

James Baldwins Afrika: Vielschichtig verweigerte Vereinnahmungen

Miša Krenčeyová

Abstract

Mehr als 30 Jahre nach dem Tod James Baldwins haben die gesellschaftspolitischen Analysen des afro-amerikanischen Autors nach wie vor Gewicht. Die umsichtige Bestimmtheit seiner Standpunkte aus der Zeit vor, während oder nach der Hochphase der US-amerikanischen Bürgerrechtsbewegung heute zu lesen, macht aktuelle politische Kämpfe um Ressourcen, Macht oder Deutungshoheit nicht nur verständlicher, sondern auch erträglicher. In seinen Essays setzt Baldwin seine eigenen Erfahrungen stets in Bezug zu strukturellen Fragen, stellt seinen eigenen Blick anderen zur Verfügung, um ihnen zu einem tieferen, differenzierteren Verständnis von Macht, Rassismus und Unterdrückung zu verhelfen.

Afrika steht nicht im Zentrum von Baldwins Werk; es ist allerdings durchzogen von Bezügen auf den Kontinent, auf seine Bewohner_innen wie auch auf die Imagination ‚Afrika‘. Beeinflusst von Begegnungen mit Afrikaner_innen in Paris, dem Einwirken afrikabezogener Diskurse auf afro-amerikanische Debatten und Selbstverständnisse, seinen Afrikareisen oder der Verbreitung problematischer Afrikabilder in den USA reflektiert Baldwin die Unbestimmtheit und Unbestimmbarkeit seiner Herkunft, die Rolle Afrikas innerhalb seiner Identität und die Verwobenheit von Geschichte und Gegenwart. Auf den folgenden Seiten greife ich einige der Stränge auf, die Baldwin in seinem Werk in Bezug auf Afrika entwirft, um ihn dadurch (nicht nur) einem afrikawissenschaftlich interessierten Publikum vertrauter zu machen.

Einleitung

Der afro-amerikanische Autor James Baldwin (1924-1987) unternahm im Jahr 1962 mit seiner Schwester Gloria seine erste 'Afrikareise'. Er hatte sich jahrelang vor einem Besuch auf dem Kontinent gescheut; den Artikel, der nach der Reise entstehen sollte, schrieb er nie. Lange Zeit habe ihn das Gefühl begleitet, er "solle Afrika sehen", schreibt Baldwins früherer Assistent und Biograph David Leeming (Leeming 2015 [1994]: 207). Doch "that he had infinitely more in common with his compatriots, even his white compatriots, than he did with Africans" und seine Skepsis gegenüber dem damaligen Interesse von Afro-Amerikaner_innen an "their African 'homeland'" (ebd.) hätten ihn davon abgehalten. Das Lesen von Baldwins eigenen Reflexionen erschließt komplexere Hintergründe seiner Ambivalenz. Der Kontinent war für ihn in vielerlei Hinsicht sein Leben lang präsent und spielte immer wieder eine wichtige Rolle in seinen Analysen. Eine *definitive* Bedeutung, die Afrika für ihn hätte haben sollen oder können, formulierte er allerdings nicht.

Baldwin stieß 'durch Afrika' immer wieder auf Zusammenhänge, die den Kontinent für ihn mitunter zu einem Spiegel oder einem Prisma machten, mit dessen Hilfe er darüber hinausgehende Problematiken besser verstehen konnte. Dass er sich dabei im Laufe der Jahrzehnte wandelnder Begrifflichkeiten und Konzepte bediente, ist ein bemerkenswerter Aspekt, der unterschiedliche Deutungen der 'Rolle' Afrikas in Baldwins Werk evoziert. Während Campbell (1991: 109) dabei keinerlei "kohärente und durchdachte Position" erkennt, sieht Woubshed (2018: 224) eine kontinuierliche Verschiebung von Baldwins Afrika-Repräsentationen, vom "primitiven" über das "koloniale" bis hin zum "Afrika an sich" („on its own terms“). Diesen und ähnlichen Interpretationen (vgl. Berghahn 1977, Adalet 2018) widerspreche ich im vorliegenden Beitrag. Ich argumentiere, dass Baldwin zwar sein Leben lang darauf hinarbeitete, "Africa on its own terms" zu begegnen und zu verstehen, dass er es aber bis zu seinem Tod nicht schaffte, seinen "Ordner voller Afrika-Hausübungen" (Hentoff 1989 [1963]: 35), wie er einmal sagte, tatsächlich abzuarbeiten. Er scheiterte aber nicht an Afrika, wie er es seinem Kollegen Richard Wright nachgesagt hatte (Baldwin 1998 [1961b]). Soweit kam er gar nicht, denn er wollte dem Kontinent - und den vielfältigen Bedeutungen, die er ihm in Bezug auf unterschiedliche Themen zuschrieb - gerecht werden, und schob seine diesbezüglichen Projekte immer wieder vor sich her. Vermutlich aus diesem Grund wollte Baldwin auch "nicht nach einem sechswöchigen Aufenthalt ein Buch über

Afrika schreiben" (Hentoff 1989 [1963]: 35) – das hatte er während seiner Reise durch Westafrika Menschen vor Ort versprochen. Das Schreiben 'über Afrika an sich' blieb bis an sein Lebensende ein nicht erledigtes Vorhaben. Statt also die Afrikabezüge in seinem Werk als seine 'Aussagen über Afrika' hinzunehmen, möchte ich herausarbeiten, wie diese Baldwin einerseits erlaubten, Rückschlüsse auf Fragestellungen zu ziehen, die über den Kontinent hinausgehen, bzw. die nicht auf ihn abzielen. Durch 'Afrika' differenziert er seine Konzepte von Rassismus, Unterdrückung und Imperialismus im historischen Kontext und wird damit im Grunde seiner Verantwortung gegenüber seiner eigenen Gesellschaft, den USA, gerecht. Andererseits erlauben diese Bezüge ihm auch, sich der Vereinnahmungen unterschiedlicher Akteure und Systeme zu entziehen. So widersetzt er sich den Erwartungen der dominanten (US-)Gesellschaft oder jener von *weißen* Europäer_innen, die ihm ihre problematischen Afrikabilder überstülpen wollen. Ebenso wenig akzeptiert er allerdings Ideen von Afrika als Sehnsuchtsort mancher afro-amerikanischer Kolleg_innen oder eine vermeintliche ‚Geschwisterlichkeit‘ aufgrund von *race*, wie er sie in den Positionen der Négritude-Vertreter und afrikanischer und karibischer Intellektueller erahnt.

Die Komplexität von Baldwins 'Afrika' und, damit einhergehend, die Dynamik seiner '(Ameriko-)Afrikanität' spiegeln also lediglich die Komplexität seines Denkens und die Kohärenz der darin vermeintlich enthaltenen Widersprüche wider. Diese vermitteln wohl letztlich Baldwins Bewusstsein für die Positionalität und Historizität von Wissen und Epistemologie. Er kann sich als Nachkomme von Sklav_innen einem Bezug zu Afrika nicht entziehen. Er kann aber auch nicht 'so tun, als wäre er ein anderer' (vgl. Auchincloss/Lynch 1989 [1969]: 71), als wäre er Afrikaner. Ganz bewusst will er Afrika nicht auf eine einfache Schablone reduzieren oder essentialisieren. Deswegen *bleibt* es eine seiner Herausforderungen, eine der Dimensionen seiner Welt, an denen er sich abarbeitet, und eines der Prismen, durch die er die Verwobenheit der Macht zu entwirren sucht.

Wenn er also in seinen frühesten Erinnerungen nach Assoziationen mit Afrika sucht, kritisiert er zugleich den hegemonialen Entstehungskontext der Bilder, die er dabei antrifft. Wenn er während seiner Jahre in Paris mit Befremden einen Unterschied zwischen den Afrikaner_innen (aus Afrika südlich der Sahara) und sich selbst als Afro-Amerikaner feststellt, wendet er sich eigentlich gegen die Mechanismen von Rassismus in Europa und den

USA, die alle Schwarzen Menschen gleichsetzen wollen oder einzelne Gruppen gegeneinander ausspielen, und wehrt zugleich jene Gegenbewegungen ab, die auf der Gemeinsamkeit von *race* begründet sind. Indem er seine subjektiven Erfahrungen stattdessen überraschend mit jenen der Algerier_innen in Frankreich vergleicht, widerspricht er der Zentralität von *race* als Grundlage von Gemeinsamkeit und vertieft darüber hinaus sein Verständnis der gesellschaftlichen Wirkungsweisen von Unterdrückung; und weist in weiterer Folge auch darauf hin, dass Rassismus global wirkt, um Weiße in ihrer Logik vermeintlicher Überlegenheit zu stärken, wie er außerhalb der USA feststellt. Gerade deswegen haben auch die afrikanischen Unabhängigkeiten ab den 1960er Jahren für Baldwin eine weltweite, den Kontinent überragende Bedeutung für Schwarze Menschen: sie vermitteln das Ende von Europa als absolut gesetzten Referenzrahmen der Welt. Afrika ist also bei Baldwin ein Mittel zur Differenzierung von Geschichte, Gegenwart und Zukunft, genauso wie es der Abgrenzung dient und sich vereinfachenden Erklärungen entzieht. Die Bezugnahme auf Afrika ermöglicht Baldwin immer wieder, Vereinnahmungen abzuwehren. Er selbst will den Kontinent allerdings ebenso wenig instrumentalisieren und vermeidet daher die Bestimmtheit eindeutiger Beschreibungen und Diagnosen.

Mit diesem Aufsatz setze ich einen Schritt, um den (deutschsprachigen) Raum des Nachdenkens *mit* James Baldwin um ein kleines Stück zu erweitern. Im englischsprachigen Raum ist spätestens mit den 2000er Jahren eine "Baldwin-Renaissance" in Kunst, Forschung und Wissenschaft eingetreten (vgl. Francis 2014, 2015, Mirakhor 2019). Baldwins Rezeption spiegelt in den Wellen ihrer Intensität immer wieder die Veränderungen des öffentlichen Diskurses zu Rassismus und Whiteness (vgl. Balfour 2001, Schlosser 2013, Joyce 2019), spielt aber auch eine bedeutende Rolle in der Entwicklung der (Black) Queer Studies (vgl. Brim 2014). Im deutschsprachigen Raum zogen die beiden 2018 neu übersetzten und aufgelegten Romane Baldwins ¹ bislang kein sichtbares wissenschaftliches Interesse nach sich, das sich in einer Zunahme an Sekundärliteratur niedergeschlagen hätte. Einige Beiträge verweisen auf einzelne Werke oder

¹ Beide im dtv-Verlag erschienen: *Von dieser Welt*, Neuübersetzung von *Go Tell It On The Mountain*, und *Beale Street Blues*, Neuübersetzung von *If Beale Street Could Talk*.

Zitate Baldwins, der Schwerpunkt der Arbeiten liegt allerdings meist bei anderen Themenstellungen². Eine deutschsprachige Baldwin-Rezeption ist bisher so gut wie inexistent³. Auf den folgenden Seiten soll uns daher Baldwin als Denker und Autor vertrauter werden.

Den Ausgangspunkt dafür bilden in meinem Beitrag Baldwins 'Afrikabezüge'. Sie werden auf den folgenden Seiten vorgestellt, systematisiert und verortet, die jeweiligen Funktionen, die 'Afrika' für Baldwin hatte, erschlossen. Dabei beschränke ich mich auf die 'Sachliteratur' James Baldwins im weitesten Sinne: Essays, Interviews, Reden, Briefe, biographische Notizen, erschienen zwischen den Jahren 1947 und 1985. Die Lyrik⁴, Epik⁵ und Dramen⁶ Baldwins klammere ich an dieser Stelle aus, um einen engeren analytischen Fokus zu ermöglichen. Ezenwa-Ohaeto stellt fest: "[t]he statements in the essays are definite, but the references to Africa in Baldwin's fiction can only be understood through interpretations that may vary" (Ezenwa-Ohaeto 1996: 108). Dem stimme ich nicht zu: Baldwins Aussagen in den Essays, Interviews und Reden sind definitiv *nicht* definitiv und lassen jedenfalls einigen Interpretationsspielraum offen. Dennoch ermöglichen sie einen direkteren Zugang zu seinem 'Afrika' und bieten für diesen Beitrag ausreichend Material⁷.

² Vgl. z.B. Adusei-Poku 2012 oder Robbe 2016.

³ Gianna Zoccos (2016) und Hanjo Berressems (2016) Beiträge stellen hier wichtige Ausnahmen dar.

⁴ Veröffentlicht 1983 als *Jimmy's Blues. Selected Poems* (dt. *Jimmys Blues. Gedichte*, 1984).

⁵ Baldwin veröffentlichte insgesamt 6 Romane: *Go Tell It On the Mountain* (1953, dt. *Gehe hin und verkünde es vom Berge*, 1966, neuübers. *Von dieser Welt*, 2018), *Giovanni's Room* (1956, dt. *Giovannis Zimmer*, 1963), *Another Country* (1962, dt. *Eine andere Welt*, 1965), *Tell Me How Long the Train's Been Gone* (1968, dt. *Sag mir, wie lange ist der Zug schon fort*, 1969), *If Beale Street Could Talk* (1974, dt. *Beale Street Blues*, 1974, neuübers. 2018), *Just Above My Head* (1979, dt. *Zum Greifen nah*, 1981). Seine Kurzgeschichten erschienen als *Going to Meet the Man* (1965, dt. *Gesammelte Erzählungen*, später als *Des Menschen nackte Haut* [Tb.] und *Sonnys Blues* [geb.]).

⁶ *The Amen Corner* (1954) und *Blues for Mister Charlie* (1964), dt. Buchausgabe *Blues für Mr. Charlie / Amen Corner*, 1971.

