

Spektrale Heimsuchungen im Museum

Die Akkumulation des Anderen als Topographie der Nekropolitik

Von Jayanthan Sriram

Jayanthan Sriram ist Doktorand an der Concordia University, Montreal Kanada und Redakteur beim Sonnendeck Magazin Stuttgart. Als Mitglied des Centre for Sensory Studies, Vertreter der Olfactory Studies und Sohn tamilischer Kriegsflüchtlinge arbeitet Jayanthan an der Intersektion der Sinne und nekropolitischen Strukturen und entwirft eine Ästhetik des Ephemereren.

«If money is the evil root...»
– *Let the Smokers Shine The Coupes*, Pusha T

1. Das Anti-Museum

In weniger als drei Seiten entwirft der politische Philosoph Achille Mbembe in seinem wegweisenden Werk *Necropolitics* die Figur des Anti-Museums. Er beschreibt dieses als eine Antwort auf die Tatsache, dass die Einbindung des transatlantischen Sklavenhandels ins Museum «unerwünscht» sei – und dort, wo sie stattfindet, meist ohne Aussagekraft bleibt¹. Im Einklang mit den meisten afro-dekolonialen Ansätzen versteht Mbembe den atlantischen Sklavenkomplex – weit mehr als bloss einen Handel – als konstitutiv für den modernen Kapitalismus.

Im europäischen Westen, wo die Geschichtsschreibung die Linie vom Mittelalter zur Aufklärung gerne als Zivilisierungsprozess inszeniert, wird Sklaverei häufig auf Plantagenbilder aus Amerika oder vermeintliche Irrtümer «anderswo» reduziert – Fehler von Männern, die fern jener standen, die als Träger humanistischer Ideale das «Sapere aude!» in die Welt trugen. Dabei ist nicht zu übersehen: Der moderne Kapitalismus ist untrennbar verbunden mit Zucker, Tabak und Baumwolle – scheinbar harmlose, gar genüssliche Güter, ermöglicht durch den Dreieckshandel. Dieser Handel beruhte auf der vollständigen ökonomischen, körperlichen und geistigen Verwertung versklavter Schwarzer Menschen². Die Versklavung bedeutete eine gewaltsame Entfernung vom afrikanischen Kontinent, gefolgt von Misshandlungen, Vergewaltigungen und der totalen Unterordnung in allen gesellschaftlichen Strukturen – als Voraussetzung sowohl für die Kapitalakkumulation wie für die intellektuelle Selbstvergewisserung des Westens³.

In diesem Kontext erscheint der Sklave als ein «Zahnrad in einem planetarischen Prozess der Akkumulation». Würde diese Figur ins Museum eintreten, so Mbembe, müsste das Museum selbst aufhören zu existieren – und sich in etwas radikal Anderes verwandeln. Denn das Museum, so seine These, war historisch nie ein «vorbehaltloser Ort der Rezeption der Menschlichkeit in ihrer Vielfalt»⁴, sondern vielmehr ein Ort, an dem die Verletzung des Anderen – des nicht-westlichen, marginalisierten Subjekts oder Objekts – durch die Klassifizierung und Ausstellung seiner Körper und Kulturen reproduziert wird.

¹ Mbembe 2019, 171.

² Warren 2018, 6.

³ Mbembe 2019, 170.

⁴ Mbembe 2019, 171.

Zwei Logiken bestimmen dabei das museale Verhältnis zum Anderen: Trennung und Zuweisung. Sie schaffen Hierarchien von Menschsein, Zivilisation und gesellschaftlicher Zugehörigkeit⁵. Im Fall des Sklaven wird durch die museale Zur-Schau-Stellung «der Geist der Apartheid doppelt geheiligt», der sich auf einen «Kult der Differenz, der Hierarchie und der Ungleichheit» stützt⁶. Die Darstellung des Sklavenhandels bleibt so unfähig, über die Logik der Trennung hinauszugelangen – sie reproduziert sie vielmehr. Diese Unfähigkeit liegt in der musealen Praxis selbst begründet, die Objekte ihrer „«Atemkraft»⁷ beraubt, sie neutralisiert und domestiziert, sie zu lebloser Materie macht⁸. Doch die Sklaverei trägt eine «Macht des Skandalösen» in sich – eine Kraft, die der Neutralisierung entzogen bleiben muss, damit der Sklave als Figur aufrührerische Macht behält: das Potenzial, zu schockieren, zu verstören und damit eine Systemveränderung zu initiieren. Um diese transformative Dimension der Geschichte und ihrer Nachwirkungen zu bewahren, muss die Institution des Anti-Museums etabliert werden⁹.

