(8), 1928.

Eroberung des Künstlers, so Nardal, fehlte nun noch die „weiße“ Eroberung des „schwarzen“ Bourgeois und Intellektuellen. Wenn die „weißen“ den intellektuellen Fähigkeiten der „schwarzen“ Intellektuellen innere eigenständige Qualitäten zuschrieben, dann könnten die „Schwarzen“ dadurch in die menschliche Gemeinschaft eintreten.⁵²⁸

Nardal sah die menschliche Gemeinschaft somit als eine im „weißen“ Blick liegende, in welche der „Schwarze“ nur dann eintreten könne, wenn die Spielregeln der „weißen“ Welt befolgt würden. Eigenständige Kulturleistungen würden erst dann zu *menschlichen* Kulturleistungen, wenn der „weiße“ Blick diese als eigenständig „schwarze“ Erzeugnisse ansieht. Dies scheint zwar auf den ersten Blick keine menschenrechtliche Angelegenheit zu sein, doch gibt es wesentliche Parallelen zu der Art, wie „weiße“ Konzepte durch den „schwarzen“ Blick neu interpretiert werden. Während Auroousseau in den *Continents*, die aristotelische Unterscheidung zwischen Menschen und Barbaren durch die Proklamation der Menschenrechte als aufgehoben sah, sah Nardal die „weiße“ Wahrnehmung der „schwarzen“ Kulturleistung als jenen Moment an, in welchem sich die Tür der Menschlichkeit für die „Schwarzen“ öffnete. Die Anrufung der Menschenrechte kann nach Auroousseau somit als Möglichkeit der „Schwarzen“, ihr Mensch-Sein in die Welt zu rufen, betrachtet werden, während Nardals Ansatz die Wahrnehmung der eigenständigen Kultur durch die „Weißen“ als den Punkt betrachtete, auf welchen sich die „Schwarzen“ bei ihrem Eintritt in die menschliche Gemeinschaft berufen könnten. Beide bemühten somit „weiße“ Signifikanten (Menschenrechte und Kultur) und sahen sie als Einfallstor für Dissens an, durch welchen sich die „Schwarzen“ in die „weiße“ Welt einschreiben konnten.

⁵²⁸ „La conquête de l'artiste faite, il lui reste maintenant à faire celle du bourgeois, de l'intellectuel. – Nous attendrons pour cela que quelque Européen attribue au nègre « littéraire » quelques qualités plus intérieures à moins que n'existe déjà quelque part une peinture du nègre « vu du dedans » et que le fasse rentrer dans la communion des humains.“ Nardal, J., *Pantins Exotiques*, in *La Dépêche Africaine* 1(8), 1928.

Eine tiefe Grundüberzeugung, wonach Frankreich sich durch die republikanischen Ideale definierte, deren politische Umsetzung in den Revolutionen von 1789 und 1830 erkämpft wurden, durchzog die politische Linie der *Dépêche Africaine*. Eine Ausweitung dieser politischen Freiheiten auf die Kolonien sowie eine Verbesserung der Lebensbedingung in ihnen waren die Hauptaugenmerke der Zeitschrift. Die *droits de l'homme* spielten hier auf den ersten Blick nur eine Nebenrolle, doch müssen sie bei näherem Hinsehen als zentral für die Zeitschrift bezeichnet werden. Denn was den französischen Republikanismus ausgemacht habe, sei seine Gründung auf den Werten der Französischen Revolution gewesen, die die Menschenrechte proklamierte und deren Einhaltung und Verteidigung für alle Menschen unabhängig von Rasse oder Hautfarbe forderte.⁵²⁹

Durch die philosophische Begründung des französischen Republikanismus abseits der französischen Realpolitik war es der *Dépêche Africaine* möglich, ihr idealistisches Frankreich vom realen Frankreich zu trennen und eine Auflösung des Widerspruchs zwischen den beiden zu fordern. Die Missachtung der menschlichen Gleichheit wurde als Antithese zum wahren Frankreich gesehen, die überkommen werden musste. Hierbei standen sich nach Ansicht der *Dépêche Africaine* zwei Seiten gegenüber: Einerseits das republikanische Frankreich, welches Kolonialsubjekte sowie „weiße“ und „schwarze“ Bürger, die für die Gleichheit und Freiheit der Menschen eintrat, umfasste und auf der anderen Seite die politischen Vertreter des Ancien Régime, die sich gegen diese Ideale stellten.

Der gedanklichen Gleichsetzung der Begriffe Frankreich, Republikanismus und Menschenrechte folgend, versuchte die *Dépêche Africaine* ihren politischen Forderungen eine Form zu geben, die in der französischen Realpolitik auf Zustimmung treffen würde. So sollte der Kolonialminister sowohl durch direkte Interventionen der Zeitschrift als auch mittels Vermittlung durch die LDH dazu gebracht werden, die Presse- und Meinungsfreiheit in den Kolonien durchzusetzen und der Zensur in den Kolonien einen Riegel vorzuschieben. Die vermeintliche

⁵²⁹ *Comité de Défense des Interêts de la Race Noire*, Notre But. - Notre Programme., in *La Dépêche Africaine* 1(1), 1928.

Rechtlosigkeit in den Kolonien, in denen das französische Recht nicht durchgesetzt wurde und Konsulargewalt und Verwaltungswillkür die richterliche Kontrolle unterspülen würde, müsste durch eine klarere Eingliederung der Kolonien in den französischen Rechtsraum mit weniger Entscheidungsfreiheit für die Kolonialbeamten beendet werden.

Zusammengefasst können die Menschenrechte somit als zentrales Element der *Dépêche Africaine* bezeichnet werden, welche als dem französischen Republikanismus inhärent angesehen wurden. Die bessere Rechtsstellung der Kolonisierten und die Einhaltung der in der Menschenrechtsdeklaration festgeschriebenen Rechte wurde somit mit Rückgriff auf die Revolution von 1789 eingefordert. Frankreich müsste sich, so die Ansicht der Zeitschrift, an den Menschenrechten messen lassen, wenn es nicht in die philosophische Welt des Ancien Régime zurückschreiten wollte.

c. Die Zeitschrift „Africa“: Kouyatés Bekehrung zum Universalismus

Als Reaktion auf den italienischen Angriffskrieg in Äthiopien bildeten sich vermehrt „schwarze“ Gruppierungen in Paris, die den internationalen Faschismus bekämpfen und die französische Politik sowohl gegen den Faschismus in Europa als auch dessen koloniale Eroberungsinteressen in Stellung bringen wollten. Dewitte bezeichnet den Angriff Italiens als „Elektroschock“, der Kouyaté – der noch kurz davor die *Race nègre* herausbrachte – dazu brachte, eine neuerliche Einheit sämtlicher „schwarzer“ Bewegungen zu suchen.⁵³⁰ Unter anderem, um diesem Ziel zuzuarbeiten, gründete er mit Unterstützung des „*Etoile Nord-Africaine*“ und französischer Einheitsfrontisten die Zeitschrift „Africa“, die von Dezember 1935 bis September 1938 erschien.

In „Africa“ wurde, anders als in Kouyatés früheren Publikationen,⁵³¹ nicht mehr die Unabhängigkeit der Kolonien von Frankreich gefordert, sondern die ökonomische,

⁵³⁰ Dewitte, *Les mouvements negres*, 1985, 362.

⁵³¹ Siehe Kapitel IV.

moralische und politische Vorbereitung der Kolonialbevölkerung auf ihre Unabhängigkeit, die das erklärte langfristige Ziel der Zeitschrift war.⁵³² Für Kouyaté führten die faschistischen Aggressionen der 1930er-Jahre zu einer Wiederannäherung an die französische nichtkommunistische Linke und die humanistischen Ideale von 1789.⁵³³ Während die LDRN sich, wie dargestellt, in den 1930er-Jahren⁵³⁴ vom universalhumanistischen Menschenbild entfernte und die Eigenständigkeit der „race nègre“ betonte, näherte sich Kouyaté mit „Africa“ diesem wieder an und sah den Kampf zwischen den Idealen von 1789 und dem Faschismus als zentral an.⁵³⁵ Dem faschistischen Menschenbild sollte ein universalistisches entgegengesetzt werden, da – so Africa – die vorangegangenen Jahrhunderte, in welchen der französisch-universalistische Geist („l’universalité de l’esprit français“) dominierte, die gemeinsame soziale, philosophische und juristische Basis für die Menschheit dargestellt hätte.⁵³⁶

Insbesondere nach der Ernennung Marius Moutets als Kolonialminister der Front Populaire Regierung unter Leon Blum 1936 wurde dieser als Vertreter einer fortschrittlichen Kolonialpolitik angesehen, die sich an den Idealen von 1789 orientierte.⁵³⁷ So veröffentlichte die Zeitschrift einen offenen Brief an den Kolonialminister in welchem sie dessen Eintreten für die Menschenrechte lobte:

„Vous avez relié la France républicaine à ses vieilles traditions humanistes, à ses principes immortels: les hommes naissent libres et égaux en droit.“⁵³⁸

⁵³² Dewitte, *Les mouvements negres*, 1985, 362.

⁵³³ Dewitte, *Les mouvements negres*, 1985, 363.

⁵³⁴ Siehe Kapitel IV.b.iii.

⁵³⁵ Dewitte, *Les mouvements negres*, 1985, 363.

⁵³⁶ *Africa*, Réponse aux discours de Mussolini et Hitler à Berlin, in *Africa* 2(15), 1937.

⁵³⁷ Dewitte, *Les mouvements negres*, 1985, 367.

⁵³⁸ Kouyaté, Lettre ouvert à Marius Moutet, Ministre des Colonies, in *Africa* 1(6), 1936.

Hauptaugenmerk von „Africa“ war somit einerseits die Abgrenzung vom Faschismus durch Berichte über Verbrechen der Achsenmächte sowie andererseits die Forderung von Verbesserungen von Rechtsstellung und Lebensbedingungen der Kolonisierten des französischen Kolonialreichs. Kouyaté schrieb betreffend der Feierlichkeiten zum 14. Juli 1936, dass dieser Tag für die Brüderlichkeit und Verbindung der freien französischen Gesellschaft und der Kolonisierten stünde.⁵³⁹ „Africa“ stellte sich, ähnlich der „Revue du Monde Noir“ (vgl. Kapitel VI.a.), dem pseudowissenschaftlichen Rassismus der 1930er-Jahre entgegen und versuchte eine anthropologische Grundlage für ein harmonisches Miteinander der Völker zu argumentieren, welches zur universellen Brüderlichkeit der Menschheit führen sollte.⁵⁴⁰

Der erste Leitartikel vom Dezember 1935, der die Blattlinie von „Africa“ festschreiben sollte, führte aus, dass die „jeunes générations d’Afrique“ die Menschlichkeit im Herzen trügen und nach „relations normales entre les races, les peuples et les nations“ streben würden, um eine Ära der Gerechtigkeit, des Rechts und der Freiheit wiederherzustellen.⁵⁴¹ Bereits die Rückbezüglichkeit der Wiederherstellung des verlorenen Zustands weist darauf hin, dass „Africa“ nicht nach einer revolutionären Umwälzung des status quo strebte. Vielmehr, so ergibt sich aus dem breiteren Zusammenhang, sollte die Gesellschaft wieder nach den Idealen der Aufklärung und Gleichheit der Menschen streben, um so zu einer egalitären Gesellschaft zu gelangen.

⁵³⁹ „Il a confirmé que le 14 juillet est la fête du peuple souverain, fête de la Liberté, fête de l’union des travailleurs intellectuels et classes moyennes, du prolétariat, de l’armée et des Coloniaux, fête enfin de la ‚Fraternité‘, comme on disait en l’An II. Nous l’en félicitons.“ Kouyaté, Mesures de clémence et Fête Nationale de 14 Juillet 1936, in *Africa* 1(4), 1936.

⁵⁴⁰ „Tandis que la vraie conception de l’anthropologie cultivera scientifiquement l’harmonie des peuples et des nations et développera la fraternité universelle de l’humanité.“ Moens, L’homme peut guider l’évolution de l’humanité, in *Africa* 2(15), 1937.

⁵⁴¹ Kouyaté, A nos lecteurs!, in *Africa* 1(1), 1935.

Wie bereits die *Race nègre* gab auch „Africa“ im Rahmen von Versammlungen des Völkerbundes gehaltene Reden in Schriftform wieder. So wurde eine Rede des haitianischen Delegierten, Dantès Bellegarde, abgedruckt, in welcher jener Haiti als das Land präsentierte, das sich als Vertreter der Ideale von 1789 und 1793 in Amerika sah. Nur durch die Herrschaft des (internationalen) Rechts, welches die Stärke Haitis stützte, könnten „liberté et l'égalité des races“ bewahrt werden.⁵⁴²

Die Gleichheit vor dem Recht wurde von „Africa“ nicht nur auf abstrakt-grundrechtlicher Ebene eingefordert. Im Dezember 1936 erschien ein langer Aufsatz, der sich mit der Privatrechtsgesetzgebung in den Kolonien der AOF auseinandersetzte und hierbei ein Ende der Sondergesetze für die Kolonien und ein Ende des Pluralismus der Privatrechtsquellen forderte. Konkret wurde ausgeführt, dass die Anwendung von ethnischem Gewohnheitsrecht in den Kolonien der Gleichheit abträglich sei. Da innerhalb der kolonialen Gesellschaften keine faktische Gleichheit bestehe – und etwa Frauen eine schlechtere rechtliche Stellung hätten als Männer – wäre die einzige Lösung eine Ausdehnung des französischen Zivilrechts auf die Kolonialbevölkerung und insbesondere der Zugang sämtlicher französischer Kolonisierter zu den französischen Gerichten.⁵⁴³ Ziel der geforderten Reform sollte es weiters sein, indigene Richter nach französischem Recht zu unterrichten und diese dazu auszubilden, nach dem Code Civil zu urteilen, um so langfristig einen auf den Grundgedanken des Code Civil aufbauenden Code Africain erschaffen zu können.⁵⁴⁴

⁵⁴² Kouyaté, A la S.D.N., in *Africa* 1(1), 1935.

⁵⁴³ „Il fallait permettre à tous les indigènes, aux femmes, aux mineurs, sans qu'il soit besoin que leurs adversaires y consentent, d'obtenir la protection des lois françaises contre des coutumes qu'ils subissent et que ne veulent maintenir que ceux qui en abusent. Il faut donc rectifier l'article 7 et ouvrir aux indigènes le prétoire des tribunaux français pour les multiples avantages qui en résulteraient. Cette réforme [...] ferait connaître à la masse ignorante le juge français et la loi française égale pour tous les status.“ *Un Magistrat*, Essai sur l'Amélioration de la justice indigène en Afrique Occidentale Française, in *Africa* 1(7), 1936.

⁵⁴⁴ *Un Magistrat*, Essai sur l'Amélioration de la justice indigène en Afrique Occidentale Française (suite), in *Africa* 2(9), 1937.

Die politische Nähe zur Front Populaire Regierung zeigte sich auch darin, dass „Africa“ mehrfach Reden oder andere Äußerungen hoher politischer Amtsträger wiedergab, die sich mit der Situation in den Kolonien oder der Kolonisierten auseinandersetzen. Anlässlich der Weltausstellung 1937 und des Gedenktages für den französischen Abolitionisten Victor Schoelcher hielt der Kolonialminister Moutet eine Rede, in welcher er sich ausführlich zur Rechtsstellung der Kolonisierten äußerte. So hätten – laut Moutet – die Philosophen des achtzehnten Jahrhunderts die Prinzipien der Menschenrechte ausgearbeitet. Hieraus hätte sich die Befreiung der „Schwarzen“ abgeleitet und diese wären folglich nicht mehr Sklav*innen gewesen, sondern zu Menschen geworden und an die Oberfläche der Gesellschaft aufgestiegen.⁵⁴⁵ Doch wären sie hierdurch zwar zu Menschen geworden, nicht aber zu Bürger*innen, wie Moutet ausführte, der diesen Umstand in seiner Rede problematisierte:

„Les Noirs ne seront plus esclaves. Ils seront hommes. Ils remontent à la surface de la Société. Ils penetrent dans la cité. Hommes, pourquoi ne seraient-ils pas citoyens?“⁵⁴⁶

Trotz des Umstandes, dass die Rede vom Kolonialminister gehalten wurde, kann durch die unkommentierte Übernahme in „Africa“ von einer inhaltlichen Zustimmung ausgegangen werden, was zwei interessante Punkte verdeutlicht: Erstens scheinen die Akteur*innen der Zeitschrift einem gewissen Aufstiegscredo der Humanität nicht abgeneigt gewesen zu sein und sahen den Zustand der Versklavung in einer solchen Art als unmenschlich an, dass nicht nur der Akt selbst unmenschlich ist, sondern den Versklavten selbst von der Menschlichkeit ausschloss. Erst die Befreiung der Sklav*innen hätte es zugelassen, dass diese zu Menschen geworden und durch den Aufstieg auf die Gesellschaftsebene in die Humanität eingetreten wären. Die Zeitschrift wählte somit eine

⁵⁴⁵ Moutet, La Journée Schoelcher A l'Exposition Internationale de 1937 – Discourse prononcé par Marius Moutet, in *Africa* 2(13), 1937.

⁵⁴⁶ Moutet, La Journée Schoelcher A l'Exposition Internationale de 1937 – Discourse prononcé par Marius Moutet, in *Africa* 2(13), 1937.

Geschichtserzählung, mit der der Aufstieg der „schwarzen“ von der Nicht-Menschlichkeit in die Menschlichkeit in die teleologischen Geschichtsnarrative der Zeit eingebettet werden konnte. Die bestehende Geschichtserzählung Frankreichs wurde somit, durch eine Verlagerung des narrativen Fokus, neu erzählt.⁵⁴⁷

Eine zweite Ebene unterstützte aber eine inhaltliche Unterscheidung von Mensch und Bürger*in mit Rückgriff auf die Déclaration. Während aus der Erklärung der Menschenrechte gefolgt wäre, dass die „Schwarzen“ zu ebenbürtigen Menschen wurden, folgte daraus nicht automatisch die Staatsbürger*innenschaft, die als eine Stufe über dem Mensch-Sein verstanden wurde.

In einer Gesamtbetrachtung der Berichterstattung der Zeitschrift „Africa“ kann festgehalten werden, dass zwar mehrfach auf die republikanischen Prinzipien Frankreichs und die Gleichheit der Menschen Bezug genommen wurde, der Terminus der *droits de l'homme* jedoch nur am Rande genutzt wurde. Selbst bei eindeutigen Bezügen auf die Menschenrechtsdeklaration, etwa indem der Artikel 1 im Wortlaut zitiert wurde,⁵⁴⁸ wurden diese nicht explizit als *droits de l'homme* bezeichnet, sondern wird deren Inhalt als maßgeblich für ein gerechtes soziales Zusammenleben angeführt. „Africa“ forderte somit materielle Gleichheit und Freiheit der „Schwarzen“ mit menschenrechtlichen Ideen, ohne diese Forderung aber notwendigerweise zu juridifizieren. Somit blieb die Forderung eine in erster Linie politische, die sich zwar normativer Argumente bediente, aber hierbei nicht versuchte den Diskurs zu entpolitisieren. Die Ungleichheit der französischen und kolonialen Gesellschaft hätte aufgrund der republikanischen Ideale der *Liberté*, *Égalité* und *Fraternité* aufgehoben und insbesondere die Unterscheidung in *Citoyen* und *Sujet* beendet gehört. Die Subjektivierung der Kolonisierten wurde als

⁵⁴⁷ Siehe dazu weiterführend *White, Metahistory: the historical imagination in nineteenth-century Europe.*, Baltimore: John Hopkins University Press, 1973, 6 Fn 5.

⁵⁴⁸ *Kouyaté, Lettre ouvert à Marius Moutet, Ministre des Colonies, in Africa* 1(6), 1936.

Gegensatz zur Freiheit – als Sklaverei – wahrgenommen und mit den Idealen der Französischen Revolution als nicht vereinbar angesehen.⁵⁴⁹

Um das Verständnis der Gruppe für die Idee der Menschenrechte zu schärfen, ist nicht nur von Bedeutung, wann und wofür das Konzept herangezogen wurde. Wichtige Erkenntnisse lassen sich auch daraus schließen, wenn Themen behandelt wurden, die klassischerweise zum Kanon der Menschenrechte gerechnet werden, die jedoch von den Akteur*innen nicht in diesem Sinne argumentiert oder dargestellt wurden. Hier sind insbesondere zwei Themenkomplexe herauszuheben, die in „Africa“ eine zentrale Rolle einnahmen: Die Kriegs- und Kolonialverbrechen der europäischen Mächte am afrikanischen Kontinent sowie die Ausdehnung von französischen Arbeits- und Sozialrechten auf die Kolonien.

Der italienische Eroberungskrieg in Äthiopien begleitete die Geschichte der „Africa“ ab der ersten Ausgabe, in welcher eine Protestnote an den Völkerbund abgedruckt wurde.⁵⁵⁰ Mehrfach wurde über den Krieg berichtet und hierbei auch die Illegalität des Krieges juristisch argumentiert. So berichtete „Africa“ im März und Mai 1937 über Massaker der italienischen Truppen in Addis Abeba und beschrieb Verstöße gegen die Haager Landkriegsordnung von 1907.⁵⁵¹ Auch im Oktober 1937 wurde über einen Massenmord an über 5000 Personen in Äthiopien berichtet, ohne dass hierbei Menschenrechtsverletzungen beklagt wurden.⁵⁵² Dennoch ist beachtenswert, dass „Africa“ hier ironisch von „Zivilisierungsmaßnahmen“ Mussolinis schrieb und somit den Kolonialdiskurs für sich einzunehmen versuchte.

⁵⁴⁹ Vgl. *Fournier*, Soudan Français. Bamako et ses différents lieux de division, in *Africa* 3(20), 1938.

⁵⁵⁰ *Africa*, Réplique éthiopienne à la note du gouvernement italien, in *Africa* 1(1), 1935.

⁵⁵¹ Vgl. *Selassie*, L’Ethiopie martyre proteste contre les crimes épouvantables du fascisme italien, in *Africa* 2(11), 1937; *Goeller*, Colonisation allemande au Cameroun avant 1914, in *Africa* 1(3), 1936.

⁵⁵² *Goeller*, Colonisation allemande au Cameroun avant 1914, in *Africa* 1(3), 1936.

Ähnlich wie über die italienischen Verbrechen wurde im Kontext der Bemühungen Deutschlands die Kontrolle über die ehemaligen Kolonien Togo und Kamerun zu erlangen, über deutsche Kolonialverbrechen geschrieben. Hierbei ist insbesondere beachtenswert, dass die Unterschiede zwischen deutscher Kolonisation und französischem Protektorat stark betont wurden, um eine „Rückgabe“ der Kolonien zu verhindern.⁵⁵³ Die Verbrechen der Deutschen an den Jüd*innen (zum Zeitpunkt des Erscheinens des Artikels im Juli 1936), wurden als Beweis dafür gesehen, dass sich die deutsche Mentalität seit der Kolonialzeit nicht geändert habe.⁵⁵⁴ Auch hier wurde jedoch nicht der Schutz von Menschenrechten gefordert, sondern lediglich über Verbrechen berichtet.

Ein drittes Feld, das explizit juristisch argumentiert wurde, ohne auf das Konzept der Menschenrechte zurückzugreifen, war die Ausdehnung der politischen und sozialen Rechte Frankreichs auf die Kolonien. „Africa“ sah in der Ausweitung der Rechte der Kolonisierten einen wesentlichen Schritt der französischen Kolonialpolitik, welche die Kolonisierten zuerst sozial und politisch aufwerten sollte, bevor sie in letzter Konsequenz zur Eigenständigkeit der Kolonien führen sollte. Dementsprechend wurde der Forderung nach Ausdehnung der Rechte breiter Raum gegeben.⁵⁵⁵ Die Forderung nach der Ausdehnung französischen Arbeits- und Sozialrechts auf die Kolonien wurde meist direkt an den Kolonialminister Moutet

⁵⁵³ Siehe *Goeller*, Colonisation allemande au Cameroun avant 1914, in *Africa* 1(3), 1936; *Africa*, Réconciliation franco-allemande? Out. Mas pas de retour du Togo et du Cameroun à l'Allemagne - pas de colonisation de l'Afrique Noire par le cruel racisme aryen - Compatriotes du Togo et du Cameroun, méfiez-vous de la propagande allemande!, in *Africa* 1(4), 1936; *Africa*, Matières premières à l'Allemagne par le Commerce Franco-Germanique? Oui! - Cameroun et Togo à Hitler? Jamais!, in *Africa* 2(15), 1937.

⁵⁵⁴ *Africa*, Réconciliation franco-allemande? Out. Mas pas de retour du Togo et du Cameroun à l'Allemagne - pas de colonisation de l'Afrique Noire par le cruel racisme aryen - Compatriotes du Togo et du Cameroun, méfiez-vous de la propagande allemande!, in *Africa* 1(4), 1936.

⁵⁵⁵ Zur Forderung nach der Ausweitung des französischen Sozialrechts auch auf die „neuen Kolonien“ nachdem Moutet sie per Dekret auf einige Kolonien ausgeweitet hatte: *Africa*, Les lois sociales aux Colonies, in *Africa* 1(7), 1936.

gerichtet und mit der faktischen Gleichheit der Umstände begründet.⁵⁵⁶ Es ging jedoch bei den Forderungen nicht nur um die Rechte in den Kolonien, sondern auch um rechtliche und faktische Gleichstellung Kolonisierter in Frankreich: So wurde etwa über die Diskriminierung der „Schwarzen“ am französischen Arbeitsmarkt berichtet und die Gründung einer „schwarzen“ Gewerkschaft gefordert – eine Fortführung von Kouyatés Arbeit in der Union des Travailleurs Nègres (UTN).⁵⁵⁷

Zusammenführend lässt sich festhalten, dass „Africa“ die Sprache der Menschenrechte nicht fremd war und diese mit einer Geläufigkeit eingesetzt wurde, dass eine relativ klare Vorstellung deren Inhalts angenommen werden kann. Doch ist die Sprache der Menschenrechte keine gewesen, die auf konkrete Rechtsstreitigkeiten oder für konkrete (isolierte) politische Ziele angewandt wurde. Mit Hinblick auf die konkreten rechtlichen Forderungen, etwa nach der Ausdehnung des Arbeits- und Sozialrechts oder der politischen Rechte der „Schwarzen“, wurden diese kaum im Namen der Menschenrechte, sondern im Namen der faktischen Gleichheit gestellt. Zwar bediente sich Africa des Artikels 1 der Déclaration von 1789, die die Freiheit und Gleichheit aller Menschen als Grundlage festschreibt, doch muss zwischen einer auf faktischer Gleichheit der Menschen gegründeten Argumentation und einer menschenrechtlichen unterschieden werden.

Die *droits de l'homme* wurden als politisches Ideal, das aus der Französischen Revolution entwachsen und die Grundlage für das humanistisch-republikanische System bildete, angesehen. Die grundsätzliche Vorstellung der *droits de l'homme* war somit eine politische, die in einem politischen Diskurs ausgehandelt werden sollte. Eine explizit juristische Mobilisierung der Menschenrechte wurde jedoch

⁵⁵⁶ Etw *Kouyaté*, Mesures de clémence et Fête Nationale de 14 Juillet 1936, in *Africa* 1(4), 1936; *Africa*, Les lois sociales aux Colonies, in *Africa* 1(7), 1936; *Africa*, Réglementation des Conditions de Travail des Indigènes indochinois et assimilés, in *Africa* 2(8), 1937; *Africa*, Soudan Français. Autour du voyage de Mr Marius Moutet, Ministre des Colonies, in *Africa* 2(11), 1937; *Michel*, Nouvelle politique économique et sociale, in *Africa* 2(12), 1937; *Kouyaté*, Pour un véritable Rassemblement des Fonctionnaires Coloniaux, in *Africa* 2(12), 1937.

⁵⁵⁷ *Africa*, Vie des noirs à Paris. Le Chomage, in *Africa* 1(3), 1936.

dann für vielversprechend angesehen, wenn die Debatte sich jenseits des konkreten politischen Ziels auf eine abstrakt-philosophische Ebene begab. Es ging für „Africa“ darum, die Ideale des freien Republikanismus gegen den aufstrebenden Faschismus und dessen Aggressionen zu verteidigen und die Situation in den Kolonien vor einer Verschlechterung durch eine Änderung der politischen Großwetterlage zu schützen. Somit kommt den Menschenrechten eine Art Türhüterrolle zu, da sie zwar zur Lösung konkreter Probleme nicht geeignet schienen, jedoch das Einbrechen radikaler Verschlechterung der kolonialen Situation verhindern sollten. Indem Frankreich an die eigenen republikanisch-menschenrechtlichen Ideale erinnert und dessen Werte hochgehalten wurden, sollte auch der innerfranzösische Widerstand gegen den Faschismus gestärkt werden.

d. „Le Colonisé“ – Frankophile „Schwarze“ und die Front Populaire Regierung

„Le Colonisé“ war eine Zeitschrift, die Ende des Jahres 1936 von Isaac Béton und Raoul Cénac-Thaly, zwei früheren Akteuren der „Association Panafricaine“,⁵⁵⁸ gegründet wurde. Sie kann – ähnlich wie schon „Africa“ – als der politischen Linie der Front Populaire Regierung nahestehend bezeichnet werden.⁵⁵⁹ Dewitte bezeichnete die politische Linie des „Colonisé“ als derart frankophil, dass sie einem Verrat an den eigenständigen Ideen der mouvements négres gleichkomme.⁵⁶⁰ Zumindest von Cénac-Thaly ist bekannt, dass dieser 1937 an Treffen teilnahm, um

⁵⁵⁸ *Sagna*, Des pionniers méconnus de l'indépendance : africains, antillais et luttes anti-colonialistes dans la France de l'entre-deux-guerres (1919-1939) (These doctorale), 1986, 201 Cénac-Thaly war darüber hinaus bei der Union sacrée pour la défense de l'Ethiopie und dem Projekt rund um die Union pour la rapprochement des Races aktiv (Vgl *Sagna* 525, 695).

⁵⁵⁹ *Dewitte*, Les mouvements negres, 1985, 368.

⁵⁶⁰ *Dewitte*, Les mouvements negres, 1985, 369.

im Rahmen eines ‚Rassemblement Colonial‘ die Front Populaire Regierung auch offiziell zu unterstützen.⁵⁶¹

Nach nur zwei Ausgaben im November und Dezember 1936 wurde die Zeitschrift bereits wieder eingestellt, bzw. konnte aus unklaren Gründen nicht weiter erscheinen. Dennoch ist ein Blick in die kurzlebige Zeitschrift lohnend, da sich der „Colonisé“ wie bereits „Africa“ mit dem antifaschistischen Kampf und der Rolle des republikanischen Frankreichs bzw. der Kolonisierten innerhalb des französischen Einflussreichs auseinandersetzte.

Die Nähe zur Front Populaire Regierung zeigte sich auch bei dem „Colonisé“ durch wörtliche Wiedergaben von Auszügen aus einer Rede des Kolonialministers Moutet. Nach Moutet sei es die Aufgabe Frankreichs gewesen, als großzügiges und humanes Land eine neue Kolonialdoktrin zu erfinden, welche auf neu formulierten Menschenrechten aufbauen müsste.⁵⁶² Der „Colonisé“ bezog sich anschließend auf diese Rede, um einerseits Moutet für seine Arbeit zu loben, ihm andererseits aber Verbesserungsvorschläge zu unterbreiten bzw. Forderungen an ihn zu stellen, die insbesondere aus verbessertem Arbeitsrecht in den Kolonien sowie verbesserten Zugangsbedingungen zu Verwaltungsjobs und Bildungsmöglichkeiten für die Kolonisierten bestanden.⁵⁶³

Diese, wohl heute als materiell menschenrechtlich zu verstehenden Forderungen wurden auch in Ausgabe 2 der Zeitschrift wiederholt, als die Forderungen des „Comité d’action marocaine“ an die Leser*innenschaft herangetragen wurden. Das

⁵⁶¹ *Sagna*, Des pionniers méconnus de l’indépendance : africains, antillais et luttes anti-colonialistes dans la France de l’entre-deux-guerres (1919-1939) (These doctorale), 1986, 727–729.

⁵⁶² „C’est à la France qui est en train de formuler les nouveaux droits de l’homme qu’il appartient de remplir ces devoirs ; c’est à la France généreuse et humain entre toutes les nations, qu’il appartient d’élaborer une doctrine coloniale nouvelle et de l’imposer au monde par la vertu de l’exemple.“ *Burty*, En A. O. F. Le voyage de M. Moutet au Sénégal, in *Le Colonisé* 1(1), 1936.

⁵⁶³ *Burty*, En A. O. F. Le voyage de M. Moutet au Sénégal, in *Le Colonisé* 1(1), 1936.

Comité stellte in einem offenen Brief Forderungen an die Regierung der Front Populaire, die einerseits Grundrechte- und Freiheiten, andererseits aber auch positive Schutzpflichten und eine Ausweitung der Sozialrechte umfassten. So wurde insbesondere eine Ausweitung der französischen Pressefreiheit, Versammlungs- und Meinungsfreiheit, Gedankenfreiheit, Brieffreiheit, der Schutz des privaten Wohnraums und die Bewegungsfreiheit im In- und Ausland gefordert. Weiters aber auch eine Ausweitung des Arbeitsrechts, die Einführung der Gratisprimärbildung, die Gründung einer Schule für muslimisches Recht und die Verbesserung der Haftbedingungen in den Kolonien.⁵⁶⁴

Neben diesen Forderungen nach der Verbesserung der rechtlichen Lebensbedingungen in den Kolonien, war der Kampf gegen den internationalen Faschismus ein weiteres Hauptanliegen des „Colonisé“. In seinem Leitartikel zur Erstausgabe der Zeitschrift äußerte sich Béton zum spanischen Bürgerkrieg und speziell zur Rolle marokkanischer Soldaten in der Armee Francos. Béton führte aus, dass der Einsatz marokkanischer Truppen gegen die rechtmäßige Regierung Spaniens eine Schande für die Kolonisierten darstelle und gegen das alte französische Prinzip des Selbstbestimmungsrechts der Völker verstoßen würde.⁵⁶⁵ Die Unterstützung des internationalen Faschismus wurde auch aus dem Grund als falsch angesehen, da die „théorie hitlérienne“ die Kolonisierten wieder auf die Stufe der Sklaverei gestellt hätte. Eine Unterstützung des Faschismus hätte somit nach Ansicht des „Colonisé“, dazu geführt, dass der Kolonialbevölkerung jene Rechte wieder entzogen worden wären, welche in den vorangegangenen Jahrzehnten erkämpft wurden. Um die Kolonisierten für den Kampf gegen den Faschismus zu begeistern, hätte die französische Regierung endlich Rechtsgleichheit zwischen Kolonisierten und Französ*innen herstellen und die Diskriminierungen beenden müssen. Die Einbürgerung der Kolonisierten hätte, so die Ansicht Pierre Blochs,

⁵⁶⁴ *Comité d'Action Marocaine*, Cahier de revendications immédiates du Maroc, in *Le Colonisé* 1(2), 1936.