⁷ In diesem Beitrag unbehandelt bleiben einige Fragestellungen, die mit Baldwins Blicken auf Afrika zusammenhängen oder seine Afrikabezüge mit wissenschaftskritischen und pädagogischen Dilemmata in Verbindung bringen. Sowohl Wole Soyinka (1989) als auch Chinua Achebe (2002, vgl. auch Traylor 2011, Schwarz 2015) reflektieren in kurzen Kommentaren ihre realen und imaginären Begegnungen mit Baldwin, Alain Mabanckou und Nabile Farès verarbeiten die ihren jeweils in zwei Baldwin gewidmeten Büchern, *Letter to Jimmy* (Mabanckou 2014) und *A Passenger from the West* (Farès 2018 [1971]). Baldwins

James Baldwin bezeichnete seine eigene Aufgabe, seine Verantwortung und gleichsam Berufung wiederholt als die eines "Zeugen" (*witness*, vgl. Lester 1989 [1984]): 225). Er nahm dabei aber keineswegs nur die Position eines Beobachters ein. Er forderte die Menschen heraus, mit der gleichen differenzierten Strenge, die er sich selbst zumutete. Im Kreis seiner Freund_innen, Vertrauten und Kolleg_innen wurde seine Direktheit oft hervorgehoben. Lorraine Hansberry, die Baldwin im Essay *Sweet Lorraine* (posthum 1969 publiziert) gewürdigt hat, betonte, dass es nicht nur die weiße, liberale US-Mittelschicht war, die Baldwin mit seiner Schonungslosigkeit überraschte:

"Jimmy talks like nobody else does in public. He talks the way Negroes talk among themselves after they've left a dinner party of mixed white and Negro [sic]. No matter how free you think you are, Jimmy makes you feel you've still got a little bit of Uncle Tom left in you." (zit. in Eckman 1966: 244)

Auch die erst kürzlich (im August 2019) verstorbene Toni Morrison erinnerte sich in ihrem Nachruf auf Baldwin an dessen kompromisslosen Anspruch:

"I never heard a single command from you, yet the demands you made on me, the challenges you issued to me, were nevertheless unmistakable, even if unenforced: that I work and think at the top of my form, that I stand on moral ground but know that ground must be shored up by mercy, that 'the world is before [me] and [I] need not take it or leave it as it was when [I] came in.'" (Morrison 2008 [1987]: 90)

Die über seine Lebenszeit hinausgehende Relevanz von Baldwins Positionen und Interventionen steht außer Zweifel (vgl. McBride 1999, Boyd 2016), die von Hansberry und Morrison angesprochene Kompromisslosigkeit ist in seinen Essays bewahrt. Dieser Beitrag soll ganz in Baldwins Sinne daher auch

historische und zeitgenössische Rezeption auf dem afrikanischen Kontinent wäre ein weiteres Thema (darunter auch mögliche Bezugnahmen afrikanischer LGBTIQ-Communities auf Baldwins ‚queere‘ Identität); sein konkretes politisches Engagement in Bezug auf (Süd-)Afrika ebenfalls, auch vor dem Hintergrund von der Beobachtung Baldwins durch das FBI (vgl. Maxwell 2017). In der Forschung bereits (spärlich) aufgegriffen wurden Baldwins Afrika-Repräsentationen in seinen belletristischen Werken (vgl. Berghahn 1977, Ezenwa-Ohaeto 1996, Sivan 2001, Woubshed 2018) oder, im weitesten Sinne, seine Überlegungen zu Transnationalität (vgl. Birmingham 2011, Adalet 2018) und Intersektionalität (vgl. Spurlin 1999, Canham 2014).

Disziplinen übergreifende Fragen eröffnen, mit denen uns Baldwin in Wissenschaft und Lehre konfrontiert.

“Ashamed of Africa”: Afrika als übernommene Projektionsfläche

James Baldwin bezeichnete sich selbst immer wieder als “interloper”, als “Eindringling aus Afrika” (Weatherby 1989: 155), der selbst “kein Erbe” habe: “I had certainly been unfitted for the jungle or the tribe” (Baldwin 1998 [1955a]: 7). Er sei “untauglich gemacht” worden, als seine Vorfahren versklavt und auf den amerikanischen Kontinent verfrachtet worden waren. Das führte nicht nur zu einer *Entwurzelung* auch der nachfolgenden Generationen, sondern auch zu einer *Entfremdung* – einer aus der Versklavung folgenden *vorsätzlichen* Inkompatibilität mit jenem Raum, dem er vermeintlich zugehörig sein sollte. Dass Baldwin sich dabei stereotyper Afrikabilder bedient, indem er “den Dschungel oder den Stamm” evoziert, fügt sich ein in seine frühe afrikabezogene Diktion, die jene Zuschreibungen aufgreift, die ihm als Kind über Afrika vermittelt worden waren. Zugleich geht er allerdings über ihren begrenzenden Charakter hinaus – er benennt die Stereotype, um auf ihre Funktion im Prozess der Unterwerfung aufmerksam zu machen.

Seine früheste ‘Ahnung’ von Afrika assoziiert Baldwin mit der Wahrnehmung seines Stiefvaters: “[s]omewhat my first association with Africa comes through him”, erzählte Baldwin 1960 in einem Interview (Isaacs 1960: 327). Sein Stiefvater – Baldwin bezeichnete ihn als seinen Vater – war baptistischer Prediger. Der Eindruck, den der starke, unnahbare David Baldwin auf den jungen Jimmy machte, mutete für ihn ‘afrikanisch’ an, meinte der erwachsene Baldwin rückblickend:

“I compared the people in my father’s church to African savages. [...] Music and dancing, again sweat, out of the jungle. It was contemptible because *it appeared to be savage*. But this was also my image of my father.” (ebd., Hervorh. M.K.)

Für Field deutet die Verknüpfung, die Baldwin zwischen Afrika und seinem Stiefvater herstellt, auf ein gleichermaßen schwieriges Verhältnis zum Vater wie zu Afrika hin. Seine Reflexionen seien in beiden Fällen charakterisiert von “Unsicherheit, Stereotypen und Unbehagen” (Field 2015: 134). Baldwin selbst fügt erklärend hinzu: “I guess I was hipped on being American and things they did seemed so common, so vulgar.” (ebd.) Dem Rückschluss von Field aus diesen Aussagen auf Baldwins vermeintliches Afrikabild möchte ich

genau unter Verweis auf diesen letzten Satz widersprechen. Als illustrativ für Baldwins ‚gestörtes‘ Verhältnis zu Afrika (und zu seinem Stiefvater) nennt Field die Verwendung von Begriffen wie “contemptible”, “savage” und “vulgar” (ebd.). Dadurch rationalisiert er meines Erachtens letztlich allerdings seine eigene Verstörung durch Baldwins Aussagen. Ich interpretiere Baldwins Diktion hingegen als Resultat seiner damaligen – und lebenslangen – Auseinandersetzung mit seiner eigenen Identität, unter Verwendung jener Begriffe, die ihm bis zu diesem Zeitpunkt bereitgestellt worden waren, um diesen Prozess in Worte zu fassen. “What this has to do with Africa I don’t know”, meint er selbst als Einschränkung (Isaacs 1960: 327). Wiederholt versucht Baldwin, diese Assoziationen aus seinem Unterbewusstsein zu rekonstruieren, verhandelt sie als Abgrenzung des pubertierenden Jimmy zu den Kräften, die während seiner Jugend auf ihn einwirkten – der Vater, die Kirche, die US-amerikanische Populärkultur. Was in der Kirche seines Vaters passierte, “appeared to be savage (...) and things they did seemed [sic] so common, so vulgar.” (ebd.) Diese “Dinge” passten nicht in das sich herausbildende Selbstkonzept des heranwachsenden Baldwin. Sie schienen sich nicht einfügen zu lassen in die widersprüchlichen Erwartungen, mit denen er sich von Seiten der dominanten Gesellschaft konfrontiert sah. Vielmehr erinnerten sie ihn an eine Ahnung, die er von der gewaltvollen kollektiven Vergangenheit seiner Familie und der Afro-Amerikaner_innen in den USA hatte, und die er in seinem Vater auf so aufdringliche Weise personifiziert sah: “Handsome, proud ... he looked to me, as I grew older, like pictures I had seen of African tribal chieftains: he really should have been naked, with warpaint on and barbaric mementos, standing among spears.” (ebd.). Sein Vater selbst, sagt Baldwin, “thought of himself as a king ... and he would have said something like we were descended from kings in Africa” (ebd.: 328).

Wenn Baldwin also bestimmte Begriffe wählt, scheint er sich dadurch für eine spezifische Form der Verarbeitung des *Entstehungskontexts* seiner Erfahrungen zu entscheiden: den Lebensumständen eines amerikanischen Nachkommen von Sklaven, die innerhalb der US-Gesellschaft von rassistischen Strukturen und Epistemologien geprägt sind.

Dass der “frühe Baldwin” während der 1950er und 1960er Jahre Afrika noch nicht “on its own terms” begegnet, wie Woubshet (2018: 222) meint, liegt also meines Erachtens nicht an einem radikalen Wandel seines Verständnisses von Afrika im Laufe seines Schaffens (ebd.: 224). Es liegt daran, dass ‚Afrika‘ für

Baldwin in der Frühzeit seines Schaffens noch gar nicht greifbar ist, und es auch nicht seine Absicht ist, Aussagen über den Kontinent an sich zu treffen. Sein Ziel liegt im Aufzeigen der schädlichen Auswirkungen der damaligen Afrika-Imaginationen, die ein fester Bestandteil des Rassismus gegenüber der afro-amerikanischen Bevölkerung sind. Anstatt sie allerdings nur an den Handlungen und Äußerungen Weißer festzumachen, verdeutlicht Baldwin, dass Afro-Amerikaner_innen diese Repräsentationen gleichermaßen verinnerlicht haben. Auf deren Seite nähren die problematischen Bilder und Diskurse einen ‚internalisierten Rassismus‘ (vgl. Pease 2010: 5) und bringen die Schwarze Bevölkerung dazu, diesen in einer gegen sie selbst gerichteten Destruktivität zu kanalisieren. Bereits 1961 reflektiert der „frühe Baldwin“ diesen Zusammenhang:

“At the time that I was growing up, Negroes in this country were taught to be ashamed of Africa. They were taught it bluntly, as I was, for example, by being told that Africa had never contributed ‘anything’ to civilization. Or one was taught the same lesson more obliquely, and even more effectively, by watching nearly naked, dancing, comic-opera, cannibalistic savages in the movies. They were nearly always all bad, sometimes funny, sometimes both. If one of them was good, his goodness was proved by his loyalty to the white man. [...] One was always being mercilessly scrubbed and polished [as a child], as though in the hope that a stain could thus be washed away – I hazard that the Negro children of my generation, anyway, had an earlier and more painful acquaintance with soap than any other children anywhere. The women were forever straightening and curling their hair, and using bleaching creams. And yet it was clear that none of this effort would release one from the stigma and danger of being a Negro; this effort merely increased the shame and rage. There was not, no matter where one turned, any acceptable image of oneself, no proof of one's existence.” (Baldwin 1998 [1961c]: 184-5)

Er erinnert sich auch an die Wirkung von Filmen, die er als Kind im Kino sah: “I did see savages. There was something painful, sort of embarrassing about it.” (Isaacs 1960: 328) Baldwin erkannte, dass in letzter Konsequenz er der „Wilde“ war, “about whom the least said the better, who had been saved by Europe and who had been brought to America” (zit. in Eckman 1966: 78). Er war der “illegitime Sohn Tarzans”, der nichts zum “Wohlergehen der

Menschheit“ beigetragen hatte (Farès 2018 [1971]: 169). Natürlich habe er das geglaubt, sagt er später - immerhin habe er keine andere Wahl gehabt, zu einer Zeit, in der die einzigen Bücher, die ihm zur Verfügung standen, ausschließlich problematische Bilder von *People of Color* enthielten. Und: “Everyone else seemed to agree. If you went out of Harlem, the whole world agreed.” (Eckman 1966: 78) Denn die Welt außerhalb von Harlem war “größer, weißer, sauberer, sicherer” und ließ die Zustände in Harlem als “höhere Gewalt” (*act of God*) erscheinen (ebd.). Sie schien zu bestätigen, dass die gesellschaftliche Verteilung von Wohlstand, Macht und Einfluss ihre Richtigkeit habe: “You *belonged* where *white* people *put* you.” (ebd., Hervorh. i.O.) Dass es sich dabei um eine *gemachte* Welt handelte, um eine “Lüge” und ein “unentschuldbares Verbrechen” (Farès 2018 [1971]: 169), musste er erst erkennen:

“It took many years of vomiting up all the filth I’d been taught about myself, and half-believed, before I was able to walk on the earth as though I had a right to be here.” (Baldwin 1998 [1960]: 636)

Diese Erkenntnis diente in weiterer Folge seiner eigenen Befreiung von der bedrückenden Definitionsmacht Anderer:

“The power of the social definition is that it becomes, fatally, one’s own - but it took time, and much deep water, to make me see this. (...) In reacting what the world calls you, you endlessly validate its judgment.” (Baldwin (1998 [1977]): 775)

Er entzieht sich dieser Spirale, indem er eben jene Bilder hinterfragt, die er sich von Afrika gemacht hat. Sehr bewusst setzt Baldwin also die Begriffe ein, die Afrika eine “fixe Identität” (Diawara 1998: 66) zuzuschreiben scheinen. Und appelliert doch bereits 1963 in einer Rede in Oakland an sein Publikum: “The difference between Europe and Africa was not that one was civilized and one not, but that one had power and the other did not.” ([thepostarchive] 2017: Min. 29:30)

“Born before that”: Afrika als das, was war und nicht sein durfte

Es ist die Vergangenheit, die die Gegenwart erklärt, die sie zusammenhält. Deswegen ist es notwendig, sich dem Schrecklichen in der Vergangenheit zu stellen: “I think that the past is all that makes the present coherent, and further, that the past will remain horrible for exactly as long as we refuse to assess it correctly” (Baldwin 1998 [1955a]: 7), schreibt Baldwin in den

Autobiographical Notes, die als Vorwort seinen ersten Essay-Band *Notes of a Native Son* eröffnen.