Für Mbembe ist das Anti-Museum keine Institution im klassischen Sinne, sondern die Figur eines anderen Ortes – ein Raum «radikaler Gastlichkeit»¹⁰. Diese Gastlichkeit – verstanden als Zuflucht – gilt den «Ausgestossenen der Menschheit», den Zeugen des Opfersystems der Moderne¹¹. Sie kann nur entstehen, wenn der Sklave das Museum heimsucht: in einer spektralen Dimension, die «überall und nirgendwo» zugleich ist, in einem Akt des Einbrechens und Eindringens.¹²

Über die Poetik von Mbembes Konzept des Anti-Museums hinaus, die notwendig ist, um mit dem «abscheulichen Ereignis des Sklavenhandels» umzugehen und uns davor zu bewahren, «einfache Schlussfolgerungen» aus der Darstellung der Sklaverei zu ziehen, interessiere ich mich für genau diese Vorstellung des Spektralen. Sie ermöglicht eine Transformation des Museums bis zu seiner Auflösung. Das Museum, das unter der materiellen Logik der Akkumulation und der Darstellung von Kulturen und Artefakten etabliert wurde, benötigt eine spektrale Heimsuchung, um seine Existenz und Praxis zu begleiten.

Diese Spektralität kann vielfältig sein, und dieser Essay wird drei miteinander verbundene Wege verfolgen: (1) das Ringen mit der Schattenseite der übermässigen und ideologischen Akkumulation, während das Museum über das Archiv hinaus denken muss, unter destruktiven Logiken der Differenzierung und des Konsums; durch (2) ein tiefes Verständnis der Rassifizierung in den Projekten der Moderne und Museologie; und

⁵ Mbembe 2019, 171.

⁶ Mbembe 2019, 171.

⁷ Mbembe 2019, 172.

⁸ Mbembe 2019, 171.

⁹ Mbembe 2019, 172.

¹⁰ Mbembe 2019, 172.

¹¹ Mbembe 2019, 172.

¹² Mbembe 2019, 172.

(3) das Vorschlagen einer sensorischen Praxis, die durch neuen Materialismus und Atmosphären gestaltet wird, um eine Art des «Einbrechens und Eindringens» und eine ästhetische Beziehung mit der Welt voranzutreiben¹³.

2. Nekrokapitalismus

Karl Marx griff die uralte Vorstellung auf, dass Geld nie rein sein könne, als er schrieb, das Kapital sei von «Kopf bis Fuss» mit Blut befleckt und tropfe aus allen Poren vor «Blut und Schmutz»¹⁴. Subhabrata Banerjee aktualisiert diese Einsicht in seiner Analyse des zeitgenössischen Wirtschaftssystems, das er als Nekrokapitalismus beschreibt – ein System, dessen Grundstruktur auf «Akkumulation durch Enteignung» und der «Erzeugung von Todeswelten» in kolonialen Kontexten beruht¹⁵.

Der Begriff aktualisiert Cedric Robinsons Konzept eines rassistischen Kapitalismus: Kapitalismus differenziert systematisch entlang rassifizierter Linien, um die Ausbeutung über eine dialektische Konstruktion von Differenz zu ermöglichen¹⁶. Diese Prozesse – Enteignung, Trennung, Ausbeutung – werden durch Staaten oder transnationale Konzerne vollzogen, etwa durch die Privatisierung von Land oder den Entzug der Kontrolle über natürliche Ressourcen, insbesondere von indigenen Bevölkerungen. Es entsteht ein *Kapitalozän*, das sich auf Tod, Folter, Selbstmord, Sklaverei und die Zerstörung von Lebensgrundlagen stützt¹⁷.

Solche Beschreibungen mögen Assoziationen mit historischen Filmen wachrufen: koloniale Gewalt in Tropenanzügen, Elfenbeinjäger mit Gewehren, die auf Menschen mit Stöcken und Steinen zielen. Doch der heutige Imperialismus tarnt sich – er operiert durch private Militärfirmen ebenso wie durch Anwaltskanzleien und «human resources»-Personalabteilungen. Alle verwalten Gewalt – jede auf ihre Weise.¹⁸

Mit dem Präfix *necro* verschiebt sich der Blick von der blossen Enteignung hin zu einer Dimension, die über den Tod hinausreicht. Anders als *Thanatos*, das den Tod als Abschluss begreift, verweist *Necros* auf einen Zustand, in dem das Leben selbst unlebbar geworden ist¹⁹. Leben wird zur Form des Todes, wenn Gegenwart unerträglich wird und die Grenze zwischen Leben und Tod verschwimmt²⁰.

¹³ Sriram 2025.