⁵⁶⁵ *Béton, I.*, Intentions, in *Le Colonisé* 1(1), 1936.

dazu geführt, dass diese mit demselben Nachdruck gegen den Faschismus gekämpft hätten und solidarisch mit Frankreich gestanden wären.⁵⁶⁶

Trotz des kurzen Bestehens setzte sich der „Colonisé“ somit mehrfach mit der Frage der Ausweitung der Rechte auseinander und kann aufgrund des wiedergegebenen Zitats Moutets – es müssten neue Menschenrechte geschaffen werden – davon ausgegangen werden, dass die Ausweitung der Rechte auf die Kolonisierten auch in jener Sprache gedacht werden konnte. Zwar äußerte sich „Le Colonisé“ nie direkt zu einer Anwendung der *droits de l'homme*, doch unterstützte die Zeitschrift augenscheinlich deren inhaltliche Ausweitung bzw. Neufassung und stand den Aktivitäten der LDH unterstützend bei.⁵⁶⁷

Wie auch „Africa“ sah der „Colonisé“ eine der Hauptaufgaben der Kolonisierten 1936 darin, an der Seite der Front Populaire Regierung dem internationalen Faschismus entgegenzutreten. Eine Ausweitung des Faschismus hätte zur Folge, dass die erkämpften Rechte wieder verloren gegangen wären. Um die Unterstützung der Kolonisierten zu erlangen, forderte die Zeitschrift die weitere Ausweitung der Rechtsgleichheit zwischen Kolonisierten und französischen Bürger*innen. *Égalité* war somit eins der Schlagwörter, unter welchem Frankreich solidarisch unterstützt werden sollte, welches aber auch die Forderung nach Ausweitung der Staatsbürger*innenschaft untermauerte.

e. Fazit – die „Reformer“

Frankreichs historische Verpflichtung, den eigenen politischen und rechtlichen Fortschritten zur Anwendung zu verhelfen, war eine Überzeugung, die die assimilierten Kolonialeliten in Paris einte. Anders als die Arbeiter*innenschaft, die häufig in Radikalopposition zum französischen Kolonialismus stand, wurde die Notwendigkeit des Kolonialprojekts per se durch die Eliten zumindest mittelfristig bejaht. Alle genannten Beispiele zeigen Einigkeit bei der Unterstützung der

⁵⁶⁶ Bloch, *En Afrique du Nord*, in *Le Colonisé* 1(2), 1936.

⁵⁶⁷ Vgl zur Unterstützung der LDH etwa *Le Colonisé*, *Échec au roi*, in *Le Colonisé* 1(1), 1936.

fortschreitenden Zivilisierung der Kolonien und Kolonialbevölkerungen, wobei das Selbstverständnis der Akteur*innen sie bereits auf die zivilisierte Stufe stellte.

Die Menschenrechte wurden von den Assimilierten als historisches Errungenschaft Frankreichs angesehen, welches mit den Grundpfeilern des französischen Republikanismus unteilbar verbunden ist. Insbesondere die *Dépêche Africaine* dachte diese Verbindung so weit als ein Verstoß gegen die Menschenrechte bzw. eine Abschwächung der Rechte dahingehend, dass sie nach Rasse oder Hautfarbe unterschieden hätten, als antifranzösisch titulierte wurde. Das wahre - weil an den Werten der Französischen Revolution und der Aufklärung orientierte - Frankreich müsste so an der Seite der Kolonisierten stehen und die proklamierten Rechte auf sämtliche französische Untertanen (*citoyens* und *sujets*) Anwendung finden.

Menschenrechte wurden so von den assimilierten Eliten als radikal mit dem französischen Republikanismus verbunden angesehen. Diese mussten daher – zumindest nach Erklimmen der Zivilisierungsleiter – auch „schwarzen“ Französ*innen zukommen. Dies war aber keine als Neuigkeit verstandene Forderung der Eliten, sondern wurde als bereits in der *Déclaration* von 1789 eingeschrieben, argumentiert.

Mit der Bildung der Front Populaire Regierung 1936 und dem Aufstieg des Faschismus in Europa zusammenhängend, näherten sich auch die vorher radikaleren „schwarzen“ Gruppen dem offiziellen Frankreich an und sahen im französischen Republikanismus ein Bollwerk gegen den Faschismus. Das vordergründige Ziel war folglich nicht mehr die Anwendung der Menschenrechte für Kolonisierte, sondern der Schutz Frankreichs und der Kolonien vor dem Faschismus. „Africa“ und der „Colonisé“, die zwei „schwarzen“ Zeitschriften, die die Regierung am offenkundigsten unterstützten, lobten den Kolonialminister der Blum-Regierung, Marius Moutet, und dessen Bemühungen um die Ausweitung von Arbeits- und Sozialrechten für Kolonisierte in Frankreich sowie in den Kolonien. Faktische Gleichheit wurde fortan als ein Mittel gesehen, die Unterstützung der Kolonisierten im Abwehrkampf gegen den aufstrebenden Faschismus sicherzustellen. Die Menschenrechte nahmen in diesem Kontext keine wesentliche

Stellung mehr ein, sondern traten hinter das Verständnis der Égalité zurück. Moutets Ankündigung, die droits de l'homme neu schreiben und erweitern zu wollen, traf dennoch auf Unterstützung der Kolonisierten. Die Sprache der Menschenrechte trat folglich Mitte der 1930er-Jahre zwar in den Hintergrund, blieb jedoch auf grundsätzlicher Ebene bestehen.

Ein Bedeutungswandel zwischen 1924-1933 und der Mitte der 1930er-Jahre kann am historischen Bezugspunkt festgemacht werden. Während sich die Continents und die Dépêche Africaine mit einer gewissen Regelmäßigkeit auf die Philosophie der Aufklärung und die Ideen der Französischen Revolution rückbezog und die historische Verantwortung Frankreichs sich selbst gegenüber betonte, sahen die Bewegungen der Jahre 1935-37 eher die zukünftigen Möglichkeiten des Republikanismus und neuer Menschenrechte als wesentlich an. Dem voranschreitenden „erneuernden“ Bild des Faschismus wurde so ein „neuer“ Republikanismus entgegengesetzt, in welcher die faktische Gleichheit „Weißer“ und „Nichtweißer“ betont wurde, welche sich in Solidarität im Kampf gegen den Faschismus ausdrücken sollte.

VI. Von der identité nègre zur Négritude. Die Unabhängigkeit „schwarzer“ Kulturleistungen

Die radikal politischen Organisationen und die elitär-assimilatorischen Zirkel einte der Zugang, die Situation der „Schwarzen“ innerhalb des französischen Kolonialreichs auf politischer Ebene verbessern zu wollen. Dem gegenüber gestellt werden im folgenden Kapitel solche Gruppierungen, die die kulturelle Eigenheit der „Schwarzen“ betonten und sie gleichzeitig als unabhängig vis-à-vis der „weißen“ Welt verstanden. Die bekannteste dieser Bewegungen war sicherlich die Négritude rund um Léopold Sédar Senghor, Aimé Césaire und Leon Gontran Damas. Die Négritude entstand jedoch nicht in einem intellektuellen Vakuum, sondern muss in einem Klima des kulturellen Kampfes „Schwarzer“ um Anerkennung verortet werden. Beeinflusst wurde diese Entwicklung insbesondere durch die Vorarbeiten der Harlem Renaissance bzw. des New Negro Movement in den USA ab den 1920er-Jahren, deren Ideen von den frankophonen „Schwarzen“ breit rezipiert und weitergedacht wurden.⁵⁶⁸ Die Harlem Renaissance zeichnete sich eine „renewed race consciousness and pride“ aus und begann bereits einige Jahre vor den Entwicklungen in Paris.⁵⁶⁹

Die Négritude war wohl die bekannteste frankophone kulturelle „schwarze“ Bewegung des frühen zwanzigsten Jahrhunderts, doch kann sie nicht als alleinstehend dargestellt und analysiert werden. Vielmehr gründeten sich ab den frühen 1930er-Jahren mehrere Gruppierungen und Zeitschriften, die neben dem vordergründig politischen Kampf um Gleichstellung der „Schwarzen“ in Frankreich diesen Kampf auch auf kultureller Ebene führen wollten. Hier ist für die vorliegende Arbeit besonders die Revue du Monde Noir bedeutend, die der Négritude den Boden

⁵⁶⁸ Vgl hierzu grundlegend *Rabaka*, The negritude movement: W.E.B. Du Bois, Leon Damas, Aime Cesaire, Leopold Senghor, Frantz Fanon, and the evolution of an insurgent idea, Lanham, Maryland: Lexington Books, 2015, 1.

⁵⁶⁹ *Stephens*, The Harlem Renaissance and the New Negro Movement in *Murphy, B.* (Hrsg) The Cambridge Companion to American Women Playwrights, Cambridge University Press, 1999, 98.

bereitete. Aber auch die Gruppe rund um die *Légitime Défense*, eine Zeitschrift, die 1932 nur ein einziges Mal erschien, setzte sich mit der Frage der eigenständigen „schwarzen“ Kultur und Humanität auseinander. Nachfolgend soll aus chronologischen Gründen mit der Analyse der *Revue du Monde Noir* begonnen werden, um im Anschluss die entstehende Négritude Bewegung darzustellen. Die *Légitime Défense* ist zwar auf literarischer Ebene als wichtiger Teil der „kulturellen“ Bewegungen zu nennen, lieferte aber keine nennenswerten Beiträge zum Untersuchungsgegenstand, weshalb ihr hier kein weiterer Raum eingeräumt werden soll.

a. La Revue du Monde Noir: Transatlantische „schwarze“ Kooperation

1931 gründeten die aus den Antillen stammenden Schwestern Jeanne und Paulette Nardal, die bereits beide in der *Dépêche Africaine* publiziert hatten,⁵⁷⁰ gemeinsam mit Léo Sajous, Henri Jean-Louis und einigen anderen, vorwiegend aus Guadeloupe, Haiti und Martinique stammenden Personen, die *Revue du Monde Noir*.⁵⁷¹

i. „Schwarze“ Eigenständigkeit als politisches Programm

Dewitte führt aus, dass der erstarkende (pseudo)naturwissenschaftlich-argumentierte Rassismus in Frankreich, die erstarkende Eugenik und die Wiederbelebung der rassenideologischen Ideen von Arthur de Gobineau zur Neukonstruktion einer „französischen Rasse“ führten.⁵⁷² Um dieser gesellschaftlichen Stimmung etwas entgegensetzen zu können, gründete sich die – durchwegs bilingual in Französisch und Englisch erscheinende – Zeitschrift mit dem Anspruch, die Ideen einer „identité nègre“ bzw. dem „esprit de race“ zu ergründen.⁵⁷³ Die *Revue du Monde Noir* sah sich als kulturelle Zeitschrift, deren Autor*innen sich als Vertreter*innen einer kolonialen Elite in Paris direkt durch die

⁵⁷⁰ Siehe dazu Kapitel V. b.

⁵⁷¹ Dewitte, *Les mouvements negres*, 1985, 256f.

⁵⁷² Dewitte, *Les mouvements negres*, 1985, 257.

⁵⁷³ Dewitte, *Les mouvements negres*, 1985, 257.

erstarkende Eugenik in Frankreich bedroht sahen und die Idee einer rassistisch argumentieren Zivilisation durch ihre Beiträge bekämpfen wollten.⁵⁷⁴ Sagna bezeichnet die Gründung der Zeitschrift als erstes Zeichen eines Erstarkens der „schwarzen“ Intelligenzija in Paris.⁵⁷⁵ Zielgruppe der Zeitschrift war, anders als etwa bei der *Race Nègre*, nicht die einfache „schwarze“ Bevölkerung in Frankreich und den Kolonien, sondern die „schwarze“ Elite, weshalb der Fokus auf deren kulturelle, historische und wissenschaftliche Interessen gelegt wurde.⁵⁷⁶

Die Betonung des kulturellen Charakters kann jedoch nicht darüber hinwegtäuschen, dass im allgemeinen intellektuellen Umfeld und im Hinblick auf die wiedererstarkenden Ideen einer überlegenen „weiß-französischen Rasse“, die Herausarbeitung der kulturellen Qualitäten der „Schwarzen“ als politische Intervention zu werten ist. Paulette Nardal führte in ihrem Artikel „*Éveil de la Conscience de Race*“ aus, dass die Bewegung, die zur Gründung der *Revue du Monde Noir* führte, sich aus den intellektuellen Entwicklungen und Beiträgen Marcus Garveys, René Marans, dem panafrikanischen Kongress sowie insbesondere den Zeitungen *Les Continents* und *La Dépêche Africaine* ableitete.⁵⁷⁷ Ziel der Zeitschrift sei es nach P. Nardal gewesen, den Reichtum der „schwarzen“ Kultur darzustellen. Dies bedeutet jedoch nicht, dass die *Revue* einen Krieg gegen die „*culture latin et au monde blanc en général*“ führen wolle:

„Nous avons pleinement conscience de ce que nous devons à la culture blanche et nous n'avons nullement l'intention de l'abandonner pour favoriser je ne sais quel retour à

⁵⁷⁴ Dewitte, *Les mouvements negres*, 1985, 258.

⁵⁷⁵ Sagna, *Des pionniers méconnus de l'indépendance : africains, antillais et luttes anti-colonialistes dans la France de l'entre-deux-guerres (1919-1939)* (These doctorale), 1986, 672.

⁵⁷⁶ Sagna, *Des pionniers méconnus de l'indépendance : africains, antillais et luttes anti-colonialistes dans la France de l'entre-deux-guerres (1919-1939)* (These doctorale), 1986, 674.

⁵⁷⁷ Nardal, P., *Éveil de la Conscience de Race in La revue du monde noir: the review of the black world, 1931-1932 : collection complète, no. 1 à 6*, Paris: J.M. Place, 1992, 366f.

l'obscurantisme. Sans elle, nous, n'eussions pas pris conscience de ce que nous sommes. Mais nous entendons dépasser le cadre de cette culture pour chercher à l'aide des savants de race blanche et de tous les amis des Noirs, à redonner à nos conigènes la fierté d'appartenir à une race dont la civilisation est peut-être la plus ancienne du monde."⁵⁷⁸

ii. "Schwarzes" Sein und "schwarze" Menschwerdung

Während sich *Revue* intensiv mit der Frage eigenständiger „schwarzer“ Kultur beschäftigte, findet sich der Terminus „droits de l'homme“ bzw. „human rights“ nicht in der Zeitschrift, was insbesondere deshalb spannend ist, da sich mehrere Beiträge mit der Rolle der Mensch-Werdung oder des Mensch-Seins im Kontext des Zusammenlebens von „Schwarzen“ und „Weißen“ in einer gemeinsamen Zivilisation auseinandersetzten. Der ebenfalls aus Martinique stammende Louis Thomas Achille führte in seinem Beitrag „Nos Enquêtes“ aus, dass

„la civilisation européenne, pour une grande part, n'est plus nationale, ni raciale: simplement humaine par des nombreux côtés, elle se destine elle-même à être adoptée de races humaines bien diverses.“⁵⁷⁹

Er eröffnete somit die Möglichkeit einer „schwarzen“ Bemächtigung des Zivilisationsbegriffes, da dieser sich als menschliche Kulturleistung der gesamten Humanität anbiete.

Die *Revue* verstand die „Schwarzen“ als zur universellen Menschheit zugehörig und betonte ihren eigenen Anteil an der Menschheitsgeschichte. Sie versuchte eine „schwarze“ kulturelle Unabhängigkeit herauszuarbeiten, ohne sie aber strikt von äußeren Einflüssen abzuschotten. Ihrer Zeitschrift vorangestellt, lautete die Devise

⁵⁷⁸ *Nardal, P., Éveil de la Conscience de Race*, 1992, 369.

⁵⁷⁹ *Achille, Nos Enquêtes in La revue du monde noir: the review of the black world, 1931-1932 : collection complète, no. 1 á 6, París: J.M. Place, 1992, 205.*

der Revue „Pour la paix, le travail et la justice. Par la liberté, l'égalité et la fraternité.“⁵⁸⁰ Anders als aber etwa die Continents oder Dépêche Africaine aufgrund der Gleichheit der Menschen die Einhaltung der Menschenrechte oder der Deklaration von 1789 forderte, versuchte die Revue, die Gleichheit auf kultureller Ebene zu argumentieren. Gleichheit wurde jedoch in dem Kontext nicht als „Gleich-Entwickeltheit“ verstanden. Die Revue vertrat aktiv weiterhin die assimilatorische Idee der „schwarzen“ Rückschrittlichkeit, welche jedoch überwunden werden könne.⁵⁸¹ Grégoire-Micheli bezeichnete den „Schwarzen“ jedoch als „homme total“⁵⁸² – die Eigenschaft des Mensch-Seins lag also für ihn scheinbar nicht in der Gleichheit im Sinne der vermeintlichen zivilisatorischen Fort- oder Rückschrittlichkeit gewisser Kulturen, sondern in der Menschlichkeit an sich. Der von der Revue propagierte Humanismus stellte „schwarz“ und „weiß“ auf eine Stufe und stand für gleichberechtigte Zusammenarbeit statt einseitiger Assimilierung.⁵⁸³ Wesentlich ist, dass die Zugehörigkeit zu einer universellen Humanität und somit auch ein eigenständiges „schwarzes“ Sein als unabhängig von den Ideen der mission civilisatrice angesehen wurden. Die Revue stellte somit dem französischen Rassismus die Idee einer universellen Humanität gegenüber, die sich an den Idealen der französischen Revolution anlehnte.

Gleichheit, Freiheit und Brüderlichkeit waren zentrale Argumentationsmuster für die Revue, doch wurden sie nicht in die Sprache der Menschenrechte übersetzt, sondern sollten eine Grundlage für die Ideen einer universellen Menschlichkeit bieten, welche natürlicherweise auch die „schwarze“ Menschlichkeit miteinschloss.

⁵⁸⁰ *La revue du monde noir*, Ce que nous voulons faire in *La revue du monde noir: the review of the black world, 1931-1932 : collection complète*, no. 1 á 6, París: J.M. Place, 1992, 23.

⁵⁸¹ *Grégoire-Micheli*, Le Mentalité des Noirs est-elle inférieure? in *La revue du monde noir: the review of the black world, 1931-1932 : collection complète*, no. 1 á 6, París: J.M. Place, 1992, 97.

⁵⁸² *Grégoire-Micheli*, Le Mentalité des Noirs est-elle inférieure?, 1992, 97.

⁵⁸³ *Dunstan*, Race, Rights and Reform: Black Activism in the French Empire and the United States from World War I to the Cold War, Cambridge University Press, 2021, 104.

Damit positionierte die Revue sich aktiv gegen den erstarkenden pseudowissenschaftlichen Rassismus der 1920er-Jahre.

Nach nur 6 Ausgaben musste das Erscheinen der Revue im April 1932 eingestellt werden.⁵⁸⁴ Grund dafür war laut Dunstan, dass das Kolonialministerium nach einem Aufsatz Paulette Nardals, in welchem sie die Revue in eine intellektuelle Linie mit dem Panafrikanismus stellte, die finanzielle Unterstützung entzog.⁵⁸⁵ Doch wirkte die Zeitung durch ihren Einfluss auf die späteren Akteur*innen der Négritude sehr weit nach und führte zur weiteren Verbreitung der Ideen der US-amerikanischen Harlem Renaissance und des US-Kulturlebens in Frankreich.

b. Die (Proto-)Négritude

Wo und wann die Ursprünge der Négritude-Bewegung liegen, ist eine Frage, die von der Forschung nicht einhellig beantwortet wird. Dewitte geht davon aus, dass die bereits in Kapitel III.A.I beschriebene Situation im Paris der Zwischenkriegszeit die notwendige konkrete historische Situation geschaffen hat, in welcher eine Bewegung wie die Négritude entstehen konnte.⁵⁸⁶ Die große Anzahl an „schwarzen“ Personen, die zu dieser Zeit in Paris zusammenkam, zeichnete sich durch eine ebenso große Heterogenität aus, die das Nachdenken über die Rolle „Schwarzer“ in einer globalen Gesellschaft anregte. So wird teilweise bereits das Buch „Batouala: véritable roman nègre“ von René Maran als Geburtsstunde der Négritude gesehen.⁵⁸⁷

Neben der schon beschriebenen Allgemeinsituation im Paris der Zwischenkriegszeit, die dem Entstehen „schwarzer“ politischer Bewegungen

⁵⁸⁴ *Sagna*, Des pionniers méconnus de l'indépendance : africains, antillais et luttes anti-colonialistes dans la France de l'entre-deux-guerres (1919-1939) (These doctorale), 1986, 678.

⁵⁸⁵ *Dunstan*, Race, Rights and Reform, 2021, 107.

⁵⁸⁶ *Dewitte*, Les mouvements negres, 1985, 9–13.

⁵⁸⁷ *Maran*, Batouala, Paris: Albin Michel, 1921; Vgl auch *Sarr*, Divergenzen und Konvergenzen, 75.

zuträglich war, gilt vor allem die Rezeption der „Harlem Renaissance“ und des Garveyismus in Paris als ein wesentlicher intellektueller Wegbereiter der Négritude.⁵⁸⁸ Zwar bezeichneten die Vorläufer der Bewegung in Haiti und Harlem ihre Zugänge nicht als „Négritude“, doch finden sich schon bei ihnen die Verbindung aus Ästhetik, Poesie, Politik und Sozialtheorie basierend auf kontinentaler und diasporischer „afrikanischer“ Geschichte und Kultur, die die Négritude auszeichnen sollten.⁵⁸⁹

Die wohl vorherrschende Meinung sieht die Négritude eng mit den Hauptakteuren Léopold Senghor, Aimé Césaire und Leon Gontran Damas verbunden, die ihre unterschiedlichen Négrituden⁵⁹⁰ ab den 1930er-Jahren entwickelten und deren Hochphase bis in die 1950er-Jahre reichte.⁵⁹¹ Diese Betrachtung wurde jedoch von der feministischen Forschung in Zweifel gezogen, die die wesentlichen Vorarbeiten der Nardal-Schwestern und derer Salons der frühen Dreißigerjahre betont.⁵⁹² Paulette Nardal führte dazu in einem Brief an den L. S. Senghor Biographen Jacques Hymans aus:

„The Trio ,took up the ideas tossed out by us and expressed them with flash and brio.’ She noted that ,we were but women, real pioneers – let’s say we blazed the trail for them.“⁵⁹³

⁵⁸⁸ Vgl *Sarr*, *Divergenzen und Konvergenzen*, 76–83.

⁵⁸⁹ *Rabaka*, *The negritude movement*, 2015, 328.

⁵⁹⁰ Vgl *Ueckmann/Febel*, *Pluraler Humanismus: Négritude und Negrismo weitergedacht*, Wiesbaden: Springer VS, 2018, 10.

⁵⁹¹ „Negritude“, *Britannica Academic, Encyclopædia Britannica*, 2020.

⁵⁹² Vgl *Dunstan*, *Race, Rights and Reform*, 2021, 124.

⁵⁹³ Brief vom 17. November 1932, Paulette Nardal an L.S. Hymans. Der Brief scheint im Original auf Englisch verfasst worden zu sein, ist jedoch leider nicht zugänglich. Zitiert nach *Hymans*, *Léopold Sédar Senghor: an intellectual biography*, Edinburgh: Edinburgh University Press, 1971, 36; Siehe auch *Sharpley-Whiting*, *Negritude women*, Minneapolis: University of Minnesota Press, 2002, 17; und *Boittin*, *In Black and White: Gender, Race Relations, and the Nardal Sisters in Interwar Paris*, in *French Colonial History* 6, 2005.

Die für den Umfang dieser Arbeit analysierten Werke sind in erster Linie jene Artikel und Bücher, die von den drei Hauptakteuren bis zum Jahr 1939 veröffentlicht wurden, da die Arbeiten der Nardal-Schwestern bereits im Kapitel zur Revue du Monde Noir bearbeitet wurden. Die Artikel erschienen von 1935 von Aimé Césaire und der Association des Étudiants Martiniquais herausgegebenen Zeitschrift L'Étudiant Noir, an welcher alle drei Hauptakteure mitwirkten. Daneben veröffentlichte Césaire 1939 das häufig als Geburtsstunde der Négritude bezeichnete Gedicht „Cahier d'un retour au pays natal“. Damas veröffentlichte in den 1930er-Jahren zwei Bücher: die Gedichtsammlung „Pigments“ (1937) und die soziologische Studie über die Zustände in der französischen Kolonie Guyana, „Retour de Guyane“ (1938). L.S. Senghor veröffentlichte in den 1930er-Jahren insbesondere die Aufsätze „Le Problème culturel en A.O.F.“ und „Ce que l'homme noir apporte“, in welchen er sich mit der Rolle und Funktion eigenständiger „schwarzer“ Kultur und einem neuen Humanismus auseinandersetzte. Auch wenn „die Négritude“ häufig als Sammelbegriff für eine Bewegung genutzt wird, bedeutete die Négritude sowohl damals als auch heute „many different things to many different people“.⁵⁹⁴ Wie aus den folgenden Seiten klar hervorgeht, unterschieden sich die Zugänge der drei Autoren hin zu einer „schwarzen“ Menschlichkeit teils diametral, weshalb von einem gemeinsamen Standpunkt der Négritude-Bewegung nicht die Rede sein kann.

Allgemein gesprochen zeichnete sich die Négritude-Bewegung durch „Rückbesinnung, Affirmation und Aufwertung kultureller Werte des afrikanischen Kontinents und ihren ontologisch geprägten Identitätsdiskursen“ aus.⁵⁹⁵ In Annahme des radikalen Bruchs der europäischen Moderne mit den Universalismuskursen der Aufklärung und deren künstlerischen Verarbeitung im Surrealismus versuchte die Négritude neue kulturelle Bilder des afrikanischen Kontinents zu schaffen, die sich von den Ideen einer universell-homogenen

⁵⁹⁴ Rabaka, The negritude movement, 2015, 328.

⁵⁹⁵ Ueckmann/Febel, Pluraler Humanismus, 2018, 15.

menschlichen Wahrnehmung entfernten.⁵⁹⁶ Hierfür nahmen sie auch Anleihen und bezogen sich positiv auf die deutsch-romantische Kulturanthropologie. Insbesondere das 1933 von Leo Frobenius herausgegebene Buch *Kulturgeschichte Afrikas*, in welchem er mit dem Bild brach, dass der afrikanische Kontinent vor der europäischen Kolonialisierung als kultur- und geschichtsloser Raum verstanden werden musste, wurde von den Négritude-Denkern rezipiert.⁵⁹⁷ L. S. Senghor beschrieb Jahre später, wie wesentlich der Einfluss war, den die Lektüre von Frobenius Werk auf sein Denken und jenes von Aimé Césaire hatte.⁵⁹⁸ Im Kampf um die Wiedererlangung der eigenen Geschichtlichkeit ist der Négritude ein wesentlicher Beitrag zuzuschreiben, da sie – wenn auch innerhalb des französisch-universalistischen Diskurses beheimatet – die Initiative für eine „schwarze“ Geschichtsschreibung an sich zog.⁵⁹⁹

Als eines der Leitmotive der Négritude kann die Negation des europäischen Monopols auf die Menschlichkeit bezeichnet werden.⁶⁰⁰ Négritude kann somit als eine Form des „schwarzen“ Humanismus verstanden werden, mit welchem die Akteur*innen ihr „schwarzes“ Mensch-Sein festschrieben bzw. festschreiben wollten.⁶⁰¹ Bereits aus dem Wort Négritude lässt sich die Spannungslage zwischen Dekolonisierung und Assimilation erkennen. So führt Gregson Davis in seiner Biographie Aimé Césaires aus, dass:

„the form of the new lexeme marvelously embodies what we have been calling the tension between assimilationist and counter-

⁵⁹⁶ Vgl. *Rabaka*, *The negritude movement*, 2015, 74.

⁵⁹⁷ *Frobenius*, *Kulturgeschichte Afrikas: Prolegomena zu einer historischen Gestaltlehre*, Zürich: Phaidon-Verl., 1933, 13; Vgl. auch *Sarr*, *Divergenzen und Konvergenzen*, 84f.

⁵⁹⁸ „Les leçons de Leo Frobenius“ (1973) in *Senghor*, *L.S., Liberté 3 - Négritude et civilisation de l'universel*, Paris: Éd. du Seuil, 1985, 398–99.

⁵⁹⁹ Weiterführend zum Kampf um die Geschichtlichkeit siehe *Serequeberhan*, *The hermeneutics of African philosophy: horizon and discourse*, New York London: Routledge, 1994, 57.

⁶⁰⁰ *Rabaka*, *The negritude movement*, 2015, 239.

⁶⁰¹ *Rabaka*, *The negritude movement*, 2015, 239.

assimilationist worldviews. On the one hand, the final syllable of negritude is formed by analogy with Latin-derived abstract nouns ending in the suffix -tudo; on the other, the syllable negr-, though ultimately derived from the Latin niger ("black," in a value-neutral sense) had come close to acquiring, in French, the semantic cargo of a racial slur. Thus the very form of the word is redolent both of its author's classroom instruction in Greek and Latin and of his subversive resistance to the process of unexamined cultural assimilation."⁶⁰²

Wie schon die kulturelle Auseinandersetzung der *Revue du Monde Noir* als politisch gelesen werden musste, trifft dies auch auf die Négritude zu. Nach Rabaka lässt sich die Poesie der Négritude nicht ohne tiefgreifendes Verständnis für Négritude-Ästhetik und Politik verstehen.⁶⁰³ Die Proponenten der Négritude versuchten mithilfe einer hybridisierten Rationalität gegen den französischen Kolonialismus vorzugehen.⁶⁰⁴ Ihnen ging es – wie Miller in seinem Buch „Rethinking Négritude“ ausführte – um eine wahrhaft universelle Anwendung von Liberté, Égalité und Fraternité, anstatt einer bloß selektiven, wie sie sie entgegen der üblichen Annahme im französischen Kolonialstaat umgesetzt sahen.⁶⁰⁵ Es ging somit um eine Neuschaffung eines Universalismus, welcher das „weiße“ eurozentristische Universalismusbild ersetzen sollte.

In ihrer Rolle als elitär-kulturelle Bewegung nahm die Négritude häufig einen Doppelstandpunkt ein. Einerseits wurde der französische Kolonialismus rational kritisiert, andererseits aber auch die koloniale Rationalität selbst, die als selektiver Universalismus wahrgenommen wurde.⁶⁰⁶ Das bedeutet, dass das als eurozentrisch

⁶⁰² Davis, Aimé Césaire, Cambridge, U.K.: Cambridge University Press, 1997, 12.

⁶⁰³ Rabaka, *The negritude movement*, 2015, 91.

⁶⁰⁴ Miller, F.B., *Rethinking négritude through Léon-Gontran Damas*, Amsterdam New York: Rodopi, 2014, 42.

⁶⁰⁵ Miller, F.B., *Rethinking négritude through Léon-Gontran Damas*, 2014, 40.

⁶⁰⁶ Wilder, *The French imperial nation-state*, 2005, 258.

wahrgenommene Verständnis von Rationalität neu konfiguriert werden sollte.⁶⁰⁷ Die ‚französisch-universalen‘ Werte der Freiheit, Gleichheit und Brüderlichkeit wurden von den Négritude Autoren als diskursive Ausgangspunkte für eine Dekonstruktion des vermeintlichen europäischen Universalismus verwendet.⁶⁰⁸ Dennoch argumentiert Rabaka, dass es den Autoren nie gelang, die notwendige Partikularität des französischen Universalismus vollends zu begreifen, während sie die eingeschränkte Anwendbarkeit der afrikanisch-diasporischen Partikularismen offen einräumten.⁶⁰⁹ Ihr Versuch, den französischen Universalismus innerhalb des europäisch-humanistischen Rahmens zu rekonstruieren, war in dem Sinne zum Scheitern verurteilt, als der Rahmen selbst einen vom europäischen Rationalismus gelösten Universalismus nicht zulässt.⁶¹⁰ Aufgrund der Verschiedenartigkeit der Zugänge der Autoren, die oben bereits beschrieben wurden, werden die jeweiligen Werke separat voneinander diskutiert, um am Ende des Kapitels zusammengedacht werden zu können.

i. Leon Gontran Damas: Universalismus und Assimilationismus als Feinde „schwarzer“ Befreiung

Leon Damas wurde 1912 in Cayenne (Französisch-Guyana) geboren. Er besuchte von 1924 – 1927 gemeinsam mit Aimé Césaire das Lycée Schoelcher in Fort-de-France und übersiedelte von dort Ende des Jahres 1927 in die Nähe von Paris, um seine Ausbildung fortzusetzen.⁶¹¹ Von den drei Hauptakteuren kann Damas als radikalster Kritiker des französischen Kolonialismus und des Widerspruchs von kultureller Assimilation und rassifizierten Kolonisationspolitik im Namen der

⁶⁰⁷ Wilder, *The French imperial nation-state*, 2005, 258 Mit Verweis auf Césaires „Discours sur le Colonialisme“, in welchem die Folgen der europäischen Rationalität klar herausgearbeitet wurden. Siehe hierzu auch Kapitel IX.c.

⁶⁰⁸ Rabaka, *The negritude movement*, 2015, 242.

⁶⁰⁹ Rabaka, *The negritude movement*, 2015, 242.

⁶¹⁰ Vgl. Rabaka, *The negritude movement*, 2015, 243.