Diese Vergangenheit ist in Bezug auf Afrika für ihn nicht rekonstruierbar, sie erschließt sich nicht aus Quellen oder Stammbäumen, lässt sich in ihrer konkreten Form nicht nachvollziehen. Eine Geschichte, die das veranschaulicht, erzählte Baldwin bei einem Vortrag vor einer Gruppe afro-karibischer Studierender in London im Jahr 1968. Viele Jahre zuvor, bei seinem ersten Besuch in der Stadt, habe er im British Museum einen Mann aus der Karibik getroffen, der im Museum arbeitete und sich nach Baldwins Geburtsort erkundigt hatte⁸:

“I told him I was from Harlem and that answer didn’t satisfy him and I didn’t understand what he meant. [...] None of these answers satisfied him, he said, ‘Where is your mother born?’ And I said, ‘She was born in Maryland.’ And I could see, though I didn’t understand it, he was growing more and more disgusted with me, and so I became more and more impatient. ‘And where was your father born?’, ‘My father was born in New Orleans.’ ‘Yes’, he said, ‘man, where are you born?’ And I began to get it. Now, I said, well, I said, ‘My mother was born in Maryland, my father was born in New Orleans, I was born in New York.’ He said, ‘But before that, where are you born?’ And I had to say I don’t know. And I could see he didn’t believe me. And I tried to explain, you know, there’s no way for me. He said ‘Don’t you care enough to find out?’ And I tried to explain that if I were originally from Dakar, from, ah, wherever I was in Africa, I couldn’t find out where it was because my entry into America is a bill of sale! And that stops, you know, that stops you from going any further. At some point, in the - in our history, I became, uhm, ‘Baldwin’s nigger’ [sic!], that’s how I got my name. [...] I can’t find that out. And I tell you that story to dramatize the nature of the distance, created - created deliberately.” (Ové 1968, Min. 00:30)

Baldwin kann nicht wissen, ‘woher er *eigentlich* kommt’, weil es ihm unmöglich gemacht worden ist. Die Nachkommen von Sklav_innen können nicht nachvollziehen, auf welchen Ort in Afrika ihre Lineage zurückzuführen

⁸ Im Gespräch mit Margaret Mead erzählt Baldwin diese Geschichte ebenfalls. In dieser Version erinnert er sich auch an die Frage “Where are you from in Africa?” (vgl. Mead/Baldwin 1971: 81)

ist, welche Sprache ihre Vorfahren sprachen und wie sie sich nannten. Die Distanz, von der Baldwin spricht, ist eine, die *mit Absicht* zwischen ihm und seiner Geschichte *geschaffen* wurde, so wie die Distanz zwischen seinen Vorfahren und ihrer jeweiligen 'Herkunft'. Afrika ist Teil einer Vergangenheit, die aufgrund der historischen Umstände nicht fassbar ist – mit der Baldwin sich aber, trotz, oder gerade auch aufgrund ihrer Leerstellen, konfrontiert, um historisch entstandene Machtverhältnisse zu hinterfragen und zu verändern. Indem er benennt, warum es zu den Brüchen kam, entzieht er sich dem doppelten Zwang, sich legitimieren zu müssen. Für seine 'fehlende' Geschichte will er sich denjenigen gegenüber nicht verantworten müssen, die auf der Basis seiner 'afrikanischen Herkunft' eine Gemeinsamkeit mit ihm herstellen wollen, wie vielleicht der Mann aus der Karibik in Baldwins Geschichte. Genauso wenig, und mit noch stärkerem Nachdruck, will er sich letzten Endes für seine Existenz rechtfertigen müssen, wie es von ihm in einem System weißer Vorherrschaft (*white supremacy*, vgl. Bonilla-Silva 2001) wie den USA kontinuierlich erwartet wird.

Afrika nimmt er also als eingefügt in eine transatlantische Ausbeutungsgeschichte wahr. Diese Geschichte ist es auch, die den Kontinent mit dem Rest der Welt verbindet. Ihre Mechanismen wirken nach, sie wirken weiter, so wie auch ihre Gewalt weiterbesteht. Afrika ist das Memento für die sehr konkrete Gewalt, die jene Menschen erfahren haben, die als Sklav_innen über den Atlantik verschleppt worden waren und den amerikanischen Kontinent - auf Waren reduziert - betraten. Der afrikanische Kontinent verweist für ihn aber auch auf die über Generationen vererbten und reproduzierten Traumata, die diese Menschen und ihre Nachkommen erlebten. Und Afrika bleibt letztlich auch der Raum, der für diese Menschen gelebte Realität hätte sein können, aber nicht sein durfte. In dem, was war, dem, was daraus folgte und weiterhin folgt, und dem, was nicht sein durfte – auf diesen drei Ebenen differenziert Baldwin *durch Afrika* die Bedeutung des Kontinents für die 'Lebensbedingungen' von Afro-Amerikaner_innen und das Unterdrückungssystem Rassismus an sich.

In einem seiner frühesten veröffentlichten Texte, einer Rezension von Chester Himes' Roman 'Lonely Crusade', beschreibt der damals 23-jährige Baldwin Himes' Protagonisten Lee Gordon als gefangen in einem Zirkel vernichtender Hilflosigkeit. Hilflos, schreibt Baldwin, beobachtet Gordon das Fortschreiten seiner eigenen „Krankheit“ – der Selbstzerstörung – und: "there is no path

out" (Baldwin 1998 [1947]: 581). Jegliche Zugehörigkeit wird ihm verwehrt, dennoch sei Lee Teil einer Gruppe, die durch die Destruktivität kollektiver Entwertung erst zu einer solchen werde, schreibt Baldwin. Von Generation zu Generation wird innerhalb dieser Gruppe - den Schwarzen Sklav_innen und ihren Nachkommen - diese Destruktivität weitergegeben, "[a] constricted, subterranean hostility" (ebd.). 'Echte' kollektive Identifikation, so Baldwin, sei unter diesen Umständen nicht möglich. Es gebe keine gemeinsame "Tradition", an der ein Festhalten möglich wäre, denn "this was left in Africa long ago and no-one remembers it now" (ebd.). Die "Tradition" 'blieb' nicht nur 'in Afrika', sie wurde 'zurückgelassen', als Menschen versklavt und verschifft wurden. Wie aber kann es sein, dass 'Tradition' oder 'Kultur', die von Menschen verinnerlicht werden, so plötzlich nicht mehr zugänglich sind, wie Baldwin suggeriert? Er findet die Antwort darauf nicht nur in den destruktiven Umständen, unter denen Menschen 'entwurzelt' wurden, also dem Akt der Versklavung und dem Sklavenhandel selbst, sondern vielmehr auch in der über das Körperliche hinausgehenden Gewalt, die damit einherging. So schließt er bei dem erwähnten Vortrag in London 1968 mit folgenden Worten an die oben zitierte Stelle an:

"Because when I became Baldwin's nigger [sic!], it's also very important to point out, I was handcuffed to *another* man from *another* tribe, whose language I did not speak. We did not know each other. And we could not speak to each other, because if we could have spoken to each other, we might have been able to figure out what was happening to us, and if we could have figured out what was happening to us, we might have been able to prevent it. We would have had ensured a kind of solidarity, which is a kind of identity, which might have allowed us, which might have made the history of slavery very different, history of slavery in the North American continent I mean. Well, that didn't happen, and here we are." (Ové 1968, Min. 01:00., Hervorh. M.K.)

Afrika ist also als geografischer und historischer Ort für die *geteilten* Erfahrungen zwar bestimmend, bleibt aber aufgrund der konkreten Mechanismen der Unterwerfung nicht greifbar. Die Kollektivität der Erfahrungen ist in diesem Fall allerdings Bestandteil der Gewalt, da ihre *Form* es ist, die ein Auflehnen verhindert: Hätten 'wir' miteinander sprechen können, hätten 'wir' uns vielleicht wehren können. Ein mit der Versklavung

einhergehendes Prinzip des *divide et impera* sollte sicherstellen, dass sich auf Seiten der Sklav_innen kein Widerstand entwickeln könne.

Baldwins Verweise auf Afrika – in der Rezension wie im Vortrag – betonen hier die über das Einzelschicksal hinausgehende Bedeutung einer einzelnen gegenwärtigen Geschichte. Die Leerstelle, die den gemeinsamen Bezug zu Afrika markiert – das von Baldwin empfundene “Fehlen” von Tradition oder die fehlende Nachvollziehbarkeit seiner “Herkunft” – verdeutlicht die strukturelle Bedingtheit der Erfahrungen Einzelner. Die Entwurzelung von Himes’ Protagonisten steht für andere, genauso wie es Baldwins eigene Geschichte tut. Es handelt sich um eine *kollektive* Entwurzelung, eine kollektive psychische Erfahrung verwehrter Erinnerung – “no-one remembers it now”, sagt er über die ‘Tradition’, “I couldn’t find out wherever it was”, über seine ‘Herkunft’. Ihr kollektiver Aspekt macht diese historische Verortung nicht automatisch zur Grundlage für Zugehörigkeit, zumindest nicht für eine Form von Zugehörigkeit, die *nicht* destruktiv wäre. Die Auswirkungen von Ablehnung und kontinuierlicher Demütigung auf Lee Gordons Persönlichkeit werden von ihm und anderen als *persönlich* erlebt, wie Baldwin schreibt, aber “this impact, multiplied, can destroy, not only himself, but an entire nation” (ebd.). Wie in seinen späteren Texten spricht Baldwin hier ganz bewusst von der ‘gesamten Nation’, nicht nur den Schwarzen Communities. Das untrennbare Schicksal der unterschiedlichen Gruppen innerhalb der USA – die Interdependenz von Menschen, denen historisch ein unterschiedlicher ‘Platz’ zugewiesen wurde – wird im Laufe seines Schaffens eines seiner immer wiederkehrenden und zunehmend differenzierten Argumente. “We cannot be free until they are free”, schreibt Baldwin über das Verhältnis zur weißen Bevölkerung der USA im Brief an seinen Neffen in *The Fire Next Time* (1998 [1963]: 295).

“Not my creations”: Auswirkungen verkörperter Geschichte

Die Verwobenheit – nicht nur der Schicksale einzelner Menschen, nicht nur der Machtverhältnisse, in denen Menschen verortet sind, sondern die Verwobenheit ihrer Leben *als Ergebnis* einer Globalgeschichte von Versklavung, Kolonialismus und Rassismus, welche *alle* in gleichem Maße betrifft, ohne dass dafür ein Bewusstsein ihrerseits notwendig wäre – diese Verwobenheit reflektiert Baldwin auch in seinem Essay *Stranger in the Village* (1998 [1955c]). Sein Gefährte Lucien Happersberger hatte ihn Anfang der 1950er Jahre wiederholt in die Schweiz eingeladen, in jenes titelgebende Dorf, wo Baldwin Erholung und Ruhe zum Schreiben sucht. Er findet eine *weiße*, westeuropäische, dörfliche Gesellschaft, die sich von seiner eigenen Gesellschaft wohl kaum stärker unterscheiden könnte. Er scheint der erste Mensch “of my complexion” zu sein, den die Dorfbewohner_innen je gesehen haben – Lucien hatte im Vorfeld angekündigt, “I would probably be a ‘sight’ for the village” (Baldwin 1998 [1955c]: 117).

Doch dieses kleine Dorf in der Schweiz, das Baldwin als “Fremder” erlebt, ist der US-Gesellschaft dennoch auch sehr ähnlich: in der Position nämlich, die sie ihm zuschreibt, und welche er als Pendant zur kontinuierlichen Zuschreibung des Westens gegenüber “den Anderen” empfindet. Auch das entlegenste *weiße, westliche* Dorf hat eine Vorstellung von der eigenen Überlegenheit gegenüber denjenigen Anderen, die es – ungeachtet ihrer physischen Abwesenheit – seinem eigenen Welt- und Selbstbild einverleibt. Diese Überlegenheit manifestiert sich in den Reaktionen der Bevölkerung – zum Beispiel jener der Kinder, die ihm auf der Straße das ‘N-Wort’ (vgl. Asim 2008) nachrufen. Während seines ersten Besuches begegnen ihm die Dorfbewohner_innen mit einer Mischung aus Erstaunen, Neugier, Belustigung und Entrüstung (*outrage*), wie er schreibt (Baldwin 1998 [1955c]: 118). Dass sein Anblick *Entrüstung* auslösen kann, lässt auf eine emotionale, soziale, machtvoll Logik schließen, in der er eine bestimmte Rolle zugewiesen bekommt.

Die verinnerlichte Überlegenheit zeigt sich aber auch im alljährlichen Faschingsbrauch – zwei Kinder mit schwarz bemalten Gesichtern⁹ gehen von Haus zu Haus und sammeln Spenden, um Afrikaner_innen aus dem Heidentum ‘freizukaufen’. Das ganze Jahr über stehe zum selben Zweck eine kleine Sparbüchse in der Kirche bereit, “decorated with a black figurine”.

⁹Zur Geschichte des sog. ‘blackface’ vgl. Hornback 2018.

“(...) two village children have their faces blackened – out of which bloodless darkness their blue eyes shine like ice – and fantastic horsehair wigs are placed on their blond heads; thus disguised, they solicit among the villagers for money for the missionaries in Africa.” (ebd.: 120)

Die diesbezüglichen Erfolge erfüllen die Dorfbewohner_innen mit Stolz. Im Jahr vor Baldwins Besuch sei es ihnen gelungen, „sechs oder acht *African natives* zu ‘kaufen’“ (ebd.), wird ihm erzählt. „I was careful to express astonishment and pleasure at the solicitude shown by the village for the souls of black folks“ (ebd.). Baldwin scheint zu wissen, welche anerkennende Reaktion von ihm erwartet wird – und entspricht der Erwartung. Warum? Vielleicht, weil seine Erlebnisse in diesem Dorf – vom Erstaunen, betretenen Glotzen, und den Ausrufen, über die Verwirrung, dass jemand, der so aussieht wie er, *nicht* aus Afrika käme (ebd.: 118), bis hin zur kirchlichen Wohltätigkeit *für Afrika* – allesamt dazu dienen, ihm seinen Platz zuzuweisen; jenen Platz, der ihm von Geburt an kontinuierlich und unnachgiebig immer wieder zugewiesen worden war – den Platz derjenigen, die sich unterzuordnen haben. Und weil er sich dagegen auf eine andere Weise zur Wehr setzen will.

Wäre es umgekehrt, spekuliert Baldwin, und sähe er “white men arriving for the first time in an African village” (ebd.: 120), als Fremde, so wie er hier in der Schweiz ein Fremder ist: auch sie würden mit Erstaunen wahrgenommen. In beiden Kontexten mögen Fremde Erstaunen auslösen, doch die Bedeutung der Reaktionen, die ihnen jeweils entgegengebracht würde, wäre nicht nur unterschiedlich, die Reaktionen wären geradezu konträr:

“The white man takes the astonishment as tribute, for he arrives to conquer and to convert the natives, whose inferiority in relation to himself is not even to be questioned; whereas I, without a thought of conquest, find myself among a (...) people who have cost me more in anguish and rage than they will ever know, who yet do not even know of my existence.” (ebd.)