¹⁴ Marx, 1867, 926 quoted in Banerjee 2008, 12.

¹⁵ Banerjee 2008, 15.

¹⁶ Robinson 2021, 26.

¹⁷ Krenak 2024, 18;20.

¹⁸ Banerjee 2008, 15.

¹⁹ Ajari 2023, 58.

²⁰ Ajari 2023, 59.

Norman Ajari erweitert ein normatives Verständnis von rassistischer Entmenslichung im Nationalsozialismus durch den atlantischen Sklavenhandel: Während ersterer auf Auslöschung zielte, bestand das «necro»-Moment der Versklavung in der systematischen Entwürdigung von Leben²¹. Die Einführung des Todes als Lebensform verschiebt damit auch Foucaults Begriff der Biopolitik: Nicht das Leben wird reguliert, sondern die Sterblichkeit.

So wie die Moderne vorgibt, Austausch zwischen rationalen Subjekten zum Wohle aller zu ermöglichen, suggeriert der Markt eine universelle Teilhabe. Doch die Realität der Akkumulation operiert über die Instrumentalisierung und Degradierung von Körpern²². Eine Spaltung zieht sich durch die Struktur: Das Sterben einiger sichert das Leben anderer²³. Souveränität erscheint als Macht, über den Wert des Lebens zu entscheiden – und über Ausnahmen zur Regel²⁴.

Sowohl der Humanismus als auch der Kapitalismus haben diese Macht verinnerlicht. Beide sind fähig, «Todeswelten» zu erzeugen – Zustände permanenten Sterbens für jene, deren Körper von der Norm abweichen²⁵. Auch wenn sich die Kritik häufig auf koloniale Konstellationen konzentriert, wirken deren Werkzeuge fort: Enteignung, Diskriminierung und die Konstruktion rassifizierter Ausnahmen als Grundlage staatlicher Ordnung²⁶.

Die Kobaltminen im Kongo sind ein drastisches Beispiel²⁷. Doch auch die Lebensrealität migrantischer Arbeitskräfte in Niedriglohnsektoren zeugt von einer Spaltung in Lebens- und Todesweisen: eine endlose Serie von Rückschlägen, Einschränkungen, Gewaltakten, die rassifizierte Existenzen *nekrotisieren* und den Glauben an die Welt untergraben²⁸ – ein Zustand, den Achille Mbembe als «Planetarisierung der Apartheid» beschreibt, in dem Grenzen zur zentralen Technologie demokratischer Ordnung werden.

Banerjee spricht vom «Schwert des Handels», das die rohe Gewalt früherer Kolonialmächte ersetzt hat²⁹. Es verwaltet globale Gewalt, während es ein «geschäftsfreundliches Klima»³⁰ simuliert. Doch die Logik bleibt dieselbe: (1) Raumeroberung, (2) Umformung des Denkens, (3) Eingliederung lokaler Ökonomien in westliche Schemata.

²¹ Ajari 2023, 13–14.

²² Mbembe 2019, 68.

²³ Banerjee 2008, 14 (Quoting Montag 2005, 15).

²⁴ Banerjee 2009, 9.

²⁵ Mbembe 2019, 163.

²⁶ Mbembe 2019, 162.

²⁷ <https://www.npr.org/sections/goatsandsoda/2023/02/01/1152893248/red-cobalt-congo-drc-mining-siddharth-kara>

²⁸ Ajari 2023, 13–14.

²⁹ Banerjee 2008, 4.

³⁰ Banerjee 2008, 18.

Das Museum – scheinbar neutrale Institution des Humanismus und der kulturellen Bildung – bleibt tief in diese Logik verstrickt. Es profitiert von «Raumdominanz» und kognitiver Umformung, selbst wenn es heute versucht, sich kritisch zu reflektieren³¹. Mbembe spricht von Neutralisierung und Domestizierung, die auch in musealen Praktiken wirksam bleiben: in der disziplinierenden Macht, den Wert und die Darstellungsweisen von Objekten zu bestimmen³². Diese Macht entscheidet, ob ein Artefakt als Hochkunst gewürdigt oder als anthropologische Kuriosität klassifiziert wird. Dies umfasst ihren Status als Hochkunst oder ihre Verbannung in anthropologische Systeme als Teil «fremder» oder «alter» Kulturen. Wenn man die heutigen Bewusstseinsmodi einbezieht, beispielsweise in Versuchen, die Rückgabe kolonialer Artefakte zu ermöglichen oder die Durchführung von Ritualen mit zuvor gestohlenen Gütern zu erlauben, um ihren «Atem» lebendig zu halten³³, ist das Museum nicht mehr der hochgesinnte Tempel des Diebstahls und der strikten Neutralisierung. Dennoch können seine Praktiken und die Ansammlung von Kunst nicht der historischen Interdependenz von Kolonisation und der Schaffung europäischer Souveränität entkommen. Die Beschäftigung mit dem Museum und seinen kuratorischen Praktiken führt unvermeidlich zu Zuständen der Ausnahme, die binäre Strukturen reproduzieren. Beispielsweise geschieht der kunsthistorische Diskurs über Renaissancegemälde unter den Vorzeichen einer Fortschrittslinie, afrikanische Artefakte jedoch gelten als eingefrorene Objekte zeitloser oder eher unterentwickelter Völker. Auch wenn *Formen des Todes* auf den ersten Blick fern des Museums erscheinen mögen, schafft jede westliche Institution einen epistemologischen Raum, der direkt von kolonialen Kontrollmodi profitiert. Das Museum ist kein neutraler Ort – es ist ein Knotenpunkt im Gewebe nekrokapitalistischer Gewalt³⁴.