⁶¹¹ Note Bio-Bibliographique *Damas/Poujols*, Black-Label suivi de Graffiti et de Poèmes nègres sur des airs africains, Paris: Gallimard, 2011, 143f.

französischen „Universalität und Neutralität“ bezeichnet werden.⁶¹² Es ging Damas stärker als den anderen Proponenten um eine radikal-politische Auseinandersetzung mit Rassismus, Kolonialismus und Kapitalismus anstatt einer vordergründigen Wiederentdeckung der „schwarzen Identität“.⁶¹³ Sein Verständnis für die Négritude erklärte er 1979 mit der „prise de conscience“ von drei Hauptelementen: „la colonisation, l’assimilation, une volonté d’intégration humaine“.⁶¹⁴ Stärker als L. S. Senghor und Césaire stellte sich Damas gegen die Idee der Assimilation „Schwarzer“, da diese nur eine Internalisierung der diabolischen Dialektik Europas sei, welche die Superiorität der „Weißen“ und Inferiorität der „Schwarzen“ festschreibe.⁶¹⁵ Der assimilierte „Schwarze“ sei ein Archetyp des „weißen“ Bourgeois: Indem er als ein entfremdetes und marginalisiertes Subjekt performt stellt er in der „weißen“ Welt die Andersartigkeit (Alterité) dar.⁶¹⁶ Die Assimilation würde die „Schwarzen“ nicht befreien, sondern ihre Rolle gefangen halten, da sie ihnen die Möglichkeit zum Widerstand nehme.⁶¹⁷

Für Damas war der inhärente Widerspruch zwischen den vermeintlich „universalen“ französischen Werten der Liberté, Égalité und Fraternité und dem Ausschluss der Kolonialsubjekte von ebendiesem Universalismus ein zentraler Punkt, welchen er sowohl in *Pigments* als auch in *Retour de Guyane* stark vertrat.⁶¹⁸

⁶¹² Rabaka, *The negritude movement*, 2015, 90.

⁶¹³ Rabaka, *The negritude movement*, 2015, 95–97.

⁶¹⁴ Damas zitiert nach Piquion, *Le Chanre de „Pigments“* in *Présence africaine/Communauté africaine de culture*, Hommage posthume à Léon-Gontran Damas: 1912-1978, Paris: Présence africaine, 1979, 67.

⁶¹⁵ Rabaka, *The negritude movement*, 2015, 133.

⁶¹⁶ Rabaka, *The negritude movement*, 2015, 134.

⁶¹⁷ Ojo-Ade, *Leon-Gontran Damas: the spirit of resistance*, London Chicago: Karnak House, 1993, 19.

⁶¹⁸ Damas, *Pigments - Névralgies*, Paris: Présence Africaine, 2005; Damas, *Retour de Guyane: suivi de misère noire et autres écrits journalistiques*, Paris: J.M. Place, 2003; Rabaka, *The negritude movement*, 2015, 140; Filostrat - *Return from Guyane* in *Présence africaine/Communauté africaine de culture*, Hommage posthume à Léon-Gontran Damas, 1979, (322-326) 325.

1934 veröffentlichte Damas seine ersten Gedichte in der links-katholischen Zeitschrift „*Ésprit*“,⁶¹⁹ nachdem ihm zuvor vom einflussreichen Kolonialbeamten und späteren Direktor der *École coloniale* Robert Delavignette von der Veröffentlichung der Werke aufgrund des zu offensichtlichen Antikolonialismus abgeraten wurde.⁶²⁰ 1937 veröffentlichte er schließlich als erster der *Négritude* Autoren eine eigene Gedichtsammlung unter dem Titel „*Pigments*“. Diese wurde jedoch rasch durch die französischen Behörden verboten, als sich ivoirische Kolonisierte 1939 – vermeintlich nachdem sie die Gedichte Damas gelesen hatten – einer Einberufung widersetzen.⁶²¹ Hier zeigt sich klar die politische Position, die Damas durch seine Gedichte eingenommen hatte.

In einem Aimé Césaire gewidmeten Gedicht setzte sich Damas mit dem Gefühl der „*ridiculité*“ auseinander, dem er als „Schwarzer“ in der „weißen“ Welt Frankreichs ausgesetzt war. Diese Lächerlichkeit ziehe sich durch sämtliche assimilatorische Bemühungen der „Schwarzen“, ende aber damit, dass Assimilation gleichzeitig ein Teilhaben oder zumindest Passivität im Angesicht des Blutvergießens im Namen der Zivilisation bedeute:

„J'ai l'impression d'être ridicule
parmi eux complice
parmi eux souteneur
parmi eux égorgé
les mains effroyablement rouges
du sang de leur ci-vi-li-sa-tion.“⁶²²

Der universalistische Anspruch der französischen *mission civilisatrice* wurde hier direkt angegriffen, indem die französische Zivilisation als per se gewalttätig

⁶¹⁹ Siehe zur Zeitschrift *Ésprit* *Armus*, *The Eternal Enemy: Emmanuel Mounier's *Esprit* and French Anti-Americanism*, in *French Historical Studies* 24 (2), 2001, 271.

⁶²⁰ *Ojo-Ade*, Leon-Gontran Damas, 1993, 14.

⁶²¹ *Ojo-Ade*, Leon-Gontran Damas, 1993, 15.

⁶²² Solde in *Damas, Pigments - Névràlgies*, 2005 Ich habe den Eindruck, lächerlich zu sein, unter ihnen Mittäter, unter ihnen Unterstützer, unter ihnen Mörder, mit blutverschmierten Händen, vom Blut ihrer Zi-vi-li-sa-ti-on (Übersetzung des Autors).

dargestellt wurde. Dies bedeutete, dass eine Befreiung der Kolonisierten nicht im Namen der (französischen) Zivilisation stattfinden könne, sondern diese bekämpft werden müsse, um wahre Befreiung erlangen zu können. Aufgrund der gedanklichen Nähe des französischen (bzw. wohl auch imperialistisch-europäischen) universalen Zivilisationsbegriffs mit den Idealen der Französischen Revolution und den in Rechtsform gegossenen Freiheitsrechten muss eine Gleichsetzung von Zivilisation und Gewalt auch als Gleichsetzung von ebendieser spezifischen Form aufklärerisch-liberaler (Menschen-)Rechte und Gewalt gelesen werden.

Der Kampf gegen den vermeintlichen Universalismus der europäischen Aufklärung nimmt einen zentralen Platz in Damas' Oeuvre ein. In „Si souvent“ setzte sich Damas mit den Wirkungen seines „sentiments de race“ auseinander, welches ihn wie ein bellender Hund aus dem Schlaf rufe:

„Si souvent mon sentiment de race m'effraie
autant qu'un chien aboyant la nuit
une mort prochaine
quelconque
je me sens prêt à écumer toujours de rage
contre ce qui m'entoure
contre ce qui m'empêche
à jamais d'être un homme.“⁶²³

Damas argumentierte, dass innerhalb des bestehenden universalistischen Weltbildes nur „Weiße“ Menschen sein könnten, da das „Schwarzsein“ die „Schwarzen“ für immer aus dieser Menschlichkeit ausschließen würde. Innerhalb des bestehenden Diskurses konnte somit die Eigenschaft des „Schwarzen“ als Mensch nicht einfach behauptet werden, sondern war eine derartige Behauptung immer gegen das koloniale System selbst gerichtet. Der Hass, der hier in den

⁶²³ Si souvent in *Damas, Pigments - Névralgies*, 2005 So oft erschreckt mich mein Rassegefühl, wie ein nachts bellender Hund, ein bevorstehender Tod, beliebig, ich fühle mich bereit, immer vor Wut zu schäumen, gegen das, was mich umgibt, gegen das, was mich für immer davon abhält, ein Mensch zu sein. (Übersetzung des Autors).

„Schwarzen“ aufkomme, könne nur durch die Ermordung der „weißen“ Welt gestillt werden:

„Et rien
rien ne saurait autant calmer ma haine
qu’une belle mare
de sang
faite
de ces coutelas tranchants
qui mettent à nu
les mornes à rhum.“⁶²⁴

Der afroamerikanische Philosoph Tsenay Serequeberhan führt dahingehend aus, dass in der kolonialen Situation, in der das Sein des Kolonisators das Nicht-Sein des Kolonisierten voraussetzt, gewalttätiger Widerstand die einzige Lösung ist.⁶²⁵ Gewalt ist hier jedoch nicht notwendigerweise als körperliche Gewalt zu verstehen, sondern als Regelbruch. Jede Selbstbehauptung eines kolonisierten Seins verletzt nämlich die Regeln der „weißen“ Herrschaft und des kolonialen Systems an sich.⁶²⁶

Während das Erstarken des Faschismus in Europa bei anderen „schwarzen“ Gruppierungen zu einer versöhnlicheren Sicht auf den französischen Universalismus führte,⁶²⁷ kann bei Damas eine Fortführung seiner antikolonialen Linie beobachtet werden. Er führte aus, dass so wie Hitler die Juden verschlinge („bouffant“), auch die „Schwarzen“ vom faschistischen Europa behandelt würden. Er warnte eindringlich davor, die Vorzeichen des Rassismus nicht ernst genug zu nehmen, da es zu spät sein werde, erst in jenem Moment zu reagieren, wenn auf

⁶²⁴ Si souvent in *Damas, Pigments - Névralgies*, 2005 Und nichts, nichts kann meinen Hass so sehr beruhigen, wie ein schöner Teich aus Blut, gemacht aus diesen scharfen Messern, die das Zuckerrohr abholzen (Übersetzung des Autors).

⁶²⁵ *Serequeberhan, The hermeneutics of African philosophy*, 1994, 74.

⁶²⁶ Die semantische Nähe von „violating the rules“ und „do violence to“ ist im Englischen offensichtlicher als im Deutschen. Siehe dazu *Serequeberhan, The hermeneutics of African philosophy*, 1994, 74.

⁶²⁷ Siehe Kapitel IV.b.iv. sowie V.c.& d.

„Schwarze“ nicht mehr mit dem Finger gezeigt werde, sondern diese kaltblütig ermordet würden:

„A ce moment-là seul
comprendrez-vous donc tous
quand leur viendra l'idée
bientôt cette idée leur viendra
de vouloir vous en bouffer du nègre
à la manière d'Hitler bouffant du juif
sept jours fascistes
sur
sept

A ce moment-là seul
comprendrez-vous donc tous
quand leur supériorité
s'étalera
d'un bout à l'autre de leurs boulevards
et qu'alors
vous les verrez
vraiment tout se permettre
ne plus se contenter de rire avec l'index inquiet
de voir passer un nègre
mais
froidement matraquer
mais
froidement descendre
mais
froidement étendre
mais
froidement matraquer
descendre
étendre
et couper leur sexe aux nègres
pour en faire des bougies pour leurs églises.“⁶²⁸

⁶²⁸ S.O.S. in *Damas, Pigments - Névralgies* (Poésie 2005), „In diesem Moment erst werdet ihr alle verstehen, wenn ihnen die Idee kommt, bald wird Ihnen diese Idee zukommen, euch als nègre zu verschlingen, so wie Hitler den Juden, sieben faschistische Tage von sieben. In

1934 wurde Damas von den französischen Anthropologen Marcel Mauss und Paul Rivet beauftragt, nach Guyana zu reisen, um dort anthropologische Feldforschung zu betreiben.⁶²⁹ In dem auf dieser Reise basierenden, als *Retour de Guyane* publizierten Berichts setzte sich Damas mit der Frage der Départementalisierung der drei französischen Karibikkolonien (Guadeloupe, Guyana und Martinique) auseinander. Auf einen Gesetzesvorschlag, der die Assimilation als Zeugnis für den Triumph der französischen Kolonialpolitik bezeichnete, reagierte er mit Hinweis auf die Rolle Guyanas als „Müllhalde des französischen Kolonialreichs“⁶³⁰ dahingehend, dass die Assimilation nicht dazu führe, das Ansehen Guyanas in der Welt zu heben und die Bewohner Guyanas zu geachteten Menschen zu machen. Die Ernennung zum Département, die Damas sarkastisch als Orden der Légion d'honneur bezeichnete, dürfe nicht an eine nackte Brust geheftet werden. Vielmehr brauche Guyana eine tatsächliche Verbesserung der ökonomischen und kulturellen Lebensbedingungen.⁶³¹ Die Bildung, die die französische Kolonisation nach Guyana gebracht habe, sei keine Bildung für Guyana, sondern Bildung über „un pays qui s'appelait la Gaule“ (Gallien) und die überragende Humanität der Bewohner dieses Landes und deren mystische Konzeption der Rassen.⁶³² Auch hier findet sich bei Damas kein Hinweis auf eine Verklärung der vermeintlichen Universalität Frankreichs. Vielmehr enttarnte er das französische Denken als rassifizierend.

diesem Moment erst werdet ihr alle verstehen, wenn ihre Überlegenheit sich ausdehnt, von einem Ende zum anderen ihrer Boulevards, und dann werdet ihr sie wirklich alles tun sehen, nicht mehr zufrieden damit, mit unruhigem Zeigefinger zu lachen, wenn ein N. vorbeigeht, sondern kaltblütig zuschlagen, sondern kaltblütig niederschlagen, sondern kaltblütig hinstrecken, sondern kaltblütig zuschlagen, niederschlagen, hinstrecken, und den N. ihre Geschlechtsteile abschneiden, um daraus Kerzen für ihre Kirchen zu machen.“ (Übersetzung des Autors).

⁶²⁹ Damas (1977) zitiert nach *Wilder, The French imperial nation-state*, 2005, 155.

⁶³⁰ Filostrat in *Présence africaine/Communauté africaine de culture*, Hommage posthume à Léon-Gontran Damas, 1979, 323.

⁶³¹ *Damas, Retour de Guyane*, 2003, 167–168.

⁶³² *Damas, Retour de Guyane*, 2003, 85.

Wie aus Damas' Veröffentlichungen bis 1939 klar hervorgeht, stand er jeder Assimilation „Schwarzer“ in höchstem Maße kritisch gegenüber und sah in ihr keinen Weg zur Beendigung der Ungleichheit in der kolonialen Realität. Vielmehr stellte sich Damas in seinen Schriften gegen die Ideen der französischen Universalität, in welchen die „Schwarzen“ niemals zu Menschen werden könnten, sondern notwendigerweise eine untergeordnete Rolle einnehmen würden. Wie bereits die *Revue du Monde Noir* bemühte auch Damas die Sprache der Menschenrechte nicht, die er wohl als mit dem französischen Universalismus verbunden ansah, sondern war um die kulturelle Abgrenzung der „Schwarzen“ bemüht. Der Weg zu einem „schwarzen“ Für-sich-Sein konnte somit nach Damas nicht innerhalb eines bestehenden weißen Diskurses stattfinden, sondern musste aus diesem ausbrechen.

ii. Aimé Césaire: Diskursive statt nationaler Unabhängigkeit

Wie Leon Damas stammte mit Aimé Césaire auch ein zweiter wesentliche Akteur der Négritude-Bewegung aus der Karibik. Césaire wurde 1913 auf Martinique geboren und besuchte wie Damas das Lycée Victor Schoelcher in Fort-de-France.⁶³³ Aufgrund eines Stipendiums konnte er seine Studien ab 1931 an prestigeträchtigen Pariser Bildungseinrichtungen fortsetzen: dem Lycée Louis-le-Grand und später der École Normale Supérieure.⁶³⁴ Dort traf Césaire auch erstmals auf Léopold S. Senghor.

Anders als Damas vertrat Césaire nach Ende des Zweiten Weltkrieges die Eingliederung der französischen Kolonien in einen Bundesstaat im Sinne einer Departementalisierung und war in seiner Zeit als Abgeordneter zur Nationalversammlung aktiv an der Abfassung des Departementalisierungsgesetzes beteiligt.⁶³⁵ Césaires Verständnis der Dekolonisierung lässt sich nur mit einem Rückgriff auf den schwarzen Jakobinismus,⁶³⁶ die haitianische Revolution und den

⁶³³ Davis, Aimé Césaire, Cambridge: Cambridge University Press, 1997, 5f.

⁶³⁴ Davis, Aimé Césaire, 1997, 6.

⁶³⁵ Vgl. Rabaka, The negritude movement, 2015, 150.

⁶³⁶ Vgl. James, The Black Jacobins (1963).

Abolitionismus Victor Schœlchers verstehen.⁶³⁷ Diese politischen Ansichten, die Césaire in den 1940er-Jahren vertrat, lassen sich jedoch bereits in den 1930er-Jahren erkennen.

Authentische Dekolonisierung war für Césaire eine diskursive, die zur tatsächlichen Freiheit der Kolonisierten führen würde. Für diese spielte nationale Unabhängigkeit eine weniger relevante Rolle als radikale Gleichheit.⁶³⁸ Diese radikale Gleichheit zeige sich nach Césaire nicht an der nationalen Unabhängigkeit einer Kolonie, sondern an tatsächlichen antirassistischen und antikolonialen soziopolitischen Veränderungen innerhalb der Kolonien.⁶³⁹ Einen historischen Bezugspunkt für diese Forderungen sah Césaire in der Déclaration des droits de l'homme et du citoyen von 1789 sowie der revolutionären Verfassung des Jahres II (1791), die die Volkssouveränität an erste Stelle stellte.⁶⁴⁰

Das erklärte Ziel von Césaires Négritude und ihrem Beitrag zum Antikolonialismus war die „schwarze“ Seinswerdung und ein radikaler Humanismus, der auf den Werten der Französischen sowie der Haitianischen Revolution aufbaute: „Liberté, Égalité, Fraternité“.⁶⁴¹ In späteren Reden vor der französischen Nationalversammlung machte er diesen Punkt wiederholt klar, indem er sich für die rechtliche Gleichstellung der départements d'outre-mer stark machte: „Ici encore, nous demandons l'application de la loi française : la loi, rien que la loi ; pourquoi une mesure d'exception?“⁶⁴²

Césaires erste Veröffentlichungen stammen aus der 1935 von ihm mitherausgegebenen Zeitschrift L'Étudiant Noir. In den zwei erhaltenen Ausgaben

⁶³⁷ Rabaka, The negritude movement, 2015, 156f.

⁶³⁸ Rabaka, The negritude movement, 2015, 157, 166.

⁶³⁹ Rabaka, The negritude movement, 2015, 167.

⁶⁴⁰ Rabaka, The negritude movement, 2015, 156f, 165.

⁶⁴¹ Rabaka, The negritude movement, 2015, 168.

⁶⁴² Journal officiel de la République française, Annales de l'Assemblée nationale, 11 février 1954, p. 182-183. zitiert nach Hale, Les écrits d'Aimé Césaire : Bibliographie commentée, 1978, 348.

(No. 1 & No. 3) veröffentlichte er jeweils einen Artikel: „Jeunesse noire et assimilation“ (No. 1) und „Conscience Racial et Revolution Sociale“ (No. 3). In beiden Artikeln vertrat Césaire eine stark anti-assimilatorische Linie und stellten die notwendige Alterité der „Schwarzen“ ins Zentrum. Der damals erst 22-jährige Césaire stellte sich gegen die assimilierte „schwarze“ Elite in Frankreich und forderte im Namen der „schwarzen Jugend“ eine Rückbesinnung auf die eigene „schwarze“ Identität:

„C'est pour cela que la jeunesse noire tourne le dos á la tribu des Vieux. La tribu des Vieux dit : „assimilation“, nous répondons : résurrection ! Que veut la jeunesse Noire ? Vivre. Mais pour vivre vraiment, il faut rester soi. L'acteur est l'homme que ne vit pas vraiment : il fait vivre une multitude d'hommes – affaire de rôles – mai il ne se fait pas vivre. La jeunesse Noire ne veut jouer aucun rôle ; elle veut être soi.“⁶⁴³

Die Assimilation stand also – nach Césaire – dem eigenständigen Leben der „Schwarzen“ im Weg. Sich assimilieren, würde für den „Schwarzen“ bedeuten, die Rolle eines Schauspielers einzunehmen. Die „Schwarzen“ würden fremde Rollen spielen, aber nicht für sich selbst leben. Dieses Für-sich Leben sei jedoch die Forderung der „schwarzen“ Jugend. Die „Schwarzen“ müssten sich von der Passivität – die nach Césaire sowohl Sklaverei als auch Assimilation einschloss – entfernen und aktiv werden. Denn Emanzipation sei ein aktiver und kreativer Akt, der dazu beitragen könne, ein neues universelles Leben zu schaffen: zur humanisation de l'humanité beizutragen.⁶⁴⁴ Der Fokus, den Césaire auf den Neuanfang legte, legt eine gewisse intellektuelle Nähe zum Existenzialismus Sartres nahe, der ebenfalls die Freiheit am Ausgangspunkt der menschlichen Existenz betonte.⁶⁴⁵

⁶⁴³ Césaire, Jeunesse noire et Assimiation, in *L'Étudiant noir* 1(1), 1935.

⁶⁴⁴ Césaire, Jeunesse noire et Assimiation, in *L'Étudiant noir* 1(1), 1935.

⁶⁴⁵ Sartre, *L'existentialisme est un humanisme*, Paris: Nagel, 1946; Siehe auch Drabinski, Césaire's Apocalyptic Word, in *South Atlantic Quarterly* 115 (3), 2016, 569; Jules-rosette,

In *Conscience Raciale* und *Revolution Sociale* setzte sich Césaire mit marxistisch-revolutionärer Theorie und dem möglichen Beitrag der „Schwarzen“ zu dieser auseinander. Bevor nämlich „Schwarze“ Teil einer wahren Revolution sein könnten, müssten sie die Mechanik der Rassifizierung Europas durchbrechen und das unmittelbare „schwarzen“ Sein erfassen: Das bedeutete – und dies ist die erste bekannte Verwendung des Begriffs – „planter notre négritude comme un bel arbre jusqu'à ce qu'il porte ses fruits les plus authentiques“.⁶⁴⁶ Die Négritude stellt also ein Werkzeug zur Seinswerdung der „Schwarzen“ dar. Césaire betonte die Notwendigkeit einer eigenen „schwarzen“ Revolution: Revolutionär sein sei für „Schwarze“ nicht ausreichend, vielmehr müssten sie „schwarze Revolutionäre“ werden, wobei Adjektiv und Subjektiv dieselbe Wertigkeit zugemessen werden sollte.⁶⁴⁷

Césaires Hauptwerk der Zwischenkriegszeit ist jedoch sein monumentales Gedicht *Cahier d'un retour au pays natal*, das 1939 veröffentlicht wurde. In diesen „Notizen einer Rückkehr ins Geburtsland“ entwickelte Césaire zwei Konzepte, die seine Arbeit prägen sollten: einerseits das Konzept der Négritude, welches er jedoch als kollektive Kreation bezeichnete und bereits 1935 erstmalig verwendete,⁶⁴⁸ andererseits sein spezielles Verständnis des Wortes „retour“.⁶⁴⁹ Die Rückkehr soll nämlich keine romantiserte Rückkehr in eine ursprüngliche „afrikanische“ Vergangenheit sein, sondern die Historizität der „Schwarzen“ und deren eigenständige Humanität beleuchten.⁶⁵⁰ Die Rückkehr kann somit als

Jean-Paul Sartre and the philosophy of négritude : Race , self , and society Author (s) : Bennetta Jules-Rosette Published by : Springer Jean-Paul of negritude :, in 36 (3), 2011.

⁶⁴⁶ Césaire, *Conscience Raciale et Revolution Sociale*, in *L'Étudiant noir* 1(3), 1935.

⁶⁴⁷ Césaire, *Conscience Raciale et Revolution Sociale*, in *L'Étudiant noir* 1(3), 1935.

⁶⁴⁸ Vgl Davis, Aimé Césaire, 1997, 12.

⁶⁴⁹ Rabaka, *The negritude movement*, 2015, 179.

⁶⁵⁰ Rabaka, *The negritude movement*, 2015, 188; Serequeberhan, *The hermeneutics of African philosophy*, 1994, 37f.

Wiedererinnerung in ihrer Form als Erkenntnismöglichkeit gesehen werden, wie sie von Marcuse beschrieben wurde:

„Erinnerung als Erkenntnisvermögen ist vielmehr Synthese; sie vereinigt die Stücke und Fragmente einer verzerrten Menschheit und Natur. [...] Insofern sind sie dem Menschen als geschichtlichem Wesen ‚eingeboren‘; sie sind selbst geschichtlich, weil die Möglichkeiten der Befreiung immer und überall geschichtliche Möglichkeiten sind. Phantasie bewahrt - als Erkenntnis - das Bewußtsein der unauflöslichen Spannung zwischen Idee und Realität, zwischen Möglichkeit und Wirklichkeit.“⁶⁵¹

Die Rückkehr Césaires in sein Geburtsland ist somit als Rückkehr in die eigene Geschichtlichkeit zu deuten; als Versuch, die afrikanische Geschichtlichkeit und Africanité neu zu entdecken.⁶⁵² Serequeberhan spricht hier von der Stasis des dingifizierten Kolonisierten, für welchen der Kampf um die Wiedererlangung der eigenen Historizität die einzige Möglichkeit bietet, sich vom Objekt zum Subjekt zu erheben.⁶⁵³

Césaire reflektierte seine Nutzung des Französischen als Sprache des kolonialen Frankreichs explizit. Er führte aus, dass es immer sein Ziel war, eine neue Form des „schwarzen“ Französisch zu schaffen, die Hybridisierung des kulturellen Kontextes also in die Sprache selbst hineintragen zu wollen:

⁶⁵¹ Marcuse, *Konterrevolution und Revolte*, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1973, 85.

⁶⁵² Rabaka, *The negritude movement*, 2015, 190.

⁶⁵³ Serequeberhan, *The hermeneutics of African philosophy*, 1994, 72 "So far as he is colonized and remains so, he is nothing more than a thingified biological organism with specific life functions. These life functions—eating, breathing, defecating, procreating—are secured at the heavy cost of freedom, namely, human existence. The "native" strictly speaking exists only in the realm of nature. In the realm of history he is a nonperson—his master's zombie."

„I have always strived to create a new language, one capable of communicating the African heritage. In other words, for me French was a tool that I wanted to use in developing a new means of expression. I wanted to create an Antillean French, a black French that, while still French, had a black character.“⁶⁵⁴

Césaires Verwendung des Französischen war somit ein aktiver Kampf um Semantik. Wörter wurden, so Rabaka, als Waffen verwendet; Waffen die politische Praxis, soziale Revolution und kulturelle Erneuerung erkämpfen sollten.⁶⁵⁵ Schon Sartre hat in seinem *Orphée noir* auf diese Nutzung der Kolonialsprache zur Zerstörung derselben hingewiesen.⁶⁵⁶

In seinem *Cahier* beschrieb Césaire die Nichtzugehörigkeit zu dem Konzept der westlichen Nationalität, die er mit der Eugenik und Rassenkunde des 19. Jahrhunderts in Verbindung brachte: „Je ne suis d'aucune nationalité prévue par les chancelleries Je défie le craniomètre. Homo sum etc.“⁶⁵⁷ Das Mensch-Sein ergab sich bei Césaire nicht aus einer westlich-wissenschaftlichen Zugehörigkeit zur Menschlichkeit, sondern stand auf einer anderen Ebene unbeeindruckt von diesen (Pseudo-)Wissenschaften. Césaire machte klar, dass das Mensch-Seins der „Schwarzen“ nicht im „weißen“ Blick liegen könne und auch nicht in der Anpassung an ein „weißes“ Leben. Eine Anpassung an das „weiße“ Leben wurde von Césaire als Feigheit beschrieben; als ein Weg, der nur einen „lächerlichen Schwarzen“ hervorbringen könne, aber keine Genese des Seins ermöglichen würde.

⁶⁵⁴ An Interview with Aimé Césaire, *Césaire, Discourse on Colonialism* (Translated by Joan Pinkham), New York: Monthly Review Press, 1972, 67 Das folgende Interview wurde im Rahmen des Kulturkongresses von Havannah 1967 von René Depestre geführt und auf Spanisch veröffentlicht. Die Englische Übersetzung stammt von Maro Riofrancos und wurde als Beilage zur englischen Ausgabe des *Discourse sur le colonialisme* 1972 veröffentlicht.

⁶⁵⁵ Rabaka, *The negritude movement*, 2015, 184f.

⁶⁵⁶ Sartre, *Orphée Noir* in Senghor, *L.S.* (Hrsg) *Anthologie de la nouvelle poésie nègre et malgache*, Paris: Presses Universitaires de France, 1948.

⁶⁵⁷ Césaire, *Cahier d'un retour au pays natal*, 1939.

Die Anpassung an die „weiße“ Welt führe nur dazu, dass sich die „Schwarzen“ von ihrer selbst entfremden und ihr Für-sich-Sein verleugnen würden. Als Folge dessen sah Césaire auch die Betonung der „weißen“ Bürgerrechte als Entfremdung vom eigenen Sein an:

„Et l'ensemble faisait parfaitement un nègre hideux, un nègre grognon, un nègre mélancolique, un nègre affalé, ses mains réunies en prière sur un bâton noueux. Un nègre enseveli dans une vieille veste élimée. Un nègre comique et laid et des femmes derrière moi ricanaient en le regardant.
Il était COMIQUE ET LAID,
COMIQUE ET LAID pour sûr.
J'arborai un grand sourire complice...
Ma lâcheté retrouvée!
Je salue les trois siècles qui soutiennent mes droits civiques et mon sang minimisé.
Mon héroïsme, quelle farce!“⁶⁵⁸

Wie bereits bei Damas zu beobachten war, setzte sich auch Césaire in seinem Denken kritisch mit dem französischen Kolonialismus und den damit verbundenen Universalismusideen auseinander. Césaire sah in der Menschenrechtsdeklaration von 1789 einen historischen Bezugspunkt, welcher bei der Erlangung radikaler Gleichheit von Nutzen sein könne. Dennoch setzte er sich nicht für eine Durchsetzung der propagierten Rechte und eine Ausdehnung des Anwendungsbereichs auf alle Kolonisierten ein, sondern sah den Weg zur Dekolonialisierung im Aufbrechen des europäisch-humanistischen Diskurses angezeigt. Der „Schwarze“ müsse sich erst selbst in die Menschlichkeit erheben und

⁶⁵⁸ Césaire, *Cahier d'un retour au pays natal*, 1939 Und das Gesamtbild ergab perfekt einen hässlichen N., einen mürrischen N., einen melancholischen N., einen zusammengesunkenen N., dessen Hände in Gebetshaltung auf einem knorrigen Stock ruhten. Ein N, begraben in einem abgenutzten alten Mantel. Ein komischer und hässlicher N., und Frauen hinter mir kicherten, als sie ihn ansahen. Er war komisch und hässlich, vollends komisch und hässlich., Ich trug ein breites, verschwörerisches Lächeln... Meine Feigheit war wiedergefunden! Ich grüße die drei Jahrhunderte, die meine Bürgerrechte und mein minimiertes Blut unterstützen. Mein Heldentum, was für ein Scherz! (Übersetzung des Autors).

dürfe in dieser Seinswerdung nicht von der Anerkennung der „Weißen“ abhängig sein. Während die Menschenrechtsdeklaration somit einen historischen Bezugspunkt bieten konnte, müsse die Menschwerdung der „Schwarzen“ in einem separaten Prozess stattfinden, welche eine Rückkehr zur eigenen Geschichtlichkeit ermögliche.

Césaires Verwendung des Französischen könnte zwar als Einschreibung in die diskursiven Vorgaben Frankreichs gelesen werden, doch sollte der Blick vielmehr auf die Art der Verwendung der Sprache gerichtet werden. Césaires brach mit seinen französischsprachigen Texten den scheinbar homogenen Sprachgebrauch auf und verletzte die impliziten Sprachregeln, indem er Forderungen, die sich mit dem französischen Universalismusbild nicht in Einklang bringen ließen, französisch ausdrückte. Die Sprache war für Césaire mehr als bei Damas und Senghor, ein Werkzeug, das er wissentlich im antikolonialen Kampf einsetzte. Trotz des scheinbar rein kulturellen Schwerpunkts von Césaires Wirken muss sein Kampf innerhalb der Sprache als radikal antikolonial bezeichnet werden. Der Kampf, der in der Sprache geführt wurde, war nämlich ein Kampf ums Für-sich-Sein der „Schwarzen“. Und die Frage des Seins ist im kolonialen Kontext als inhärent politisch zu werten.⁶⁵⁹

iii. Léopold Sédar Senghor: Ein neuer Universalismus verbindet die „weiße“ und „schwarze“ Welt

Anders als Damas und Césaire stammte Senghor nicht aus den „alten“ Karibikkolonien, sondern wurde 1906 im Senegal geboren.⁶⁶⁰ Auch sein Bildungsweg entsprach nicht jenem, dem Césaire und Damas folgten. Senghor besuchte zuerst katholische Missionsschulen in Joal und Ngazobil (Senegal) und ab 1923 das Liebermann Seminar in Dakar, wo er sich zum Priester ausbilden lassen wollte.⁶⁶¹ Diese Ausbildung schloss Senghor jedoch nicht ab, sondern wechselte

⁶⁵⁹ *Serequeberhan*, *The hermeneutics of African philosophy*, 1994, 20.

⁶⁶⁰ *Vaillant*, *Black, French and African: A Life of Leopold Sédar Senghor*, Cambridge (Mass.): Harvard University Press, 1990, 5.

⁶⁶¹ *Vaillant*, *Black, French and African*, 1990, 19f, 29f.

1926 auf das Lycée Van Vollenhofen in Dakar.⁶⁶² 1928 übersiedelte Senghor nach Paris, wo er seine Studien zuerst an der Sorbonne und dann am Lycée Louis-le-Grand fortführte.⁶⁶³

Senghors Négritude kann – nach Rabaka – am ehesten mit den Worten Assimilation, Synthese, Symbiose, Afrikanischer Sozialismus und Primitivismus beschrieben werden.⁶⁶⁴ Stärker als Césaire und Damas setzte er auf eine Verbindung der Négritude mit europäischer Philosophie und Kultur.⁶⁶⁵ Senghors Négritude zeichnete sich somit durch eine besondere Offenheit gegenüber komplementärer „weißer“ Wissenssysteme aus, die die Africana-Philosophie bereichern würden.⁶⁶⁶ Hier kann insbesondere darauf hingewiesen werden, dass Senghor noch Anfang der 1960er-Jahre dem französischen Kolonialismus insgesamt mehr positive als negative Folgen zumaß.⁶⁶⁷

Seine frühen Ideen der Négritude waren insbesondere von der Verbindung der „schwarzen“ und der „weißen“ Welt geprägt. Die Négritude wurde von ihm als eine Form des Humanismus angesehen, mithilfe welcher die „weiße“ Vormachtstellung um die Definition des Menschlichen aufgebrochen und erweitert werden sollte.⁶⁶⁸ Senghors späterem Werk wurde dahingehend häufig vorgeworfen, ein essentialistisches „schwarzes“ Menschenbild konstruiert zu haben, welches er dem „weißen“ Universalismus entgegensetzten wollte.⁶⁶⁹

Im Untersuchungszeitraum veröffentlichte Senghor drei Texte, in welchen er sich mit der Rolle der „Schwarzen“ und deren Beitrag zum Humanismus sowie dem

⁶⁶² *Vaillant*, Black, French and African, 1990, 33.

