

# fiph. JOURNAL

## Rassismus

Rassismus breitet sich in unserer Gesellschaft aus.  
Was macht ihn aus, wie lässt er sich beschreiben und greifen?  
Wie lässt sich ihm entgegenwirken?

Detlev Claussen

**Was heißt Rassismus?**

Monica R. Miller

**Black Lives Matter & the Mo(ve)ment  
of Black Life in America**

Martina Tißberger

**Critical Whiteness**

*„Für Rassismus als Ideologie gibt es keine Rechtfertigung, denn jegliche rassistische Ideologie ist eine Rechtfertigung, die mögliche Autonomie eines anderen Menschen nicht anzuerkennen, sondern in Wort und Tat zu verletzen.“*

(D. Claussen)

**Schwerpunktthema  
Rassismus**

- 4** Detlev Claussen  
**Was heißt Rassismus?**
- 15** Monica R. Miller  
**Black Lives Matter & the Mo(ve)ment  
of Black Life in America**
- 24** Martina Tißberger  
**Critical Whiteness**
- 32** fiph im Gespräch I  
**Wozu heute noch Leibniz?  
Ein Gespräch mit Brandon C. Look**
- 34** fiph im Gespräch II  
**Von der Differenz zur Konvergenz –  
ein Gespräch mit Jacob E. Mabe**
- 36** philosophie heterotop  
**Das Sokratische Gespräch**
- 38** pro & contra  
**Muss Philosophie nachmetaphysisch sein?**  
Pro: Dr. Jan G. Michel – Contra: Dr. Björn Freter
- 40** Agnes Wankmüllers Buchempfehlung  
**Agentieller Realismus**
- 42** Philosophie am Kröpcke  
**Wer sitzt am längeren Hebel?**
- 47** Veranstaltungsübersicht

## Liebe Leserin, lieber Leser!

„Wie fühlt es sich an, ein Problem zu sein?“, so fragte W.E.B. du Bois in „The Soul of Black Folks“ (1903). In seinem Buch „Schwarze Haut, weiße Masken“ (1952) berichtet Franz Fanon vom permanenten Scheitern beim Versuch, einen Platz in der Welt zu finden: „Jedesmal war ich der Verlierer.“ Es geht hier nicht um ein Minderwertigkeitsgefühl, sondern um das „Gefühl der Nichtexistenz“. Fanon hegt nur den einen Wunsch: „Ich wollte Mensch sein, nur Mensch.“ Ein Kriegsversehrter gibt ihm den Rat: „Finde dich mit deiner Hautfarbe ab, so wie ich mich mit meinem Stumpf abfinde, wir sind alle beide Unfallgeschädigte.“ Fanons Reaktion: „[...] mit all meinem Sein lehne ich diese Amputation ab.“

Rassismus ist in vielen Formen omnipräsent und das, obwohl es keine Rassen gibt. „[...] Rasse [ist] das Kind des Rassismus, nicht dessen Vater.“ (Ta-Nehisi Coates) Warum ist es auch in aufgeklärten Gesellschaften nicht gelungen, Rassismus zu beseitigen? Cornel West, einer der führenden Theoretiker für Fragen des Rassismus, sieht Rassismus als einen integralen Bestandteil der Genese der modernen Demokratie. Für ihn ist Rassismus die dunkle Seite des Zeitalters der Aufklärung, die von der erleuchteten Vernunft nicht wirklich erleuchtet worden ist. Die modernen Mythen des Fortschritts und der Befreiung haben nach West die Erkenntnis verdeckt, dass die Versklavung von AfrikanerInnen im Zentrum der großen Epoche von Freiheit, Gleichheit und Brüderlichkeit stattfand. Alle großen Demokratien in der Geschichte der Menschheit haben, so West, xenophobe und imperiale Wurzeln. Wer von Demokratie spricht, sollte also nicht vom Rassismus schweigen, denn losgelöst von der Einsicht „race matters“ (C. West) ist die Botschaft „Everybody counts“ (C. West) nicht zu haben.



Foto: fiph



Foto: fiph

In der gegenwärtigen Gesellschaft werden die Kräfte zur gesellschaftlichen Integration und Regulationsfähigkeit schwächer, Ziel- und Handlungsorientierungen drohen zu erodieren – das ist der Humus, auf dem Rassismen aller Art gedeihen. Was macht Rassismus in seinem Kern aus? Welche Gegenkräfte benötigt man, um ihn zu bekämpfen? Das vorliegende Heft versteht sich als Orientierungshilfe bei der Suche nach Antworten auf diese Fragen.

Uta Housheer | J. Mann

# Was heißt Rassismus?

Ein Essay  
Leo Löwenthal (1900–1993)  
zur Erinnerung

Detlev Claussen



Foto: Detlev Claussen

Detlev Claussen ist Prof. em. für Gesellschaftstheorie, Kultur- und Wissenschaftssoziologie an der Universität Hannover.