3. Eintritt ins Museum

Wenn ich – geboren als *PoC-(Person of Color)-Cis*-Mann in Deutschland, Sohn tamilischer Kriegsflüchtlinge und gebildet in allen Belangen von Kultur, Kunst und Gesellschaft – ein Museum in Deutschland betrete, ereignen sich zwei Dinge gleichzeitig. Ich bemerke die wachsamen Augen der Saalaufsichten oder des kuratorischen Personals. Während ich den Raum durchstreife – sind sie bereit, meine undisziplinierte Haut zu disziplinieren. Sie strahlt die Gefahr aus, ein Objekt zu berühren oder sich in diesen ehrwürdigen Hallen falsch zu verhalten.

³¹ Franklin 2020, 5.

³² Banerjee 2088, 7.

³³ Classen 2017, 141.

³⁴ Banerjee 2008, 10.

Wenn diese Saalaufsichten selbst PoC sind oder wenn das Wartungspersonal (ebenfalls normalerweise PoC) mich bemerkt, gibt es ein Gefühl von Überraschung, Erleichterung und Vertrautheit. Nicht selten wird ein Nicken ausgetauscht, das meine Anwesenheit als «Praktizierender der Hochkultur» anerkennt, gemischt mit der Freude, dass einige von uns «Verdammten» nicht reinigen oder endlose Stunden stehen müssen, um diese Erde zu durchwandern.

Auch wenn die Verbindung zwischen Nekrokapitalismus und der Logik der Akkumulation zunächst fern erscheint von der Vorstellung eines Anti-Museums oder einer spektralen Heimsuchung, so wirkt die Anekdote meines Eintritts doch als erste Erfahrung einer quälenden Spektralität. Nekrokapitalismus operiert durch die Schaffung getrennter Sphären. Ebenso etabliert das Museum einen Raum politischer und intellektueller Souveränität – und eine Gegensphäre, in der Formen der Herrschaft, Ausbeutung und Gewalt wirken.

Diese erscheinen als spektrale Dimensionen, welche das Museum – wie Achille Mbembe argumentiert – unfähig machen, die Realität der Sklaverei zu beherbergen³⁵.

Während der transatlantische Sklavenkomplex womöglich nie vollständig ins Museum eintreten kann – und eine solche Konfrontation die Institution in ihren Grundfesten erschüttern würde –, überschreiten migrantische Körper und Körper von PoC diese Räume als «imperiale Ausnahmen» inmitten der geordneten Reinheit eines (necro-)konsumistischen Systems³⁶.

In vielen Fällen umhüllt diese paradoxe Beziehung den eigenen rassifizierten Körper, wenn er im Museum präsent ist – in einer Beziehung von (a) Beklemmung, nicht in den Raum zu gehören aufgrund von «Rasse-», Klassen- und Geschlechtsunterschieden, die von den normativen Kulturkonsumenten und im schlimmsten Fall vom kuratorischen Personal selbst reflektiert werden. Und (b) eine Beziehung, die durch das erschütternde Wissen über koloniale und nekrokapitalistische Realitäten aufgebaut wird, wenn man anthropologische, ethnographische Ausstellungen oder solche, die sich im grossen Stil mit Umweltzerstörung befassen, erlebt – in Kenntnis der Realitäten rassifizierter Körper, die Systeme der Akkumulation in der kolonialen Vergangenheit und der globalisierten Gegenwart durch die Ausbeutung von Leben, Land und Arbeit aufrechterhalten.

Dies könnte eine Verschiebung in der Vorstellung des Anti-Museums markieren – und dem Wert von Spektralität als kritischem Instrument. Ich argumentiere, dass das Anti-Museum als räumliche Figur durchaus wünschenswert ist. Doch für die Zwecke dieses

³⁵ Banerjee 2008, 12.