Dabei geht es weniger um die historische Verschiebung, den Zeitsprung, den Baldwin unternimmt, wenn er vom ‘weißen Mann’ spricht, der gekommen sei, um zu ‘erobern’. Es geht um den damit einhergehenden Habitus, der auch in der weißen Bevölkerung des Schweizer Dorfes im Jahre 1955 in Erscheinung tritt. Baldwin schreibt: “(...) they move with an authority which I shall never have; and they regard me, quite rightly, not only as a stranger in

their village but as a suspect latecomer, bearing no credentials, to everything they have - however unconsciously – inherited” (ebd.: 121). Er bestätigt also nicht die Wahrnehmung der Dorfbewohner_innen, wenn er sagt, sie sähen ihn “quite rightly” auf diese Weise an, sondern betont damit, dass er deren Logik nachvollziehen könne. “Go back a few centuries and they are in their full glory – but I am in Africa, watching the conquerors arrive” (ebd.), fügt er hinzu. Die Machtstrukturen reichen historisch also noch viel weiter zurück, als ‘seine’ erste Begegnung mit denen, die ‘ihn’ versklavten.

Diese ererbte und global vermittelte ‚Autorität‘ der Weißen ist keine metaphysische Angelegenheit. Baldwins Argument ist kein essentialistisches. Was er beobachtet, ist eine Manifestation der Macht des Westens, einer historisch und gewaltvoll geborenen, politischen und ökonomischen Macht, die in der Repräsentationsmacht mündet und sich zugleich ihrer bedient, so wie sie sich ihrer über Jahrhunderte bedient hat (vgl. Niederveen Pieterse 1992, Ewen/ Ewen 2006). Diese Macht strukturiert die Zugehörigkeit von Menschen und markiert Baldwin als “latecomer”, dem es an “credentials” fehle – an Legitimation seines Daseins, an Berechtigung, an Referenzen. Wenn Baldwin über die Dorfbewohner_innen schreibt:

“The most illiterate among them is related, in a way that I am not, to Dante, Shakespeare, Michelangelo, Aeschylus, Da Vinci, Rembrandt, and Racine; the cathedral at Chartres says something to them which it cannot say to me, as indeed would New York’s Empire State Building, should anyone here ever see it. Out of their hymns and dances come Beethoven and Bach.” (Baldwin 1998 [1955c]: 121)

- wenn er also diese Verbindung zwischen den Bewohner_innen eines abgelegenen Dorfes und der ‘Errungenschaften des Westens’ herstellt, dann geht es ihm nicht um die mit diesen Kulturprodukten und Persönlichkeiten vermeintlich einhergehenden Kompetenzen, über die ‘er’ (und die, die er repräsentiert) nicht verfüge, sondern um die *Anerkennung*, die diese vermeintlich westlichen ‘Leistungen’ auch von ihm einfordern, und um jenes System, das sie dabei zu den *ausschließlichen* Trägern von Anerkennung macht. Er vermittelt dabei kein “biologisches Konzept von Kultur”, das Posnock (1998: 225, zit. in Adesokan 2009: 83) aus seinem Essay herausliest. Er “personifiziert Afrika” auch nicht als “passiv und implizit kulturlos im Vergleich zur Zivilisation, die der Welt u.a. die Kathedrale von Chartres und Shakespeare gab”, wie Winks (2013: 607) meint. Solche Lesarten nehmen

Baldwin zugleich zu wörtlich und nicht wörtlich genug: sie verweisen auf seine Begrifflichkeiten, ohne sie in den Kontext seiner Gesamtaussage zu stellen oder tiefergehende Bedeutungsebenen zu erschließen. Es ist nicht Afrika, das ihm seine Zugehörigkeit abspricht – nicht seine ‘afrikanische Herkunft’ in ihrer möglichen ‘Ursprünglichkeit’, die ihn zum Anderen macht. Es ist die Gewalt des Westens, die Baldwin zu dessen “Bastard”, wie er sich nennt, werden ließ:

“the most crucial time in my own development came when I was forced to recognize that I was a kind of bastard of the West; when I followed the line of my past I did not find myself in Europe but in Africa. And this meant that in some subtle way, in a really profound way, I brought to Shakespeare, Bach, Rembrandt, (...) and to the Empire State Building, a special attitude. These were not really my creations, they did not contain my history; I might search in them in vain forever for any reflection of myself.” (Baldwin 1998 [1955c]: 7)

Diese ‘Artefakte’ hatten nichts ‘von seiner Geschichte’ – nicht, weil er (der hier für die Unterdrückten, die Ausgebeuteten, die Kolonisierten, die Versklavten steht) *tatsächlich* nichts dazu beigetragen habe. “Wer baute das siebentorige Theben?”, fragt Brecht in seinen *Fragen eines lesenden Arbeiters*, “Haben die Könige die Felsbrocken hereingeschleppt?” – Die berühmten Bauwerke und Errungenschaften des Westens enthalten keine sichtbare Spur der Arbeiter_innen, die sie erbauten, genauso wenig wie sie auf Baldwin verweisen können. Alle Spuren, die ‘ihn’ mit diesen Artefakten in Verbindung hätten bringen können, sind vermieden worden. Baldwin wiederholt immer wieder, dass der Wohlstand und die Macht Europas – und entsprechend auch der USA – von der Arbeit der Versklavten und Kolonisierten abhängig sei: “The whole world, from Amsterdam to Louisiana, made its fortune on our backs, on mine, on ours, the Blacks.” (Farès 2018 [1971]: 172-3) Er betrachtet also nicht einen ‘tatsächlichen’ Wert dieser Errungenschaften, sondern die Selbstdarstellung, in der jegliche Spur ihrer Abhängigkeit von der Arbeit der Versklavten und Kolonisierten fehlt. Damit verweigern sie auch jede Erinnerung an Sklaverei und Kolonialismus als Bedingungen für ‘westlichen Fortschritt’.

Für Baldwin führte diese Erkenntnis zu einer weiteren, schwierigeren: “that I hated and feared white people. This did not mean that I loved black people; on the contrary, I despised them, possibly because they failed to produce

Rembrandt. In effect, I hated and feared the world.” (Baldwin 1998 [1955a]: 7) Diese Verachtung, ein letzten Endes gegen sich selbst gerichteter Hass, ist ein Ergebnis eben jenes Anerkennungssystems und der Machtverhältnisse, die den Maßstab hervorbringen, dem Baldwin (als Anderer, als *Person of Color*, als Nicht-Repräsentant des Westens) nicht entspricht und niemals wird entsprechen können, weil er ihn per Definition ausschließt. Wenn er also sagt, “black people [...] failed to produce Rembrandt”, ist seine Verachtung eine, die er *erlernt* hat, weil die Maßstäbe des Westens sich als universelle Maßstäbe der Welt maskieren. Diese Maßstäbe sind für Baldwin verachtenswert, die Geschichtsschreibung, die ihren Blick auf sie reduziert, ist für die Ausgeschlossenen wertlos. Die Geschichte, die darin vermittelt wird, war für sie “nothing but an intolerable yoke, a stinking prison, a shrieking grave” (Baldwin 1998 [1972]: 381). Die vermeintlichen Errungenschaften des Westens “sprechen [also] nicht” zu Baldwin, weil er sich weigern *muss*, sie zu hören: “[T]o bow down before that history is to accept that history's arrogant and unjust judgment” (ebd.).

Der Erkenntnisprozess, den er beschreibt, bringt die Verwobenheit von physischer Gewalt und epistemischer Gewalt hervor (vgl. Brunner 2016). Sie gehen historisch und gegenwärtig nicht nur miteinander einher, vielmehr bedingen sie einander. Die Repräsentationsgewalt ist das *Ergebnis von* und die *Voraussetzung für* physische Gewalt. Diese Dialektik der Gewalt ist eine, die den US-Amerikaner_innen bis in ihre Körper innewohnt¹⁰. Ein Herauslösen aus dieser Spirale ist letztlich nur durch Akzeptanz und schließlich das Brechen der weißen Lineale möglich: “I would have to appropriate these white centuries, I would have to make them mine – I would have to accept my special attitude, my special place in this scheme – otherwise I would have no place in this scheme.” (ebd.) “Balzac und Shakespeare” müssten zuerst in hohem Bogen hinausgeworfen werden, bevor sie möglicherweise wieder angenommen werden könnten, unter einer Bedingung: “on one's own terms, and, absolutely, on one's own land” (Baldwin 1998 [1972]: 382).

“No untroubled countries”: Koloniale Begegnungen in der Metropole

Im Jahr 1948 verließ James Baldwin die Vereinigten Staaten und ging nach Paris - mit der Absicht, nie wieder in die USA zurückzukehren (Baldwin 2014

¹⁰Baldwin spielt immer wieder auf Vergewaltigung als Mittel der Unterwerfung und Unterdrückung während der Sklaverei an, vgl. dazu Baptist 2001.

[1961]: 19f.). Mit 22 Jahren war er bereits ein "Überlebender", schreibt Baldwin 1977, fast 30 Jahre nach seiner Abreise, in *Every Good-Bye Ain't Gone* (1998 [1977]: 774): denn "Füße, Fäuste, Tische, Polizeiknüppel und Stühle waren schon von seinem Kopf abgeprallt" und hatten ein generalisiertes Misstrauen hervorgebracht, das in seiner Essenz "selbstmörderisch" war (ebd.). Noch nicht imstande, seine Erfahrungen einzuordnen, nahm er seinen inneren Kampf als "noch nicht geöffnetes Kuvert" mit nach Frankreich (ebd.: 776). Das europäische Land bietet zunächst Erleichterung, denn "[a] black man from America in Europe is exotic. He doesn't pose any threat"; schon allein aufgrund der verhältnismäßig geringen Anzahl stellten Afro_Amerikaner für Europa keine Bedrohung (*menace*) dar, meint Baldwin (The Black Scholar 1989 [1973]: 152). 1986, im Jahr vor seinem Tod, wählt er dafür andere Worte: "Well, I looked around me, and I could see that the reason they could be so tolerant, as they thought, was because they didn't have any niggers [sic!] in Paris. You know, they were working for them far away, Senegal, Nigeria [...]", sagt er bei seiner Rede vor dem National Press Club ([thepostarchive] 2019: 38:00).

Im Gegensatz zu New York fällt es ihm in Paris leicht, seinen Handlungsspielraum breit zu halten und eine neue Form sozialer Freiheit und Unverbindlichkeit zu erleben: "[...] I lived in all parts of the city [...], among the bourgeoisie and among *les misérables*, and knew all kinds of people, from pimps and prostitutes in Pigalle to Egyptian bankers in Neuilly." (Baldwin 1998 [1961a]: 140) Mit denen zu sprechen, die sonst von "allen anderen verachtet und bespuckt" werden, betrachtete er als besonders lehrreiche Erfahrung in seinem Leben, die ihn "demütig" machte (zit. in Eckman 1966: 120). Dennoch erleichtert auch der neue Kontext seine Auseinandersetzung mit seiner eigenen Identität nicht. In fremden gesellschaftlichen Strukturen, "in einer anderen Sprache", findet er sich im "same old battle: the battle for his own identity" (Baldwin 1998 [1955b]: 88) wieder. Seine "sozialen Gewohnheiten" hatte er nach Paris mitgenommen - die in den USA herausgebildeten "Komplexe" begleiteten ihn; sich aus ihnen herauszulösen, dauerte (Baldwin 2014 [1961]: 19).

Baldwin erlebt eine Verstärkung seiner eigenen "Ambivalenz" (Baldwin 1998 [1955b]: 88), wie er sagt, besonders durch Begegnungen mit afrikanischen Studierenden aus Frankreichs damaligen Kolonien. Ihren Status nimmt Baldwin im Gegensatz zu seinem eigenen als eindeutig wahr. In Paris seien sie koloniale Subjekte (*colonial*) und führten zwar ein "unsichtbar prekäres

Leben der abrupt und unlängst Entwurzelten“ (ebd.). Sie hätten aber dank ihrer klaren Zugehörigkeit ihre daraus entstehende “Bitterkeit” noch nicht gegen sich selbst richten können. Der Afrikaner “has, not so very many miles away, a homeland to which his relationship, no less than his responsibility, is overwhelmingly clear: His country must be given – or it must seize – its freedom.” (ebd.) Diese Eindeutigkeit sei es auch, die eine gewisse Solidarität unter den Afrikaner_innen in Paris ermögliche. Anders als die Afro-Amerikaner_innen in der Stadt würden sie einander nicht meiden (wollen), sondern zur gegenseitigen Unterstützung in Gruppen leben und gemeinsam Zeit verbringen. Obwohl „der Afrikaner“ ebenfalls “Entbehrung, Ungerechtigkeit, mittelalterliche Grausamkeit” erleben musste, habe er “not yet endured the utter alienation of himself from his people and his past” (ebd.: 89) und müsste sich auch nicht nach der Anerkennung einer Kultur sehnen, die ihn aus ihren (Schönheits-)Idealen ausschließt.

Je mehr Begriffe Baldwin findet, um die Unterschiede in den Erfahrungen der Afrikaner_innen und der Afro-Amerikaner_innen in Paris zu benennen, desto mehr realisiert er, dass die letzteren – und damit auch er – “Hybriden” seien (ebd.), deren Existenz von jener der weißen US-Amerikaner_innen nicht zu trennen sei, weder physisch, noch kulturell oder politisch (vgl. auch Miller 2008). Er entdeckt ein schwer erträgliches Paradoxon, dessen Implikationen ihn bis zu seinem Tod begleiten: es ist nicht Afrika, das seine Existenz greifbar und nachvollziehbar macht, sondern seine mit den weißen US-Amerikaner_innen verwobene Geschichte, er “cannot deny them, nor can they ever be divorced.” (Baldwin 1998 [1955b]: 89) Diese Verwobenheit könne er wiederum „dem Afrikaner“ nicht erklären, meint Baldwin, und letzterer missverstehe sie daher “als Mangel an Männlichkeit, an *racial pride* oder der Fähigkeit, zu vergeben” (ebd.). Ob „der Afrikaner“ umgekehrt einem Afro-Amerikaner *seine* Erfahrung vermitteln könne, fragt Baldwin nicht. “[I]t is too early to tell with what scars and complexes the African has come up from there”, meint er an anderer Stelle (Baldwin 1998 [1961b]: 267). Er betrachtet die Afrikaner_innen durch seine eigene Linse, sich der Verzerrungen darin allerdings durchaus bewusst, denn auch hier unterstreicht er, dass ihm ein bestimmtes Bild *vermittelt* worden sei:

“[t]he French African comes from a region and a way of life which – at least from the American point of view – is exceedingly primitive, and where exploitation takes more naked forms” (Baldwin 1998 [1955b]: 88, Hervorh. M.K.).