⁶⁶³ *Vaillant*, Black, French and African, 1990, 67.

⁶⁶⁴ *Rabaka*, The negritude movement, 2015, 192.

⁶⁶⁵ *Rabaka*, The negritude movement, 2015, 192.

⁶⁶⁶ *Rabaka*, The negritude movement, 2015, 204.

⁶⁶⁷ Senghor 1960 zitiert nach *Rabaka*, The negritude movement, 2015, 213.

⁶⁶⁸ *Rabaka*, The negritude movement, 2015, 239.

⁶⁶⁹ Vgl hierzu *Serequeberhan*, The hermeneutics of African philosophy, 1994, 20 mwN.

Humanismus im Allgemeinen auseinandersetzte: „L’Humanisme et nous“, in „L’Étudiant noir“ 1/1935, „Le Problème culturel en A.O.F.“, ein Vortrag in Dakar im September 1937 sowie der Aufsatz „Ce que l’homme noir apporte“, von 1939 in der Sammlung Presences. Ziel seiner intellektuellen Frühphase war es zu beschreiben, wie ein „schwarzer Humanismus“ gefunden werden können. Dieser sei in Synthese der „westlichen Vernunft“ und der „schwarzen Seele“ zu finden, weshalb eine Abkehr von der Gedankenwelt der europäischen Aufklärung nicht zielführend sei.⁶⁷⁰ Der „schwarze“ Mensch sei unter dem „Rost des Künstlichen“ und den „unmenschlichen Konventionen“ immer Mensch geblieben, und diese Menschlichkeit müsse mithilfe eines „schwarzen“ Humanismus wieder emporgehoben werden.⁶⁷¹

In René Maran sah Senghor diese Synthese aus „westlicher Vernunft und afrikanischem Geist“ idealtypisch erfüllt. Seine klassische Bildung habe Maran erlaubt, den Geist der Indigenen zu durchdringen. Diese Durchdringung von Sprache und Geist der Indigenen war jedoch nur aufgrund der Verbindung seiner klassischen Bildung mit seiner schwarzen Seele möglich, da ihm nur diese die notwendige Intuition verschafft habe.⁶⁷² Senghor fasste diesen Idealtypus des schwarzen Humanisten mit den Worten zusammen, dass: „s’isoler c’est appauvrir et que seule l’eau courant désaltère.“⁶⁷³ Nur die Verbindung der eigenen Intuition mit der klassisch-europäischen Bildung gibt den „schwarzen“ also die Möglichkeit, ihre eigene Menschlichkeit wiederzuentdecken, während eine „schwarze“ Isolation zum intellektuellen Stillstand geführt habe. Senghor sprach sich dafür aus, die westafrikanische Welt nicht als getrennt von der europäischen zu sehen und die Möglichkeiten des Zusammenwirkens der verschiedenen Kulturen zu erkunden.

Wenn die „Schwarzen“ in der Welt überleben wollten, dann müssten sie sich – so Senghor – anpassen: also assimilieren: „Notre milieu n’est plus ouest-africain, il est

⁶⁷⁰ Senghor, L.S., L’humanisme et nous, in L’Étudiant noir 1(1), 1935.

⁶⁷¹ Senghor, L.S., L’humanisme et nous, in L’Étudiant noir 1(1), 1935.

⁶⁷² Senghor, L.S., L’humanisme et nous, in L’Étudiant noir 1(1), 1935.

⁶⁷³ Senghor, L.S., L’humanisme et nous, in L’Étudiant noir 1(1), 1935.

aussi français, il est international; pour tout dire, il est afro-français.“⁶⁷⁴ Die Betonung des afro-französischen Milieus zeigt jedoch, dass Senghor unter Assimilation keine einseitige Anpassung verstand, sondern eine Form der Synthese europäischer und westafrikanischer Archetypen im Auge hatte. Senghor sprach sich aktiv gegen eine Loslösung vom europäischen Denken aus und für eine „Reaktion auf die Reaktion“ der radikalen „Schwarzen“, die ein Ende der Vorrangstellung des „gallischen“ Geschichtsunterrichts in den Schulen gefordert hatten. Vielmehr solle man vom Weg der Gallier hin zu Aufklärung und Freiheit lernen, der doch schließlich auch zu einem – offensichtlich positiv konnotierten – kolonialen Humanismus geführt habe.⁶⁷⁵

Aufgabe der gebildeten Elite – zu der Senghor sich zählte – sei es gewesen, eine Vermittlungsrolle zwischen europäischem Humanismus und den „schwarzen“ Werten einzunehmen.⁶⁷⁶ Kern dieser Aufgabe war hier, die wahren „schwarzen“ Werte wiederherzustellen und so die geistigen Interessen der „Schwarzen“ zu wecken, welche sie zu Menschen machten.⁶⁷⁷ Die Menschwerdung war somit bei Senghor eine intellektuell-kulturelle Aufgabe. Er schränkte diese Definition jedoch dahingehend weiter ein, dass die Zivilisation am geschriebenen Wort hing. Denn „sans littérature écrite, pas de civilisation qui aille au-delà de la simple curiosité ethnographique.“⁶⁷⁸ Das Bild, das Senghor in seinem Vortrag zeichnete, war also eines, in dem das Bestehen einer „schwarzen“ Kultur vom Bestehen einer zivilisierten Literatur abhing. Anders als Césaire und Damas, die gerade die Unabhängigkeit der „schwarzen“ Seinswerdung von der „weißen“ Welt betonten, sah Senghor die Lösung in einer Synthese „schwarzer“ und „weißer“ Kulturleistungen gelegen.

⁶⁷⁴ Le Problème culturel en A.O.F. - Conférence, Dakar, 10.9.1937 in *Senghor, L.S., Liberté 1: Négritude et Humanisme*, Paris: Éditions du Seuil, 1964, 14.

⁶⁷⁵ Problème culturel en A.O.F. in *Senghor, L.S., Liberté 1*, 1964, 17.

⁶⁷⁶ Problème culturel en A.O.F. in *Senghor, L.S., Liberté 1*, 1964, 18.

⁶⁷⁷ Problème culturel en A.O.F. in *Senghor, L.S., Liberté 1*, 1964, 19.

⁶⁷⁸ Problème culturel en A.O.F. in *Senghor, L.S., Liberté 1*, 1964, 19.

In seinem Aufsatz „Ce que l'homme noire apporte“ von 1939 verschriftlichte Senghor seine Ideen für diese mögliche Synthese. Ausgangsfrage des Texts war, was die „Schwarzen“ zu einer neuen Humanität beitragen könnten. Hier stellte sich Senghor zuerst gegen die rassistische Forschung, welche das Bestehen einer „schwarzen“ Kultur grundsätzlich verneinte:

„Y a-t-il des Nègres, des Nègres purs, des Nègres noirs? La Science dit que non. Je sais qu'il y a, qu'il y a eu une culture nègre, dont l'aire comprenait les pays du Soudan, de la Guinée et du Congo au sens classique des mots.“⁶⁷⁹

Senghor ging also davon aus, dass es eine essenziell-„schwarze“ Kultur gibt. Von dieser Grundidee heraus versuchte er, die von ihm als „Kern des humanistischen Problems“ bezeichnete Frage zu beantworten, was denn das Ziel des Menschen sei.⁶⁸⁰ Diese Antwort fand er mit Bezug auf so vielseitige europäische Denker wie den Historiker Jules Michelet, den sozialistischen Autor Maxim Gorki, den katholischen Philosophen Jacques Maritain und den Philosophen und Anthropologen Max Scheler darin, dass die Lösung entweder im Menschen selbst oder in seiner Situierung in der Welt liege. Senghor entschied sich für die Konzentrierung der Welt im Menschen und die Einbeziehung des Menschen in die Welt, also einen Zugang, der die Seinswerdung des Menschen als im Bezug zur Welt stehend betrachtet. Die „Schwarzen“ sollten den Menschen in die übernatürliche, göttliche Welt einbeziehen – wobei sie Gott „négrifient“. ⁶⁸¹

Senghors Ansicht nach war der Anteil, den die „Schwarzen“ hier liefern konnten, die Ausdehnung der europäischen Vernunft um übernatürliche und insbesondere gemeinschaftliche Beiträge. Das „schwarze“ Sein war bei Senghor gewohnheitsrechtlich und traditionell mit dem Objekt von gemeinschaftlichem Eigentum verbunden und könne nicht unabhängig von diesem Objekt gedacht

⁶⁷⁹ Ce que l'homme noir apporte in *Senghor, L.S., Liberté 1*, 1964, 22.

⁶⁸⁰ Ce que l'homme noir apporte in *Senghor, L.S., Liberté 1*, 1964, 27.

⁶⁸¹ Ce que l'homme noir apporte in *Senghor, L.S., Liberté 1*, 1964, 27.

werden.⁶⁸² Aus dieser starken Bindung der Person an das in der Welt liegende Objekt ergäbe sich aber auch eine Personifizierung des Objekts selbst: etwa von Naturphänomenen wie Ebene, Fluss oder Wald.⁶⁸³ Der zentrale Ort, den die Natur in Senghors Text einnimmt, führt dazu, dass die Verwirklichung des Seins in der Landarbeit liegen solle, da in der bäuerlichen Arbeit die Einigung von Mensch und Schöpfung möglich wird.⁶⁸⁴

Der Beitrag der „Schwarzen“ zu einer neuen Menschlichkeit sollte also nach Senghor darin liegen, dass jenseits des demokratischen Individualismus und des totalitären Herdentriebs des Faschismus die Einheit von Mensch und Welt wiederhergestellt werden solle.⁶⁸⁵ Senghor stellte sich hier durchaus in eine Entwicklungslinie des sokratischen Denkens und des Menschen als vernunftbegabtem Wesen, indem er anmerkte, dass viele, die sich im Europa der 1930er-Jahre auf die antike griechische Philosophie beriefen, diese verraten würden, indem sie aus dem Menschen als „vernunftbegabtes Tier“ einen „Gott der Vernunft“ kreiert hätten. Die „Schwarzen“ könnten nun dazu beitragen, den Mensch nicht mehr als alleiniges Zentrum, sondern als „Nabel der Welt“ – als verbunden mit der Welt zu denken.⁶⁸⁶

Senghors Négritude versuchte somit nicht, die philosophischen Einsichten der „weißen“ Welt zu negieren, sondern den Humanismus, um eine genuin „schwarze“ Perspektive zu erweitern. Hierbei spielten die von der Aufklärung propagierten Menschenrechte jedoch keine Rolle, sondern sollte der Humanismus jenseits der Rechte gedacht und zur Synthese gebracht werden.

⁶⁸² Ce que l'homme noir apporte in *Senghor, L.S., Liberté 1*, 1964, 30.

⁶⁸³ Ce que l'homme noir apporte in *Senghor, L.S., Liberté 1*, 1964, 30.

⁶⁸⁴ Ce que l'homme noir apporte in *Senghor, L.S., Liberté 1*, 1964, 31.

⁶⁸⁵ Ce que l'homme noir apporte in *Senghor, L.S., Liberté 1*, 1964, 33, 38.

⁶⁸⁶ Ce que l'homme noir apporte in *Senghor, L.S., Liberté 1*, 1964, 38.

c. Fazit – die „kulturellen“ Akteur*innen

Anders als bei den radikal-antikolonialen und den assimilatorischen Gruppierungen spielten die *droits de l'homme* und die Menschenrechtsdeklaration bei den kulturellen Gruppierungen nur eine stark untergeordnete Rolle. Einzelne Autor*innen, wie etwa Césaire, bezogen sich zwar auf die Menschenrechtsdeklaration als historischen Bezugspunkt, doch forderte keine der Gruppierungen die Einhaltung bzw. Ausweitung der in der Deklaration festgeschriebenen Rechte.

Der Grund dafür ist in den Prämissen zu suchen, der die in diesem Kapitel besprochenen Gruppierungen einte. Die in den Kapiteln IV. und V. besprochenen Gruppen wollten sich in ihrem politischen Kampf explizit in dem französischen Diskurs verorten und innerhalb dessen ihre politischen Ziele umsetzen. Der französische Referenzrahmen bot hier mit der Menschenrechtsdeklaration von 1789 einen Punkt, an dem politische und rechtliche Forderungen verankert werden konnten. Die von mir als „kulturelle Gruppierungen“ bezeichneten Akteur*innen versuchten sich dagegen aktiv von diesem französischen Diskurs zu lösen und die Menschlichkeit der „Schwarzen“ als von der französischen Welt unabhängige zu argumentieren. Hierbei bemühten sie unterschiedliche Taktiken, die jedoch darin eine Gemeinsamkeit finden, dass die „Schwarzen“ ihre eigene Geschichtlichkeit und ihr eigenes Sein nur dann behaupten konnten, wenn sie die kolonialdiskursiven Vorgaben des französischen Universalismus negierten. Selbst bei L. S. Senghor, der aus diesem Muster insofern ausbricht, als er diesen Diskurs nicht negieren, sondern erweitern wollte, spielte die Menschenrechtsdeklaration als Referenzrahmen keine Rolle und er bezog sich erst nach dem Zweiten Weltkrieg auf sie.

Die theoretischen Konzepte von Wittgensteins Regelfolgen und Bhabhas Hybridisierung, lassen sich bei den hier vorgestellten Gruppierungen gut beobachten, doch setzen sie an einem früheren Punkt an als bei den anderen Gruppen. Nicht die Konzepte innerhalb des französischen Diskurses – etwa die *droits de l'homme* – wurden hybridisiert, sondern das Französische selbst. Die Menschenrechtsdeklaration fällt als Referenzrahmen für die „schwarze“

Seinswerdung weg, da diese nicht vom „weißen“ Blick abhängig sein soll. In ihrer Antwort auf die Frage, inwiefern die Erkenntnisse der europäischen Moderne hierbei hilfreich sein könnten, unterschieden sich die Zugänge der analysierten Akteur*innen. Als zusammenführendes Ergebnis kann jedoch festgehalten werden, dass die „Schwarzen“ selbst Akteur*innen sein müssten und nicht auf eine bzw. in einer „weißen“ Welt reagieren dürften.

Erst durch die Genese eines unabhängigen „schwarzen“ Für-sich-Seins könne eine neue Universalität geschaffen werden, welche „weiße“ und „schwarze“ Welt vereine. Vor dieser diskursiven Dekolonialisierung könne eine Aneignung „weißer“ Konzepte folglich nur insofern stattfinden, als diese von der „weißen“ Welt losgelöst gedacht werde. Hier finden sich bereits einige von Fanon in *Peau noire, masques blancs* aufgestellten Beobachtungen und Theorien.⁶⁸⁷ Fanon konnte also auf den Erkenntnissen der Négritude und deren Vorläufer*innen aufbauen und die aufgestellten Betrachtungen zu theoretisieren.

⁶⁸⁷ Fanon, *Peau noire masques blancs*, 1952 Siehe ausführlich II.b.iv.

VII. Zusammenarbeit mit dem „weißen“ Frankreich: Die Rolle der Ligue des Droits de l'homme

a. Die Entwicklung der Kolonialpolitik der League des Droits de l'homme

Die französische Ligue des droits de l'homme (LDH) wurde 1898 im Zuge der Dreyfus-Affäre gegründet und war die international größte und einflussreichste Menschenrechtsorganisation im frühen zwanzigsten Jahrhundert.⁶⁸⁸ Als die erste von vielen europäischen Menschenrechtsligen, die sich um die Jahrhundertwende gründeten, bezeichnen Schmale und Treiblmayr die LDH als Eckpfeiler eines entstehenden transnationalen Netzwerks von Menschenrechtsaktivist*innen.⁶⁸⁹ Mit 180.000 Mitgliedern in den frühen 1930er-Jahren übte die LDH einen nicht zu unterschätzenden Einfluss auf die französische Politik insgesamt aus, insbesondere jedoch auf die politische Linke, der wohl ein Großteil der Mitglieder angehörte.⁶⁹⁰ 1932 waren 222 der etwa 600 Abgeordneten im französischen Abgeordnetenhaus Mitglieder der LDH und unter Leon Blums Front Populaire Regierung gehörten 29 der 34 Minister der Ligue an.⁶⁹¹

1921 gründete die LDH ein Komitee für Kolonialstudien, das Forderungen der französischstämmigen und indigenen Bewohner*innen der Kolonien an die LDH prüfen sollte.⁶⁹² Während einzelne lokale Sektionen, etwa jene in Algier, Kolonisierte aktiv in der Geltendmachung ihrer Rechte unterstützen und die

⁶⁸⁸ Irvine, War, peace and human rights - The Dilemma of the Ligue des droits de l'homme in Schmale/Treiblmayr (Hrsg) Human Rights Leagues in Europe (1898-2016), Stuttgart: F. Steiner, 2017, 35.

⁶⁸⁹ Schmale/Treiblmayr, The History of Human Rights Leagues in Schmale/Treiblmayr (Hrsg) Human Rights Leagues in Europe (1898-2016), Stuttgart: F. Steiner, 2017, 15.

⁶⁹⁰ Irvine, War, peace and human rights - The Dilemma of the Ligue des droits de l'homme, 2017, 35f.

⁶⁹¹ Irvine, War, peace and human rights - The Dilemma of the Ligue des droits de l'homme, 2017, 36f.

⁶⁹² Blévis, De la cause du droit à la cause anticoloniale. Les interventions de la Ligue des droits de l'homme en faveur des « indigènes » algériens pendant l'entre-deux-guerres, in Politix 16 (62), 2003, 45.

Ausweitung der *droits de l'homme* auf die Kolonien forderten,⁶⁹³ kann eine derartige Position beim Zentralkomitee nicht beobachtet werden. Dieses unterstützte in sämtlichen offiziellen Aussendungen und auf seinen Kongressen die französische Kolonialpolitik dem Grunde nach und verurteilte lediglich exzessive Gewalt in den Kolonien sowie deren Ausbeutung.⁶⁹⁴ Allerdings war dieser Standpunkt auch innerhalb des Zentralkomitees nicht unumstritten, wie bei den Kongressen von 1931 und 1936 offensichtlich wurde.

Die Rolle der Ligue im antikolonialen Kampf muss somit als ambivalent beschrieben werden, denn hohe Funktionär*innen der LDH verteidigten und unterstützten im Namen der *mission civilisatrice* den Kolonialismus.⁶⁹⁵ Eine intensive inhaltliche Auseinandersetzung mit ihrem kolonialen Standpunkt fand insbesondere rund um die Kongresse der LDH im Mai 1931 in Vichy und im Juli 1936 in Dijon statt.

i. Der Kongress von 1931: Der Kolonialismus als „mal absolu“?

Beim Kongress 1931 wurde die Fragestellung des Kolonialismus und der Rolle der Menschenrechten als eines der zwei Hauptthemen diskutiert.⁶⁹⁶ Bereits in Vorbereitung des Kongresses wurden die Beiträge der Berichterstatter Félicien

⁶⁹³ Vgl. *Blévis*, De la cause du droit à la cause anticoloniale. Les interventions de la Ligue des droits de l'homme en faveur des « indigènes » algériens pendant l'entre-deux-guerres, in *Politix* 16 (62), 2003, 48.

⁶⁹⁴ *Blévis*, De la cause du droit à la cause anticoloniale. Les interventions de la Ligue des droits de l'homme en faveur des « indigènes » algériens pendant l'entre-deux-guerres, in *Politix* 16 (62), 2003, 47; *Naquet/Joxe*, Pour l'humanité: la Ligue des droits de l'homme, de l'affaire Dreyfus à la défaite de 1940, Rennes: Presses universitaires de Rennes, 2014, 435.

⁶⁹⁵ Hierzu etwa *Blévis*, De la cause du droit à la cause anticoloniale. Les interventions de la Ligue des droits de l'homme en faveur des « indigènes » algériens pendant l'entre-deux-guerres, *Politix* 2003, 39–64; aA *Conklin*, A mission to civilize (1997) die die Ligue dezidiert als antikolonial beschrieb.

⁶⁹⁶ *Ligue des Droits de l'Homme*, Le Congrès National de 1931 - Compte-Rendu Stenographique, 1931.

Challaye, Maurice Viollette und Albert Bayet in den Cahiers des droits de l'homme veröffentlicht.⁶⁹⁷

Insbesondere dem Philosophen Félicien Challaye und seiner Unterstützer*innen muss innerhalb der LDH eine Sonderrolle zugeschrieben werden, da sie den französischen Kolonialismus als grundsätzlich mit den Werten der Menschenrechtsdeklaration nicht übereinstimmend betrachteten und radikal bekämpften. Bereits in seinem Vorbereitungstext für den Kongress 1931, den Challaye unter dem Titel „La colonisation et les droits de l'homme“ veröffentlichte, führte er aus, dass die LDH den Kolonialismus nur unter einem einzigen Gesichtspunkt betrachten dürfe: jenem des Rechts.⁶⁹⁸ Die LDH sei gegründet worden, um das Recht und die Freiheit aller Menschen und Bürger zu verteidigen und dies würde sich – so Challaye – auch auf Gruppen beziehen.⁶⁹⁹ Die Aufgabe der LDH sei es also gewesen, den zeitgenössischen Kolonialismus unter dem Gesichtspunkt des Rechts zu betrachten und zu bewerten.⁷⁰⁰ Die Liga sollte nach Challayes Vorstellung den Kolonialismus prinzipiell verurteilen, da er dem Selbstbestimmungsrecht der Völker entgegenstehe, zahllose Verletzungen individueller Freiheiten mit sich bringen würde und eines der zentralen Hindernisse eines dauerhaften Friedens sei.⁷⁰¹ Hierbei ging Challaye auch explizit auf die Rolle der „Schwarzen“ im Kongo und das Zwangsarbeitsregime unter Leopold II (Belgien)

⁶⁹⁷ *Ligue des Droits de l'Homme*, Les Cahiers des droits de l'homme 36/17 et 18/ 10 Juni 1936; *Ligue des Droits de l'Homme*, Les Cahiers des droits de l'homme 31/6/ 28 Februar 1931; *Ligue des Droits de l'Homme*, Les Cahiers des droits de l'homme 31/7/ 10 März 1931.

⁶⁹⁸ Challaye, La colonisation et les droits de l'homme, in Les Cahiers des droits de l'homme 31 (5), 1931, 3.

⁶⁹⁹ Challaye, La colonisation et les droits de l'homme, in Les Cahiers des droits de l'homme 31 (5), 1931, 3.

⁷⁰⁰ Challaye, La colonisation et les droits de l'homme, in Les Cahiers des droits de l'homme 31 (5), 1931, 3.

⁷⁰¹ Challaye, La colonisation et les droits de l'homme, in Les Cahiers des droits de l'homme 31 (5), 1931, 3.

ein, welches als mit der Sklaverei vergleichbar bzw. teilweise schlimmer als diese bezeichnet wurde.⁷⁰²

Daraus folgend bezeichnete Challaye den Kolonialismus als „régime de domination politique aux fins d'exploitation économique“ und „mal absolu“:⁷⁰³ Gleichsam wie es keinen humanen Krieg geben könne und dieser grundsätzlich bekämpft werden müsse, konnte es nach Challaye auch keine Verbesserung des Kolonialregimes geben.⁷⁰⁴ In seinem Artikel bezog sich Challaye auch explizit auf die „schwarze“ Zeitschrift *Dépêche Africaine*, die in der leider nicht mehr erhaltenen Ausgabe aus dem Juni 1930 humanitäre Maßnahmen gegen die Kindersterblichkeit in den Kolonien als „politique de vétérinaire pour animaux domestiques“ bezeichnete.⁷⁰⁵ Diese Dehumanisierung der Kolonialpolitik, welche gerade im Gegensatz zur Idee einer vermeintlichen Zivilisierung steht, wurde somit von den „schwarzen“ Akteur*innen der *Dépêche Africaine* thematisiert und im Zentralkomitee der LDH nicht zur gelesen und zur Kenntnis genommen, sondern sogar als antikoloniales Argument in Stellung gebracht.

Challaye schlug der Liga schließlich vor, einen Beschluss zu fassen, nach dem der Kolonialismus prinzipiell abgelehnt werden und die Liga im Namen der Menschenrechte für einen Übergang der Kolonisierten in die nationale Unabhängigkeit eintreten sollte. Diese Unabhängigkeit sollte aber nicht sofort passieren, sondern nach einer Übergangsfrist, da die kolonisierten Völker unterschiedlich entwickelt seien. Im Entwicklungszeitraum sollten sie von der internationalen Gemeinschaft analog zu Mandatsgebieten verwaltet werden:

⁷⁰² Challaye, *La colonisation et les droits de l'homme*, in *Les Cahiers des droits de l'homme* 31 (5), 1931, 4.

⁷⁰³ Challaye, *La colonisation et les droits de l'homme*, in *Les Cahiers des droits de l'homme* 31 (5), 1931, 6.

⁷⁰⁴ Naquet/Joxe, *Pour l'humanité: la Ligue des droits de l'homme, de l'affaire Dreyfus à la défaite de 1940*, 443.

⁷⁰⁵ Challaye, *La colonisation et les droits de l'homme*, in *Les Cahiers des droits de l'homme* 31 (5), 1931, 7.

„Il exige la libération la plus rapide possible des peuples constituant de véritables nations; quand ceux-ci aspirent manifestement à l'indépendance. En ce qui concerne les groupes primitifs n'ayant pas encore conscience d'être des peuples, il demande que la colonisation, provisoirement maintenue, se rapproche d'un régime international analogue à ce que serait le régime des mandats s'il était loyalement appliqué.“⁷⁰⁶

Als Challaye die Diskussion zum Thema „La Colonisation et les droits de l'homme“ am Kongress 1931 einleitete, bezeichnete er seine Wortmeldung als Versuch, so zu sprechen, als würde er die Interessen und Rechte der Kolonisierten vertreten. Zweck dieser Einschränkung war die Betonung des Umstands, dass häufig jene, die vorgäben, die Kolonisierten zu vertreten dies weder tatsächlich täten, noch dazu bevollmächtigt seien. Er selbst sah sich jedoch aufgrund von persönlichen sowie offenen Briefen dazu ermächtigt, im Namen der Kolonisierten aufzutreten.⁷⁰⁷

Die Debatte am Kongress 1931 wurde sehr grundsätzlich geführt, da es die Position Challayes war, den Kolonialismus als Rechtsfrage zu behandeln und er die Grundlage des Rechts in Rousseaus Gesellschaftsvertrag sah. Ein solcher Gesellschaftsvertrag hätte nach Challayes Lesart von keiner vergangenen Gesellschaft abgeschlossen werden können, sondern stellte eine pro futuro Idee für eine Rechtsgemeinschaft dar, die abseits von Gewalt funktionieren müsse.⁷⁰⁸

Mit diesen Aussagen positionierte sich Challaye gegen Maurice Violette, den früheren Generalgouverneur Algeriens, der in Vorbereitung des Kongresses einen Gegenentwurf zu Challayes Antrag formuliert hatte. Nach Violette stellte sich die Frage des Kolonialismus nicht als Rechtsfrage, da der Kolonialismus ein Fakt sei und

⁷⁰⁶ Challaye, La colonisation et les droits de l'homme, in Les Cahiers des droits de l'homme 31 (5), 1931, 7.

⁷⁰⁷ Discours de M. Challaye, *Ligue des Droits de l'Homme*, Le Congrès National de 1931 - Compte-Rendu Stenographique, 1931, 288.

⁷⁰⁸ Discours de M. Challaye *Ligue des Droits de l'Homme*, Le Congrès National de 1931 - Compte-Rendu Stenographique, 1931, 292.

als solcher behandelt werden sollte. Violette führte aus, dass er nicht daran glaube, dass die Menschheit einem idyllischen Urzustand entstamme, wie er dies von Rousseau vertreten sah, sondern aus purer Barbarei, welche nur durch das Recht der Gewalt durchbrochen und zur Zivilisation geführt werden könne. Der einzige Weg, den Violette als Lösung sah, war die Assimilation der Kolonisierten.⁷⁰⁹

Ebenjener Vorstellung Violettes stellte sich Challaye entgegen und trat für eine Pluralität der Zivilisationen ein, bei welcher die verschiedenen „peuples“ ihren jeweiligen Beitrag leisten sollten. Er führte jedoch deutlich essentialistische Ideen an, wenn er etwa von der „race noire“ als „la plus méprisée des toutes“ sprach, welche „des qualités excellentes de simplicité, de joie cordiale, de résignation à l'inévitable“ hätten, die er sich auch für Frankreich gewünscht habe.⁷¹⁰ Demgegenüber stellte Challaye eine „race blanche“, welche in vielen Bereichen fortschrittlicher sei, diese Fortschritte jedoch nicht mit der Waffe verbreiten dürfe, sondern als Vorschläge in die Welt tragen solle:

„C'est aussi, me semble-t-il, la race blanche qui, appliquant aux hommes la même faculté d'abstraction qu'elle avait appliquée aux choses, a dégagé l'idéal de l'égalité entre tous les hommes, quelles que soient leurs différences, l'idéal de la démocratie, du féminisme, du socialisme, de l'internationalisme. C'est entendu! Mais je dis que cet idéal nous ne devons pas l'imposer aux autres; nous devons le leur proposer nous ne devons faire intervenir, à aucun degré, la force ni la violence dans la propagation de cet idéal.“⁷¹¹

Challaye beendete seine Rede mit einem flammenden Aufruf, der die Abgeordneten für eine Richtungsentscheidung in der Kolonialpolitik der LDH einstimmen sollte.

⁷⁰⁹ Violette, *Le Problème de la Colonisation*, in *Les Cahiers des droits de l'homme* 31 (6), 1931.

⁷¹⁰ Discours de M. Challaye *Ligue des Droits de l'Homme*, Le Congrès National de 1931 - Compte-Rendu Stenographique, 1931, 293f.

⁷¹¹ Discours de M. Challaye *Ligue des Droits de l'Homme*, Le Congrès National de 1931 - Compte-Rendu Stenographique, 1931, 296.

Sollte, so Challaye, die Liga sich den Kolonialismus nicht grundsätzlich verurteilen, so solle sie ihren Namen in „Ligue pour la défense des droits de l'homme blanc et du citoyen français“ ändern. Wenn die LDH weiterhin eine *Menschenrechtsliga* bleiben wolle, so müsse sie eine Liga für alle Menschen sein, wofür er langen Beifall bekam.⁷¹²

Challayes Antrag, der die Ablehnung des Kolonialismus durch die Liga zum Inhalt hatte, traf jedoch am Kongress auf deutlichen Widerspruch. Die zwei übrigen Berichterstatter des Zentralkomitees, Maurice Violette und Albert Bayet, sprachen sich dafür aus, den Kolonialismus zwar in seiner praktisch-ausbeuterischen Form zu verurteilen, jedoch die positiven Seiten des Kolonialismus als wichtiger anzusehen. Als Gründe wurden hierbei etwa vorgebracht, dass der französische Kolonialismus als Bollwerk gegen die Sklaverei dienen würde⁷¹³ oder aber auch eine moralische Verpflichtung Frankreichs zum Zwecke der Verbreitung des humanistischen Ideals sei.⁷¹⁴

Schlussendlich wurde der Antrag Challayes nach mehrstündiger Diskussion mit 634 zu 1523 Stimmen abgelehnt und stattdessen beschlossen, dass die LDH fordern solle, den imperialistischen Kolonialismus durch einen demokratischen zu ersetzen.⁷¹⁵ Hierbei solle „la France des droits de l'homme“ mit gutem Beispiel vorangehen und die Kolonisierten zum freien, selbstbestimmten Zusammenleben in Brüderlichkeit führen.⁷¹⁶ Der Umstand, dass Challayes Antrag von einem knappen Drittel des Kongresses unterstützt wurde, zeigt jedoch, dass antikoloniale

⁷¹² Discours de M. Challaye *Ligue des Droits de l'Homme*, Le Congrès National de 1931 - Compte-Rendu Stenographique, 1931, 309.

⁷¹³ Etwa Discours de M. Violette *Ligue des Droits de l'Homme*, Le Congrès National de 1931 - Compte-Rendu Stenographique, 1931, 315.

⁷¹⁴ So Discours de M. Bayet *Ligue des Droits de l'Homme*, Le Congrès National de 1931 - Compte-Rendu Stenographique, 1931, 328, 330.

⁷¹⁵ *Naquet/Joxe*, Pour l'humanité: la Ligue des droits de l'homme, de l'affaire Dreyfus à la défaite de 1940, 444f.

⁷¹⁶ *Ligue des Droits de l'Homme*, Le Congrès National de 1931 - Compte-Rendu Stenographique, 1931, 427; siehe auch *Naquet/Joxe*, Pour l'humanité, 2014, 445.

Strömungen über beachtlichen Einfluss innerhalb der LDH verfügten. Hieraus erklärt sich, weshalb die LDH innerhalb der antikolonialen Bewegungen der Zwischenkriegszeit gut vernetzt war und eine häufige Ansprechpartnerin darstellte.⁷¹⁷

ii. Der Kongress von 1936: Können eine Ergänzung der Menschenrechtsdeklaration und „zivilisierter“ Kolonialismus zusammengedacht werden?

Fünf Jahre später stand das Thema des Kolonialismus wieder auf der Tagesordnung der LDH. In Vorbereitung des Kongresses von Dijon 1936, schlug das Zentralkomitee der LDH eine Ergänzung der Menschenrechtsdeklaration vor, da die sozialen Veränderungen sowie die Weiterentwicklung der technischen und wissenschaftlichen Mittel neue Probleme schaffen und Lösungen ermöglichen würden.⁷¹⁸

Hierbei fällt auf, dass bereits in Artikel 1 des Vorschlags darauf verwiesen wurde, dass die Menschenrechte ohne Unterschied von Geschlecht, Rasse, Nationalität, Religion oder Meinung zu verstehen seien. Der Berichterstatter René Georges-Etienne führte dahingehend am Kongress aus, dass sich der Entwurf so gegen rassistische Theorien in Stellung bringen sollte, die er als Negation jeder Zivilisation bezeichnete.⁷¹⁹ Auch könne, so Georges-Etienne, eine Unterscheidung nach Rasse nicht akzeptiert werden, wenn diese mit einem gewalttätigen, unterdrückenden oder verachtenden Kolonialismus einherginge.⁷²⁰ Doch ging das Zentralkomitee noch einen Schritt weiter und setzte sich in seinem Entwurf explizit mit dem

⁷¹⁷ Terretta, 'In the Colonies, Black Lives Don't Matter.' Legalism and Rights Claims across the French Empire, in *Journal of Contemporary History* 53 (1), 2018, 23.

⁷¹⁸ Projet de complément à la déclaration des Droits de l'Homme présenté par le Comité Central *Ligue des Droits de l'Homme*, Les Cahiers des droits de l'homme 36/17 et 18/ 10 Juni 1936, 3.