³⁶ Banerjee 2008, 33.

Essays – und angesichts dessen, dass Museen weiterhin unter Prämissen der Neutralisierung und Domestizierung operieren – liegt die entscheidende Verschiebung nicht in der Ausstellung selbst (dem Was), sondern in der Erfahrung davon (dem Wie).

Eine Kritik der Moderne und des Kapitalismus muss sich nicht nur mit deren Kodifizierungen von «Rasse», Klasse und Geschlecht befassen, sondern auch mit den verkörperten Realitäten, die daraus hervorgehen. Im Hinblick auf Rassifizierung als eine Form des *Otherring*, der Unterwerfung und Abgrenzung, ist es zentral, Rasse als «körperliche Wahrnehmung und viszerale Gefühl» zu untersuchen. Sie offenbart und problematisiert, «wie soziale Normen, Werte und Machtverhältnisse in gelebter Verkörperung habituell und materialisiert werden»³⁷.

Für Sachi Sekimoto und Christopher Brown ist «Rasse» «materiell fühlbar und greifbar erfahrbar», ähnlich einer spektralen Dimension, die «beweist, dass Rasse präzise und strategisch eingesetzt (oder verschleiert) wird, um die Werte zu institutionalisieren, die in die verschiedenen Schattierungen menschlicher Körper eingeschrieben sind». Rasse ist nirgends – und überall. Nah und fern. Sichtbar und unsichtbar zugleich³⁸.

Im vorigen Beispiel bedeutet die rassistische Realität nicht nur ein «es könnte dir passieren» für PoC beim Erleben kolonialer Artefakte, sondern zeigt, wie race «minutiöse Verhaltensweisen und Bemerkungen» im Raum des Museums beeinflusst, wie es auch in der Öffentlichkeit der Fall ist³⁹. In diesem Sinne erfüllt Rasse die Luft und unser Erleben, während Weisse als «Schutz» vor der «Toxizität des Rassismus» fungiert⁴⁰. In nekropolitischen Begriffen impliziert diese Spektralität des Begriffs der Rasse, dass weissen Körpern erlaubt wird, «vollständig moralische Akteur*innen» und «neuroökonomische Menschen» zu sein, die die Hallen verschiedener Institutionen als rein okulare Wesen durchschreiten dürfen⁴¹. Dieser Okularzentrismus, besonders in der historischen Entstehung des Museums als visueller Raum intellektueller Erfahrung, verstärkt die Trennung von Geist und Körper und schafft Weisse als Formatvorlage, Wissen und Wahrheit durch einen neutralen und wissenschaftlichen Blick zu erleben. Im Gegensatz dazu erscheint Kolonisation als Werkzeug, das darauf abzielt, den Anderen zu «dezerebralisieren», indem sie ihm seine Umgebung entfremdet und einen «systematischen Bruch mit der Realität» vollzieht⁴². Mit weitreichenden Implikationen über das Museum hinaus erscheint diese Dezerebralisierung als Mechanismus, wie die Moderne die Sinne kolonisiert, um Transzendenz als Ware zu evozieren, die die Vorstellung einer «durchsichtigen Welt» frei von Geschichten der Gewalt oder

³⁷ Sekimoto and Brown 2020, 2.

³⁸ Sekimoto and Brown 2023, 200.

³⁹ Sekimoto and Brown 2023, 200.

⁴⁰ Sekimoto and Brown 2023, 200.

⁴¹ Mbembe 2019, 67; 183.

⁴² Mbembe 2019, 146.

Rassifizierung verstärkt⁴³. Die Präsenz des Anderen in diesen durchsichtigen Räumen schafft für Mbembe eine «radikale Unsicherheit», die die ausbeuterischen Systeme offenlegt, die den Vorstellungen von Freiheit und Konsum zugrunde liegen⁴⁴.