Darüber hinaus hätten sie die Möglichkeit, sich gegen die Unterdrückung und die Unterdrücker in ihren Ländern aufzulehnen. Im Gegensatz dazu sei die Identität der Afro-Amerikaner_innen eine direkte Folge ihrer Unmöglichkeit “ever [to] take power from [their] master’s hands” (Baldwin 1998 [1955c]: 125)

Im Interview mit Isaacs (1960) geht Baldwin noch weiter und meint, dass die afrikanischen Studierenden ihn geängstigt und angewidert hätten, denn sie hätten Amerika gehasst, “held their attitudes largely on racial grounds”, und all seine Begegnungen mit ihnen wären daher von Unbehagen und Unverständnis geprägt gewesen – “we almost needed a dictionary to talk” (Isaacs 1960: 324). Adalet interpretiert diese Irritation im Kontext der sich wandelnden Diasporapolitik unter Afro-Amerikaner_innen während der 1950er Jahre, die nach dem Zweiten Weltkrieg eine “erneute Trivialisierung, Exotisierung und Marginalisierung Afrikas” nach sich zog – und liest sie auch als Bestätigung der wörtlichen Bedeutungen seines “exotifying vocabulary” (vgl. Adalet 2018: 511). Doch Baldwin sagt später auch, dass er eigentlich Angst davor gehabt habe, die Afrikaner_innen würden *ihn* “aus gutem Grund” verachten (Baldwin 1998 [1961b]: 261). Seine Irritation Afrika oder Afrikaner_innen gegenüber ist also stets verknüpft mit der Angst, ihnen gegenüber *selbst* zu versagen oder in ihren Augen für etwas Verachtenswertes zu stehen. Er beschreibt nicht ‘die Afrikaner’ an sich, er beschreibt sie in Relation zu sich selbst und dem Selbsthass der Afro-Amerikaner_innen, den er immer wieder wahrnimmt: “The Africans seemed at once simpler and more devious, more directly erotic and at the same time more subtle, and they were proud. If they had ever despised themselves for their color, it did not show, as far as I could tell.” (ebd.)

Als würde er die Komplexe rechtfertigen wollen, die er in sich trug, schien er zu sehr darauf zu beharren, in Europa die US-amerikanische Situation zu erklären. Sein Unvermögen in dieser Hinsicht, das ihn schließlich auch zurück in die USA trieb, interpretiert Wall als “strategischen amerikanischen Exzeptionalismus”, stets einhergehend mit einer Kritik an den USA (Wall 2011: 37). Dieser (selbst-)kritische Zugang ist auch der Grund dafür, warum Baldwins Ausführungen meines Erachtens nicht als Ausdruck einer definitiven kulturellen Unvereinbarkeit (vgl. Winks 2013) oder einer tatsächlichen Abstoßung (vgl. Adalet 2018: 511) gedeutet werden sollten. Stattdessen scheinen sie ein Versuch zu sein, mit den Widersprüchen seiner eigenen Position zurechtzukommen. In Europa begleitete ihn sein “grüner

Pass“ mitsamt den Privilegien eines vermeintlichen “free citizen of a free country“, der nicht als “one of Europe’s uncivilized, black possessions“ behandelt werden durfte (Baldwin 1998 [1972]: 378). Der selbe grüne Pass bewahrte ihn in den USA allerdings nicht davor, das Land *nicht* als “African prince“ zu betreten, sondern als “domestic nigger [sic!] and that no foreign government would be offended if my corpse were to be found clogging up the sewers“ (ebd.). Dennoch, oder vielleicht gerade deswegen, war es die europäische Erfahrung, die ihm eine “Versöhnung“ mit seiner Rolle im Machtgefüge ermöglichte, “to reconcile me to being a ‘nigger‘ [sic!]“ (Baldwin 1998 [1961a]: 138). Aber sie ließ ihn auch erkennen, dass “there are no untroubled countries in this fearfully troubled world; that if he [the writer] has been preparing himself for anything in Europe, he has been preparing himself for America.“ (ebd.: 141)

In einen ähnlichen Zusammenhang stellt Baldwin auch den Austausch mit Intellektuellen aus Afrika und der Karibik, denen er 1956 bei der Ersten Internationalen Konferenz Schwarzer Autor_innen und Kunstschaffenden in Paris begegnete. Darunter befanden sich auch Vertreter der Négritude-Bewegung, wie Léopold Sédar Senghor oder Aimé Césaire. Baldwin berichtet für den *Encounter* über die Konferenz – wie er später feststellt, geht dieser Einsatz eigentlich auf einen Auftrag des CIA zurück (vgl. Adalet 2018: 513). Er sitzt als Teil einer Schwarzen US-Delegation im Publikum, notiert Inhalte der Vortragenden und versieht sie für den Artikel mit Kommentaren. Dieser liest sich zum Großteil wie ein lakonischer Bericht, mitunter hält sich Baldwin allerdings mit blumigen, stellenweise exotisierenden Beschreibungen des Erscheinungsbildes der jeweiligen Redner auf und scheint die Bedeutung ihres Auftretens nicht einordnen zu können (vgl. Baldwin 1998 [1961d]). Wieder blickt er jedoch durch die Debatten über Afrika und die afrikanische Diaspora auf seine eigene Gesellschaft, wenn er die Unterschiede unter den versammelten Repräsentant_innen reflektiert. Was “die Amerikaner“ von den anderen Teilnehmern der Konferenz trenne, und somit von den Afrikaner_innen und der restlichen afrikanischen Diaspora, sei der

“quite overwhelming fact that we had been born in a society, which, in a way quite inconceivable for Africans, and no longer real for Europeans, was open, and, *in a sense which has nothing to do with justice or injustice*, was free. It was a society, in short, in which nothing was fixed and we had therefore been born to a greater number of possibilities, wretched as these possibilities seemed at

the instant of our birth. Moreover, the land of our forefathers' exile had been made, by that travail, our home." (ebd.: 147, Hervorh. M.K.)

Es ist also keine *tatsächliche, reale* Freiheit, sondern ein bestimmtes Konzept von 'Freiheit', das die Grundlage des weißen, US-amerikanischen Selbstverständnisses bildet, von dem er hier spricht. Die unterschiedlichen Gesellschaften hätten andere "Maschinerien der Unterdrückung" (ebd.: 148) herausgebildet, die gegenseitig kaum übersetzbar, geschweige denn in ihren jeweiligen Gegenstrategien übertragbar wären. Dies kann schwerlich als "reflexartige Anbindung an den Westen" interpretiert werden, wie Winks (2013: 612) es tut. Vielmehr sucht Baldwin in seinen "own feelings of inadequacy and guilt in the face of the looming racial struggle", die Leeming (2015 [1994]: 120) hier aus dem Text herausliest, nach seiner eigenen Verantwortung und Rolle darin. Dass er den Afro-Amerikaner_innen dabei die Option eines "connecting link between Africa and the West" zuschreibt, denn sie seien "the most real and certainly the most shocking of all contributions to Western life", ist kein Ausdruck eines Überlegenheitsgefühls, sondern eher seines unvollendeten Zurechtkommens mit der eigenen Position in Bezug auf Afrika. Denn, wie er in *Princes and Powers* auch schreibt:

"But it was clear that our relation to the mysterious continent of Africa would not be clarified until we had found some means of saying, to ourselves and to the world, more about the *mysterious American* continent than had ever been said before." (Baldwin 1998 [1961d]: 148, Hervorh. M.K.)

"If I were an Algerian ": Intersektionale Unterdrückungskontexte

Baldwin hatte also während seines ersten Aufenthalts in Paris erkannt, dass er und die afrikanischen Studierenden, denen er begegnete, unter sehr unterschiedlichen Voraussetzungen ihr Leben in Paris gestalten konnten: wenn auch nicht unbedingt in materieller Hinsicht, so sicherlich in ideologischer und emotionaler. Er begriff, dass er seine diffuse afrikanische 'Herkunft', die zwischen Afrika und seiner versklavten Diaspora entstandene "Kluft von dreihundert Jahren", nicht überbrücken konnte (Baldwin 1998 [1955b]: 89), zumindest nicht in der unmittelbaren Begegnung. Ihre jeweilige Befreiung war aus unterschiedlichen Gründen notwendig und erforderte aufgrund der völlig anderen Bedingungen innerhalb der jeweiligen Gesellschaften auch andere Strategien. Es sei etwas anderes, einen 'Eroberer'

aus der eigenen Gesellschaft vertreiben zu können, als mit dem 'Unterdrücker' Seite an Seite leben zu *müssen*, weil dieser nirgendwohin vertrieben werden *könne*.

Je mehr er die Machtstrukturen der französischen Gesellschaft verstand, desto mehr erkannte er zugleich, dass es die Algerier_innen waren, deren Situation in Frankreich der seinen in den USA am nächsten kam. Während er selbst Frankreich immer noch *als Amerikaner* wahrnahm – und mitunter auch, zu seiner eigenen Überraschung, als solcher wahrgenommen wurde (vgl. Baldwin 1998 [1955d]), war die Situation der Algerier_innen hier am ehesten ein Pendant zu jener der Afro-Amerikaner_innen in den USA. Die Parallele liege dabei nicht nur in den Ausbeutungsverhältnissen, die historisch gewachsen sind und auf der Notwendigkeit von Arbeitskraft beruhen. Sie bestehe auch in der unerwünschten Präsenz der Menschen in einem Land, das sie ursprünglich gewaltvoll kooptiert hat, nur um ihnen ihr Mensch-Sein in weiterer Folge abzusprechen. Die Algerier_innen "gehörten zu Frankreich", so wie 'er' zu den USA gehörte, und sollten dennoch nicht zu vollwertigen Mitgliedern der Gesellschaft werden dürfen:

"In France, the Algerian is the nigger [sic!]. That's because of the relationship of France to Algeria for 130 years. A very complex relationship in which Algeria simply belonged to France and when an Algerian came to France, he was treated and is treated as a mule, especially now because he is doing all the dirty work that the Europeans no longer want to do. They need him for his labor, but they don't want him here as a man, they want him here as a mule. He didn't have his woman here, he didn't have his children. He had to work and send money back to Algeria." (The Black Scholar 1989 [1973]: 152)

Ein Wandel sei zwar auf dem Weg, meint Baldwin, denn Algerier_innen "have been here long enough to have children and this begins to change the whole structure of France" (ebd.). Die Reaktion Frankreichs sei allerdings, wie schon die von Seiten Englands und der USA: "panic, and panic means cruelty, you know, death to the Arab" (ebd.: 153). Wäre er also als Algerier in Paris, sagt Baldwin, "hätte er nicht in derselben Stadt gewohnt, in der er sich als Jimmy Baldwin vorstellen konnte zu leben" (Baldwin 2014 [1961]: 19). Und das wurde ihm im Laufe der Jahre bewusst:

"One day it begins to be borne in on the writer, and with great force, that he is living in Europe as an American. (...) This crucial day may

be the day on which an Algerian taxi-driver tells him how it feels to be an Algerian in Paris. (...) This is a personal day, a terrible day, the day to which his entire sojourn has been tending." (Baldwin 1998 [1961a]: 141)

Zu erkennen, dass dieser "schreckliche Tag" eintreten *musste*, an dem er gleichsam erkannte, dass *keine* Gesellschaft 'unschuldig' (*untroubled*, ebd.) war, stellte einen Wendepunkt dar. Nicht nur hatte die 'Flucht' vor seiner eigenen Gesellschaft ihn nicht von ihren Lasten befreit, sondern ihn vielmehr erkennen lassen, dass er selbst "a stranger everywhere" (Baldwin 2011 [1963]: 241) sei, wie er Jahre später schrieb. Er begriff außerdem, dass die Rollen, die Algerier_innen in Frankreich und Afro-Amerikaner_innen in den USA jeweils spielten, nicht nur übereinstimmten, sondern einander sogar bedingten. Innerhalb Frankreichs waren ihre komplementären Repräsentationen – und ihre Nicht-Zugehörigkeit zur französischen Nation – Bestandteil des französischen Selbstverständnisses (vgl. Shepard 2008, Bancel/ Blanchard/ Thomas 2017). Mit den Jahren habe sich auch die Wahrnehmung von Schwarzen in der französischen Gesellschaft verändert, sagt Baldwin. Zunächst war er als Schwarzer Amerikaner für die (weißen) Franzosen und Französinen "unsichtbar" gewesen (Baldwin 1989 [1955b]: 118). Nach den Kriegen gegen die Kolonialmacht Frankreich wurden die *People of Color* allerdings zunehmend gegeneinander ausgespielt, wie Baldwin empfand. In einem Interview mit Henry Louis Gates Jr. sagt er dazu: "Before the Algerian war, [...] the black man did not exist in the French imagination; neither did the Algerian. After [the battle of] Dien Bien Phu [during the Resistance War in Vietnam, 1954, Anm. M.K.], and after the 'Civil War' as the French persist in calling it, [...] you became a personal threat as a black man. You were a threat because you were visible. And you see, the French did not and don't know what a black man is. They'd like to put the blacks against the Algerians, to divide and rule, but the Arabs and black Americans were both slaves, one group was the slaves in Europe, the other back in America." (Gates Jr. 1989 [1985]: 268)

Sein Leben innerhalb der französischen Gesellschaft brachte ihn somit in ein moralisches Dilemma, "the reality – the doom – of the moral choice" (Baldwin 1998 [1972]: 377), das an seiner eigenen Position im Verhältnis zu den Algerier_innen hing. Er habe im Juli 1957 Frankreich verlassen müssen und

sei in die USA zurückgekehrt, sagte er bei einer Versammlung des *Non-Violent Action Committee* 1964, denn

“(...) I found it intolerable to find myself described in another language by Frenchmen, who thought they were describing Algerians. You know, that they see you, ‘they’re dirty, they are rapists and they carry knives’. And I was supposed to agree with this, because I was ‘civilized’, unlike the Algerians.” ([Matthew Siegfried] 2015, Min. 27:50)

Dieser Vereinnahmung konnte er nicht entsprechen – er hätte die Verachtung letztlich gegen sich selbst richten müssen. ‚Der Algerier‘ und “his brothers, were, in fact, being murdered by my hosts”, stellte Baldwin (1998 [1972]: 377)

fest. Plötzlich war er selbst kein neutraler Betrachter mehr – nicht nur aufgrund seiner eigenen ethischen Maßstäbe, sondern weil letztlich auch er zu jenen gehörte, die angegriffen wurden. Er nahm sich also, noch in Frankreich, zunächst vor, seine “Ignoranz gegenüber der arabischen Welt” (ebd.) zu hinterfragen und die algerisch-französische Geschichte zu verstehen. Zu diesem Zweck las er unter anderem Texte von Albert Camus, die in der Zeitung *Combat* erschienen. Er vertraute Camus’ wachem Geist, schreibt Baldwin, und hatte angenommen, dass dieser vom Land, in dem er geboren worden war, mit einer gewissen “Autorität” sprechen konnte (ebd.: 379). Camus’ Ansprüche schienen allerdings an den Grenzen Europas die ihren zu finden, sein “Humanismus” war letztlich nur ein “europäischer”, stellte Baldwin fest. Während sich Camus doch im Falle Europas so sehr der “Freiheit” verpflichtet sah, sprach er im Falle Algeriens nur von “Gerechtigkeit” – und diese Gerechtigkeit, so hatte Frankreich bereits zuvor bewiesen, war an die Logik des herrschenden Systems gebunden: “he must surely have known, must have seen with his own eyes, some of the results of French ‘justice’ in Algeria” (ebd.: 378). Die Algerier_innen hätten keinen Platz in Camus’ existentialistischer Agenda, weil dieser den Charakter der französischen Herrschaft und die Auswirkungen ihrer Macht missverstand – und letztlich die Situation in Algerien doch *als Franzose* betrachtete, *als Weißer*:

“There was no way for him not to have known that Algeria was French only insofar as French power had decreed it to be French. It existed on the European map only insofar as European power had placed it there. It is power, not justice, which keeps rearranging the map, and the Algerians were not fighting the French for justice (of

which, indeed, they must have had their fill by that time) but for the power to determine their own destinies." (ebd.)