⁷¹⁹ Discours de René Geroges-Etienne in *Ligue des Droits de l'Homme*, Le Congrès National de 1936 - Compte-Rendu Stenographique, Dijon, 19-21 Juillet 1936, 229.

⁷²⁰ Discours de René Geroges-Etienne in *Ligue des Droits de l'Homme*, Le Congrès National de 1936 - Compte-Rendu Stenographique, Dijon, 19-21 Juillet 1936, 229.

Verhältnis von Menschenrechten und Kolonialismus auseinander. Artikel 12 des Ergänzungsentwurfs lautete:

„La colonisation, accompagnée de violence, d’oppression, de mépris, est un attentat aux droits de l’homme. Les droits de l’homme n’autorisent qu’une collaboration fraternelle poursuivie en vue du bien commun de l’humanité, dans le plein respect de la dignité personnelle et de toutes des civilisations.“⁷²¹

Nach diesem Vorschlag sollte die LDH den Kolonialismus folglich verurteilen, sofern er mit Gewalt, Unterdrückung oder Verachtung einherging. Das Zentralkomitee wollte sich die Tür zu einem „zivilisierten Kolonialismus“ nicht verschließen, wenngleich der Wortlaut deutlich radikaler erschien als jener, der 1931 beschlossen wurde.

Die am Kongress geführte Debatte zeigt jedoch, dass weitergehende Forderungen, wonach der Kolonialismus per se verurteilt werden soll, innerhalb der LDH weiterhin auf Zustimmung trafen. So schlug etwa der Delegierte Weber vor, den Vorschlag des Zentralkomitees dahingehend abzuändern, dass nicht mehr die Missbräuche des Kolonialismus als verwerflich betrachtet werden sollten, sondern das Prinzip des Kolonialismus selbst und fand hier Beifall.⁷²² In eine ähnliche Kerbe schlug auch der Abgeordnete Dakars, Marc Casati, der – Weber ausdrücklich zustimmend – vorschlug, den Gliedsatz „accompagnée de violence, d’oppression, de mépris“ zu streichen und die Kolonisation als „attentat aux droits de l’homme“ festzuschreiben.⁷²³ Felicien Challaye, der 1931 noch der Wortführer der antikolonialen Fraktion gewesen ist, meldete sich am Kongress 1936 trotz

⁷²¹ Projet de complément - Article 11 *Ligue des Droits de l’Homme*, Les Cahiers des droits de l’homme 36/17 et 18/ 10 Juni 1936, 4.

⁷²² *Ligue des Droits de l’Homme*, Le Congrès National de 1936 - Compte-Rendu Stenographique, Dijon, 19-21 Juillet 1936, 297.

⁷²³ *Ligue des Droits de l’Homme*, Le Congrès National de 1936 - Compte-Rendu Stenographique, Dijon, 19-21 Juillet 1936, 297.

Anwesenheit nicht zu Wort. Dennoch wurde der vorgeschlagene Artikel 12 als Beitrag Challayes zum Entwurf gelesen.⁷²⁴

Diese Zeilen, wonach die Kolonisation als grundsätzlich mit den Menschenrechten unvereinbar bezeichnet wird, müssen im Kontext des italienischen Angriffskrieges gegen Abessinien gelesen werden. Dies lässt sich daraus ableiten, dass der Entwurf des Artikel 12 in Entwürfe eingerahmt war, die den Staaten dieselben Rechte und Pflichten wie Individuen zusprechen sollten. So sollten einerseits „Liberté“ und „Démocratie universelle“ als die höchsten Ziele der Menschlichkeit festgeschrieben werden (Artikel 11) und andererseits ein Verbot des Angriffskrieges (Artikel 13) samt einer Beistandspflicht (Artikel 14) eingeführt werden. Artikel 15 des Entwurfes schlug schließlich vor, die Rechte als Pflichten der Gemeinschaft der Staaten festzuschreiben, mit dem Ziel, die Tyrannei zu beenden und die Menschen und Völker zur Herrschaft von Vernunft, Gerechtigkeit und Brüderlichkeit zu führen.

Der Vorschlag des Zentralkomitees wurde nach einer Revision im Laufe des Kongresses 1936 von einer großen Mehrheit der Abgeordneten akzeptiert.⁷²⁵ Der sich der Kolonisation widmende Artikel wurde jedoch sowohl inhaltlich revidiert als auch in seiner Position verändert und lautete in seiner Endfassung als Artikel 10:

„Les droits de l'homme condamnent la colonisation accompagnée de violence, de mépris, d'oppression politique et économique. Ils n'autorisent qu'une collaboration fraternelle poursuivie en vue du

⁷²⁴ Siehe M. Jean Hay der den Entwurf als Synthese mehrerer Ideen bezeichnete, wobei Art 12 auf den Arbeiten Challayes basieren würde *Ligue des Droits de l'Homme*, Le Congrès National de 1936 - Compte-Rendu Stenographique, Dijon, 19-21 Juillet 1936, 279.

⁷²⁵ Mit insgesamt 1088 Stimmen für den Antrag des Komitees - *Ligue des Droits de l'Homme*, Le Congrès National de 1936 - Compte-Rendu Stenographique, Dijon, 19-21 Juillet 1936, 520–528.

bien commun de l'Humanité, dans le plein respect de la dignité
personnelle et de toutes les civilisations.”⁷²⁶

Mehrere Punkte an dieser von der LDH angenommenen Ergänzung der Menschenrechtsdeklaration zeigen eine Änderung des Zugangs. Während 1931 noch eine klare prinzipielle Zustimmung der LDH zur Kolonialpolitik vorlag, war die weitere Unterstützung des französischen Kolonialismus 1936 bereits rechtfertigungspflichtig. Auch auf subjektiver Ebene kam es zu einem wesentlichen Wandel: 1931 erließ die LDH noch eine Resolution, durch welche das Zentralkomitee als Akteur sprach. 1936 stand jedoch nicht mehr die Liga im Mittelpunkt der Beurteilung, sondern die Menschenrechte selbst. Indem die Menschenrechtsdeklaration als Arbeitsgrundlage der LDH ergänzt wurde, wurde eine neue Rechtsgrundlage für die LDH geschaffen. Ab 1936 sah die LDH die Kolonisation als durch die Menschenrechte selbst beschränkt an.

b. Die „schwarzen“ Gruppen und die LDH zwischen persönlicher Nähe und politischer Distanz

Die meisten der „schwarzen“ Interessensgruppen verband, dass es zumindest zu punktueller Kooperation mit der LDH kam. Die LDH selbst war während der 1920er und 1930er-Jahre keine antikoloniale Gruppierung. Obwohl die französische Kolonialdoktrin innerhalb der LDH kritisch diskutiert wurde, kam es zu keiner grundsätzlichen Ablehnung des Kolonialismus und der mission civilisatrice.

Aufgrund ihrer starken Vernetzung mit der französischen Spitzenpolitik, war die LDH jedoch eine Gruppierung, deren Kanäle von verschiedensten Seiten genutzt wurden, um ihre antikoloniale Agenda zu verbreiten. Blévis zufolge muss die

⁷²⁶ COMPLÉMENT A LA DÉCLARATION DES DROITS DE L'HOMME, Article 10 *Ligue des Droits de l'Homme*, Le Congrès National de 1936 - Compte-Rendu Stenographique, Dijon, 19-21 Juillet 1936, 421.

wesentliche Rolle, die die LDH im antikolonialen Kampf der Zwischenkriegszeit eingenommen hat, auf diese Nutzung durch Dritte zurückgeführt werden.⁷²⁷

Die LDH nahm sich als unpolitische Gruppierung wahr, die lediglich die Einhaltung der droits de l'homme in den französischen Gebieten kontrollieren sollte. Der oben dargelegte Beitrag Challayes von 1931, wonach die LDH den Kolonialismus nur als Rechtsfrage beurteilen sollte, zeugt von diesem Zugang, durch eine Juridifizierung des Diskurses die Arbeit der LDH zu entpolitisieren.⁷²⁸ Dies änderte jedoch nichts daran, dass ihre Arbeit – insbesondere jene mit Kolonialbezug – als eindeutig politisch wahrgenommen wurde.⁷²⁹

i. Kontakte zwischen der LDH und „schwarzen“ Gruppierungen

Der erste gesicherte Kontakt der "schwarzen" Bewegungen mit der LDH nach Ende des Ersten Weltkriegs kann bereits Anfang der 1920er-Jahre, rund um die Zeitschrift *Les Continents*, festgemacht werden.⁷³⁰ Dies hängt einerseits mit der durchaus ähnlichen politischen Linie der zwei Gruppierungen zusammen, die auch vom Kolonialministerium wahrgenommen wurde.⁷³¹ Andererseits trat mit Challaye bereits 1924 ein hochrangiger Vertreter der LDH neben Lamine Senghor als Zeuge der Verteidigung beim Prozess gegen die *Continents* auf, weshalb hier bereits 1924

⁷²⁷ Blévis, De la cause du droit à la cause anticoloniale. Les interventions de la Ligue des droits de l'homme en faveur des « indigènes » algériens pendant l'entre-deux-guerres, in *Politix* 16 (62), 2003, 62.

⁷²⁸ Vgl Challaye, La colonisation et les droits de l'homme in *Ligue des Droits de l'Homme*, Les Cahiers des droits de l'homme 31/5/ 20 Februar 1931, 3.

⁷²⁹ Blévis, De la cause du droit à la cause anticoloniale. Les interventions de la Ligue des droits de l'homme en faveur des « indigènes » algériens pendant l'entre-deux-guerres, in *Politix* 16 (62), 2003, 41.

⁷³⁰ Siehe Kapitel V.a.

⁷³¹ CAI, UNE ENTREPRISE GARVEYISTE EN ERANCE- LE PRINCE TOVALOU HOUENOU ET SES AMIS - LA CREATION DU JOURNAL : „LES CONTINENTS“ (SLOTFOM V 6), 1924.

eine persönliche Nähe zwischen Challaye und der „schwarzen“ Bewegungen attestiert werden kann.⁷³²

Agent Désiré berichtete im Dezember 1924 von einem Treffen zwischen René Maran und dem Kolonialminister Édouard Daladier, bei welchem Maran den Minister auf Menschenrechtsverletzungen durch den Gouverneur von Cayenne (Französisch Guyana) aufmerksam machte und darauf hinwies, dass die LDH bereits mit der Sache befasst worden sei.⁷³³ Auch das Comité de défense des Interêts de la Race Noir (CDIRN), das als intellektuelles Nachfolgeprojekt der Continents angesehen werden kann, suchte in den 1920er-Jahren die Nähe zur LDH. Das CDIRN betrachtete sich selbst als „schwarze“ Menschenrechtsorganisation. Es nahm sich als „groupement humanitaire, comme la Ligue des droits de l'homme“ wahr, dessen Rolle es gewesen sei, „pour les Noirs [zu sein] ce que la Ligue des droits de l'homme et pout toutes les hommes“.⁷³⁴

Die Nähe zur LDH wurde jedoch nicht nur von assimilationistischen Gruppen, sondern durchaus auch von radikaler Seite gesucht. So kann aufgrund des Les Continents Prozesses von 1924 davon ausgegangen werden, dass Lamine Senghor und Felicien Challaye bereits vor der Gründung des Comité de Défense de la Race Negre (CDRN) bekannt waren. Beim Gründungstreffen der Section de la Seine-Inférieure des CDRN 1926 in Le Havre war mit Francois-Louis, einem ehemaligen Gewerkschaftssekretär, auch ein Vertreter der LDH anwesend.⁷³⁵ Er nahm an

⁷³² Murphy, D., Defending the 'Negro race': Lamine Senghor and black internationalism in interwar France, in French Cultural Studies 24 (2), 2013, 163; Murphy, D., Defending the 'Negro race': Lamine Senghor and black internationalism in interwar France, in French Cultural Studies 24 (2), 2013, 163.

⁷³³ CAI, Note de l'Agent Désiré du 12 décembre 1924 (Slotfom V 6).

⁷³⁴ Journal Officiel, N°75, 30 Mars 1926, Comité de Défense des Interêts de la Race Noire.

⁷³⁵ Maison, Section de la Seine-Inférieure, in La Voix des Nègres 1(1) (Janvier), 1927; Commissariat Spécial du Havre, Au sujet de la section du „Comité de Défense de la Race Nègre“, 10 Mars 1927 (Slotfom III 37).

diesem Treffen nicht nur als stiller Beobachter teil, sondern meldete sich zu Wort, wobei der Inhalt der Wortmeldung leider nicht überliefert ist.

1928, als die Ligue de Défense de la Race Nègre (LDRN) unter Führung von Kouyaté eine kurzfristige Versammlung für „la défense des droits de l'indigène“ einberief, wurden neben Vertreter*innen des PCF, der sozialistischen SFIO, dem Parti annamite de l'Indépendance, dem Étoile Nord Africaine, der Union Intercoloniale und weiterer kleinerer Organisationen auch die LDH als Teilnehmerin geladen.⁷³⁶ Am stärksten kann die Nähe der LDRN zur LDH jedoch an Einzelpersonen innerhalb der LDH festgemacht werden, die klar antikoloniale Positionen vertraten. Dies zeigte sich etwa an der 1930 öffentlich ausgedrückten Solidarität der LDRN mit Felicien Challaye.⁷³⁷

Die zahlreichen Kontakte schon in den Jahren vor dem LDH-Kongress von 1931 sind durchaus beachtenswert, da die großen kolonialen Debatten innerhalb der LDH erst bei diesem Kongress offen zutage traten. Die LDH wurde somit bereits vor der internen Auseinandersetzung über die eigene Kolonialdoktrin als strategische Partnerin wahrgenommen und war in die Gründung kolonialer „schwarzer“ Interessensvertretungen eingebunden. Gleichzeitig wurde die Arbeit der LDH aber dann als kritisch bzw. der „schwarzen“ Sache schadend angesehen, wenn sie rein auf Assimilation der „Schwarzen“ abzielte. So verurteilte die LDRN „la démagogie des socialistes“ und „les pleurnicheries de la Ligue des droits de l'homme“, die nicht auf wahre Befreiung der „Schwarzen“ sondern auf „l'assimilation et la naturalisation en masse des indigènes“ abzielten.⁷³⁸ Damit würden sie nichts anderes tun als

⁷³⁶ CAI, Note anonyme du 17 mars 1928 (Slotfom III 24).

⁷³⁷ CAI, Rapport de l'Agent Paul du 28 juin 1930 (Slotfom III 24).

⁷³⁸ *Ligue de Défense de la Race Nègre*, Les indigènes de Madagascar contre l'impérialisme (undatiert, Mai/Juni 1929, SLOTFOM III 24).

„renforcer le régime d’oppression“ und wären somit keine Partner*innen der „schwarzen“ Bewegungen.⁷³⁹

Nach dem Kongress von 1936 schien die LDRN die LDH in einem positiveren Licht gesehen zu haben. So wurde die Rolle der LDH in der Gesellschaft lobend hervorgehoben und sie als Äquivalent zur britischen League of Coloured Peoples bezeichnet. Diese würde in England vergleichbare Aufgaben zur LDH übernehmen, nämlich die Verbesserung der Lage der „Schwarzen“ und sei hierfür die primäre Anlaufstelle.⁷⁴⁰

1937 wurde unter Führung von Ngyuen The Truyen, dem ehemaligen Präsidenten der annamitischen Unabhängigkeitspartei, angedacht, ein Rassemblement Colonial (RC) zu gründen, um die diversen kolonialen Interessensgruppen in Paris zu vereinigen. Bei einem ersten, als Congrès Intercolonial betitelten, Treffen am 9. April 1937 waren unter anderem Emile Faure als Präsident der LDRN und Isaac Beton, damals Vertreter des Comité de coordination des Noirs et des Arabes, aber auch Leon Damas anwesend. Bei diesem Treffen wurde beschlossen, ein Conseil Consultatif zu gründen, dem neben Gewerkschaften auch die LDH zugehören sollte.⁷⁴¹ Als Ehrenmitglieder des RC wurden unter anderem Aléxis Despres, der Präsident der LDH des 5ten Arrondissements, und wiederum Felicien Challaye ernannt.⁷⁴² Aufgabe der LDH war nach Ansicht des RC wohl wiederum der Kontakt zur hohen Politik. Das RC trat im Jänner 1938 etwa an Victor Basch, den damaligen Präsidenten der LDH heran, um ein Treffen zwischen dem RC und dem Kolonialminister zu organisieren.⁷⁴³ Es lässt sich den Quellen jedoch kein Hinweis darauf entnehmen, ob dieses Treffen je zustande kam.

⁷³⁹ *Ligue de Défense de la Race Nègre*, Les indigènes de Madagascar contre l’impérialisme (undatiert, Mai/Juni 1929, SLOTFOM III 24).

⁷⁴⁰ *Choubelle*, Les Organisations Nègres d’Angleterre, in *La Race Nègre* 9(1), 1936.

⁷⁴¹ *CAI*, Note anonyme du 9 avril 1937 (Slotfom III 78).

⁷⁴² *CAI*, Rassemblement Colonial (journal officiel du 16. juin 1937) (Slotfom III 78).

⁷⁴³ *CAI*, Note anonyme du 13 janvier 1938 (Slotfom III 78).

Wie zu erwarten war, finden sich in den Quellen abseits der Anwesenheit Damas' beim Congrès Intercolonial 1937 keine Beweise einer Zusammenarbeit der kulturellen Gruppen und der LDH. Doch ein Interview, das Leon Damas 1970 gab, gibt einen Hinweis darauf, dass es persönliche Kontakte zwischen den kulturellen Akteur*innen und der LDH gab. So wurde Felicien Challaye im Rahmen des Interviews 1970 von Damas als „maître à penser“ der Légitime Défense Gruppe bezeichnet, was seine zentrale Verbindungsrolle zu den kolonialen Gruppen unterstreicht.⁷⁴⁴

ii. Was bedeutet die Menschenrechtsdeklaration? Unterschiedliche Lesarten der „Schwarzen“ und „Weißen“

Die Menschenrechte in der Lesart der LDH standen dem Kolonialismus nicht grundsätzlich entgegen. Der Großteil der Mitglieder sah den französischen Kolonialismus und die mission civilisatrice als historische Notwendigkeit an, um die Menschenrechte in den Kolonien zu verbreiten. Eklatante Verletzungen der in der Menschenrechtsdeklaration festgeschriebenen Rechte wurden jedoch von der LDH offen angekreidet und sollten nach ihrem Verständnis in der dritten Republik nicht vorkommen.

Von der LDRN wurde die LDH als Partnerin im antikolonialen Kampf wahrgenommen, wenn es darum ging, im Einzelfall Verbesserungen für die Situation von „Schwarzen“ in Kontinentalfrankreich und den Kolonien zu erreichen.⁷⁴⁵ Statistisch gesehen beschäftigte sich die LDH jedoch nur selten mit Anbringen Kolonisierter: So lassen sich in den Jahren 1931 – 1933 jeweils rund fünfzig Fälle nachverfolgen, in welchen die juristische Kommission der LDH in „affaires indigènes“ tätig wurde, bei einer Gesamtanzahl von 1098 Interventionen im Jahr 1931 bzw. von 2899 im Jahr 1933.⁷⁴⁶ Dies liegt wohl daran, dass der

⁷⁴⁴ Howlett, Interview de Léon-Gontran Damas, in *Présence Africaine*, Nouvelle série 187/188, 2013, 35.

⁷⁴⁵ Vgl. *LDRN*, *La Race Nègre*, Neuvième Année - No 1, 1936.

⁷⁴⁶ Morlat, *L'indigène et le citoyen: la Ligue des droits de l'homme dans les colonies*, 1898-1940, Paris: Les Indes savantes, 2022, 292.

Menschenrechtsbegriff der LDH mit grundsätzlichen Positionen der "schwarzen" Bewegungen nur schwer in Einklang zu bringen war. Insbesondere die "radikalen" Gruppen, suchten die Nähe zur LDH nur vereinzelt und insbesondere zu Einzelpersonen, wie etwa zu Felicien Challaye als Aushängeschild des antikolonialen Flügels. Insbesondere dann, wenn Verletzungen von Arbeitsrechten oder dem Recht auf freie Meinungsäußerung moniert wurden, war eine Zusammenarbeit mit der LDH fruchtbar. Der Umstand, dass sich die LDH in der Zwischenkriegszeit nie explizit gegen den Kolonialismus aussprechen wollte, stand einer tiefergreifenden Zusammenarbeit jedoch im Wege.

Les Continents und das CDIRN suchten, als assimilatorische Gruppen, auch die politische Nähe zur LDH. Dies ging, wie ausgeführt, soweit, das sich das CDIRN als "schwarzes" Pendant zur LDH verstand. Da die assimilatorischen Gruppen den Ideen der *mission civilisatrice* nicht grundsätzlich ablehnend gegenüberstanden, war die fehlende Distanzierung der LDH vom Kolonialismus als Konzept hier kein Hinderungsgrund. Die *Dépêche Africaine* berichtete mehrfach über Aktivitäten der LDH und insbesondere deren Kritik an Einschränkungen der Pressefreiheit in den Kolonien. Als die LDH etwa 1928 gegen die Einschränkung der Pressefreiheit auf Madagaskar durch ein Dekret des Generalgouverneurs protestierte, da diese sowohl materiell den Menschenrechten als auch der Gewaltenteilung widersprechen würden, veröffentlichte die *Dépêche Africaine* diese Kritik auf ihrer Titelseite.⁷⁴⁷

Unabhängig der politischen Orientierung der "schwarzen" Gruppierungen kann jedoch davon ausgegangen werden, dass die bedeutende Rolle, die die LDH in der französischen Politik spielte, einen wesentlichen Einflussfaktor für die kolonialen Akteure darstellen konnte. Indem eine Organisation mit derart hoher Mitgliederzahl zumindest teilweise als politische Partnerin gewonnen bzw. genutzt werden konnte, konnten die kolonialen Gruppen ihre jeweiligen Echokammern erweitern.

⁷⁴⁷ *La Dépêche Africaine*, Enfin ! La Ligue des Droits de l'Homme proteste contre le régime de la presse à Madagascar., in *La Dépêche Africaine* 1(9), 1928.

VIII. Antikoloniale Menschenrechte im Paris der Zwischenkriegszeit – eine Zusammenführung

Die vorliegende Dissertation geht von der Grundannahme aus, dass die Stimmen des globalen Südens in der Geschichte der Menschenrechte unterrepräsentiert sind. Die klassische Menschenrechtsgeschichte wird in erster Linie als Geschichte des globalen Nordens, als Synthese von antiken und christlichen Naturrechtslehren einerseits und dem modernen Liberalismus andererseits geschrieben. Dagegen legt diese Arbeit den Fokus auf die Beiträge jener marginalisierten Akteur*innen.

Da eine voll umfassende Analyse der Beiträge des globalen Südens jedoch nicht eine Dissertation, sondern Bibliotheken füllen würde, wurde der Weg einer mikrohistorischen Analyse gewählt. Hierbei wurde untersucht, ob die „schwarzen“ Akteur*innen im Paris der Zwischenkriegszeit Menschenrechte antiimperialistisch mobilisierten und ob sich ihr Verständnis der Menschenrechte von jenem des „offiziellen“ Frankreichs unterschied. Weiters wurde danach gefragt, welche Rolle als Abwehrrechte gegen einen Nationalstaat verstandene Menschenrechte in einem imperialen Kontext spielen konnten. Die Beiträge der „schwarzen“, häufig kolonisierten Akteur*innen im Paris der Zwischenkriegszeit können hier als Pars pro Toto gelesen werden, um alternative Zugänge zur Geschichte der Menschenrechte zu ermöglichen.

Die Ergebnisse der Dissertation können grob in drei Themenblöcke eingeteilt werden:

1. Die liberal-republikanische Grundordnung des französischen Staates, welche sich in den von mir als „symbolische Ordnung“ Frankreichs gelesenen Prinzipien der Liberté, Égalité und Fraternité widerspiegelt, wurde von den „schwarzen“ Akteur*innen neu gedacht und gegen den französischen Imperialismus angewandt. Die Einsicht, dass das auf rechtlicher Ungleichheit aufbauende französische Kolonialreich an seinen eigenen menschenrechtlichen Versprechen gemessen werden muss, erlaubte es den „schwarzen“ Bewegungen, den

Menschenrechtsdiskurs zu hybridisieren und Bedeutungsverschiebungen zu provozieren.

2. Menschenrechte wurden von den „schwarzen“ Bewegungen in einem (post-)imperialen Raum gedacht. Die Einforderung von Rechten geschah nicht notwendigerweise vis-à-vis Frankreich als Nationalstaat, sondern in einem imperialen Raum. Die Idee einer Menschenrechtsordnung als supranationaler Rechtsordnung erlaubte es, universelle Gleichheitsbestrebungen in einem Raum jenseits des Nationalstaats zu denken. Eine (post-)imperiale Ordnung konnte also nach Vorstellung der „schwarzen“ Akteur*innen nicht nur in einem Nebeneinander souveräner Nationalstaaten funktionieren. Das Selbstbestimmungsrecht der Völker und die nationalstaatliche Unabhängigkeit nach erfolgter Dekolonisierung war zwar eine, jedoch nicht die einzige Möglichkeit, eine postimperiale Welt zu denken.

3. Die Kolonisierten fanden sich in einer Welt wieder, in der die eigene Menschlichkeit durch die Rechtsordnung infrage gestellt wurde. Die Mobilisierung von Menschenrechten durch die Kolonisierten hatte eine ontologische Funktion. Indem die „schwarzen“ Akteur*innen ihre eigene Menschlichkeit durch Anrufung der Menschenrechtsordnung begründeten, konnte ein scheinbar apolitischer Raum politisiert werden. Der Rechtsmobilisierung kam so eine dissensbildende Funktion zu.

a. Liberté, Égalité, Fraternité und der französische Imperialismus als Oxymoron

Gleichheit, Freiheit und Brüderlichkeit wurden quer durch die „schwarzen“ Bewegungen als Baupfeiler der symbolischen Ordnung Frankreichs gesehen. Während sich die verschiedenen Zugänge zu Staatlichkeit und souveränem Raum grundlegend unterschieden,⁷⁴⁸ bauten doch alle Vorstellungen auf diesen aus der Französischen Revolution abgeleiteten Werten auf. Indem die „schwarzen“ Bewegungen diesen Diskurs dem Grunde nach übernahmen und zu einer Grundlage

⁷⁴⁸ Siehe unten VIII.b.

ihrer Argumentationen machten, schrieben sie sich in das Sagbare ein (Kapitel II).⁷⁴⁹ Diese antikoloniale Verwendung des Rechts durch die rigorose Anpassung an den europäischen Argumentationsstil und die äußere Rechtsform sind ein Beispiel dafür, was Keller-Kemmerer in Anwendung von Bhabhas Theorien als „schlaue Höflichkeit“ im juristischen Diskurs bezeichnet.⁷⁵⁰

Die „schwarzen“ Bewegungen bekannten sich zu den von ihnen selbst als republikanisch definierten Idealen der *Égalité* und *Liberté* und entwickelten diesen Diskurs fort. Wenn sich die *Dépêche Africaine* in die Geistesgeschichte der „glorieuse révolution française“ einschrieb, dann re-artikulierte sie einerseits Forderungen, die dem französisch-republikanischen Diskurs entnommen wurden, re-fokussierte jedoch die Lesart auf die universelle Gleichheit der Menschen „sans distinction de race ni de couleur“.⁷⁵¹ In dieser Re-artikulation steckte somit, wie die postkolonialen Theorien aufgezeigt haben, mehr als eine reine Affirmation der französischen Werte. Vielmehr wurde der französische Diskurs durch die „schwarzen“ Akteur*innen hybridisiert, da sich in die Affirmation Widerstand mischt, wenn der Fokus der Gleichheit derart verschoben wird.⁷⁵² Da, wie es Bhabha ausdrückt, der Akt der Äußerung sich nicht selbst genügt, sondern in ein bestehendes kulturelles System eingebettet ist, kreuzen sich Ausdrucksakt und *différance* des Schreibens, wodurch mittels Bedeutungsverschiebungen Neues kreiert wurde.⁷⁵³ Die „schwarzen“ Akteur*innen hybridisierten den diskursiven Rahmen Frankreichs, indem sie die „produktive Instabilität revolutionären kulturellen Wandels in Gang setz[t]en“.⁷⁵⁴ Durch die ambivalente Wiederholung der Symbolik des Kolonisators schafften es die „schwarzen“ Bewegungen, die

⁷⁴⁹ Siehe Keller-Kemmerer, *Die Mimikry des Völkerrechts*, 2018, 273.

⁷⁵⁰ Vgl. Keller-Kemmerer, *Die Mimikry des Völkerrechts*, 2018, 274.

⁷⁵¹ Siehe Kapitel V.b.

⁷⁵² Vgl. Keller-Kemmerer, *Die Mimikry des Völkerrechts*, 2018, 277.

⁷⁵³ Bhabha, *Das theoretische Engagement*, 2011, 54.

⁷⁵⁴ Bhabha, *Das theoretische Engagement*, 2011, 57.

epistemologische Autorität des westlichen Diskurses zu untergraben und die intrinsische Instabilität des kolonialen Systems aufzuzeigen.⁷⁵⁵

„Schwarze“ Bewegungen begründeten das universelle Moment der Menschenrechte als im Umstand gelegen, dass sich die Gleichheit auf alle Menschen, unabhängig rassifizierter Zuschreibungen bezieht. Die auf den Prinzipien der *Liberté, Égalité* und *Fraternité* aufbauende französische Identität, welche im Rahmen der mission civilisatrice als Unterdrückungsregime auftrat, wurde so von den Kolonisierten selbst neu gelesen und zu einem Werkzeug der Befreiung. Als die *Revue du Monde Noir* ihre Ziele mit „la paix, le travail et la justice“ festschrieb, wurden *Liberté, Égalité* und *Fraternité* zu Handlungswerkzeugen der Kolonisierten, mittels welcher diese Ziele erreicht werden sollten. In der Mobilisierung von Menschenrechten verbindet sich somit Reproduktion europäischer Diskurse mit disruptiver Neuinterpretation, oder auch – in den Worten Nina Keller-Kemmerers – das „Changieren zwischen unbewusster Nachahmung und Maskerade“ in welcher sich „Homi Bhabhas Mimikry ab[bildet].“⁷⁵⁶ Das von den „schwarzen“ Bewegungen hybridisierte Verständnis wurde in einem weiteren Schritt auch auf der völkerrechtlichen Ebene eingesetzt: Als der Vertreter Haitis beim Völkerbund den völkerrechtlichen Schutz der „liberté und égalité des races“ und die wesentliche Rolle Haitis bei deren Schutz hervorhob, zeigt sich, dass das Menschenrechtsverständnis, mit welchem hier argumentiert wurde, kein „weißes“ Verständnis war, sondern die epistemologische Macht des Nordens untergrub.

Die disruptive Mobilisierung von Menschenrechten durch die „schwarzen“ Bewegungen führte also dazu, dass sich die Bedeutung und das Verständnis von Menschenrechten selbst änderten. Derartige Änderungen sind zwar dogmatisch nicht greifbar, doch erlaubt das aufmerksame Lesen der Quellen Widerstandsmomente in dort zu erkennen, wo es sich auf den ersten Blick lediglich

⁷⁵⁵ Vgl. Bhabha, *Schlaue Höflichkeit in Die Verortung der Kultur*, Tübingen: Stauffenburg, 2011, 155.

⁷⁵⁶ Keller-Kemmerer, *Die Mimikry des Völkerrechts*, 2018, 278.

um Reproduktion zu handeln scheint. Die „schwarzen“ Bewegungen enttarnen die koloniale Praxis Frankreichs und dessen republikanische Ideale als Oxymoron.

Die in Kapitel 2 eingeführten und von Homi Bhabha entwickelten Taktiken der „schlaueren Höflichkeit“ und der „Mimikry“ helfen die Vielschichtigkeit der Rechtsmobilisierung durch die Kolonisierten zu verstehen. Das koloniale Frankreich sah sich mit „schwarzen“ Bewegungen konfrontiert, die die französischen Ideale selbst als Maßstab gegen die französische Politik in Stellung brachten. Da die „schwarzen“ Bewegungen die diskursive Ordnung Frankreichs nie verließen, sondern sich aktiv in den republikanischen Diskurs einschrieben, wurde der „weißen“ französischen Gesellschaft die systemische Instabilität derselben vergegenwärtigt. Diese Instabilität war dem französischen Kolonialreich – auch aufgrund dessen in sich widersprüchlicher rechtlicher Grundlagen – inhärent.

Für einen affirmativ-hybridisierenden Prozess war es unumgänglich, dass sich die „schwarzen“ Bewegungen in den französisch-republikanischen Diskurs einschrieben. Wie auf in Kapitel 2 mit Rückgriff auf Lacans Vorstellung der Subjektivierung beschrieben wurde, war es für die „schwarzen“ Kolonisierten wesentlich, sich in genau jenen Diskurs einzuschreiben, welcher sie aktiv ausschloss. Indem nämlich die Sprache der Menschenrechte und der liberalen Gleichheit durch die Kolonisierten mobilisiert wurde, öffnete sich ein dissensualer Raum. Der Satz „Les hommes naissent et demeurent libres et égaux en droits“ wurde nicht mehr als nur „weiße“ Männer betreffend gelesen. Dadurch öffnete sich jener politische Raum, welcher durch die Juridifizierung des Diskurses vermeintlich geschlossen worden war. Das Verständnis einer vermeintlich homogenen liberalen Gesellschaft konnte so – wie schon 1791 durch Olympe de Gouges – aufgebrochen werden. Hier handelten die „schwarzen“ Bewegungen in einer Art und Weise, die später von Rancière als die dissenssschaffende Kraft der Menschenrechte theoretisiert wurde.⁷⁵⁷

⁷⁵⁷ Rancière, Who is the subject of the rights of man?, in *South Atlantic Quarterly* 103 (2–3), 2004.

Eine direkte Auswirkung der Rechtsmobilisierung der „Schwarzen“ kann in deren Einfluss auf die Debatten der Ligue des droits de l’homme gesehen werden (Kapitel VII). Der Umstand, dass die gravierende Rechtsungleichheit in den Kolonien im krassen Widerspruch zu den republikanischen Idealen stand, welchen sich die Menschenrechtsliga verpflichtet fühlte, führte zu weitreichenden Debatten, in welchen auch die Standpunkte der „Schwarzen“ gehört und rezipiert wurden. Als innerhalb der Liga darüber debattiert wurde, ob der Kolonialismus per se mit den Ideen der Menschenrechte vereinbar sei, wurde der dehumanisierende Aspekt einer auf rechtlicher Ungleichheit aufbauenden Kolonialgesellschaft thematisiert und als Argument gegen die Vereinbarkeit von Kolonialismus und Menschenrechten gebracht. Hier wurde also innerhalb „weißer“ Organisationen mit einem Menschenrechtsverhältnis argumentiert, wie es von den „schwarzen“ Bewegungen in Stellung gebracht wurde.