In der Unterscheidung zwischen dem Verständnis von Rasse als «Konstrukt» oder «Struktur der Unterdrückung», die selbst körperlos ist, und Rasse als einem Gefüge «sinnlicher Realitäten mit Textur, Bewegung, Rhythmus, Temperatur und Gewicht»⁴⁵ wird die radikale Unsicherheit, welche die normative Kultur verfolgt, zu einem mächtigen Werkzeug des Wissens und Handelns. Mit Rasse als körperlichem und sinnlichem Ereignis – als «etwas, das passiert, statt etwas, das ist» – werden die «Verflechtungen» von Subjekten, Empfindungen, Diskursen sowie Institutionen offenbart⁴⁶. Zurück zum Eintritt ins Museum: Die erschütternde Erfahrung der Rasse darin, dass sinnliche Beziehungen als soziale Beziehungen der Vergangenheit und Gegenwart reflektiert werden⁴⁷, offenbart Rassisierung als eine Technologie der Moderne und ausbeuterische Akkumulation, die «reguliert, wie Körper sich bewegen, fühlen, wahrnehmen, denken und miteinander interagieren, um bestimmte soziale Ergebnisse zu erzielen»⁴⁸. Dabei erscheint sensorisches Weissein als Norm, welche die Verleugnung anderer sensorischer Beziehungen zur Welt ermöglicht – etwa im Bedürfnis, «es auszustellen, um es greifbar zu machen»–, und verwandelt im Gegenzug Rassen- oder Klassendifferenzen in «physiologische Wahrnehmungen», um soziale Hierarchien durchzusetzen⁴⁹.

Bei dieser Untersuchung des «Erlebens von Rassisierung» durch «rassifizierte Sinne» tritt Rasse sowohl im Museum als auch darüber hinaus als eine gespenstische und «hegemoniale Präsenz» in Erscheinung⁵⁰. Dies bedeutet nicht, dass Rasse ein Faktum ist, das in biologischen Unterschieden verwurzelt ist, wie es verschiedene Geschichten der Gewalt nahegelegt haben, sondern vielmehr, dass «Rasse sozial existiert». Der Versuch, rassistische Konstrukte abzubauen, beginnt damit, «die Art und Weise zu transformieren, wie wir unsere Körper und Sinne bewohnen und zueinander ausdehnen», insbesondere innerhalb einer Institution, die als epistemischer Raum für kulturelle Begegnungen dienen soll⁵¹.

Sekimoto und Brown kritisieren die historische Auffassung von Rasse als Text, die oft eine okulare und intellektualisierte Perspektive auf körperliche Realitäten widerspiegelt. Sie hinterfragen Stuart Halls einflussreiche Idee, Kultur und Rasse «als Text» zu lesen,

⁴³ Mbembe 2019, 113–114.

⁴⁴ Mbembe 2019, 102.

⁴⁵ Sekimoto and Brown 2020, 3.

⁴⁶ Sekimoto and Brown 2020, 3.

⁴⁷ Sekimoto and Brown 2020, 5.

⁴⁸ Sekimoto and Brown 2020, 21.

⁴⁹ Sekimoto and Brown, 30.

⁵⁰ Sekimoto and Brown, 43.

⁵¹ Sekimoto and Brown 2020, 43.

welche die Kulturwissenschaften revolutionierte, aber auch das Risiko birgt, strukturalistische Stereotype der abtrennenden Betrachtung und des Lesens als primären Zugang zu Wissen zu perpetuieren, der Fernsicht und Lesen als primäre Verständnismodi priorisiert⁵². Dieser Ansatz unterdrückt die unmittelbare sinnliche Erfahrung und Materialität von Körpern, die Rasse erleben, oder tut sie gänzlich ab.

Sekimoto und Brown begegnen dem, indem sie Rasse als multisensorisch anerkennen und einen multimodalen Ansatz befürworten. Diese Multimodalität als «epistemologische Orientierung» überschreitet das Textuelle und Visuelle und umfasst Verkörperung, Verortung und die Dynamiken gefühlter Dimensionen und sozialer Interaktion.⁵³ Diese Perspektive bietet eine Möglichkeit, auf die Spektralität von Erfahrungen in all ihren grauenhaften Ausweitungen zu reagieren, während wir uns der Geschichte der Ausbeutung und den nekropolitischen Aspekten zeitgenössischer Systeme stellen.

Wichtig ist, dass dieser Ansatz über Emotionen oder das sprachliche Verständnis von «mehr als Worte» hinausgeht und «unbenannte und unverständliche Räume» umfasst, die unser Sein in der Welt und unsere Beziehungen zueinander transformieren.

4. Unsere Sinne heimsuchen

Welche Schlussfolgerung lässt sich aus dieser vielschichtigen Analyse des Anti-Museums, des Nekrokapitalismus und der erfahrbaren Dimension von Rasse ziehen – all jener Phänomene also, die die Institution heimsuchen, deren Fundament auf Geschichten von Gewalt und durch kapitalistische Akkumulation erzwungenen Tragödien beruht?