Es ist eine interessante Gegenüberstellung von 'Macht' und 'Gerechtigkeit', die Baldwin hier vornimmt. Camus' Begriff von 'Gerechtigkeit' lehnt er ab, verweist in seinem Text in Klammern auf einen "afrikanischen Empfänger" einer solchen kolonialen Gerechtigkeit, der sie als "legales Mittel der Administration von Ungerechtigkeit" bezeichnet hätte (ebd.: 379). In einem System, in dem Macht ungleich verteilt ist, können die Mechanismen von Gerechtigkeit nicht verhandelt werden, bestimmen die Herrschenden, was als solche auszulegen sei. Baldwin benennt diese Macht und besteht daher auf *Befreiung* als Ziel, anstatt sich mit 'Gerechtigkeit' zufrieden zu geben, noch dazu einer, die von Europa "gefälscht und verraten" worden war (ebd.: 382).

Die Befreiung der Algerier_innen, die Notwendigkeit ihrerseits, "ihr eigenes Schicksal zu bestimmen", war mit seiner eigenen verbunden: "their destiny was somehow tied to mine, their battle was not theirs alone but was my battle also, and it began to be a matter of my honor not to attempt to avoid this loaded fact" (ebd.: 377). Sie waren beide "Opfer" der gleichen "Geschichte" – sie waren einander also verbunden, auch ohne dass Baldwin je die "algerische Kasbah gesehen" habe oder der Algerier "Harlem besuchen" hätte müssen:

"And Algeria, after all, is a part of Africa, and France, after all, is a part of Europe: that Europe which invaded and raped the African continent and slaughtered those Africans whom they could not enslave – that Europe from which, in sober truth, Africa has yet to liberate herself." (ebd.)

Die historische Dimension dieser Verbindung, die Baldwin im Falle der 'afrikanischen' Studierenden nicht ausreicht, um sich ihnen nah zu fühlen, ist in Bezug auf die Algerier_innen Teil seines Verständnisses, weil sie nicht nur auf einer gemeinsamen 'Herkunft' beruht. Was ihm im Falle der 'Afrikaner_innen' - also der Studierenden aus Afrika südlich der Sahara oder der neuen westlich gebildeten Elite – als falsche Einmahnung einer vermeintlichen 'Ursprünglichkeit' zuwider ist, wird im Falle der Algerier_innen durch eine konkrete politische Dimension verstärkt. Ihre aktuelle Ausbeutung erkennt er deswegen als 'seine' wieder und anerkennt sie: "The Algerian and I were both, alike, victims of this history, and *I was still a part of Africa*, even though I had been carried out of it nearly four hundred

years before.” (ebd., Hervorh. M.K.) Die Situation der Algerier_innen könne er nicht beeinflussen, “I could not affect their destiny in any degree” (ebd.: 377f.), meint Baldwin. Die dennoch bestehende Verantwortung für seine Beteiligung am gesellschaftlichen Wandel, die er als Folge dessen verstärkt wahrnimmt, führt ihn schließlich zurück in die Vereinigten Staaten.

“The tables have been turned”: Dekolonisierung, Machtpolitiken, Apartheid

In allen Perioden seines Schaffens fordert Baldwin ein Bewusstsein für die gegenseitige Bedingtheit unterschiedlicher Räume und eine Dialektik der Erfahrungen. Er betont dabei auch die Auswirkungen dieser Verschränktheit auf die Herausbildung von Identität:

“The colonial experience certainly in America, Europe and in Africa created another identity, and maybe, perhaps, it forces us to recognise how much we need each other in order to examine the foundations of a new world.” (The Black Scholar 1989 [1978]: 169)

Diese “andere Identität” umfasst dabei auf einer globalen Ebene diejenigen, die strukturell von Unterdrückung, Marginalisierung und Ausbeutung betroffen sind. Das „Wir“, von dem Baldwin spricht, ist allerdings gleichermaßen ein Appell an den Westen, an Weiße, an diejenigen, die historisch von der “kolonialen Erfahrung” profitiert haben. Die Mobilisierung der Verdammten (*the wretched*), der Enteigneten (*the dispossessed*) und der Hungernden (*the starving*, vgl. Baldwin 1998 [1976]: 489) bildet somit die Grundlage für eine weltweite Transformation: “We have to know what is going on in the Caribbean, we have to know what is going on in Africa and Africa has to know what is going on in Black America.” (ebd.) Die Zeit für den gemeinsamen Kampf war für Baldwin spätestens ab den 1960ern reif, denn es hatte Umwälzungen gegeben: “the western world finds itself at a crisis point”, sagt er in einem Interview mit dem algerischen Schriftsteller Nabile Farès im Jahr 1971 (Farès 2018 [1971]: 177). “[T]he tables have been turned”, schreibt er 1984 in der Einleitung zu einer Neuauflage von *Notes of a Native Son* – und die Veränderungen würden von denen, “who have maligned and subjugated others for so long”, voller Panik wahrgenommen (Baldwin 1998 [1984]: 811).

Diese Schwingungen, die Baldwin auf dem Seismographen globaler Umbrüche ab den 1960er Jahren zunächst als bröckelnden Kolonialismus und das Aufkommen anti-imperialistischer Kriege wahrnimmt, fasst er als die

weltweit wachsende Infragestellung westlicher Macht auf. Dabei macht er diese Prozesse immer wieder durch Bezüge zum afrikanischen Kontinent explizit und überträgt ihre Bedeutung auf andere Kontexte. “[T]he rise of Africa in world affairs”, schreibt er bereits 1961, habe ausgelöst, dass “the American Negro can no longer, nor will he ever again, be controlled by white America’s image of him” (Baldwin 1998 [1961c]: 184). Europa sei nicht länger “der Bezugspunkt, der Fahnenträger, das klassische Modell für Literatur und Zivilisation”, sagt er 1984, “[i]t’s a fascinating time to be living. There’s a whole wide world which isn’t now as it was when I was younger. When I was a kid the world was white, for all intents and purposes, and now it is struggling to *remain* white – a very different thing.” (Elgrably/ Plimpton 1989 [1984]: 246.) Es gäbe jetzt andere Standards in der Welt, andere Maßstäbe, obwohl diese Entwicklung noch “niemand wirklich bemerkt” (ebd.) habe. Die alten, zu zerstörenden Maßstäbe waren vom Westen auf Kosten aller anderen errichtet worden, durch ökonomische, soziale und kulturelle Unterwerfung, “the key to their power and glory” (Baldwin 1998 [1984]: 811). Die westlichen Mächte - allen voran die USA - unterstützten daher die globalen Befreiungskämpfe nur selektiv, um ihre eigene ökonomische Vorherrschaft zu maskieren. Ihre ökonomische Macht beruhe ja letztlich auf der Ausbeutung der Unfreien. Dieses Alibiverhalten kritisiert Baldwin zunehmend unter Bezug auf Südafrika ¹¹ : “[t]his is absolutely and unanswerably true in South Africa – to name but one section of Africa (...)” (ebd.), fügt er hinzu. “Der südafrikanische Minenarbeiter” (vgl. Baldwin (1998 [1972]): 381) wird zu einer häufig eingesetzten Figur, die für die nach der Dekolonisierung weiterhin Marginalisierten und Ausgebeuteten steht. Baldwin formuliert 1985, zwei Jahre vor seinem Tod und wenige Jahre vor dem Ende der Apartheid, einen Brief an Desmond Tutu unter dem bezeichnenden Titel *The Fire This Time*¹². Er und Tutu kennen einander zwar

¹¹ Er fügt sich damit auch in die bereits lange bestehende Solidaritätsbewegung von Afro-Amerikaner_innen gegenüber Südafrika (vgl. z.B. Nesbitt 2004) bzw. afrikanischen Befreiungskämpfen ein (vgl. Meriwether 2002). Baldwin selbst engagierte sich im 1953 gegründeten *American Committee on Africa* (1952 entstanden als *Americans for South African Resistance*) und war Mitglied von dessen *National Committee* (siehe auch Make/ Baldwin/ Isaacs 1961).

¹² Baldwin bezieht sich dabei auf sein 1963 erschienenes Buch *The Fire Next Time*, dessen kontroverser Titel (vgl. Francis 2015: 7) dem Vers “God gave Noah the rainbow sign / No more water, the fire next time!” aus dem afro-amerikanischen Spiritual *Mary Don’t You Weep* entnommen ist.

nicht persönlich, schreibt Baldwin, sie seien einander aber schon begegnet: in der für sie vorgesehenen "Hölle" der Weißen (vgl. Baldwin 2011 [1985]: 264). Wie sehr er sich auch für die Freiheitskämpfe in Polen oder Irland interessiere, die in den USA besonders viel Aufmerksamkeit erregten, "but the Irish in Boston are whites who hate niggers [sic!]" (ebd.: 265). Ihre Situation sei nicht vergleichbar, weil Südafrika und Polen, um bei Baldwins Beispielen zu bleiben, unterschiedliche Funktionen in globalen Machtverhältnissen spielten, denen letzten Endes ein auf Rassismus beruhendes System zugrunde liege: "the prosperity of the West is standing on the back of the South African miner." (Gates Jr. 1989 [1985]: 269) Erst die Auflehnung dieses "südafrikanischen Minenarbeiters" könne das System tatsächlich zerrütten: "[w]hen he stands up, the whole thing will be over." (ebd.)

Südafrika wird auch zu einer immer bedeutenderen Referenz, weil Baldwin die Dekolonisierung Afrikas nicht als Befreiung sieht, sondern sehr deutlich in Zusammenhang mit Neokolonialismus bringt (vgl. Make/ Baldwin/ Isaacs 1961). Noch 1972 schreibt er, "Africa has yet to liberate herself" von Europa, "which invaded and raped the African continent" (Baldwin 1998 [1972]: 377). Er übt außerdem Kritik an den westlich gebildeten afrikanischen Eliten, die lediglich für Europa von Nutzen seien (vgl. Farès 2018 [1971]: 165). Ein "évolué" aus Dakar, "the 'evolved', or civilized" sei eher ein "spiritual citizen of France" und könne die "wirklichen Bedürfnisse Afrikas" nicht vertreten im so nötigen Dialog zwischen dem "subdued and the subduer", dem Unterdrückten und dem Unterdrücker (Baldwin 1998 [1972]: 382). Deswegen könne die Freiheit nicht erhalten, sie müsse von den Unterdrückten vielmehr *genommen* werden: "freedom must be taken", sagt er 1968 in einem Saal voller radikaler afro-karibischer Studierender (Ové 1968: Min. 14:00).

"A whole file of my Africa homework": Afrika als Projekt

Dass Afrika als geographische Realität für Baldwin bis in die frühen 1960er Jahre nicht zugänglich war, sah er selbst als Resultat der machtpolitischen Umstände. Als er sich 1948 entschied, die USA zu verlassen, "there was really no Africa to go to, except Liberia." (Elgrably/ Plimpton 1989 [1984]: 246) "Keine afrikanische Nation" hätte ihn damals als "penniless black American" willkommen geheißen, sagt Baldwin, und spricht von einer Zeit, in der diese "afrikanischen Nationen" ja noch gar keine waren - "even with *black* overseers, I would not have lasted long on the Firestone rubber plantation [in

Liberia, Anm. M.K.]“ (Baldwin 1998 [1972]: 378, Hervorh. M.K.) Immer wieder wurde Baldwin im letzten Jahrzehnt seines Lebens gefragt, wohin er gehen würde, wenn er sich jetzt noch einmal entscheiden könnte zu emigrieren. Aus der veränderten globalen geopolitischen Lage heraus beantwortet er diese Frage immer wieder mit einem “vielleicht nach Afrika” (Weatherby 1989: 327; Elgrably/ Plimpton 1989 [1984]: 246). Während seiner Jugend wäre die Auswahl an möglichen Zufluchtsorten allerdings beschränkter gewesen, die Welt “kleiner”, nicht nur geographisch, sondern auch intellektuell. Die jungen Schwarzen Autor_innen bewegten sich nicht nur in einer “größeren Welt”, sie hätten auch “African and Latin American literature to refer to whereas I had to discover it for myself” (zit. in Weatherby 1989: 342).