Ein hybridisierender Zugang konnte insbesondere für die in Kapitel IV und V analysierten radikal antikolonialen und assimilatorischen Gruppierungen beobachtet werden. Doch auch bei den kulturellen Gruppen bzw. der (Proto-)Négritude konnten ähnliche Positionen festgemacht werden, wenngleich diese auf einer anderen Ebene festzumachen sind. Die (Proto-)Négritude versuchte sich aktiv von den Universalismusvorstellungen Frankreichs loszumachen und den Referenzrahmen neu zu schreiben. Dies geschah jedoch im Rahmen eines Kampfes um die Deutungsmacht über die französische Sprache. Der reflektierte Umgang mit dem Französischen als Sprachordnung legt nahe, dass die (Proto-)Négritude nicht lediglich einzelne Diskurselemente, wie etwa die droits de l’homme hybridisierte, sondern das Französische als Referenzrahmen selbst. Indem die Sprache an sich dekolonialisiert und somit der „weißen“ Entscheidungshoheit entzogen werden sollte, konnte die inhärente Instabilität des Kolonialismus auf noch grundlegenderer Ebene aufgezeigt werden.

b. Menschenrechte im imperialen Raum und „schwarzer“ Widerstand

Die Unterrepräsentation „schwarzer“ antikolonialer Akteur*innen in der Geschichte der Menschenrechte lässt sich in erster Linie auf zwei Gründe zurückführen: Erstens

führte eine eurozentrische Erzählweise der Menschenrechtsgeschichte dazu, dass die wesentlichen Momente der Menschenrechtsgeschichte in Europa verortet wurden. Weder in der griechisch-römischen Antike, den christlichen Naturrechtslehren, noch der Aufklärung der Moderne wird „Schwarzen“ eine wesentliche Akteur*innenposition zugeschrieben. Auf der anderen Seite wird etwa von Moyn der antikoloniale Kampf nicht als menschenrechtlicher Kampf gelesen, da dieser auf das Selbstbestimmungsrecht der Völker und damit den Aufbau staatlicher Souveränität abziele. Menschenrechte hingegen werden in dieser Perspektive als Gegenpol staatlicher Souveränität betrachtet.

Die „schwarzen“ Akteur*innen im Paris der Zwischenkriegszeit wählten jedoch einen Weg der Menschenrechtsmobilisierung, der im (post-)imperialen Raum funktionieren sollte und nicht notwendigerweise auf den Aufbau souveräner Nationalstaatlichkeit abzielte. Wesentlich für diese Herangehensweise ist die Vorstellung, dass der französische Kolonialismus insofern bekämpft werden soll, als er strukturelle Machtunterschiede und Ungleichheiten innerhalb des Kolonialreichs bedeutete. Hieraus folgte aber nicht zwingend, dass die Folge des Antikolonialismus auch ein Ende des französischen Raumes sein sollte. Die Vielschichtigkeit post-imperialer Vorstellungswelten soll darauf hinweisen, dass der unabhängige postkoloniale Nationalstaat nicht die einzig mögliche Vorstellung einer Weltordnung nach dem imperialen Zeitalter war.

Diese Überlegung baut auf dem Verständnis Frankreichs als imperialer Nationalstaat auf, in welchem die Verbindungen der verschiedenen französischen (Kolonial-)Territorien einen intrinsischen Teil der französischen Geschichte darstellen und nicht als Hindernisse einer nationalstaatlichen Ordnung wahrgenommen werden.⁷⁵⁸ Die Idee der Menschenrechte eignete sich besonders

⁷⁵⁸ Wilder, *The French imperial nation-state: negritude & colonial humanism between the two world wars*, Chicago: The University of Chicago Press, 2005, insb 3 Wilder verwendet diesen Terminus um auf die strukturelle Verbindung der parlamentarischen Republik einerseits mit dem autoritären Kolonialementen andererseits im französischen Staatsaufbau hinzuweisen (vgl. ebd. 25).

gut für eine derartige Herangehensweise, da die klassisch naturrechtlich gedachte Grundlage der Rechte des Menschen per definitionem jenseits nationalstaatlicher Legislativgewalt festzumachen ist. Menschenrechte können somit in einer postimperialen Logik, die nicht auf Nationalstaatlichkeit aufbauen soll, einen ersten Anknüpfungspunkt zu einem postnationalen Rechtsrahmen bieten. Derartige postimperiële Ordnungen jenseits nationalstaatlicher Souveränität zu denken war zur Hoch-Zeit der Imperien, in welcher der Untersuchungszeitraum dieser Dissertation angesiedelt ist, noch möglich, während wenige Jahre später der Nationalstaat „the principal unit of political organization“ wurde.⁷⁵⁹

Die dem Parti Communiste nahestehenden „schwarzen“ Bewegungen, die sich in gewisser ideologischer Nahbeziehung zu Lenins Verständnis des Selbstbestimmungsrechts der Nationen als „Recht auf freie politische Abtrennung“⁷⁶⁰ befanden, bemühten die Menschenrechte auf zweierlei Art und Weise. In ihrer Frühphase, also etwa in den Jahren 1926-1928, war die Bewegung assimilatorischen Ideen nicht grundsätzlich abgeneigt und forderte von Frankreich die Einhaltung der in der Menschenrechtsdeklaration von 1789 proklamierten Rechte in den Kolonien. In dieser Phase wurde aktiv mit dem „weißen“ Frankreich kooperiert, um einerseits die Ausweitung der Menschenrechte auf die „Schwarzen“ bzw. die Kolonien in ihrer Gesamtheit, andererseits aber auch die Einhaltung subjektiver Rechte (insb der Presse- und Meinungsfreiheit) im konkreten Einzelfall zu fordern. Schon im März 1927 und verstärkt in den Jahren ab 1928, entfernten sich die radikalen „Schwarzen“ von der Idee der Menschenrechte als subjektive Rechte und forderten mehrfach, ganz im Sinne des Lenin’schen Imperialismusverständnis, die nationale Unabhängigkeit der Kolonien von Frankreich. Dieses Verständnis wurde von einem starken Afronationalismus

⁷⁵⁹ *Cooper*, Colonialism in question, 2005, 232f.

⁷⁶⁰ *Lenin*, Die sozialistische Revolution und das Selbstbestimmungsrecht der Nationen Thesen (Januar-Februar 1916) in Werke, Berlin, 1960, 1.

flankiert, der eine Rückkehr der „Schwarzen“ in ein unabhängiges panafrikanistisches Afrika befürwortete (Kapitel IV.).

Die Idee vom Selbstbestimmungsrecht der Völker als zentrales antikoloniales Menschenrecht ist jedoch eine, die abseits der LDRN von keiner der analysierten „schwarzen“ Bewegungen getragen wurde. Menschenrechte waren ein zentrales Argumentationsmuster, wenn es darum ging, die Rechte der Kolonisierten innerhalb des französischen Kolonialreichs einzufordern und die Ungleichheit des Systems aufzuzeigen. Der durch die Einforderung der Menschenrechte ausgedrückte Antikolonialismus der Gruppen war somit nicht zwingend auf souveräne nationalstaatliche Unabhängigkeit ausgerichtet, sondern ließ durchaus andere Vorstellungswelten offen. Deutlich relevanter als die Forderung der nationalen Unabhängigkeit kann etwa die Forderung nach Ausweitung einer gemeinsamen französischen Staatsangehörigkeit gesehen werden, welche ebenfalls mit Verweis auf die Verwirklichung der republikanischen Ideale Frankreichs im Kolonialreich begründet wurde.

Nach Wilder baute der französische imperiale Nationalstaat auf der Souveränität eines „Volkes“ auf, das sowohl über eine abstrakte Humanität als auch über konkrete nationale Zugehörigkeit definiert wurde.⁷⁶¹ Da die Menschenrechtsdeklaration von 1789 sowohl festlegte, dass „les hommes naissent et demeurent libres et égaux en droits“⁷⁶² als auch dass „le principe de toute souveraineté réside essentiellement dans la nation“⁷⁶³, war der französischen Nation von Anfang an eine Antinomie eingeschrieben. Die französische Staatsangehörigkeit war sowohl der Ausdruck abstrakt-universeller Menschenrechte als auch einer partikularen Zugehörigkeit zu einer nationalen Entität.⁷⁶⁴ In ihrer Mobilisierung der Menschenrechte brachen die „schwarzen“

⁷⁶¹ Wilder, *The French imperial nation-state*, 2005, 15–16.

⁷⁶² Déclaration des droits de l’homme et du citoyen, Paris, 1789, 1.

⁷⁶³ Déclaration des droits de l’homme et du citoyen, Paris, 1789.

⁷⁶⁴ Wilder, *The French imperial nation-state*, 2005, 16.

Bewegungen jedoch diesen direkten Zusammenhang von nationaler Partikularität und universellen Menschenrechten als Grundlagen des französischen Staates auf. Die Einforderungen von Gleichheit und Freiheit innerhalb eines imperialen Systems führten dazu, dass Forderungen auf die Menschenrechtsdeklaration gestützt werden konnten, die sich abseits von nationaler Souveränität bewegten.

Während die offizielle Kolonialdoktrin des französischen Staates in den 1920er-Jahren auf dem Prinzip der Assoziation (Kapitel 1) und der Unterscheidung von Staatsangehörigen in verschiedene Kategorien (*sujet* und *citoyen*) aufbaute, stellten sich die „schwarzen“ Bewegungen gegen dieses Verständnis. Statt rechtlicher Ungleichheit sollte im Namen der Menschenrechte rechtliche Gleichheit in ganz Frankreich gelten. Anstelle eines paternalistischen Verständnisses, das etwa der Premierminister Albert Sarraut (1933, 1936) zum Ausdruck brachte, wurde ein System gefordert, in welchem die Kolonien auf Augenhöhe mit Kontinentalfrankreich agieren konnten.⁷⁶⁵ Die Menschenrechte können somit als Werkzeug verstanden werden, mithilfe derer die „schwarzen“ Akteur*innen die Ungleichheit innerhalb des französischen Kolonialreichs bekämpften und so eine neue (post-)imperiale Ordnung forderten, in welcher der paternalistische Zugang Kontinentalfrankreichs keine Rolle mehr spielen sollte.

Im Verständnis der „schwarzen“ Bewegungen war der Adressat der Menschenrechtsmobilisierung somit nicht Frankreich als Nationalstaat, sondern das französische Imperium. Die Idee der Menschenrechte wurde somit dahingehend erweitert, dass als Garant nicht ein Nationalstaat eintreten sollte, sondern eine imperiale Entität. Menschenrechte konnten so mobilisiert werden, ohne notwendigerweise auf ein Ende des französischen Kolonialreichs oder nationale Unabhängigkeit abzielen, sondern um rechtliche Gleichheit innerhalb des Imperiums zu fordern.

⁷⁶⁵ Vgl. Sarraut, *La Mise en Valeur des Colonies Françaises*, Paris: Payot, 1923, 113.

c. Das ontologische Moment der Menschenrechte

Der enthumanisierende Aspekt des Kolonialismus wurde bereits von Fanon als zentrales Element seiner Analyse bezeichnet. Die*Der Kolonisierte* besitzt nach Fanon einen unzählbaren Hunger nach allem, was sie*ihn zum Menschen macht, da der Kolonialismus ihr*ihm diese Menschlichkeit raubt.⁷⁶⁶ Dieser Analyse Fanons folgend, kann die Menschenrechtsmobilisierung der „schwarzen“ Kolonisierten als Akt gelesen werden, mittels welcher die „Schwarzen“ ihre Menschlichkeit und ihre eigene Ontologie vis-à-vis der „weißen“ Welt einforderten. Wenn diese Gedanken Fanons mit den Überlegungen Judith Butlers zur Rolle der Sprache bei der Seinswerdung zusammengeführt werden, zeigt sich, dass gerade das De- und Rekontextualisieren durch Sprache jenen performativen Raum eröffnet, in dem die Kolonisierten neue Verständnisse in die Sprache legen konnten.

Aufgrund des enthumanisierenden Charakters des Kolonialismus war eine Fortführung desselben für die radikalen „schwarzen“ Bewegungen nicht denkbar. Der Kolonialismus wurde als eine Verletzung der Menschlichkeit bzw. der Menschenrechte angesehen. Koloniale Herrschaft per se, so etwa die Argumentation des kamerunischen Aktivisten Vincent Ganty, sei eine Verletzung der natürlichen Menschenrechte und insbesondere des Selbstbestimmungsrechts der Völker, welches von ihm den Menschenrechten zugerechnet wurde.⁷⁶⁷

Ein Aspekt der „schwarzen“ Ontogenese durch Menschenrechtsmobilisierung war der Vergleich zwischen den Rechten der „Schwarzen“ und den Rechten der Tiere. So können etwa Äußerungen, wonach gewisse Grundrechte - wie etwa die Bewegungsfreiheit - selbst Wildtieren zukommen würden, während sie Kolonisierten abgesprochen wurden, nur dahingehend verstanden werden, dass die Rechte der Kolonisierten als materiell sogar noch unter jenen der Tiere gesehen wurden. Daraus folgend wurde die Nichteinhaltung der Menschenrechte als Akt der Entmenschlichung wahrgenommen. In den Worten Žižeks wurden die „Schwarzen“

⁷⁶⁶ Fanon, *Les damnés de la terre*, 2010, 134f.

⁷⁶⁷ Siehe Kapitel IV.b.v.

im Kolonialismus als außerhalb der Menschlichkeit – als unmenschlich – wahrgenommen. Mittels der Mobilisierung von Menschenrechten im Sinne einer Einschreibung in den bestehenden liberalen Menschenrechtsdiskurs versuchten die „Schwarzen“ Bewegungen dieser Dehumanisierung durch den Kolonialdiskurs entgegenzutreten.

In Anlehnung an sozialdarwinistische Debatten über die Rolle der „Schwarzen“ und deren zivilisatorischen Standpunkt diskutierte etwa die *Race Nègre* den ontogenetischen Aspekt des „schwarzen“ Kampfes um menschliche Anerkennung. Die „Schwarzen“ mussten kämpfen, um als Menschen anerkannt zu werden. Diese Anerkennung konnte ihnen nicht von der „weißen“ Welt gegeben werden. Diese Vorstellungen, die wesentliche Ideen von Fanons Hegelanalyse materiell bereits anklingen ließen, wurden von den „schwarzen“ Bewegungen bereits in den 1920er-Jahren offen diskutiert. Nur indem sich die „schwarzen“ Völker ihr Selbstbestimmungsrecht erkämpften, könnten Sie in die Zivilisation eintreten, deren Bedeutung sich mit dem Eintritt der „Schwarzen“ jedoch verändern müsse. So dürfe Zivilisation nicht länger nur mit europäisch-französischen Werten einhergehen, sondern zuerst als europäisches Hegemonialprojekt enttarnt und in weiterer Folge neu gedacht werden. Mit den Worten Fanons gesprochen, müsste also die „weiße“ Welt, der das kolonisierte „schwarze“ Volk gegenübersteht, bekämpft werden, um eine „schwarze“ Ontologie zu ermöglichen.

Am stärksten kann der ontologische Aspekt der Menschenrechtsmobilisierung bei der (Proto-)Négritude festgemacht werden. Durch Rückbesinnung auf eine ursprüngliche „schwarze“ Ontologie sollte der vermeintliche Universalismus des europäisch-kontinentalen Denkens als historisch konkrete Tatsache enttarnt werden. Die Négritude versuchte in den hier analysierten Frühwerken, das europäische Humanismus-Monopol aufzubrechen und diesem einen „schwarzen“ Humanismus entgegenzusetzen. In der Analyse des Damas'schen Werks trat dieser Aspekt besonders stark hervor. Innerhalb des „weißen“ Diskurses sei eine „schwarze“ Ontologie ausgeschlossen. Das Behaupten eines „schwarzen“ Seins ist gleichbedeutend mit einem Angriff auf das gesamte imperialistische System, da ein „schwarzes“ Sein nur unabhängig von einem „weißen“ Sein existieren könnte und

somit die manichäische Logik des Kolonialismus aufbrechen müsste. Zumindest Césaire bezog sich bei der Frage der „schwarzen“ Seinswerdung auch explizit auf die Menschenrechtsdeklaration von 1789. Ihm zufolge könne die Deklaration genutzt werden, um radikale Gleichheit der „Schwarzen“ und der „Weißen“ zu fordern. Gleichzeitig könne die Mobilisierung „weißer“ Menschenrechte jedoch nicht zu einer „schwarzen“ Ontologie führen, da diese von der Anerkennung der „weißen“ Welt unabhängig sein müsse.

Während die radikalen und kulturellen Bewegungen also die „schwarze“ Andersheit betonten und die Menschenrechte als etwas Externes betrachteten, das nur materiell zu Gleichheit führen könne, sahen die assimilationistischen Bewegungen die Kraft der Menschenrechte in der Betonung der Gleichheit und Freiheit, welche auch Gleichheit und Freiheit für die „Schwarzen“ bedeuten müsse. Sie forderten also nicht eine von der „weißen“ Welt unabhängige Ontologie, sondern eine Ausweitung des „weißen“ Menschenbildes, um auch die „Schwarzen“ zu umfassen. Die „weiße“ Welt sollte darauf hingewiesen werden, dass die in der französischen Tradition stehenden Menschenrechte nur so verstanden werden könnten, dass diese auch „schwarze“ Menschen umfassen würden. Da die „Schwarzen“ auch Menschen im Sinne der Menschenrechtsdeklaration seien, hätten sie einen Rechtsanspruch auf die Einhaltung der in der Deklaration verbrieften Rechte. Gleichzeitig verschwamm aber insbesondere bei den assimilationistischen Gruppierungen die Grenze zwischen der Mobilisierung von Menschen- und Bürger*innenrechten. Die assimilierten Eliten waren nämlich jene Gruppe, die am nachdrücklichsten die Ausweitung der französischen Staatsbürger*innenschaft forderten.

Grob kann hier also von zwei unterschiedlichen Zugängen der „schwarzen“ Bewegungen gesprochen werden. Die kulturellen sowie Teile der radikalen Gruppen waren um eine klare Abgrenzung zur „weißen“ Welt und die Betonung einer eigenständigen „schwarzen“ Ontologie bemüht. Hierbei mobilisierten sie teilweise das Konzept der Menschenrechte, doch stand dieses nicht im Zentrum ihrer Bemühungen. Stärker war die ontologische Funktion der Menschenrechte bei den assimilationistischen Bewegungen und den radikalen Bewegungen der Jahre 1924-1928 ausgeprägt. Indem die materielle Gleichheit „Schwarzer“ und „Weißer“ als

Argumentationsmuster bemüht wurde, sollte auch das „schwarze“ Sein als gleichwertig neben das „weiße“ gestellt werden. Die Prinzipien der Menschenrechtsdeklaration hätten, nach Ansicht der assimilatorischen Gruppen, notwendigerweise dazu führen müssen, dass rechtliche Gleichheit zwischen Kontinentalfrankreich und den französischen Kolonien hergestellt werden müsse. Hierbei waren die Forderung nach einem klaren Pfad zur Einbürgerung sowie das Ende des Indigenats zentral. Die rechtliche Unterordnung der Kolonisierten und deren Status als französische „sujets“ wurden als mit den Grundsätzen der Menschenrechtsdeklaration unvereinbar angesehen und radikal abgelehnt.

d. Abschließende Betrachtungen

Die Mobilisierung von Menschenrechten war kein zentrales Argumentationsmuster der „schwarzen“ Bewegungen, um das Ende des französischen Imperiums oder die Verbesserung der eigenen rechtlichen Position zu fordern. Dennoch war die Vorstellung von Frankreich als Land der Menschenrechte, als Land der Liberté, Égalité und Fraternité und als Land der Revolution von 1789, die ein Ende der Ungleichheit versprochen hätte, eine, die von allen „schwarzen“ Bewegungen geteilt wurde. Unabhängig davon, ob das erklärte Ziel ein eigenständiger Nationalstaat, eine panafrikanistische Entität oder eine postimperiale Ordnung jenseits der Nationalstaatsidee war, bot der auf diesen Vorstellungen aufbauende Diskurs den „Schwarzen“ die Möglichkeit, ihre Forderungen in die symbolische Ordnung Frankreichs einzuschreiben.

Der antikoloniale Kampf nahm in der Zwischenkriegszeit viele Formen an und bediente sich unterschiedlicher Taktiken. Als verbindende Forderung kann jedoch festgemacht werden, dass das Machtungleichgewicht im französischen imperialen Nationalstaat zugunsten des „weißen“ Kontinentalfrankreichs aufgehoben werden sollte. Dies konnte entweder durch eine Loslösung der Kolonien von Frankreich, eine kommunistische Internationale oder durch die Stärkung der Rechte der „Schwarzen“ innerhalb eines reformierten französischen Bündnisses erreicht werden. Die Mobilisierung der Menschenrechte konnte insbesondere in jenen Argumentationsmustern festgestellt werden, die auf diese dritte Option abzielten.

So konnten materielle Rechtsverbesserungen für die „Schwarzen“ genauso wie die formelle Rechtsangleichung im Sinne eines Selbstbestimmungsrechts der Völker – das nicht zwingend auf den Aufbau neuer souveräner Nationalstaaten abzielen musste – in derselben Sprache gefordert werden.

Wesentlich für die Mobilisierung der Menschenrechte war ihre doppelte Funktion: einerseits die eigene Rolle stärken zu können, andererseits aber die Verpflichtungen Frankreichs gegenüber seinen Kolonien historisch zu begründen. Die Menschenrechte wurden herangezogen, um das Bild eines „wahren“ auf Freiheit und Gleichheit fundierten Frankreichs zu beschwören, von welcher sich die französische Kolonialpolitik entfernt hätte. Die Menschenrechte als tief im französischen Selbstverständnis verwurzeltes Ideal waren hier ein perfekter Ankerpunkt für die Forderungen der „Schwarzen“.

„A-t-il deux règles dans l'armée ? L'une pour les noirs et l'autre pour les blancs ? [...] Le droit ne se discute ni ne se négocie. Nous venons d'Europe après avoir combattu vos ennemis. Maintenant, nous combattons pour l'Afrique.“⁷⁶⁸

Sembène Ousmane⁷⁶⁹ – Camp de Thiaroye

IX. Epilog

a. Die Pariser „Schwarzen“ im Zweiten Weltkrieg

Am 10. Mai 1940 begann die Westoffensive der deutschen Wehrmacht. Damit wurde der politische Antifaschismus, der die „schwarzen“ Bewegungen ab den späten 1930er Jahren im gemeinsamen Kampf mit „weißen“ Antifaschist*innen verband, durch einen militärischen ergänzt. Doch schon vier Tage später wurde Paris zur offenen Stadt erklärt und am 14. Juni desselben Jahres durch die Nationalsozialisten eingenommen. Schon am 22. Juni 1940 kapitulierte Frankreich schließlich im Waffenstillstand von Compiègne.

Für die „Schwarzen“ bedeutete die Eroberung Frankreichs durch die Nationalsozialisten einen Wendepunkt. Paris, das in den 1920er und 1930er-Jahren die globalste Stadt Kontinentaleuropas war,⁷⁷⁰ war nunmehr eine Stadt der Rassensegregation.⁷⁷¹ Mehrere Dekrete, die zwischen Juni und September 1940 erlassen wurden, untersagten es „Schwarzen“ und Jüd*innen, die Demarkationslinie

⁷⁶⁸ „Gibt es in der Armee etwa zwei Gesetze? Eines für die Schwarzen und eines für die Weißen? [...] Das Recht ist weder verhandelbar noch Gegenstand von Diskussionen. Wir kommen aus Europa, wo wir eure Feinde bekämpft haben. Jetzt kämpfen wir für Afrika.“ Sembène, Camp de Thiaroye, 1987, 1:58:38-1:59:25.

⁷⁶⁹ Siehe zur Debatte hinsichtlich der Namensschreibweise etwa *Jonassaint*, *Le cinéma de Sembène Ousmane, une (double) contre-ethnographie: (Notes pour une recherche)*, in *Ethnologies* 31 (2), 2010.

⁷⁷⁰ Siehe Kapitel III.

⁷⁷¹ *Aitken/Rosenhaft*, *Black Germany: the making and unmaking of a diaspora community, 1884-1960*, Cambridge; New York: Cambridge University Press, 2013, 306.

zwischen dem „freien“ und dem besetzten Frankreich zu überqueren.⁷⁷² Die meisten „Schwarzen“, von denen in diesem Buch die Rede war, verließen Paris bereits in den Monaten vor der Annexion. Besonders jene, die aus den „alten“ Kolonien der Karibik stammten, entschlossen sich in die Karibik zurückzukehren: 1940 folgte Paulette Nardal ihrer Schwester Jeanne, die bereits 1928 nach Martinique zurückgegangen war.⁷⁷³ Nachdem das Schiff, auf dem sie schon 1939 ausreisen wollte, von einem deutschen U-Boot torpediert wurde, musste sie noch 11 Monate in einem englischen Spital verbringen, bevor ihre Rückkehr möglich war.⁷⁷⁴ Aimé und Suzanne Césaire hatten in den Jahren 1938 und 1939 ihre Studien in Paris abgeschlossen und sich anschließend in Fort-de-France, Martinique, niedergelassen.⁷⁷⁵ Auch René Ménil zog sich nach Martinique zurück, wo er 1941 gemeinsam mit dem Ehepaar Césaire die Zeitschrift „Tropiques“ gründete.⁷⁷⁶

Einige „Schwarze“ zogen es vor, in Kontinentalfrankreich zu bleiben und waren während der Besatzungszeit in unterschiedlichen Ausmaßen in der Résistance aktiv. Gaston Monnerville, der als Unterstaatssekretär für Kolonien unter Leon Blum das zweite „schwarze“ Regierungsmitglied Frankreichs nach Blaise Diagne war, floh in den „freien“ Süden und war ein offener Kritiker Pétains.⁷⁷⁷ Maurice Satineau, der bereits seit 1936 als Abgeordneter Guadeloupes in der Assemblée Nationale saß, stimmte in dieser Funktion im Juli 1940 bei der Machtübertragung an Pétain in Vichy mit. Satineau war 1940 und 41 an der Organisation der Emigration einiger jüdischer Familien in die Karibik beteiligt und in Kontakt mit der Résistance. Er wurde im Juni 1943 an der spanischen Grenze von deutschen Soldaten

⁷⁷² *Saint-Alary*, La ligne de démarcation: 1940 - 1944, Paris: Perrin, 2003, 58–60, 183–184.

⁷⁷³ *Edwards*, The practice of diaspora, 2003, 126.

⁷⁷⁴ *Church*, In Search of Seven Sisters: A Biography of the Nardal Sisters of Martinique, in *Callaloo* 36 (2), 2013, 379f.

⁷⁷⁵ *Davis*, Aimé Césaire, 1997, 62f.

⁷⁷⁶ *Davis*, Aimé Césaire, 1997, 63.

⁷⁷⁷ *Brunet*, Gaston Monnerville, 1897-1991: un destin d'exception, Matoury (Guyane): Ibis rouge éd, 2013, 85.

gefangengenommen, jedoch im November 1943 wieder freigelassen.⁷⁷⁸ Auch Leon Damas blieb in Kontinentalfrankreich und kämpfte in der französischen Armee.⁷⁷⁹ Nach seiner Abrüstung hielt er sich während des Krieges in Paris auf, wobei er zumindest einmal von der Gestapo gefangen genommen wurde.⁷⁸⁰

Andere der „schwarzen“ Akteur*innen wiederum verbrachten den Großteil des Weltkrieges in Haft. Emile Faure wurde bereits 1939 festgenommen und war bis 1944 in Cote d'Ivoire und in Französisch Sudan inhaftiert.⁷⁸¹ Tiemoko Garan Kouyaté wurde Anfang der 1940er-Jahre festgenommen und nach einem Haftaufenthalt in Fort Montluxon am 18. September 1943 ins KZ Mauthausen überstellt.⁷⁸² Nach einer weiteren Überstellung ins Außenlager Linz I verstarb Kouyaté am 4. Juli 1944 an „Herzschlag“.⁷⁸³

b. Die Tirailleurs sénégalais

Für die Rolle, die „Schwarzen“ im Frankreich des Zweiten Weltkriegs zukam, ist die erneute Einberufung von Tirailleurs sénégalais an die europäischen

⁷⁷⁸ Vgl. weiterführend *Chathuant*, *D'une République à l'autre : ascension et survie politique de Maurice Satineau (1891-1945)*, in *Bulletin de la Société d'Histoire de la Guadeloupe* (178), 2017. Chathuant schätzt Satineaus politische Rolle in dieser Zeit als berechnend und ambivalent ein.

⁷⁷⁹ *Racine*, *A profile of Leon-Gontran Damas*, in *Negro History Bulletin* 42 (3), 1979, 62.

⁷⁸⁰ Notice Bio-Bibliographique in *Damas/Poujols*, *Black-Label suivi de Graffiti et de Poèmes nègres sur des airs africains*, 2011, 149.

⁷⁸¹ *Padmore*, *Pan-Africanism or Communism*, New York: Roy Publishers, 1956, 335.

⁷⁸² *Sammlungen der KZ-Gedenkstätte Mauthausen*, Transportliste (Sign.MM/Y50); *Goebel*, *Anti-Imperial Metropolis. Interwar Paris and the Seeds of Third World Nationalism*, 2015, 300.

⁷⁸³ *Sammlungen der KZ-Gedenkstätte Mauthausen*, Häftlingsstandbuch der Poststelle Mauthausen (Sign. MM/Y43a); *Sammlungen der KZ-Gedenkstätte Mauthausen*, Totenbuch des Konzentrationslagers Mauthausen (Sign. MM/Y46a) Mit dem Hinweis, dass die in den Quellen angegebenen Todeszeiten und Todesursachen oftmals nicht mit den tatsächlichen übereinstimmen.

Kriegsschauplätze von hoher Bedeutung. So wie die „schwarzen“ Bewegungen der 1920er-Jahre durch eine hohe Zahl ehemaliger Soldaten geprägt waren, führte der Kriegsausbruch zu einer neuerlichen Einberufung von Soldaten aus den Kolonien nach Kontinentalfrankreich. Hierbei müssen die massiven Kriegsverbrechen der Wehrmacht und ihrer Verbündeten an den Tirailleurs sénégalais hervorgehoben werden. Im Rahmen der deutschen Westoffensive wurden zwischen mindestens 1500-3000 (Scheck) und etwa 17500 (Echenberg) „schwarze“ Soldaten ermordet; viele weitere starben in Kriegsgefangenenlagern oder anderen Militäroperationen.⁷⁸⁴ Léopold S. Senghor war als eingebürgerter Franzose Teil der regulären französischen Armee, wurde jedoch, als er 1940 in deutsche Kriegsgefangenschaft kam, gemeinsam mit einer Tirailleur-Einheit gefangen gehalten, da die Wehrmacht die Unterscheidung nach „Rasse“ und nicht nach Staatsangehörigkeit machte.⁷⁸⁵ Er wurde 1942 aus medizinischen Gründen freigelassen und konnte daraufhin eine Lehrtätigkeit an einer Schule nahe Paris aufnehmen.⁷⁸⁶ Echenberg geht davon aus, dass in ähnlicher Art und Weise etwa 5000 „schwarze“ Afrikaner*innen während der deutschen Besatzung in Paris lebten.⁷⁸⁷

Wie bereits nach dem Ersten Weltkrieg verstärkte die Kriegserfahrung bei den „schwarzen“ Soldaten das Bedürfnis nach rechtlicher Gleichbehandlung. So wie rechtliche Gleichheit zwischen „schwarzen“ und „weißen“ Soldaten als Blutzoll eingefordert wurde, sollte auch in den 1940er-Jahren die rechtliche Ungleichbehandlung der (ehemaligen) Soldaten ein wesentlicher Konfliktpunkt werden. Als nach ihrer Rückkehr in den Senegal ehemalige Tirailleurs auf ihrer

⁷⁸⁴ Scheck, *Hitler's African victims: the German Army massacres of Black French soldiers in 1940*, Cambridge, [England] ; New York, NY: Cambridge University Press, 2006, 165; Echenberg, *Colonial conscripts: the Tirailleurs Sénégalais in French West Africa, 1857 - 1960*, Portsmouth, NH: Heinemann [u.a.], 1991, 88.

⁷⁸⁵ Echenberg, *Colonial conscripts*, 1991, 149.

⁷⁸⁶ Vaillant, *Black, French and African*, 1990, 179.

⁷⁸⁷ Echenberg, *Colonial conscripts*, 1991, 97.

Bezahlung bestanden, wurde gegen diese wegen eines vermeintlichen Aufstandes mit Waffengewalt vorgegangen. Hierbei wurden mindestens 24 der Tirailleurs von der französischen Armee ermordet.⁷⁸⁸ In Sembène Ousmanes Film „Camp de Thiaroye“ kommen die „schwarzen“ Tirailleurs wie folgt zu Wort: „Cadavre noir, cadavre blanc, kif-kif. Alors, pourquoi toi ne payez-nous? Eh?“⁷⁸⁹

c. Das französische Kolonialreich der Nachkriegsjahre

Der Zweite Weltkrieg führte zu einem massiven Wandel der globalen Wahrnehmung des Kolonialismus. In der Nachkriegsordnung standen sich nunmehr zwei Großmächte gegenüber, die den Kolonialismus, wenn auch aus unterschiedlichen Gründen, prinzipiell ablehnten.⁷⁹⁰ In der Atlantic Charter von 1941 legten Winston Churchill und Franklin D. Roosevelt das „right of all peoples to choose the form of government under which they will live“ als eines der Grundprinzipien „on which they base their hopes for a better future for the world“ fest.⁷⁹¹ Frankreich stemmte sich jedoch gegen die Idee der USA, nach dem Kriegsende sämtliche Kolonien unter die Treuhand der Vereinten Nationen zu stellen.⁷⁹²

Anfang 1944 kamen knapp 70, ausschließlich „weiße“, Teilnehmer aus dem französischen Kolonialreich bei einer Konferenz in Brazzaville zusammen, um die Zukunft desselben nach Kriegsende zu besprechen. In den Vorbereitungsarbeiten zur Konferenz schlug der Organisator Henri Laurentie die Umwandlung des Kolonialreichs in eine Föderation vor. Eine Unabhängigkeit der Kolonien wurde von

⁷⁸⁸ Suret-Canale, *Afrique Noire Occidentale et Centrale. De la colonisation aux indépendances 1945-1960* (1), Paris: Editions Sociales, 1977, 14.