Eine mögliche Antwort liegt in der Entwicklung einer multimodalen, insbesondere multisensorischen Museumspraxis. Das Kuratieren jenseits der bloßen Visualität, das Einbeziehen weiterer Sinne und verkörperter Praktiken kann das Museum aus seiner vermeintlichen Neutralität und dem «zeitlosen Betrachtungsraum» herauslösen und es in eine politische wie ethische Erfahrung transformieren – einen Ort, der uns in Richtung sozialer Gerechtigkeit drängt.⁵⁴

Gleichwohl birgt diese Öffnung Gefahren. Die Sinne könnten instrumentalisiert werden, um Erfahrungen von Rassisierung oder anderen Formen der Diskriminierung zu ästhetisieren und zu verschleiern – ein Museum als «sensorischer Spielplatz» im Sinne

⁵² Sekimoto and Brown 2023, 203.

⁵³ Sekimoto and Brown 2023, 203.

⁵⁴ Classen 2017, 141.

einer Erlebnisökonomie, das seine Besucher*innen als bloße Konsument*innen adressiert.⁵⁵

Was die Forscherin der Sensory Studies Constance Classen als das «Nähren einer multisensorischen Ästhetik» bezeichnet, verweist hingegen auf ein Museum als «sensorisches Forum» – ein Ort geteilter Präsenz und vielschichtiger Erfahrung. Dieser Wechsel wirkt auf die Besucher*innen zurück und führt zu einem «epistemologischen Metroidvania»: einem Erkenntnisprozess, in dem Wissen nur durch ein tastendes, sich verzweigendes Bewegen durch komplexe Realitäten gewonnen werden kann.

Ich argumentiere, dass diese Transformation zur sozialpolitischen Relevanz des Museums trotz – und gerade wegen – der Geschichten von Gewalt und der Kolonisierung der Sinne sowohl auf der Ebene der Produktion als auch der Rezeption verankert sein muss. Institutionen sollten sich darum bemühen, sensorische Hierarchien zu vermeiden, wenn sie einen multisensorischen und multimodalen Zugang zum Museum fördern.

So kann etwa die Inszenierung von Erfahrungen wie den Schützengräben des Ersten Weltkriegs durch Geräusche und Gerüche die Gewalt der Geschichte sinnlich nachvollziehbar machen – oder aber eine Spektakularisierung derselben erzeugen⁵⁶. Auch dürfen die Sinne nicht als «niedere Formen» der Erkenntnis angesehen werden, wenn sie auf Menschen bezogen werden, denen man die Fähigkeit zum intellektuellen Verstehen abspricht. Der Gedanke, dass Riechen oder Berühren den kulturellen Wert einer Ausstellung mindert, offenbart ein klassistisches, oft ableistisches Vorurteil.

Classen hebt die politische Dimension des «sensorischen Zugangs» zum Museum hervor – ganz zu schweigen davon, ob die Körper der Anderen überhaupt Einlass in diese Räume finden⁵⁷.

Ich behaupte, dass die Anerkennung der Sinne im Museum sowie die Präsenz spektraler Heimsuchungen wie der Rassisierung das Konzept von Atmosphäre im Sinne des Philosophen Gernot Böhme erweitert. Für Böhme ist sinnliche Wahrnehmung immer auch mit «affektiver Betroffenheit» verbunden – einer Erfahrung, in der wir durch unseren Körper in Beziehung zur Welt treten und mit anderen Menschen in Resonanz geraten.⁵⁸

Dies führt uns näher an das Verständnis jener Trennung zwischen dem Tatsächlichen (Wirklichkeit) und dem Realen (Realität), da sie nicht nur unsere Wahrnehmung prägt, sondern unsere scheinbar objektive Welt transformiert. Im Kontext des Museums und

⁵⁵ Classen 2017, 135; 141.

⁵⁶ Classen 2017, 139, <https://www.iwm.org.uk/events/first-world-war-galleries>

⁵⁷ Classen 2017, 140.

⁵⁸ Boehme 2014, 47–8.

der nekrokapitalistischen Kräfte ermöglicht diese Perspektive ein Erkennen der ideologischen Schwerkraft, mit der die Welt gestaltet wird – jener diskriminierenden Praktiken, die für manche spürbar, für andere jedoch unsichtbar bleiben.

Atmosphären – als sensorische «Ko-Präsenz von Subjekt und Objekt» – ermöglichen es, aristotelische (und damit kapitalistische) Konzepte von Wert und Substanz zu dekonstruieren. Sie öffnen eine ethisch-spektrale Dimension, die in die von kapitalistischen Regimen konstituierte Ontologie und Epistemologie hinein wirkt. Wahrnehmen wird damit zur ästhetischen Auseinandersetzung mit der materiellen Welt in all ihrer sozialen Vielschichtigkeit – und trägt einen ethischen Impuls in sich: die Realität von «Spuren auf Körpern», von «Neutralisierungen» und «Domestizierungen» anzuerkennen, die unsere Kulturen zugleich tragen und hemmen.⁵⁹

Wie bei der Erfahrung von Rasse destabilisiert dieser Prozess zunächst das Subjekt in seiner Beziehung zur Welt – etwa in der Angst oder dem Entsetzen, die rassistische Geschichte kapitalistischer Akkumulation und ihre Wirkung auf Institutionen zu begreifen. Doch wie Achille Mbembe in seiner «Nekropolitik» darlegt, liegt in der Konfrontation mit dem Schreckhaften auch die Möglichkeit einer «radikalen Gastlichkeit» und einer «Beziehung der Fürsorge».