Diese “Entdeckung” der Welt und, als Teil davon, die gezielte Beschäftigung mit Afrika, wurde spätestens nach seinem ersten Aufenthalt in Afrika 1962 dauerhaft präsent für ihn. Die Reise hatte er lange vor sich hergeschoben. Bereits 1961 hatte ihn der *New Yorker* mit einer Artikelserie über Afrika beauftragt, einem “personal-reaction piece” (zit. in Weatherby 1989: 203), das seine Beobachtungen während der Dekolonisierung dokumentieren sollte. Für ein US-amerikanisches Publikum war das Thema umso attraktiver, als zu jener Zeit von Black Power, Black Pride und ‘Black is Beautiful’ viele Afro-Amerikaner_innen ihre ‘afrikanischen Wurzeln’ heraufbeschworen, um sich innenpolitisch zu positionieren (vgl. Meriwether 2002): “It was an exciting prospect at this particular time when young black Americans, in asserting their pride, were making much of their African roots with Afro hairstyles and imitation African dashikis and other clothes. Jimmy Baldwin goes back to the land of his forefathers to look for his roots! That would be the basis of the *New Yorker* articles.” (zit. in Weatherby 1989: 202) Vermutlich war es genau dieser Kontext, der es ihm unmöglich machte, den zugesagten Auftrag zu erfüllen. Er scheute sich vor den Reaktionen der Schwarzen Presse, sollte er ohne den Artikel zurückkehren (vgl. Baldwin 2011 [1963]: 243). Die “neo-Africans”, nach denen er in einem späteren Interview gefragt wurde, bezeichnete er als “romantic American Negroes who think they can identify with the African struggle, without having the least idea what it’s about.” (Auchincloss/ Lynch 1989 [1969]: 71) Sähen sie einen “Schwarzen Mann” in einer Machtposition, wäre es für sie nicht mehr wichtig, “welche Art Staatsmann” er sei (ebd.). Eine solche Identifikation war für Baldwin nicht

nachvollziehbar, die Annahme, sie könne auf der Grundlage gemeinsamer 'Wurzeln' geschehen, eine Illusion.

"They think they do [want to live in Africa], but they don't stay. The Africans don't want them. They can't *use* them. You can't deal with anybody who pretends that he doesn't come from where he comes from; you can't respect him and you can't trust him. Maybe I can go to Africa and think that I'm an African looking for my tribe – and where is it? (...) And Africans remember, though neo-Africans do not, when American Negroes would not speak to Africans." (ebd.)

Erst durch die Umwälzungen auf dem afrikanischen Kontinent wäre dieser für die betreffende Gruppe relevant geworden, sie "did not identify themselves with Africa until Africa became identified with power" (Baldwin 2011 [1963]: 235).

Dennoch wollte auch Baldwin selbst Afrika bereisen und nahm daher zunächst 1961 den Auftrag des *New Yorker* für die Reportage 'aus Afrika' an. Statt des (nie geschriebenen) Artikels können wir heute die Briefe lesen, die er seinem Verleger aus der Türkei und aus Israel schrieb, während einer monatelangen Reise, die er als "prologue to Africa" bezeichnete (ebd.: 234). Aus seiner Korrespondenz lässt sich der Anspruch rekonstruieren, den Baldwin an diese Afrikareise gestellt hatte. Sie sollte Fragen nach seiner Identität beantworten können, doch er hatte das "gloomy feeling that I won't find any answers in Africa, only more questions" (ebd.: 238). Er ahnte, dass der bevorstehende Aufenthalt etwas auslöste, das er noch nicht in Worte fassen konnte: "what conundrums await one there!" (ebd.: 237) Um diesen "Rätseln" entsprechend begegnen zu können, wollte er vorher andere, laufende Projekte abschließen, "I want [Down at the Cross] to be finished before I try to deal with Africa" (ebd.: 239), denn "[o]nce I get to Africa, I imagine that I will be extremely busy (...) and I don't want to stint: it has taken me so long to get there!" (ebd.: 242) Schließlich hatte er "so many things on my mind I didn't dare to go to Africa", blickte er in einem Interview auf dieses erste Vorhaben zurück, für das die Zeit nicht reif war (Lewis 1989 [1970]: 85).

Baldwin empfand sich selbst allerdings auch noch nicht als 'reif' für Afrika, er konnte nicht davon ausgehen, dass er den afrikanischen Kontinent und seine Geschichte 'als Afrikaner' betrachten hätte können: "I am no longer black", sagt er, "Maybe I'd *like* to be" (zit. in Eckman 1966: 24). Er spielt dabei

erneut auf seine "hybride" Position an, seine Selbstwahrnehmung als "paleface" (Baldwin 1998 [1961b]: 261) unter Afrikaner_innen. Erneut vermittelt er die Verschränkung von physischer und epistemischer Gewalt, die ihm ein tiefergehendes Verständnis von Afrika vorenthalte. Er habe Angst vor einer Konfrontation mit dem Kontinent, schreibt er in einem der Briefe an seinen Verleger, obwohl "[m]y bones know, somehow, something of what waits for me in Africa. (...) it would be nice to be able to dream about Africa, but once I have been there, I will not be able to dream anymore." (Baldwin 2011 [1963]: 235) Seine Angst ist ein Resultat der Bewusstwerdung jener verinnerlichten Repräsentationen über Afrika, die ich bereits diskutiert habe: Würde er den Menschen mit Geringschätzung begegnen? Sie betraf allerdings gleichermaßen die Frage, ob die Menschen auf dem Kontinent ihn nicht doch auch ihrerseits mit den westlichen Bildern in Verbindung bringen würden: "I was afraid I'd – you know, be put *down*. Because I was an *American*. I was also *afraid*, on another level, that perhaps something in *me* would put down the Africans *because* I was an American, you know." (zit. in Eckman 1966: 166, Hervorh. i.O.)

Während seiner Reise entlang der Küste Westafrikas stellten sich seine Befürchtungen als unbegründet heraus: "None of them turned out to be true. *None* of them." (zit. in ebd., Hervorh. i.O.) Vielmehr hatte er in den Menschen etwas gefunden, das er "erkannte", wie er sagt - ihr "Stil" war ihm vertraut, erinnerte ihn an die Menschen von Harlem (ebd.). Dennoch verstärkten seine Erfahrungen zugleich seine Abscheu vor Romantizismus oder Essentialismus. Er empfand eine stärkere Verantwortung, erweiterte sein Konzept der Verwobenheit der Welt auf den afrikanischen Kontinent, jedoch ohne diesen zu vereinnahmen: "whatever is going to happen in Africa, I was in one way or another involved. Or *affected* by it, certainly. But I couldn't – but I didn't feel it could happen on the basis of *color*. But Gloria [Baldwins Schwester, Anm. M.K.] and I loved Africa. I want to go back. I have a lot to learn there." (zit. in ebd.: 167)

Dementsprechend sammelte Baldwin Zeit seines Lebens Vorhaben, die zum Ziel hatten, sich Afrika *als Afrika* letztlich doch noch zu erschließen. Dabei wollte er sich bewusst der 'westlichen' Art und Weise, über Afrika zu schreiben, entziehen – über jene, "[w]hom *we*, in the West, defined and described for so long" (zit. in ebd.: 177). Er positioniert sich also als (spezifischer) Teil des Westens, als Beschreibender und Beschriebener gleichermaßen, und muss sich dabei der Anteile bewusst werden, die

verhindern, dass er Afrika gerecht werden kann. Das "African book", dessen Bestandteil auch ein "Israeli piece" und ein "Turkish chapter" hätten sein sollen, blieb ein unvollendetes Projekt (Baldwin 2011 [1963]: 243)¹³.

1963 erwähnt Baldwin in einem Interview, "I have a whole file of my Africa homework" (Hentoff 1989 [1963]: 35). Er plane einen längeren Aufenthalt, aber erst nachdem er sich ausführlich vorbereitet habe. Sollte ein Buch über Afrika folgen, würde dies noch lange dauern: "When I was there", sagt er über seinen Aufenthalt in Westafrika 1962, "people I met asked me not to go back and write a book after only a six-week trip. And I'm not going to." (ebd.) Weatherby (1989: 346) meint, Baldwin habe sich entschieden "to pay Africa the respect of not writing about it". Ich nehme eher an, das Schreiben über Afrika blieb für ihn stets ein 'Noch-Nicht'¹⁴.

Conclusio

James Baldwin gilt als einer der bedeutendsten Vertreter afro-amerikanischer Literatur im 20. Jahrhundert und als (einer der) Sprecher der Bürgerrechtsbewegung (vgl. Scott 2019); seine Werke erscheinen kontinuierlich in Neuauflagen und wurden zuletzt zum Teil auch auf Deutsch neu übersetzt und veröffentlicht; die *Black Lives Matter*-Bewegung holte ihn vor einigen Jahren erneut ins (v.a. US-amerikanische) öffentliche Bewusstsein. Nicht zuletzt aufgrund der transnationalen Politik der afrikanischen Diaspora (innerhalb der USA und darüber hinaus) seit dem frühen 20. Jahrhundert konnte er sich in seinem Werk Bezügen zu Afrika kaum entziehen (vgl. Franklin 2007). Mehr noch, persönlich suchte er bis zuletzt nach der Bedeutung, die Afrika für ihn und seine Analyse haben sollte. Zu einer definitiven Antwort gelangte er dabei nicht. Allerdings sind in seinen Essays unzählige Verweise auf den Kontinent eingewoben, die seine

¹³ Mit dem Regisseur Ingmar Bergman und dem Schriftsteller E.L. Doctorow sprach er allerdings über eine Geschichte, die er niederschreiben wollte. Sie sollte von einem "black rebel" handeln und in Afrika mit den ersten Sklav_innen einsetzen, die in die USA verschifft worden waren. Den ersten nur geplanten Afrika-Aufenthalt, während dessen er die dem New Yorker zugesagte Reportage schreiben hätte sollen, wollte er zur Recherche nutzen (vgl. Weatherby 1989: 202). Später erfuhr er, dass Alex Haley an seinem Epos *Roots* (1977) schrieb, dessen Grundidee der von Baldwin so ähnlich war, dass Haleys Roman schließlich das Schreiben seines eigenen angedachten Romans verhinderte (vgl. ebd.: 267).

¹⁴ Immerhin sagte er im November 1987, einen Monat vor seinem Tod, in seinem letzten Interview über eine Erfahrung in Frankreich: "I want to write about it one day." (Troupe 2014 [1987]: 101)

Analyse in vielfacher Hinsicht bereichern. Sie ermöglichten ihm zugleich, sich in Bezug auf die Schwerpunkte seines Schaffens (insbesondere Rassismus und Unterdrückung) strategisch zu positionieren und sich darüber hinaus gegen die Vereinnahmung seiner Argumente zu verwehren. So suchte Baldwin nicht nach 'seinen afrikanischen Wurzeln', um dadurch den Mangel an Zugehörigkeit (oder Sicherheit) in seiner eigenen Gesellschaft zu kompensieren. Er sehnte sich genauso wenig danach, eine transzendente Gemeinsamkeit aller Menschen in der afrikanischen Diaspora (oder aller *People of Color*) zu beschwören, die als Grundlage für einen gemeinsamen Kampf hätte dienen können. Die Erklärung für die Widersprüche in seiner Geschichte suchte er nicht 'in Afrika', sondern in der nicht entzweibaren Geschichte der Weißen und Schwarzen US-Amerikaner_innen, in der Verschränktheit des Westens mit Afrika, gewissermaßen in deren dialektischer Beziehung. Es war nicht seine "Beziehung zu Afrika", die, wie Douglas Field (2015: 133) schreibt, "troubled and complicated" gewesen sei. Es war Baldwins Suche nach und Erklärung für die Komplexitäten der Welt, eingeschrieben in seinen Blick auf Afrika und darüber hinaus.

Bibliografie

Primärquellen:

- Auchincloss, Eve/ Lynch, Nancy (1989 [1969]): Disturber of the Peace: James Baldwin - An Interview. In: Standley, Fred L./Pratt, Louis H. (eds.): Conversations with James Baldwin. Jackson/ London: University Press of Mississippi, 64-82.
- Baldwin, James (1998 [1947]): History as Nightmare. In: Morrison, Toni (ed.): Collected Essays of James Baldwin. New York: Library of America, 579-581.
- Baldwin, James (1998 [1955a]): Autobiographical Notes. Notes of a Native Son. In: Morrison, Toni (ed.): Collected Essays of James Baldwin. New York: Library of America, 5-9.
- Baldwin, James (1998 [1955b]): Encounter on the Seine: Black Meets Brown. Notes of a Native Son. In: Morrison, Toni (ed.): Collected Essays of James Baldwin. New York: Library of America, 85-90.
- Baldwin, James (1998 [1955c]): Stranger in the Village. Notes of a Native Son. In: Morrison, Toni (ed.): Collected Essays of James Baldwin. New York: Library of America, 117-129.
- Baldwin, James (1998 [1955d]): Equal in Paris. Notes of a Native Son. In: Morrison, Toni (ed.): Collected Essays of James Baldwin. New York: Library of America, 101-116.
- Baldwin, James (1998 [1960]): They Can't Turn Back. In: Morrison, Toni (ed.): Collected Essays of James Baldwin. New York: Library of America, 622-637.