⁷⁸⁹ Sembène, *Camp de Thiaroye*, 1987, 2:02:50-2:03:00.

⁷⁹⁰ Chafer, *The end of empire in French West Africa: France's successful decolonization ?*, Oxford: Berg, 2002, 91.

⁷⁹¹ Roosevelt/Churchill, *Atlantic Charter* (1941).

⁷⁹² Institut Charles de Gaulle/Institut d'histoire du temps présent, *Brazzaville: aux sources de la décolonisation, janvier-février 1944* [Paris], Paris: Plon, 1988, 27.

ihm zwar nicht generell, jedoch für die nähere Zukunft ausgeschlossen.⁷⁹³ Doch dieser bereits wenig radikale Vorschlag ging den Teilnehmern der Konferenz entschieden zu weit. In den Abschlussempfehlungen der Konferenz ist bereits an erster Stelle zu lesen, dass

„les fins de l'œuvre de civilisation accomplie par la France dans les colonies écartent toute idée d'autonomie, toute possibilité d'évolution hors du bloc français de l'Empire; la constitution éventuelle, même lointaine, de self-governments [sic!] dans les colonies est à écarter.“⁷⁹⁴

Frankreich vertrat somit offiziell die Position, dass eine Unabhängigkeit der Kolonien nicht infrage käme. Die französische Zivilisierungsmission würde eine weitere Entwicklung der Kolonien nur innerhalb des französischen Kolonialreichs ermöglichen. Erklärtes Ziel war es, den „alten, brutalen Kolonialismus“ hinter sich zu lassen und einen neuen zu kreieren, der die lokalen Eliten durch den Geist der Kooperation an Frankreich binden sollte.⁷⁹⁵ Chafer bezeichnete die Periode von 1944 bis zur Wahl der ersten verfassungsgebenden Versammlung für die Gründung der vierten Republik im Oktober 1945 folgerichtig als „period of back-pedalling.“⁷⁹⁶

In Vorbereitung der Wahl vom Oktober 1945 richtete der Kolonialminister Paul Giacobbi eine Kommission ein, die sich mit der Vertretung der Kolonien in der verfassungsgebenden Versammlung auseinandersetzen sollte. Als Vorsitzenden berief er den „schwarzen“ Abgeordneten der Assemblée consultative provisoire, Gaston Monnerville. Weitere „schwarze“ Mitglieder waren Léopold S. Senghor und

⁷⁹³ Chafer, *The end of empire in French West Africa*, 2002, 56.

⁷⁹⁴ *Conférence africaine française, France Ministère des colonies*, La Conférence africaine française, Brazzaville 30 janvier 1944-8 février 1944, Paris: Ministère des colonies, 1945, 32.

⁷⁹⁵ Deltombe, *L' Afrique d'abord ! quand François Mitterrand voulait sauver l'Empire français*, Paris: La Découverte, 2024, 2.1. La naissance de l'Union française.

⁷⁹⁶ Chafer, *The end of empire in French West Africa*, 2002, 60.

der aus Dahomey stammende Sourou Migan Apithy.⁷⁹⁷ Die Erwartungen der „Schwarzen“ war in erster Linie die rechtliche Gleichstellung „schwarzer“ und „weißer“ Französ*innen, wie etwa aus einem Brief des Comité d'Etudes Franco-Africaines an Léopold .S. Senghor hervorgeht: „Nous ne sommes ni des séparatistes ni des conspirateurs. Nous voulons simplement obtenir notre droit de cité de la famille français comme des égaux.“⁷⁹⁸ Während im ursprünglichen Ministerialentwurf für die verfassungsgebende Versammlung keine Repräsentation „schwarzer“ Afrikaner*innen vorgesehen war, sollten schließlich 10 Abgeordnete aus Afrique-Occidentale française in der verfassungsgebenden Versammlung vertreten sein: fünf als Vertreter*innen die französischen Bürger*innen und fünf weitere für Kolonialsubjekte.⁷⁹⁹ Dies war zwar eine Besserung der Partizipationsmöglichkeiten der „Schwarzen“ im Vergleich zum ursprünglichen Entwurf, jedoch weit entfernt vom allgemeinen Wahlrecht mit nur einem Kollegium, wie es etwa von Senghor gefordert wurde.⁸⁰⁰

Im März 1946 legte die verfassungsgebende Versammlung, in welcher der Parti Communiste Français (PCF) und die sozialdemokratische Section française de l'Internationale ouvrière (SFIO) über eine Mehrheit verfügten, einen Entwurf für die Verfassung der vierten Republik vor. Der Verfassungsvorschlag vom März 1946 stellte, wie schon 1793, 1795 und 1848, die Déclaration des droits de l'homme und deren 39 Artikel an den Anfang der Verfassung. Artikel 41 legte erstmals fest, dass Frankreich gemeinsam mit den Überseegebieten und verbundenen Staaten eine „Union librement consentie“ sei.⁸⁰¹ Die Menschenrechte standen somit nicht nur an prominenter Stelle des Verfassungsentwurfs, vielmehr war in Artikel 44 erstmals vorgesehen, dass alle Angehörigen der Französischen Union die „droits et libertés

⁷⁹⁷ *Chafer*, *The end of empire in French West Africa*, 2002, 61.

⁷⁹⁸ *AAOF*, Lettre de CEFA (Dakar) à Senghor, 25.2.1945 (17G127/17).

⁷⁹⁹ *Chafer*, *The end of empire in French West Africa*, 2002, 62.

⁸⁰⁰ *Topouzis*, *Popular Front, War and Fourth Republic Politics in Senegal From Galandou Diouf to L.S. Senghor 1936-1952*, London University, 1989, 259.

⁸⁰¹ *Quatrième République*, *Projet de constitution du 19 avril 1946*, 41.

de la personne humaine“ genießen würden und dass allen Angehörigen Kontinentalfrankreichs sowie der Überseegebiete die französische Staatsbürger*innenschaft zukommen sollte. Während der Verfassungsentwurf in AOF auf eine Zustimmung von 85 % stieß, wurde er insgesamt mit einer knappen Mehrheit von 53 % abgelehnt.⁸⁰²

Die Ablehnung des Verfassungsentwurfs führte zu Neuwahlen für eine verfassungsgebende Versammlung, in der der zentristische Mouvement républicain populaire (MRP) die stärkste Fraktion stellte. Der unter der Ägide der MRP und mit Unterstützung der SFIO ausgearbeitete Verfassungsentwurf schwächte die Stellung der Kolonien im Vergleich zum ersten Entwurf merklich ab. Aus Protest gegen den neuen Verfassungsvorschlag veröffentlichten „schwarze“ Abgeordnete am 18. September 1946 das Manifeste du Rassemblement Démocratique Africain (RDA). Eine neue politische Gruppierung – der RDA – sollte parteiübergreifend die Interessen der „Schwarzen“ vertreten. Zu diesem Zweck wurde zu einem Gründungskongress nach Bamako aufgerufen, der im Oktober 1946 stattfand. In ihrem Manifest betonten die „schwarzen“ Abgeordneten die Bedeutung der im Kampf gegen den Faschismus errungenen politischen, sozialen und bürgerlichen Rechte sowie die Notwendigkeit „schwarzer“ Solidarität. In einem sprachen sich die Abgeordneten aber auch klar für eine Französische Union und gegen nationale Unabhängigkeitsbestrebungen aus:

„En revanche, nous ne nous laisserons pas davantage tromper par le ‚sentiment autonomiste‘ qui se fonde sur une vue utopique des réalités africaines et se manifeste aujourd’hui par l’opportunisme d’hommes qui n’ont pas su se défendre contre l’assimilation. Notre adhésion à l’Union française, que nous proclamons solennellement, se justifie par une vue réaliste des problèmes politiques du monde, par une confiance dans le destin de l’Afrique et par la certitude que, malgré la réaction, nous obtiendrons les conditions libérales,

⁸⁰² *Marshall, The French colonial myth and constitution-making in the Fourth Republic*, New Haven: Yale University Press, 1973, 150.

démocratiques et humaines qui permettront le libre développement des possibilités originales du génie africain.“⁸⁰³

Das Manifest schloss unmissverständlich mit den Worten: „Vive l’Afrique noire, Vive l’union des Africains, Vive l’union française des peuples démocratiques.“⁸⁰⁴ Nationale Unabhängigkeit war 1946 somit immer noch ein Thema, das im franko-afrikanischen Kontext nur am Rande diskutiert wurde. Die einflussreichsten „schwarzen“ Politiker sprachen sich unisono für einen Verbleib innerhalb der Französischen Union und eine Verbesserung ihrer Situation innerhalb derselben aus.

Die ersten Nachkriegsjahre waren für viele der „schwarzen“ Aktivist*innen somit eine Zeit der Konsolidierung und des Aufbaus einer postimperialen Ordnung, welche auf mehr Augenhöhe mit Kontinentalfrankreich basieren sollte. Chafer bezeichnete die Aktivitäten der Jahre 1946 – 1950 als Periode der „Decolonization Through Assimilation“.⁸⁰⁵ Bis auf wenige Ausnahmen stand nicht die nationale Unabhängigkeit im Zentrum der Bemühungen, sondern die materielle und rechtliche Verbesserung der Stellung der Bürger*innen außerhalb Kontinentalfrankreichs. Diese sollte insbesondere in Teilbereichen erkämpft werden: so etwa in Bildungsfragen⁸⁰⁶ oder bei arbeitsrechtlichen Kämpfen um Gleichbehandlung „weißer“ und „schwarzer“ Arbeiter*innen.⁸⁰⁷ Hier sollte, wie bereits in der Zwischenkriegszeit, die Unterscheidung in „gute“ Französ*innen, die

⁸⁰³ *Rassemblement Démocratique Africain*, Manifeste du Rassemblement Démocratique Africain (Paris 18 septembre 1946).

⁸⁰⁴ *Rassemblement Démocratique Africain*, Manifeste du Rassemblement Démocratique Africain (Paris 18 septembre 1946).

⁸⁰⁵ Chafer, *The end of empire in French West Africa*, 2002, 83–116.

⁸⁰⁶ Vgl. Gamble, *La crise de l’enseignement en Afrique occidentale française (1944-1950)*, in *Histoire de l’éducation* (128), 2010.

⁸⁰⁷ Vgl. Cooper, ‘Our Strike’: Equality, Anticolonial Politics and the 1947–48 Railway Strike in French West Africa, in *The Journal of African History* 37 (1), 1996.

Liberté, Égalité und Fraternité achten und „schlechte“ Französ*innen, taktisch eingesetzt werden.⁸⁰⁸

Doch bereits nach wenigen Jahren verlor die Taktik der Verbesserungen durch Zusammenarbeit innerhalb der Französischen Union an Attraktivität. Eine Kombination aus einer generellen trägen Reformtätigkeit Frankreichs und dem Umstand, dass rechtliche Gleichheit in der vierten Republik nur für die kolonisierten Eliten möglich sein sollte, führte zu Enttäuschung auf Seiten der „Schwarzen“. Dies führte dazu, dass sich antikoloniale Bewegungen in den 1950er-Jahren vermehrt vom Dogma der Assimilation ab- und sich nationalistischen Unabhängigkeitsforderungen zuwandten.⁸⁰⁹

d. Aimé Césaire: Discours sur le Colonialisme

Im Jahr 1950 veröffentlichte Aimé Césaire, damals bereits Abgeordneter zur Assemblée Nationale, erstmals seinen wegweisenden „Discours sur le colonialisme“, in welchem er die Folgen und das System des Kolonialismus radikal analysierte. Der Kolonialismus war für Césaire:

„ni évangélisation, ni entreprise philanthropique, [...] ni extension du Droit [sondern] l'appétit et de la force, avec, derrière, l'ombre portée, maléfique, d'une forme de civilisation qui, à un moment de son histoire, se constate obligée, de façon interne, d'étendre à l'échelle mondiale la concurrence de ses économies antagonistes.“⁸¹⁰

⁸⁰⁸ *Chafer*, The end of empire in French West Africa, 2002, 96.

⁸⁰⁹ *Chafer*, The end of empire in French West Africa, 2002, 157.

⁸¹⁰ *Césaire*, Discours sur le colonialisme, Paris: Éditions PRÉSENCE AFRICAINE, 1950, 6; Übersetzung von Heribert Becker: „weder Evangelisation noch ein philanthropisches Unternehmen [...] noch eine Ausbreitung des Rechts; [sondern] die Gier und die Gewalt sind, mit dem unheilvollen Schlagschatten einer Zivilisationsform im Hintergrund, die sich zu einem bestimmten Zeitpunkt ihrer Geschichte von innen heraus gezwungen sieht, den Konkurrenzkampf ihrer widerstreitenden Ökonomien über den ganzen Erdball

Césaire griff in seinem Text den europäischen Humanismus radikal an, da seiner Auffassung nach die „weiße“ Lesart des Humanismus notwendigerweise zu Barbarei und Entmenschlichung führen würde. Der Pseudo-Humanismus, weil „weißer“ Humanismus, war einer, der die Menschenrechte nicht geachtet, sondern rassistische Menschenrechte hervorgebracht habe:

„Et c'est là le grand reproche que j'adresse au pseudo-humanisme : d'avoir trop longtemps rapetissé les droits de l'homme, d'en avoir eu, d'en avoir encore une conception étroite et parcellaire, partielle et partiale et, tout compte fait, sordidement raciste. [...] Qu'on le veuille ou non : au bout du cul-de-sac Europe, je veux dire l'Europe d'Adenauer, de Schuman, Bidault et quelques autres, il y a Hitler. [...] Au bout de l'humanisme formel et du renoncement philosophique, il y a Hitler.“⁸¹¹

Der Ausweg, den Césaire aus dem vermeintlichen Universalismus des europäischen Humanismus sah, war über diesen hinauszugehen, wie er es bereits in seinen in Kapitel VI diskutierten Frühwerken vorgezeichnet hatte:

„Nous ne sommes pas les hommes du ,ou ceci ou cela'. Pour nous, le problème n'est pas d'une utopique et stérile tentative de réduplication, mais d'un dépassement. Ce n'est pas une société morte que nous voulons faire revivre. Nous laissons cela aux amateurs d'exotisme. Ce n'est pas davantage la société coloniale actuelle que nous voulons prolonger, la plus carne qui ait jamais pourri sous le soleil. C'est une société nouvelle qu'il nous faut, avec

auszudehnen.“ *Césaire*, Rede über den Kolonialismus und andere Texte, Berlin: Karin Kramer Verlag, 2010, 78.

⁸¹¹ *Césaire*, Discours sur le colonialisme, 1950, 8.

l'aide de tous nos frères esclaves, créer, riche de toute la puissance
productive moderne, chaude de toute la fraternité antique.“⁸¹²

Liberté, Égalité und Fraternité als Motto Frankreichs bildeten die Grundlage für den Mythos der möglichen Gleichbehandlung innerhalb des französischen Kolonialreichs. Wie bereits in der Zwischenkriegszeit wurde die antikoloniale taktische Assimilation, die auf den Ideen der rechtlichen Gleichheit und wahrlich universeller Menschenrechte aufbaute, auch in den ersten Jahren der Nachkriegszeit von „schwarzen“ Akteur*innen eingesetzt. Doch die Enttäuschung über den nur vermeintlich universellen Humanismus setzte sich in den 1950er-Jahren durch. Aimé Césaire brachte diese Auffassung auf den Punkt, indem er dem „weißen“ Pseudohumanismus vorwarf, die Menschenrechte partiell und rassistisch zu lesen. Eine Überwindung der Ungleichbehandlung innerhalb des französisch-humanistischen Diskurses war für ihn unvorstellbar geworden. Die koloniale Situation gehöre radikal überwunden und eine neue Gesellschaft aufgebaut.

In den Jahren zwischen 1958 und 1962 erlangten fast sämtliche ehemalige französische Überseegebiete ihre nationale Unabhängigkeit. Die in der Zwischenkriegszeit entwickelten Ideen der taktischen Nutzung der *droits de l'homme*, um Verbesserungen innerhalb eines französischen Staatengebildes zu erreichen, waren spätestens zu diesem Zeitpunkt einer individuellen-nationalen Entwicklung außerhalb der direkten französischen Einflussphäre gewichen.

⁸¹² Césaire, *Discours sur le colonialisme*, 1950, 19; Übersetzung von Heribert Becker: „Wir sind keine Menschen des „Entweder das eine oder das andere“. Für uns liegt das Problem nicht in einem utopischen und sterilen Versuch der Wiederholung, sondern im Überschreiten. Wir wollen nicht eine tote Gesellschaft wieder zum Leben erwecken. Das überlassen wir den Liebhabern der Exotik. Ebenso wenig aber wollen wir das Weiterbestehen der gegenwärtigen Kolonialgesellschaft, des ekligsten Stücks verdorbenen Fleisches, das je in der Sonne verfault ist. Es ist eine neue Gesellschaft, die wir mit Hilfe aller unserer versklavten Brüder schaffen müssen und die den Reichtum des ganzen modernen Produktivvermögens und die Wärme der ganzen altertümlichen Brüderlichkeit besitzt.“ Césaire, *Rede über den Kolonialismus und andere Texte*, Berlin: Karin Kramer Verlag, 2010, 96.

Bibliographie

AAOF, Lettre de CEFA (Dakar) à Senghor, 25.2.1945 (17G127/17).

Achille, Louis Thomas, Nos Enquêtes, in *La revue du monde noir: the review of the black world, 1931-1932 : collection complète*, no. 1 à 6, Paris: J.M. Place, 1992.

Adams, J. J., Les troupes Américaines occupent encore Haiti, in *Les Continents* 1(12), 1924.

Africa, Réplique éthiopienne à la note du gouvernement italien, in *Africa* 1(1), 1935.

_____, Réconciliation franco-allemande? Out. Mas pas de retour du Togo et du Cameroun à l'Allemagne - pas de colonisation de l'Afrique Noire par le cruel racisme aryen - Compatriotes du Togo et du Cameroun, méfiez-vous de la propagande allemande!, in *Africa* 1(4), 1936.

_____, Vie des noirs à Paris. Le Chomage, in *Africa* 1(3), 1936.

_____, Les lois sociales aux Colonies, in *Africa* 1(7), 1936.

_____, Réglementation des Conditions de Travail des Indigènes indochinois et assimilés, in *Africa* 2(8), 1937.

_____, Soudan Français. Autour du voyage de Mr Marius Moutet, Ministre des Colonies, in *Africa* 2(11), 1937.

_____, Matières premières à l'Allemagne par le Commerce Franco-Germanique? Oui! - Cameroun et Togo à Hitler? Jamais!, in *Africa* 2(15), 1937.

_____, Réponse aux discours de Mussolini et Hitler à Berlin, in *Africa* 2(15), 1937.

Afro Antillais, Le loup mourra dans sa peau, in *La Race Nègre* 1(1), 1927.

_____, Connais-toi toi-même, in *La Race Nègre* 1(2), 1927.

Aitken, Robbie John Macvicar/Rosenhaft, Eve, *Black Germany: the making and unmaking of a diaspora community, 1884-1960*, Cambridge; New York: Cambridge University Press, 2013.

Arendt, Hannah, *Elemente und Ursprünge totaler Herrschaft*, Europäische Verlagsanstalt, 2009.

- Armus, Seth D., The Eternal Enemy: Emmanuel Mounier's *Esprit* and French Anti-Americanism, in *French Historical Studies* 24 (2), 2001, 271–304.
- Aurousseau, Alfred, Un essai de psychologie des Noirs, in *Les Continents* 1(1), 1924.
- Bachmann-Medick, Doris, Cultural Turns: Neuorientierungen in den Kulturwissenschaften, Reinbek: Rowohlt, 2009.
- Badiou, Alain, The rebirth of history: times of riots and uprisings, London: Verso, 2012.
- Barthelemy, Joseph, Exposé des motifs de la proposition de loi tendant à assurer la Representation dans des Chambres des cinq Colonies, in *La Dépêche Africaine* 1(9), 1928.
- Basch, Victor, Pour la liberté individuelle dans nos colonies, in *La Dépêche Africaine* 3(20), 1930.
- Baye-Salzmänn, P., Le Problème Judiciaire, in *La Dépêche Africaine* 1(1), 1928.
- Belmessous, Saliha, Assimilation and empire: uniformity in French and British colonies, 1541-1954, Oxford: Oxford University Press, 2013.
- Benjamin, Walter, Die Aufgabe des Übersetzers, in *Gesammelte Schriften Bd. IV/1*, Frankfurt/ Main: Suhrkamp, 1972, 9–21.
- Béton, André, Chacun chez soi, in *La Race Nègre* 7(1), 1934.
- Béton, Isaac, Intentions, in *Le Colonisé* 1(1), 1936.
- Betts, Raymond F., Assimilation and Association in French Colonial Theory 1890–1914, Columbia University Press, 1960.
- Bhabha, Homi K., The Third Space, in *Rutherford* (Hrsg) *Identity. Community, Culture and Difference*, Lawrence and Wishart, 1990, 207–221.
- _____, Das theoretische Engagement, in *Die Verortung der Kultur*, Tübingen: Stauffenburg, 2011.
- _____, Die Verortung der Kultur, Tübingen: Stauffenburg, 2011.
- _____, Schläue Höflichkeit, in *Die Verortung der Kultur*, Tübingen: Stauffenburg, 2011.
- Bhabha, Homi K./Babka, Anna/Posselt, Gerald/Müller-Funk, Wolfgang, Über kulturelle Hybridität: Tradition und Übersetzung, Wien Berlin: Verlag Turia + Kant, 2016.

- Blackburn, Robin, Reclaiming Human Rights, in *New Left Review* (69), 2011.
- Blévis, Laure, De la cause du droit à la cause anticoloniale. Les interventions de la Ligue des droits de l'homme en faveur des « indigènes » algériens pendant l'entre-deux-guerres, in *Politix* 16 (62), 2003, 39–64.
- _____, De la cause du droit à la cause anticoloniale. Les interventions de la Ligue des droits de l'homme en faveur des « indigènes » algériens pendant l'entre-deux-guerres, in *Politix* 16 (62), 2003, 39–64.
- Bloch, Pierre, En Afrique du Nord, in *Le Colonisé* 1(2), 1936.
- Böhm, Otto/Burmann, Christine/Katheder, Doris, Erfolgsgeschichte Menschenrechte: eine Interview-Serie zu den 30 Artikeln der Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte, Würzburg: Echter, 2016.
- Boittin, Jennifer Anne, In Black and White: Gender, Race Relations, and the Nardal Sisters in Interwar Paris, in *French Colonial History* 6, 2005, 119–135.
- _____, Colonial metropolis: the urban grounds of anti-imperialism and feminism in interwar Paris, Lincoln: University of Nebraska Press, 2010.
- Bönnemann, Maxim/Pichl, Maximilian, Postkoloniale Rechtstheorie, in *Buckel/Christensen/Fischer-Lescano* (Hrsg) *Neue Theorien des Rechts*, Mohr Siebeck, 2020, 359–376.
- Bonneuil, Louis, Le Conseil Supérieur des Colonies, in *Les Continents* 12, 1924.
- Brenkert, George G, Marx and Human Rights, in *Journal of the History of Philosophy* 24 (1), 1986, 55–77.
- Brunet, Jean-Paul, Gaston Monnerville, 1897-1991: un destin d'exception, Matoury (Guyane): Ibis rouge éd, 2013.
- Buck-Morss, Susan, Hegel und Haiti: für eine neue Universalgeschichte, Berlin: Suhrkamp, 2021.
- Bureau Central de la Ligue de Défense de la Race Nègre, Brief an Raymond Poincaré, Président du Conseil des Ministres, 21 Janvier 1929.
- Burbank, Jane/Cooper, Frederick, Empire, droits et citoyenneté, de 1912 à 1946, in *Annales. Histoire, Sciences Sociales* 63 (3), 2008, 493–531.

_____, *Post-imperial possibilities: Eurasia, Eurafrica, Afroasia*, Princeton Oxford: Princeton University Press, 2023.

Burke, Roland, *Decolonization and the evolution of international human rights*, 2010.

Burty, Max, En A. O. F. Le voyage de M. Moutet au Sénégal, in *Le Colonisé* 1(1), 1936.

Butler, Judith, *Excitable speech: a politics of the performative*, New York: Routledge, 1997.

_____, *Gender trouble: feminism and the subversion of identity*, New York: Routledge, 2006.

CAI, UNE ENTREPRISE GARVEYISTE EN ERANCE- LE PRINCE TOVALOU
HOUENOU ET SES AMIS - LA CREATION DU JOURNAL : „LES
CONTINENTS“ (SLOTFOM V 6), 1924.

_____, Circulaire de la LDRN en langue anglais, 24.6.1929 (Slotfom III 24).

_____, Noms et adresses de destinataires de la circulaire, 24.6.1929 (Slotfom III 24).

_____, Note anonyme du 3 octobre 1927 (Slotfom III 24).

_____, Note anonyme du 9 avril 1937 (Slotfom III 78).

_____, Note anonyme du 10 décembre 1927 (Slotfom III 24).

_____, Note anonyme du 12 janvier 1929 (Slotfom III 24).

_____, Note anonyme du 13 janvier 1938 (Slotfom III 78).

_____, Note anonyme du 17 mars 1928 (Slotfom III 24).

_____, Note anonyme du 23 décembre 1927 (Slotfom III 24).

_____, Note anonyme du 25 fevrier 1928 (Slotfom III 24).

_____, Note anonyme du 28 janvier 1928 (Slotfom III 24).

_____, Note de l'Agent Désiré du 1 février 1927 (Slotfom III 24).

_____, Note de l'Agent Désiré du 5 décembre 1926 (Slotfom III 24).

_____, Note de l'Agent Désiré du 9 mars 1927 (Slotfom III 24).

_____, Note de l'Agent Désiré du 12 décembre 1924 (Slotfom V 6).

- _____, Note de l'Agent Désiré du 18 février 1929 (Slotfom III 24).
- _____, Note de l'Agent Désiré du 18 octobre 1924 (Slotfom V 6).
- _____, Note de l'Agent Désiré du 22 avril 1926 (Slotfom III 24).
- _____, Note de l'Agent Désiré du 22 mars 1927 (Slotfom III 24).
- _____, Note de l'Agent Désiré du 24 mai 1927 (Slotfom III 24).
- _____, Rapport de Joe du 11 Janvier 1931 (Slotfom III 24).
- _____, Rapport de l'Agent Paul du 28 juin 1930 (Slotfom III 24).
- _____, Rassemblement Colonial (journal officiel du 16. juin 1937) (Slotfom III 78).
- Candace, Gratien, Commémoration du premier centenaire de l'Abbé Grégoire, in *La Dépêche Africaine* 4(38), 1931.
- Castro Varela, María do Mar/Dhawan, Nikita, *Postkoloniale Theorie: Eine kritische Einführung*, transcript Verlag, 2015.
- _____, *Postkoloniale Theorie: eine kritische Einführung*, Bielefeld: transcript Verlag, 2020.
- CDIRN, *La Dépêche Africaine*, Première Année, No. 9, Novembre 1928.
- _____, *La Dépêche Africaine*, Quatrième Année, No. 38, Juillet 1931.
- Cenac-Thaly, R., *Mes Étrennes*, in *La Dépêche Africaine* 3(20), 1930.
- Centre for Human Rights, University of Pretoria, *A Guide to the African Human Rights System*, Pretoria University Law Press, 2016.
- Césaire, Aimé, *Conscience Raciale et Revolution Sociale*, in *L'Étudiant noir* 1(3), 1935.
- _____, *Jeunesse noire et Assimiation*, in *L'Étudiant noir* 1(1), 1935.
- _____, *Cahier d'un retour au pays natal*, 1939.
- _____, *Discours sur le colonialisme*, Paris: Éditions PRÉSENCE AFRICAINE, 1950.
- _____, *Discourse on Colonialism* (Translated by Joan Pinkham), New York: Monthly Review Press, 1972.

- _____, Rede über den Kolonialismus und andere Texte, Berlin: Karin Kramer Verlag, 2010.
- Chafer, Tony, The end of empire in French West Africa: France's successful decolonization ?, Oxford: Berg, 2002.
- Challaye, Felicien, La colonisation et les droits de l'homme, in Les Cahiers des droits de l'homme 31 (5), 1931.
- Chathuant, Dominique, D'une République à l'autre : ascension et survie politique de Maurice Satineau (1891-1945), in Bulletin de la Société d'Histoire de la Guadeloupe (178), 2017, 9–85.
- Choubelle, Gaston, Les Organisations Nègres d'Angleterre, in La Race Nègre 9(1), 1936.
- Church, Emily Musil, In Search of Seven Sisters: A Biography of the Nardal Sisters of Martinique, in Callaloo 36 (2), 2013, 375–390.
- Comité d'Action Marocaine, Cahier de revendications immédiates du Maroc, in Le Colonisé 1(2), 1936.
- Comité de Défense de la Race Nègre, A tous nos frères!, in La Voix des Nègres 1(1) (Janvier), 1927.
- _____, La Voix des Nègres 1(1) (Mars), 1927.
- _____, Le Mot „Nègre“, in La Voix des Nègres 1(1) (Janvier), 1927.
- Comité de Défense des Interêts de la Race Noire, „Erreurs Coloniales“ à Madagascar, in La Dépêche Africaine 1(1), 1928.
- _____, Notre But. - Notre Programme., in La Dépêche Africaine 1(1), 1928.
- Commisariat Special du Havre, Au sujet de la section du „Comité de Défense de la Race Nègre“, 10 Mars 1927 (Slotfom III 37).
- Conférence africaine française, France Ministère des colonies, La Conférence africaine française, Brazzaville 30 janvier 1944-8 février 1944, Paris: Ministère des colonies, 1945.
- Conklin, Alice L ., A mission to civilize: The republican Idea of Empire in France and West Africa, 1895 - 1930, Stanford (Calif.): Stanford University Press, 1997,.

- _____, *The Civilizing Mission*, in *Berenson/Duclert/Prochasson* (Hrsg) *The French Republic: history, values, debates*, Ithaca: Cornell University Press, 2011.
- Cooper, Frederick, 'Our Strike': Equality, Anticolonial Politics and the 1947–48 Railway Strike in French West Africa, in *The Journal of African History* 37 (1), 1996, 81–118.
- _____, *Colonialism in question: theory, knowledge, history*, Berkeley: University of California Press, 2005.
- Copello, David, The 'invention' of human rights as a revolutionary concept: Confronting orthodox Marxism and the New Left (Argentina, 1972), in *Journal of Human Rights* 20 (3), 2021, 304–317.
- Cornell, Drucilla, Fanon today, in *International Law and its Others*, 2006, 121–136.
- Croce, Mariano, Quod Non Est in Actis Non Est in Mundo: Legal Words, Unspeakability and the Same-Sex Marriage Issue, in *Law and Critique* 26 (1), 2015, 65–81.
- Crowder, Michael, Indirect Rule—French and British Style, in *Africa* 34 (3), 1964, 197–205.
- Damas, Léon-Gontran, *Retour de Guyane: suivi de misère noire et autres écrits journalistiques*, Paris: J.M. Place, 2003.
- _____, *Pigments - Névralgies*, Paris: Présence Africaine, 2005.
- Damas, Léon-Gontran/Poujols, Sandrine, *Black-Label suivi de Graffiti et de Poèmes nègres sur des airs africains*, Paris: Gallimard, 2011.
- Danaé, Narcisse, Pour l'Indépendance, in *La Voix des Nègres* 1(1) (Mars), 1927.
- Davis, Gregson, Aimé Césaire, Cambridge, U.K.: Cambridge University Press, 1997.
- _____, Aimé Césaire, Cambridge: Cambridge University Press, 1997.
- Deltombe, Thomas, *L' Afrique d'abord ! quand François Mitterrand voulait sauver l'Empire français*, Paris: La Découverte, 2024.
- Dembour, Marie-Bénédicte, What Are Human Rights? Four Schools of Thought, in *Human Rights Quarterly* 32 (1), 2010, 1–20.

- Derrida, Jacques, *Die différance*, in *Randgänge der Philosophie*, Wien: Passagen-Verl, 1988, 29–52.
- _____, *Signatur Ereignis Kontext*, in *Randgänge der Philosophie*, Wien: Passagen-Verl, 1988, 291–314.
- _____, *Force of Law: The “Mystical Foundation of Authority”*, in *Cornell/Rosenfeld/Carlson/Benjamin N. Cardozo School of Law (Hrsg) Deconstruction and the possibility of justice*, New York: Routledge, 1992, 3–67.
- Derrida, Jacques/Magnus, Bernd/Cullenberg, Stephen/Derrida, Jacques/Derrida, Jacques, *Specters of Marx: the state of the debt, the work of mourning, and the new international*, New York, NY: Routledge, 1994.
- Dewitte, Philippe, *Le Rouge et le Nègre*, in *Hommes et Migrations* 1257 (1), 2005, 34–40.
- Dewitte, Phillipe, *Les mouvements nègres en france 1919-1939*, Paris: L’Harmattan, 1985.
- Dorarlle, R, *Qu’est-que le civilisation?*, in *La Race Nègre* 1(4), 1927.
- _____, *Vox Africae*, in *La Race Nègre* 1(5), 1928.
- Douzinias, Costas, *Human rights at the end of history*, in *Angelaki* 4 (1), 1999, 99–114.
- _____, *The End of Human Rights*, Oxford: Hart Publishing, 2000.
- _____, *Violence, Justice, Deconstruction*, in *German Law Journal* 6 (1), 2005, 171–178.
- _____, *Human rights and empire: the political philosophy of cosmopolitanism*, Milton Park, Abingdon: Routledge-Cavendish, 2008.
- Drabinski, John E., *Césaire’s Apocalyptic Word*, in *South Atlantic Quarterly* 115 (3), 2016, 567–584.
- Dugard, Jackie/Madlingozi, Tshepo/Tissington, Kate, *Rights-compromised or rights-savvy? The use of rights-based strategies to advance socio-economic struggles by Abahlali baseMjondolo, the South African shack-dwellers’ movement*, in *Alviar García/Klare/Williams (Hrsg) Social and economic rights in theory and practice: critical inquiries*, London New York: Routledge, 2015.