Wenn wir uns der Zukunft des Museums zuwenden, angesichts der Spektralitäten, die uns heimsuchen und auf fortdauernde Gewaltgeschichten verweisen, kann diese Fürsorge als weitere spektrale Dimension verstanden werden, die durch ephemere Atmosphären und ihr multimodales Potenzial zum Tragen kommt.⁶⁰

Die Erfahrung der Spektralität von Institutionen und der verkörperten Realität der Anderen wird so zu einer Beziehung des Selbst zum Anderen – eine wechselseitige Anerkennung, die bei Verletzlichkeit beginnt und in Verantwortlichkeit mündet.

Diese Offenlegung führt zu dem, was Mbembe als «zukünftiges Denken» bezeichnet: eine multisensorische, multimodale Kritik der «nokturnalen Risse», die unser Leben strukturieren, – eine Kritik, die sich um Passage, Überquerung, Bewegung dreht, um «fließendes Leben, das wir als Ereignis zu übersetzen versuchen», und letztlich zur Fähigkeit führt, Räume für kollektive Entscheidungsfindung zu schaffen⁶¹.

Das Anti-Museum ist in jenem «Trauern um das Verlorene» verwurzelt, das Mbembe beschreibt – und vermag dadurch den institutionellen Kern über seine ursprüngliche Konzeption hinaus zu transformieren⁶². Dies ist ein notwendiger Schritt, um jene

⁵⁹ Barad 2007, 178; 185.

⁶⁰ Mbembe 2019, 175.

⁶¹ Mbembe 2019, 181; 188.

⁶² Mbembe 2019, 161.

Machtstrukturen zu verändern, die diesen Verlust überhaupt erst hervorgebracht haben.

Indem wir das «Teilhabe am Sinnlichen» praktizieren und die Anderen samt ihren spektralen Heimsuchungen ins Museum lassen, engagieren wir uns in einer Praxis, die sich darum bemüht, «die Welt wieder bewohnbar zu machen – und zwar für alle»⁶³.

⁶³ Mbembe 2019, 161.

Bibliographie

Ajari, Norman: Dignity or Death: Ethics and Politics of Race. Cambridge: Polity, 2023.

Barad, Karen: Meeting the Universe Halfway: Quantum Physics and the Entanglement of Matter and Meaning. Durham: Duke University Press, 2007.

Banerjee, Subhabrata Bobby: "Necrocapitalism." *Organization Studies* 29, no. 12 (2008): 1541–1563. <https://doi.org/10.1177/0170840607096386>.

Böhme, Gernot: *Atmosphären. Essays zur neuen Ästhetik*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2014 [1995].

Classen, Constance: *The Museum of the Senses: Experiencing Art and Collections*. London: Bloomsbury, 2017.

Franklin, Adrian: *Anti-Museum*. London: Routledge, 2020.

Krenak, Ailton: *Ancestral Futures*. Cambridge: Polity Press, 2024.

Mbembe, Achille: *Necropolitics*. Durham: Duke University Press, 2019.

Robinson, Cedric J.: *Black Marxism: The Making of the Black Radical Tradition*. Chapel Hill: University of North Carolina Press, 2021.

Sekimoto, Sachi, and Christopher Brown: "Race and Multimodality: An Introduction to the Special Issue." *Multimodality & Society* 3, no. 3 (2023): 199–209.

<https://doi.org/10.1177/26349795231194806>

Sekimoto, Sachi, and Christopher Brown: *Race and the Senses: The Felt Politics of Racial Embodiment*. London: Routledge, 2020.

Sriram, Jayanthan: "Aesthetics as Aisthetics: Transforming the Original Conception of Aesthetics as Sensory Episteme to Sensory Perception as Relation of Action, Knowing and Being." In: William Tullett and Andrew Kettler (eds.): *The Routledge History of the Senses*. London: Routledge, 2025 (forthcoming).

Warren, Calvin L.: *Ontological Terror: Blackness, Nihilism, and Emancipation*. Durham: Duke University Press, 2018.