- Baldwin, James (1998 [1961a]): The Discovery of What It Means To Be American. Nobody Knows my Name. Part 1: Sitting in the House... In: Morrison, Toni (ed.): Collected Essays of James Baldwin. New York: Library of America, 137-142.
- Baldwin, James (1998 [1961b]): Alas, Poor Richard. Nobody Knows my Name. Part 1: Sitting in the House... In: Morrison, Toni (ed.): Collected Essays of James Baldwin. New York: Library of America, 247-268.
- Baldwin, James (1998 [1961c]): East River, Downtown: Postscript to a Letter from Harlem. Nobody Knows my Name. Part 1: Sitting in the House... In: Morrison, Toni (ed.): Collected Essays of James Baldwin. New York: Library of America, 180-186.
- Baldwin, James (1998 [1961d]): Princes and Powers. Nobody Knows my Name. Part 1: Sitting in the House... In: Morrison, Toni (ed.): Collected Essays of James Baldwin. New York: Library of America, 143-169.
- Baldwin, James (1998 [1963]): My Dungeon Shook. Letter to My Nephew on the One Hundredth Anniversary of the Emancipation. In: Morrison, Toni (ed.): Collected Essays of James Baldwin. New York: Library of America, 291-295.
- Baldwin, James (1998 [1972]): Take me to the Water. No Name in the Street. In: Morrison, Toni (ed.): Collected Essays of James Baldwin. New York: Library of America, 353-403.
- Baldwin, James (1998 [1976]): The Devil Finds Work. In: Morrison, Toni (ed.): Collected Essays of James Baldwin. New York: Library of America, 477-572.
- Baldwin, James (1998 [1977]): Every Good-bye Ain't Gone. In: Morrison, Toni (ed.): Collected Essays of James Baldwin. New York: Library of America, 773-779.
- Baldwin, James (1998 [1984]): Introduction to *Notes of a Native Son, 1984*. In: Morrison, Toni (ed.): Collected Essays of James Baldwin. New York: Library of America, 808-813.
- Baldwin, James (2011 [1963]): Letters from a Journey. In: Kenan, Rendall (ed.): Baldwin, James: The Cross of Redemption. Uncollected Writings. New York: Vintage International, 233-244.
- Baldwin, James (2011 [1985]): The Fire This Time: Letter to the Bishop. In: Kenan, Rendall (ed.): Baldwin, James: The Cross of Redemption. Uncollected Writings. New York: Vintage International, 264-267.
- Baldwin, James (2014 [1961]): Interview by Studs Terkel, Almanac, WFMT, Chicago. December 29, 1961. In: The Last Interview and Other Conversations. New York: Melville House Publishing, 1-34.
- Elgrably, Jordan/ Plimpton, George (1989 [1984]): The Art of Fiction LXXVIII: James Baldwin. In: Standley, Fred L./ Pratt, Louis H. (eds.): Conversations with James Baldwin. Jackson/London: University Press of Mississippi, 232-254.
- Farès, Nabile (2018 [1971]): A Passenger From the West. Un Passager de l'Occident. New Orleans: Diálogos.
- Gates Jr., Henry Louis (1998 [1985]): An Interview with Josephine Baker and James Baldwin. In: Standley, Fred L./ Pratt, Louis H. (eds.): Conversations with James Baldwin. Jackson/London: University Press of Mississippi, 260-269.

- Hentoff, Nat (1989 [1963]): 'It's Terrifying,' James Baldwin: The Price of Fame. In: Standley, Fred L./ Pratt, Louis H. (eds.): *Conversations with James Baldwin*. Jackson/London: University Press of Mississippi, 32-37.
- Lester, Julius (1989 [1984]): James Baldwin - Reflections of a Maverick. In: Standley, Fred L./ Pratt, Louis H. (eds.): *Conversations with James Baldwin*. Jackson/London: University Press of Mississippi, 222-231.
- Lewis, Ida (1989 [1970]): Conversation: Ida Lewis and James Baldwin. In: Standley, Fred L./ Pratt, Louis H. (eds.): *Conversations with James Baldwin*. Jackson/London: University Press of Mississippi, 83-92.
- The Black Scholar (1989 [1973]): *The Black Scholar* Interviews James Baldwin. In: Standley, Fred L./ Pratt, Louis H. (eds.): *Conversations with James Baldwin*. Jackson/London: University Press of Mississippi, 142-158.
- Troupe, Quincy (2014 [1987]): James Baldwin: The Last Interview. In: Baldwin, James: *The Last Interview and Other Conversations*. New York: Melville House Publishing, 75-117.
- Walker, Joe (1989 [1972]): Exclusive Interview with James Baldwin. In: Standley, Fred L./ Pratt, Louis H. (eds.): *Conversations with James Baldwin*. Jackson/London: University Press of Mississippi, 127-141.

Audiovisuelle Quellen:

- [Matthew Siegfried] (2015, 25. Mai): James Baldwin Speaks! Fierce Talk to the Non-Violent Action Committee in 1964. December 1964 in Los Angeles. [Audio-Datei] <https://youtu.be/EXRgB7P0k5A> (letzter Zugriff: 30.09.2019)
- [thepostarchive] (2017, 11. Februar): Baldwin Speech: Living and Growing in a White World. 23.06.2013 at Castlemond High School, Oakland. Recorded by KQED. [Audio-Datei] <https://youtu.be/QWF2Wjie7Vs> (letzter Zugriff: 30.09.2019)
- [thepostarchive] (2019, 14. Januar): James Baldwin's National Press Club Speech (1986). 10.12.1986 in Washington, D.C. Recorded by C-SPAN. [Video-Datei] https://youtu.be/7_1ZEYgtijk (letzter Zugriff: 30.09.2019)
- Ové, Horace (1968): Baldwin's Nigger. Quelle: [I Love Ancestry] (2014, 22. Januar): James Baldwin and Dick Gregory 'Baldwin's Nigger' 1969 (FULL). [Video-Datei] <https://youtu.be/2zkWshZRM-M> (letzter Zugriff: 30.09.2019)

Sekundärliteratur:

- Achebe, Chinua (2002): The Day I Finally Met Baldwin. In: *Callaloo* 25/2, 502-504.
- Adalet, Begüm (2018): Tensions, Terrors, Tenderness. James Baldwin's Politics of Comparison. In: *Comparative Studies of South Asia, Africa and the Middle East* 38/3, 508-523.
- Adesokan, Akin (2009): Baldwin, Paris, and the 'conundrum of Africa'. In: *Textual Practice* 23/1, 73-97.
- Adusei-Poku, Nana (2012): *Enter and Exit the New Negro - Von Unsichtbaren Sichtbarkeiten*. In: *Feministische Studien* 30/2, 212-227.

- Asim, Jabari (2008): *The N Word: Who Can Say It, Who Shouldn't, and Why*. New York: Houghton Mifflin Company.
- Balfour, Lawrie (2001): *The Evidence of Things Not Said: James Baldwin and the Promise of American Democracy*. Ithaca/ NY: Cornell University Press.
- Bancel, Nicolas/ Blanchard, Pascal/ Thomas, Dominic (eds., 2017): *The Colonial Legacy in France. Fracture, Rupture, and Apartheid*. Bloomington: Indiana University Press.
- Baptist, Edward E. (2001): 'Cuffy,' 'Fancy Maids,' and 'One-Eyed Men': Rape, Commodification, and the Domestic Slave Trade in the United States. In: *The American Historical Review* 106/5, 1619-1650.
- Berghahn, Marion (1977): *Images of Africa in Black American Literature*. London/ Basingstoke: The Macmillan Press Ltd.
- Berressem, Hanjo (2016): James Baldwin: Preservation of Innocence (1949). Oder: Die Perversion der Liebe in der amerikanischen *hard-boiled novel*. In: Stieglitz, Olaf/ Martschukat, Jürgen (Hg.): *race & sex. Eine Geschichte der Neuzeit. 49 Schlüsseltexte aus vier Jahrhunderten neu gelesen*. Berlin: Neofelis Verlag, 195-202.
- Birmingham, Kevin (2011): 'History's Ass Pocket'. The Sources of Baldwinian Diaspora. In: Schwarz, Bill/ Kaplan, Cora (eds.): *James Baldwin. America and Beyond*. Ann Arbor: The University of Michigan Press, 141-149.
- Bonilla-Silva, Eduardo (2001): *White supremacy and racism in the post-civil rights era*. Boulder/ London: Lynne Rienner Publishers.
- Boyd, Herb (2016): The Public James Baldwin. Conference Review. In: *James Baldwin Review* 2, 197-200.
- Brim, Matt (2014): *James Baldwin and the Queer Imagination*. Ann Arbor: University of Michigan Press.
- Brunner, Claudia (2016): Das Konzept epistemische Gewalt als Element einer transdisziplinären Friedens- und Konflikttheorie. In: Wintersteiner, Werner/ Wolf, Lisa (Hg.): *Friedensforschung in Österreich. Bilanz und Perspektiven*. Klagenfurt: Drava, 38-53.
- Campbell, James (1991): *Talking at the Gates: A Life of James Baldwin*. London: Faber and Faber.
- Canham, Hugo M. (2014): Baldwin in South Africa. In: Scott Henderson, A./ Thomas, P.L. (eds.): *James Baldwin: Challenging Authors. Critical Literacy Teaching Series*. Boston: Sense Publishers, 41-54.
- Diawara, Manthia (1998): *In Search of Africa*. Cambridge: Harvard University Press.
- Eckman, Fern Marja (1966): *The Furious Passage of James Baldwin*. Lanham et al.: M Evans.
- Ewen, Elizabeth/ Ewen, Stuart (2006): *Typecasting: On the Arts and Sciences of Human Inequality. A History of Dominant Ideas*. New York: Seven Stories Press.
- Ezenwa-Ohaeto (1996): Notions and Nuances: Africa in the Work of James Baldwin. In: Ojo-Ade, Femin (Hg.): *Of Dreams Deferred, Dead or Alive. African Perspectives on African-American Writers*. Westport/London: Greenwood Press, 107-114.
- Field, Douglas (2015): *All Those Strangers. The Art and Lives of James Baldwin*. Oxford: University Press.
- Francis, Conseula (2014): *The Critical Reception of James Baldwin 1863-2010. "An Honest Man and a Good Writer"*. Rochester/ NY: Camden House.

- Francis, Consuela (2015): Reading and Theorizing James Baldwin: A Bibliographic Essay. In: James Baldwin Review 1, 179-198.
- Franklin, V.P. (2007): Introduction: New Black Power Studies: National, International, and Transnational Perspectives. In: The Journal of African American History 92/4, New Black Power Studies: National, International, and Transnational Perspectives, 463-466.
- Hornback, Robert (2018): Racism and Early Blackface Comic Traditions. From the Old World to the New. Cham: Palgrave Macmillan.
- Isaacs, Harold R. (1960): Five Writers and Their African Ancestors Part II. In: Phylon 21/4, 317-336.
- Joyce, Justin A. (2019): The Matter of Black Lives: Baldwin Today. In: Miller, D. Quentin (ed.): James Baldwin in Context. Cambridge: University Press, 117-124.
- Leeming, David (2015 [1994]): James Baldwin. A Biography. New York: Arcade Publishing.
- Mabanckou, Alain (2014): Letter to Jimmy. Berkeley: Soft Skull Press.
- Make, Vusumzi/ Baldwin, James/ Isaacs, Harold R. (1961): Make One World, One Future. In: Africa Today 8/6, 4-8.
- Maxwell, William J. (2017): James Baldwin: The FBI File. New York: Arcade Publishing.
- McBride, Dwight (1999): James Baldwin Now. New York/London: New York University Press.
- Mead, Margaret/ Baldwin, James (1971): A Rap on Race. Philadelphia/ New York: J.B. Lippincott Company.
- Meriwether, James H. (2002): Proudly We Can Be Africans. Black Americans and Africa, 1935-1961. Chapel Hill/ London: The University of North Carolina Press.
- Miller, James (2008): What Does It Mean to Be an American? The Dialectics of Self-Discovery in Baldwin's 'Paris Essays' (1950-1961). In: Journal of American Studies 42/1, 51-66.
- Mirakhor, Leah (2019): The Critical Renaissance: 1999 - Present. In: Miller, D. Quentin (ed.): James Baldwin in Context. Cambridge: University Press, 90-104.
- Morrison, Toni (2008 [1987]): James Baldwin: His Voice Remembered; Life in His Language. In: Denard, Carolyn C. (ed.): Toni Morrison: What Moves at the Margin. Selected Nonfiction. Jackson: University Press of Mississippi, 90-94.
- Nesbitt, Francis Njubi (2004): Race for Sanctions. African Americans against Apartheid 1946-1994. Bloomington/ Indianapolis: Indiana University Press.
- Niederveen Pieterse, Jan (1992): White on Black: Images of Africa and Blacks in Western Popular Culture. New Haven: Yale University Press.
- Pease, Bob (2010): Undoing Privilege. Unearned Advantage in a Divided World. London: Zed Books.
- Robbe, Ksenia (2016): Erinnerung als Waffe der Dekolonisierung. Kunst und Student*innen-Bewegung im heutigen Südafrika. In: Peripherie 36/144, 432-454.
- Schlosser, Joel Alden (2013): Socrates in a Different Key: James Baldwin and Race in America. In: Political Research Quarterly 66/3, 487-499.
- Schwarz, Bill (2015): After Decolonization, After Civil Rights: Chinua Achebe and James Baldwin. In: James Baldwin Review 1, 41-66.

- Scott, Lynn Orilla (2019): Baldwin and the Early Civil Rights Movement. In: Miller, D. Quentin (ed.): James Baldwin in Context. Cambridge: University Press, 136-146.
- Shepard, Todd (2008): The Invention of Decolonization: The Algerian War and the Remaking of France. Ithaca: Cornell University Press.
- Sivan, Miriam (2001): Out of and Back to Africa: James Baldwin's *Go Tell It on the Mountain*. In: Christianity and Literature 51/1, 29-41.
- Soyinka, Wole (1989): Foreword: James Baldwin at the Welcome Table. In: Troupe, Quincy (ed.): James Baldwin. The Legacy. New York et al.: Simon & Schuster Inc, 9-18.
- Spurlin, William J. (1999): Queer Identity and Racial Alienation: The Politics of Race and Sexuality in James Baldwin and in the 'New' South Africa. In: Journal of Literary Studies 15/1-2, 218-237.
- Traylor, Eleanor W. (2011): James Baldwin and Chinua Achebe. Transgressing Official Vocabularies. In: Schwarz, Bill/ Kaplan, Cora (eds.): James Baldwin. America and Beyond. Ann Arbor: The University of Michigan Press, 229-240.
- Wall, Cheryl (2011): Stranger at Home: James Baldwin on What It Means to Be an American. In: Kaplan, Cora/Schwarz, Bill (eds.): James Baldwin: America and Beyond. Ann Arbor: University of Michigan Press, 35-52.
- Weatherby, W.J. (1989): James Baldwin. Artist on Fire. New York: Donald I. Fine, Inc.
- Winks, Christopher (2013): Into the Heart of the Great Wilderness: Understanding Baldwin's Quarrel with Négritude. In: African American Review 46/4, 605-614.
- Woubshet, Dagwami (2018): James Baldwin's Late Encounters with Africa. In: Journal of Contemporary African Art 42/43, 222-232.
- Zocco, Gianna (2016): ‚Afroamerikanophilie‘ auf dem Buchmarkt? Die Literatur von James Baldwin im deutschsprachigen Raum. In: Danielczyk, Julia/ Hall, Murray G./ Hermann, Christine/ Vlasta, Sandra (Hg.): Zurück in die Zukunft – Digitale Medien, historische Buchforschung und andere komparatistische Abenteuer. Wiesbaden: Harrassowitz, 131-144.