- Dunstan, Sarah C., *Race, Rights and Reform: Black Activism in the French Empire and the United States from World War I to the Cold War*, Cambridge University Press, 2021.
- Echenberg, Myron, *Colonial conscripts: the Tirailleurs Sénégalais in French West Africa, 1857 - 1960*, Portsmouth, NH: Heinemann [u.a.], 1991.
- Edwards, Brent Hayes, *The practice of diaspora: literature, translation, and the rise of Black internationalism*, Cambridge (Mass.): Harvard university press, 2003.
- Egonu, Iheanachor, *Les Continents and the Francophone Pan-Negro Movement*, in *Phylon* (1960-) 42 (3), 1981, 245.
- Eichinger, Ludwig M., *Praktiken: etwas Gewissheit im Geflecht der alltäglichen Welt*, in *Deppermann/Feilke/Linke* (Hrsg) *Sprachliche und kommunikative Praktiken*, De Gruyter, 2016, VII–XIII.
- Fabry, J., *Note et rapport April 1927* (Slotfom I 4).
- Fangeat, Jean, *Par l'escalier de service*, in *Les Continents* 1, 1924.
- Fanon, Frantz, *Peau noire masques blancs*, Paris: Éd. du Seuil, 1952.
- _____, *Les damnés de la terre*, Paris: La Découverte, 2010.
- Faure, Emil, *Complot au Cameroun*, in *La Voix des Nègres* 4(5), 1931.
- _____, *La bataille au Cameroun*, in *La Voix des Nègres* 4(4), 1931.
- Finn, Daniel, *Ireland's Water Wars*, in *New Left Review* 95, 2015.
- Fogarty, Richard Standish, *Race and war in France: Colonial subjects in the French army, 1914–1918*, University of California, Santa Barbara, 2002.
- Foljanty, Lena, *Rechtstransfer als kulturelle Übersetzung*, in *Kritische Vierteljahresschrift für Gesetzgebung und Rechtswissenschaft* 98 (2), 2015, 89–107.
- Fournier, M., *Soudan Français. Bamako et ses différents lieux de division*, in *Africa* 3(20), 1938.
- Frioux-Salgas, Sarah, *Voix panafricaines à Paris (1920-1950): De la Voix des Nègres à Présence africaine*, in *Hommes & migrations* (1332), 2021, 135–141.

- Frobenius, Leo, *Kulturgeschichte Afrikas: Prolegomena zu einer historischen Gestaltlehre*, Zürich: Phaidon-Verl., 1933.
- Fukuyama, Francis, *The End of History?*, in *The National Interest* 16, 1989, 3–18.
- _____, *The end of history and the last man: with a new afterword*, New York, NY: Free Press, 2006.
- Gamble, Harry, *La crise de l'enseignement en Afrique occidentale française (1944-1950)*, in *Histoire de l'éducation* (128), 2010, 129–162.
- Goebel, Michael, *Anti-Imperial Metropolis. Interwar Paris and the Seeds of Third World Nationalism*, Cambridge University Press, 2015.
- _____, *Anti-Imperial Metropolis. Interwar Paris and the Seeds of Third World Nationalism*, Cambridge University Press, 2015.
- Goeller, Joseph, *Colonisation allemande au Cameroun avant 1914*, in *Africa* 1(3), 1936.
- Goëtz, Lucien, *Correspondance*, in *La Dépêche Africaine* 2(14), 1929.
- Gouges, Olympe de, *Déclaration des droits de la femme et de la citoyenne*, 1791.
- Gouttenoire de Toury, Fernand, *Le nouveau gouvernement a tout à faire pour les indigènes de nos colonies*, in *Les Continents* 1(5), 1924.
- _____, *Les Malgaches, spoliés de leurs terres, ne peuvent faire entendre leur protestation*, in *Les Continents* 1(3), 1924.
- _____, *La justice à Madagascar*, in *Les Continents* 1(1), 1924.
- _____, *Lutter pour les indigènes de nos colonies c'est travailler pour la civilisation*, in *Les Continents* 1(8), 1924.
- _____, *La justice à Madagascar - L'affaire Massot*, in *Les Continents* 1(9), 1924.
- Grégoire-Micheli, E., *Le Mentalité des Noirs est-elle inférieure?*, in *La revue du monde noir: the review of the black world, 1931-1932: collection complète*, no. 1 à 6, Paris: J.M. Place, 1992.
- Hale, Thomas A., *Les écrits d'Aimé Césaire: Bibliographie commentée*, 1978.
- Harris, Fredrick C., *The Next Civil Rights Movement?*, in *Dissent* 62 (3), 2015, 34–40.

- Houtzager, Peter P., The Movement of the Landless (MST), juridical field, and legal change in Brazil, in *De Sousa Santos/Rodríguez-Garavito* (Hrsg) Law and Globalization from Below, Cambridge University Press, 2005, 218–240.
- Howlett, Marc-Vincent, Interview de Léon-Gontran Damas, in *Présence Africaine*, Nouvelle série 187/188, 2013, 25–70.
- Humboldt, Wilhelm von, 14. Grundzüge des allgemeinen Sprachtypus: Als Einleitung zu ausführlichen Untersuchungen über die Amerikanischen Sprachen, in *Gesammelte Schriften*, Band 5, *Gesammelte Schriften* (1823-1826), DE GRUYTER, 1968, 364–475.
- Hunt, Lynn, *Inventing Human Rights: A History*, 2007.
- Hymans, Jacques Louis, Léopold Sédar Senghor: an intellectual biography, Edinburgh: Edinburgh University Press, 1971.
- Institut Charles de Gaulle/Institut d’histoire du temps présent, Brazzaville: aux sources de la décolonisation, janvier-février 1944 [Paris], Paris: Plon, 1988.
- Irvine, William D., War, peace and human rights - The Dilemma of the Ligue des droits de l’homme, in *Schmale/Treiblmayr* (Hrsg) Human Rights Leagues in Europe (1898-2016), Stuttgart: F. Steiner, 2017, 35–43.
- Ishay, Micheline, *The history of human rights: from ancient times to the globalization era*, Berkeley, Calif.: Univ. of California Press, 2009.
- James, C. L. R., *The black Jacobins: Toussaint l’Ouverture and the San Domingo revolution*, New York: Vintage Books, a Division of Random House, Inc, 1989.
- James, C.L.R., *The Black Jacobins*, Random House, 1963.
- Jensen, Steven L. B., *The making of international human rights: the 1960s, decolonization and the reconstruction of global values*, Cambridge New York, NY Melbourne New Delhi Singapore: Cambridge University Press, 2017.
- Jonassaint, Jean, Le cinéma de Sembène Ousmane, une (double) contre-ethnographie: (Notes pour une recherche), in *Ethnologies* 31 (2), 2010, 241–286.
- Journal de la jurisprudence de la Cour impériale d’Alger, Sieur Élie Léon Énos c. conseil de discipline de l’ordre des avocats d’Alger, 1862.

Journal Officiel, N°75, 30 Mars 1926, Comité de Défense de la Race Nègre.

_____, N°75, 30 Mars 1926, Comité de Défense des Intérêts de la Race Noire.

Journal officiel de la République française, Loi du 4 février 1919 sur l'accèsion des indigènes de l'Algérie aux droits politiques. Journal officiel de la République française, 6 février 1919, p. 1358.

Jules-rosette, Bennetta, Jean-Paul Sartre and the philosophy of négritude : Race , self , and society Author (s): Bennetta Jules-Rosette Published by : Springer Jean-Paul of negritude :, in 36 (3), 2011, 265–285.

Julien, Gabriel, Le Travailleur colonial, in La Dépêche Africaine 1(9), 1928.

Keller-Kemmerer, Nina, Die Mimikry des Völkerrechts: Andrés Bellos „Principios de derecho internacional“, Baden-Baden: Nomos, 2018.

Kesteloot, Lilyan, Les Écrivains noirs de langue française: naissance d'une littérature, Bruxelles: Ed. de l'Univ. de Bruxelles, 1983.

Kouyaté, Tiemoko Garan, A la S.D.N., in Africa 1(1), 1935.

_____, A nos lecteurs!, in Africa 1(1), 1935.

_____, Mesures de clémence et Fête Nationale de 14 Juillet 1936, in Africa 1(4), 1936.

_____, Lettre ouvert à Marius Moutet, Ministre des Colonies, in Africa 1(6), 1936.

_____, Pour un véritable Rassemblement des Fonctionnaires Coloniaux, in Africa 2(12), 1937.

_____, Brief an M. Roger Lhuillier, 13. Septembre 1928 (Slotfom III 24).

_____, Brief an Marcus Garvey, 7 Juillet 1928 (Slotfom III 24).

Krämer, Sybille, Sprache, Sprechakt, Kommunikation: sprachtheoretische Positionen des 20. Jahrhunderts, Frankfurt: Suhrkamp, 2001.

La Dépêche Africaine, Sommes-Nous Toujours au Temps de l'Inquisition?, in La Dépêche Africaine 1(1), 1928.

_____, Préjugés de Race au Soudan, in La Dépêche Africaine 1(8), 1928.

- _____, Enfin ! La Ligue des Droits de l'Homme proteste contre le régime de la presse à Madagascar., in *La Dépêche Africaine* 1(9), 1928.
- _____, La Naturalisation des Indigènes, in *La Dépêche Africaine* 2(13), 1929.
- La Race Nègre, La générosité française sous la IIIe République, in *La Race Nègre* 1(2), 1927.
- _____, La Ligue est en deuil: son très dévoué président SENGHOR LAMINE est mort., in *La Race Nègre* 1(5), 1928.
- _____, Ordre du jour, in *La Race Nègre* 1(5), 1928.
- _____, Ce que les Nègres des États-Unis pensent de „La Race Nègre“ - Le Réveil des Nègres Français, in *La Race Nègre* 2(1), 1929.
- La revue du monde noir, Ce que nous voulons faire, in *La revue du monde noir: the review of the black world, 1931-1932 : collection complète, no. 1 à 6*, Paris: J.M. Place, 1992.
- Lacan, Jacques, *La chose Freudienne ou sens du retour à Freud en psychanalyse*, 1955.
- _____, La direction de la cure et les principes de son pouvoir., in *La psychanalyse* 6, 1961, 149–206.
- _____, *Écrits*, Paris: Éditions du Seuil, 1966.
- _____, *Les Quatre concepts fondamentaux de la psychanalyse*, Paris: Éd. du Seuil, 1990.
- _____, *Le séminaire de Jacques Lacan. 3: Les psychoses, 1955 - 1956*, Paris: Éd. du Seuil, 1996.
- _____, *My teaching*, London: Verso, 2008.
- Langley, J. Ayo, Pan-Africanism in Paris, 1924-1936, in *The Journal of Modern African Studies* 7 (1), 1969, 69–94.
- Lauren, Paul Gordon, *The evolution of international human rights: visions seen*, Philadelphia, Pa: Univ. of Pennsylvania Press, 2003.
- LDRN, *La Race Nègre, Première Année - No 2*, 1927.
- _____, *La Race Nègre, Quatrième Année - No 2*, 1930.

- _____, La Race Nègre, Quatrième Année - No 3, 1930.
- LDRN, Groupe Faure, La Race Nègre, Huitième Année - No 1, 1935.
- _____, La Race Nègre, Neuvième Année - No 1, 1936.
- Le Colonisé, Échec au roi, in Le Colonisé 1(1), 1936.
- Lenin, Wladimir Iljitsch, Die sozialistische Revolution und das Selbstbestimmungsrecht der Nationen Thesen (Januar-Februar 1916), in Werke, Berlin, 1960, S.144-159.
- Lewis, Martin Deming, One Hundred Million Frenchmen: The „Assimilation“ Theory in French Colonial Policy, in Comparative Studies in Society and History 4 (2), 1962, 129–153.
- Ligue de Défense de la Race Nègre, Haiti et les Mandats, in La Race Nègre 4(5), 1931.
- _____, Vers la lumiere, in La Voix des Nègres 4(4), 1931.
- _____, To be or not to be, in La Voix des Nègres 5(1), 1932.
- _____, Notre ligne politique, in La Voix des Nègres 7(1), 1934.
- _____, Nous Voulons, in La Voix des Nègres 8(1), 1935.
- _____, Les indigènes de Madagascar contre l’impérialisme (undatiert, Mai/Juni 1929, SLOTFOM III 24).
- Ligue des Droits de l’Homme, Le Congrès National de 1931 - Compte-Rendu Stenographique, 1931.
- _____, Le Congrès National de 1936 - Compte-Rendu Stenographique, Dijon, 19-21 Juillet 1936.
- _____, Les Cahiers des droits de l’homme 31/5/ 20 Februar 1931.
- _____, Les Cahiers des droits de l’homme 31/6/ 28 Februar 1931.
- _____, Les Cahiers des droits de l’homme 31/7/ 10 März 1931.
- _____, Les Cahiers des droits de l’homme 36/17 et 18/ 10 Juni 1936.
- López, Alfred J., Occupying Reality: Fanon Reading Hegel, in South Atlantic Quarterly 112 (1), 2013, 71–78.

- Louis-Philippe I., Ordonnance du 22 juillet 1834 in *Le Moniteur universel*, vol. 24e an., no 225, 13 août 1834 p. 1693.
- Luscap-Norbert, Les propos d'Alexandre, in *La Race Nègre* 4(5), 1931.
- Maison, Guillaume, Section de la Seine-Inférieure, in *La Voix des Nègres* 1(1) (Janvier), 1927.
- Mann, Gregory, Immigrants and Arguments in France and West Africa, in *Comparative Studies in Society and History* 45 (02), 2003.
- Maran, René, Batouala, Paris: Albin Michel, 1921.
- _____, Réflexions, in *Les Continents* 1, 1924.
- _____, Au pied du mur, in *Les Continents* 5, 1924.
- _____, Le bon apôtre, in *Les Continents* 11, 1924.
- _____, En Marge de l'Affaire Ralaimongo et Ravoahangy, in *La Dépêche Africaine* 1(8), 1928.
- Marcuse, Herbert, *Konterrevolution und Revolte*, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1973.
- Marshall, D. Bruce, *The French colonial myth and constitution-making in the Fourth Republic*, New Haven: Yale University Press, 1973.
- McLoughlin, Daniel, Post-Marxism and the Politics of Human Rights: Lefort, Badiou, Agamben, Rancière, in *Law and Critique* 27 (3), 2016, 303–321.
- Meissner, Boris, Lenin und das Selbstbestimmungsrecht der Völker, in *Osteuropa* 20 (4), 1970, 245–261.
- Michel, H., Nouvelle politique économique et sociale, in *Africa* 2(12), 1937.
- Miller, Christopher L., *Nationalists and nomads: essays on francophone African literature and culture*, Chicago: University of Chicago Press, 1998.
- Miller, F. Bart, *Rethinking négritude through Léon-Gontran Damas*, Amsterdam New York: Rodopi, 2014.
- Moens, Bernelet, L'homme peut guider l'évolution de l'humanité, in *Africa* 2(15), 1937.

- Monnerville, Gaston, Notre politique en Guyane, in *La Dépêche Africaine* 3(27 & 28), 1930.
- _____, Au lendemain de Exposition coloniale, in *La Dépêche Africaine* 5(46), 1932.
- Moore, Sally Falk, Law and Social Change: The Semi-Autonomous Social Field as an Appropriate Subject of Study, in *Law & Society Review* 7 (4), 1973, 719–746.
- Morlat, Patrice, *L'indigène et le citoyen: la Ligue des droits de l'homme dans les colonies, 1898-1940*, Paris: Les Indes savantes, 2022.
- Moutet, Marius, La Journée Schoelcher A l'Exposition Internationale de 1937 – Discourse prononcé par Marius Moutet, in *Africa* 2(13), 1937.
- Moutia, Fritz, La Question brûlante de la Naturalisation des Indigènes, in *La Dépêche Africaine* 1(9), 1928.
- Moyn, Samuel, *The Last Utopia*, Harvard University Press, 2010.
- _____, The Return of the Prodigal: The 1970s as a Turning Point in Human Rights History, in *Eckel/Moyn (Hrsg) The breakthrough: human rights in the 1970s*, Philadelphia, Penn: Univ. of Pennsylvania Press, 2014.
- Müller, Madeleine, *Die Allgemeine Erklärung der Menschenrechte und der Kulturrelativismus – Genealogie eines Ideals*, Wien: Universität Wien, 2022.
- Müller-Mall, Sabine, *Performative Rechtserzeugung: eine theoretische Annäherung*, Weilerswist: Velbrück Wiss, 2012.
- Murphy, David, Defending the 'Negro race': Lamine Senghor and black internationalism in interwar France, in *French Cultural Studies* 24 (2), 2013, 161–173.
- Naquet, Emmanuel/Joxe, Pierre, *Pour l'humanité: la Ligue des droits de l'homme, de l'affaire Dreyfus à la défaite de 1940*, Rennes: Presses universitaires de Rennes, 2014.
- Nardal, Jane, *Pantins Exotiques*, in *La Dépêche Africaine* 1(8), 1928.
- Nardal, Paulette, *Internationalisme noir*, in *La Dépêche Africaine* 1(1), 1928.
- _____, *Éveil de la Conscience de Race*, in *La revue du monde noir: the review of the black world, 1931-1932 : collection complète, no. 1 à 6*, Paris: J.M. Place, 1992.

- Ndi, Alvine Henriette Assembe, La gestion des pétitions sur le Cameroun sous mandat français par la Commission permanente des mandats : une contre-expertise négligée ?, in *Bourmaud/Neveu/Verdeil* (Hrsg) Experts et expertise dans les mandats de la Société des Nations : figures, champs, outils, Presses de l'Inalco, 2020, 231–256.
- Nußberger, Angelika, Die Menschenrechte. Geschichte, Philosophie, Konflikte., C.H.Beck, 2021.
- Obama, Victor, Comment on nous empêche d'exploiter nos terres et nos forêts, in *Race Nègre* 1(5), 1928.
- Ojo-Ade, Femi, Leon-Gontran Damas: the spirit of resistance, London Chicago: Karnak House, 1993.
- Olschowsky, Burkhard/Juszkiewicz, Piotr/Rydel, Jan, Central and Eastern Europe after the First World War, Berlin: De Gruyter Oldenbourg, 2021.
- Osterhammel, Jürgen, Kolonialismus: Geschichte - Formen - Folgen, München: Beck, 2009.
- Padmore, George, Pan-Africanism or Communism, New York: Roy Publishers, 1956.
- Perolini, Marco, 'We are all refugees': how migrant grassroots activism disrupts exclusionary legal categories, in *Social Movement Studies* 22 (4), 2023, 459–474.
- Présence africaine/Communauté africaine de culture, Hommage posthume à Léon-Gontran Damas: 1912-1978, Paris: Présence africaine, 1979.
- Puhl, Klaus, Regelfolgen, in *Savigny* (Hrsg) Ludwig Wittgenstein, Philosophische Untersuchungen, Berlin: Akademie-Verl, 2011, 91–109.
- Quatrième République, Projet de constitution du 19 avril 1946.
- Rabaka, Reiland, The negritude movement: W.E.B. Du Bois, Leon Damas, Aime Césaire, Leopold Senghor, Frantz Fanon, and the evolution of an insurgent idea, Lanham, Maryland: Lexington Books, 2015.
- Racine, Daniel L., A profile of Leon-Gontran Damas, in *Negro History Bulletin* 42 (3), 1979, 61–63.
- Rancière, Jacques, La mésentente: politique et philosophie, Paris: Galilée, 1995.

- _____, Who is the subject of the rights of man?, in *South Atlantic Quarterly* 103 (2–3), 2004, 297–310.
- Rassemblement Démocratique Africain, Manifeste du Rassemblement Démocratique Africain (Paris 18 septembre 1946).
- Reimer, Franz, *Juristische Methodenlehre*, Baden-Baden: Nomos, 2020.
- Roosevelt, Franklin D./Churchill, Winston, *Atlantic Charter* (1941).
- Rosso, Stéphane, Colonisation, in *La Race Nègre* 1(1), 1927.
- _____, Le réveil de la conscience Nègre, in *La Race Nègre* 1(2), 1927.
- _____, La Colonisation c’est la négation du droit des Peuples à disposer d’eux-mêmes, in *La Race Nègre* 1(4), 1927.
- _____, Alerte a tous les Nègres! La répression se prépare contre nous, in *La Race Nègre* 2(1), 1929.
- _____, Les misères et les souffrances de tout un peuple nègre, in *La Race Nègre* 4(2), 1930.
- Rosso, Stephane, Alerte a tous les Nègres! La répression se prépare contre nous., in *La Race Nègre*, Deuxième Année No 1, Mars 1929.
- Saada, Emmanuelle, The Republic and the Indigènes, in *Berenson/Duclert/Prochasson* (Hrsg) *The French Republic: history, values, debates*, Ithaca: Cornell University Press, 2011.
- Sagna, Olivier, Des pionniers méconnus de l’indépendance : africains, antillais et luttes anti-colonialistes dans la France de l’entre-deux-guerres (1919-1939) (These doctorale), Paris, 1986.
- Saint-Alary, Eric, *La ligne de démarcation: 1940 - 1944*, Paris: Perrin, 2003.
- Salvaing, Bernard, *Travail forcé dans les colonies européennes*, 2020.
- Sammlungen der KZ-Gedenkstätte Mauthausen, *Häftlingsstandbuch der Poststelle Mauthausen* (Sign. MM/Y43a).
- _____, *Totenbuch des Konzentrationslagers Mauthausen* (Sign. MM/Y46a).
- _____, *Transportliste* (Sign.MM/Y50).

- Sarlat, Gaston, Autour d'un livre, in *La Dépêche Africaine* 4(38), 1931.
- Sarr, Amadou Lamine, Lamine Senghor: 1889-1927: das Andere des senegalesischen Nationalismus, Wien: Böhlau, 2011.
- _____, Aimé Césaire, Léopold Sédar Senghor, Léon-Gontran Damas, Frantz Fanon: Divergenzen und Konvergenzen in der Negritude-Theorie (Unveröffentlicht), Wien.
- Sarraut, Albert, *La Mise en Valeur des Colonies Françaises*, Paris: Payot, 1923.
- Sartre, Jean-Paul, *L'existentialisme est un humanisme*, Paris: Nagel, 1946.
- _____, Orphée Noir, in *Senghor, L.S. (Hrsg) Anthologie de la nouvelle poésie nègre et malgache*, Paris: Presses Universitaires de France, 1948.
- _____, *Anti-Semite and Jew*, New York: Schocken Books : distributed by Pantheon Books, 1995.
- Satineau, Maurice, Les Pension des Anciens Combattants Indigènes, in *La Dépêche Africaine* 1(2), 1928.
- _____, Le Schoelcherisme, in *La Dépêche Africaine* 5(46), 1932.
- _____, Les Noirs de Guadeloupe et le suffrage universel, in *La Dépêche Africaine* 5(45), 1932.
- _____, Offener Brief des Comité de Defense des Interets de la Race Noire (Journal Officiel n°75) 30. Mars 1926 (Slotfom III 24).
- Scheck, Raffael, *Hitler's African victims: the German Army massacres of Black French soldiers in 1940*, Cambridge, [England] ; New York, NY: Cambridge University Press, 2006.
- Schmale, Wolfgang/Treiblmayr, Christopher, The History of Human Rights Leagues, in *Schmale/Treiblmayr (Hrsg) Human Rights Leagues in Europe (1898-2016)*, Stuttgart: F. Steiner, 2017, 15–31.
- Schoell, Franck L., La „Renaissance nègre“ aux États-Unis, in *La Revue de Paris* 36 (1), 1929, 124–165.

- Searle, John R., *Speech Acts: An Essay in the Philosophy of Language*, Cambridge University Press, 1969.
- _____, What Is A Speech Act?, in *Martinich* (Hrsg) *The philosophy of language*, 130–140.
- Selassie, Haile, L’Ethiopie martyre proteste contre les crimes épouvantables du fascisme italien, in *Africa* 2(11), 1937.
- Sembène, Ousmane, *Camp de Thiaroye*, 1987.
- Senghor, Lamine, Ce qu’est notre Comité de Défense de la Race Nègre, in *La Voix des Nègres* 1(1) (Janvier), 1927.
- _____, Debout les Nègres, in *La Race Nègre* 1(1), 1927.
- Senghor, Léopold Sédar, L’humanisme et nous, in *L’Étudiant noir* 1(1), 1935.
- _____, *Liberté 1: Négritude et Humanisme*, Paris: Éditions du Seuil, 1964.
- _____, *Liberté 3 - Négritude et civilisation de l’universel*, Paris: Éd. du Seuil, 1985.
- Serequeberhan, Tsenay, *The hermeneutics of African philosophy: horizon and discourse*, New York London: Routledge, 1994.
- Service de contrôle et d’assistance en France des indigènes des colonies, Brief an den Directeur des Affaires Politiques des Ministère des Colonies (Signé Josseline), 14.9.1926.
- _____, Brief an den Directeur des Affaires Politiques des Ministère des Colonies (Signé Josseline), 22.9.1926.
- _____, *Journal Officiel* 1930 n° 20 du 16/10/1930, 411.
- Sharpley-Whiting, T. Denean, *Negritude women*, Minneapolis: University of Minnesota Press, 2002.
- Shine, Pan, L’Égalité des Races, in *La Race Nègre* 1(4), 1927.
- Sikkink, Kathryn, *Evidence for hope: making human rights work in the 21st century*, Princeton: Princeton University Press, 2017.
- Siragnouman, La nécessité de nous organiser, in *La Race Nègre* 1(1), 1927.

- Smith, Leonard V., French colonialism: from the Ancien Régime to the present, Cambridge New York Melbourne New Delhi: Cambridge University Press, 2023.
- Speed, Shannon, Rights in rebellion: indigenous struggle and human rights in Chiapas, Stanford (Calif.): Stanford university press, 2008.
- Spivak, Gayatri Chakravorty, Can the Subaltern Speak?, in *Nelson/Grossberg* (Hrsg) *Marxism and the Interpretation of Culture*, London s.l: Macmillan Education UK, 1988, 271–313.
- Stephens, Judith L., The Harlem Renaissance and the New Negro Movement, in *Murphy, B.* (Hrsg) *The Cambridge Companion to American Women Playwrights*, Cambridge University Press, 1999, 98–117.
- Suret-Canale, Jean, Afrique Noire Occidentale et Centrale. De la colonisation aux indépendances 1945-1960 (1), Paris: Editions Sociales, 1977.
- Terretta, Meredith, ‘In the Colonies, Black Lives Don’t Matter.’ Legalism and Rights Claims across the French Empire, in *Journal of Contemporary History* 53 (1), 2018, 12–37.
- Thompson, E.P., History from Below, in *The Times Literary Supplement*, 1966.
- Topouzis, Daphne N., Popular Front, War and Fourth Republic Politics in Senegal From Galandou Diouf to L.S. Senghor 1936-1952, London University, 1989.
- Touvalou-Huénou, Les Continents, N. 1, 15. Mai 1924.
- _____, Les Continents, N. 3, 15. Juin 1924.
- _____, Les Continents, N. 5, 15. Juillet 1924.
- _____, Les Continents, N. 9, 15. Septembre 1924.
- _____, Les Continents, N. 12, 1. Novembre 1924.
- _____, Les Continents, N. 13&14, Novembre/Decembre 1924.
- Tovalou-Houénou, Kojo, Paris Cœur de la Race Noir, in *Les Continents* 1(9), 1924.
- Ueckmann, Natascha/Febl, Gisela, Pluraler Humanismus: Négritude und Negrismo weitergedacht, Wiesbaden: Springer VS, 2018.

- Un Magistrat, Essai sur l'Amélioration de la justice indigène en Afrique Occidentale Française, in *Africa* 1(7), 1936.
- _____, Essai sur l'Amélioration de la justice indigène en Afrique Occidentale Française (suite), in *Africa* 2(9), 1937.
- Urban, Yerri, La longue genèse de la citoyenneté dans le second Empire colonial 1798-1898, in *La Révolution française* (9), 2015.
- Vaillant, Janet G., *Black, French and African: A Life of Leopold Sédar Senghor*, Cambridge (Mass.): Harvard University Press, 1990.
- Violette, Maurice, Le Problème de la Colonisation, in *Les Cahiers des droits de l'homme* 31 (6), 1931.
- Waldron, Jeremy, *Nonsense upon stilts: Bentham, Burke, and Marx on the rights of man*, Abingdon, Oxon New York: Routledge, 2015.
- Wall, Illan rua, *Human Rights and Constituent Power*, Abingdon: Routledge, 2012.
- Warner, Michael, *Publics and counterpublics*, New York, NY: Zone Books, 2010.
- Weil, Patrick/Porter, Catherine/Weil, Patrick, *How to be French: nationality in the making since 1789*, Durham: Duke University Press, 2008.
- Werth, Léos, Chez nos Confrères – Madame Lucie Cousturier, in *Les Continents* 1(13/14), 1924.
- White, Hayden, *Metahistory: the historical imagination in nineteenth-century Europe.*, Baltimore: John Hopkins University Press, 1973.
- Widmer, Peter, *Subversion des Begehrens: eine Einführung in Jacques Lacans Werk*, Wien Berlin: Verlag Turia + Kant, 2018.
- Wilder, Gary, *The French imperial nation-state: negritude & colonial humanism between the two world wars*, Chicago: The University of Chicago Press, 2005.
- Wirth, Uwe, *Performanz: zwischen Sprachphilosophie und Kulturwissenschaft*, Frankfurt: Suhrkamp, 2002.
- Wittgenstein, Ludwig, *Philosophische Untersuchungen*, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1984.

Wodak, Ruth, „Wir sind alle unschuldige Täter!“, diskurshistorische Studien zum Nachkriegsantisemitismus, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1990.

Žižek, Slavoj, Against human rights, in *New Left Review* (34), 2005, 115–131.

_____, *First as tragedy, then as farce*, London: Verso, 2009.

_____, *Lacan: eine Einführung*, Frankfurt am Main: FISCHER Taschenbuch, 2016.

Friedensvertrag von Versailles. Artikel 1 bis 26. Völkerbundssatzung (28. Juni 1919), 1919.

„Negritude“, *Britannica Academic, Encyclopædia Britannica*, 2020.

Déclaration des droits de l’homme et du citoyen, Paris, 1789.

Abstract (Deutsch)

Die Geschichte der Menschenrechte wird hauptsächlich als teleologische Erfolgsgeschichte geschrieben, die auf den ideengeschichtlichen Entwicklungen Europas basiert. Menschen aus dem globalen Süden werden zumeist nicht als Akteur*innen der Menschenrechtsgeschichte dargestellt, sondern wird nur über sie gesprochen.

Die vorliegende Dissertation zeigt auf, dass diese Historiographie stark verkürzt ist und stellt die Beiträge „schwarzer“ Kolonisierter im Paris der Zwischenkriegszeit ins Zentrum der Menschenrechtsgeschichte. Durch den mikrohistorischen Zugang konnte dargestellt werden, wie sich die „schwarzen“ Bewegungen des Menschenrechtsbegriffs bemächtigten, um diesen für ihre eigenen antikolonialen Ziele in Stellung zu bringen. Zu diesem Zweck wurden die zu dieser Zeit aktiven „schwarzen“ Bewegungen in drei Übergruppen eingeteilt: Radikale, Reforme und kulturelle Akteur*innen. Während die kulturellen Akteur*innen die historische Eigenständigkeit der „Schwarzen“ herausarbeiten wollten, bemühten sowohl die radikalen als auch die reformistischen Bewegungen regelmäßig das Konzept der Menschenrechte. Dieses hatte zwei Hauptfunktionen.

Erstens wurde Frankreich, als das Land der Déclaration des droits de l'homme von 1789 an seiner historischen Verpflichtung gemessen, die Gleichheit und Freiheit aller Menschen sicherzustellen. Das französische Kolonialsystem, das auf rechtlicher Ungleichheit basierte, konnte so innerhalb des französischen Diskurses angegriffen werden und als „unfranzösisch“ geframt werden. Der Begriff der Menschenrechte konnte so hybridisiert werden, da seine Bedeutung um „schwarze“ antikoloniale Perspektiven angereichert wurde. Zweitens kam den Menschenrechten auch eine ontologische Funktion zu. Indem sich die „Schwarzen“ als Subjekte der Menschenrechte positionierten, konnten sie ihre eigene Menschlichkeit in einem System einfordern, welches ihnen diese versagte.

Die dritte wesentliche Erkenntnis der Dissertation ist, dass Menschenrechte im antikolonialen Denken nicht notwendigerweise auf den Aufbau von souveräner

Staatlichkeit gerichtet waren. Sie waren ein Mittel, mit dessen Mobilisierung der französische Imperialismus von innen aus verändert oder beendet werden sollte, ohne jedoch notwendigerweise die nationale Unabhängigkeit der Kolonien zu fordern.

Die Dissertation zeigt somit, dass marginalisierte Personen den Menschenrechtsbegriff in den 1920er- und 1930er-Jahren für ihre Bedürfnisse mobilisieren und so zu dessen Formierung beitragen konnten. Sie leistet einen Beitrag dazu, diese Personen als Akteur*innen in die Ideengeschichte der Menschenrechte aufzunehmen.

Abstract (English)

The history of human rights is predominantly written as a teleological success story based on the intellectual developments of Europe. People from the Global South are rarely portrayed as actors in the history of human rights; instead, they are primarily spoken about.

This dissertation demonstrates that such historiography is highly reductive and places the contributions of “black” colonized individuals in interwar Paris at the center of human rights history. Through a microhistorical approach, it illustrates how “black” movements appropriated the concept of human rights to deploy it for their own anti-colonial objectives. To this end, the “black” movements active at the time were categorized into three overarching groups: radicals, reformers, and cultural actors. While cultural actors sought to highlight the historical autonomy of “black” people, both radical and reformist movements consistently invoked the concept of human rights. This concept served two primary functions.

First, France – as the country of the *Déclaration des droits de l’homme* of 1789 – was measured against its historical obligation to guarantee the equality and freedom of all people. The French colonial system, which was based on legal inequality, could thus be attacked within the French discourse itself and framed as “un-French.” This allowed the concept of human rights to be hybridized, as its meaning was enriched with “black” anti-colonial perspectives. Second, human rights also fulfilled an ontological function. By positioning themselves as subjects of human rights, “black” people were able to claim their own humanity within a system that denied it to them.

The third key finding of this dissertation is that, in anti-colonial thought, human rights were not necessarily directed toward the establishment of sovereign statehood. Rather, they served as a means by which French imperialism could be transformed or dismantled from within – without necessarily demanding the national independence of the colonies.

This dissertation thus demonstrates that marginalized individuals were able to mobilize the concept of human rights in the 1920s and 1930s to serve their own

needs, thereby contributing to its formation. It contributes to integrating these individuals as actors in the intellectual history of human rights.