[1] Das politische Stich- und Schlagwort Rassismus ist in aller Munde. Der inflationäre Gebrauch des Wortes Rassismus, das moralische Eindeutigkeit verlangt, verdeckt den politischen Begriff des Rassismus, der bestimmte Praktiken bezeichnet, die ein durch die UNO nach 1945 bestätigter Common sense der Weltgesellschaft als unmenschlich verurteilt. *Unter Rassismus im engeren Sinne läßt sich eine gesellschaftliche Praxis verstehen, in Wort und Tat Menschengruppen wegen ihrer Herkunft oder Hautfarbe zu diskriminieren.* Rassismus wurde nach 1945 weltweit geächtet, nachdem die nationalsozialistischen Verbrechen zu einem international verstandenen Synonym einer Praxis geworden waren, Völker und menschliche Großgruppen für „rassisch minderwertig“ zu erklären, sie diskriminierenden Praktiken zu unterwerfen und schließlich auszurotten. Dieser weltgesellschaftliche Konsens in der politisch-moralischen Verurteilung des Rassismus wurde in den späten sechziger Jahren befestigt, als die weltweite Entkolonialisierungsbewegung ihren Höhepunkt erreichte und mit antirassistischen Bewegungen in den Metropolen, vor allem in der meinungsbildenden Einwanderergesellschaft der Welt, den USA, zeitlich zusammenfiel.

Mit der Jahreszahl 1989, die das Ende der Systemkonfrontation von Ost und West, die beide Machtblöcke um die politische Gunst der Länder der Dritten Welt konkurrieren ließ, bezeichnet, scheint auch das Ende des institutionalisierten Rassismus – symbolisiert durch den Sturz des Apartheid-Regimes in Südafrika – nicht mehr aufzuhalten zu sein, während zugleich im internationalen Kontext eine Zunahme von diskriminierenden Praktiken sich beobachten läßt. In der öffentlichen Diskussion ist eine kaum auflösbare Konfusion darüber entstanden, was als *rassistisch* zu bezeichnen ist, was als fremdenfeindlich, was als nationalistisch, als antisemitisch, ethnozentrisch oder xenophob. In den Metropolen Westeuropas kreuzen sich propagandistische Übertreibungen von antirassistischen Aktivisten mit offiziellen Verharmlosungen und Bagatellisierungen von politisch legitimierte [2] Gewaltakten gegen Fremde, Ausländer und Asylsuchende. Auch Mißhandlungen von Behinderten gehören in diesen Kontext. Die Weltöffentlichkeit meldet nahezu jede gewalttätige soziale Spannung in den USA, wie zuletzt die Straßenschlachten von Los Angeles 1992, als „race riots“, als „Rassenunruhen“ – ein Schlagwort, das jede Analyse überflüssig zu machen scheint. Die Auflösung der multinationalen Gesellschaften sowjetischen Typs – des „Vielvölkerstaates“ Jugoslawien – konfrontiert die Welt mit der Praxis „ethnischer Säuberungen“, die Vergleiche mit der nationalsozialistischen Völkermordpraxis herausfordern.

Alles Rassismus? Oder nichts von alledem? Wer sich heute des Beiworts „rassistisch“ bedient, kann sich der Übertreibung und der Bagatellisierung zugleich schuldig machen. Es bedarf jedoch keiner großen intellektuellen Anstrengung, um rassistische Praktiken zu erkennen. Die Konstruktion von biologischen Menschenrassen, die sich dann kulturell hierarchisieren lassen, läßt sich wissenschaftlich nicht halten. Aber offensichtlich besteht auch ein tiefes Bedürfnis von Menschengruppen, sich von anderen abzugrenzen und die spontane Bevorzugung des Eigenen vor dem Fremden oder Anderen zu legitimieren. Dieses Bedürfnis wird im Alltagsleben produziert und durch die Macht der Gewohnheit bestätigt. Die Medien von Information und Konsum greifen die Unterscheidungsbedürfnisse von Menschen auf und verfestigen sie zu *sozialem Konformismus* – zugleich „so zu sein wie die Anderen“ und doch auch „anders zu sein als die ganz Anderen“.

Die Medialisierung der Wissenschaften hat dazu geführt, daß die Grenze zwischen Wissenschaft und Populärwissenschaft sich zunehmend verwischt. In den Medien konkurrieren Wissenschaftler mit ihren Interpretationen gesellschaftlicher Erscheinungen. Vage, d.h. vielseitig verwendbare skandalisierende und legitimierende Kategorien sind die Markenzeichen populärer Wissenschaft: Das schillernde Wort „Rasse“ emotionalisiert; denn es scheint gemeinverständlich und klingt wissenschaftlich. Die Einhelligkeit der öffentlichen Meinung bei der Verurteilung des Rassismus weicht schnell definitorischen Streitigkeiten, wenn es darum geht, das zu bestimmen, was als rassistisch gelten soll. Eine befriedigende Definition des Begriffs Rassismus gibt es nicht.

Der aufklärerischen Literatur nach 1945 schien es auf der Hand zu liegen, daß der Rassismus das Soziale biologisiere. Es ist nicht allgemein präsent, daß der Begriff des Rassismus erst in den zwanziger Jahren dieses Jahrhunderts zur Charakterisierung der „nationalsozialistischen Weltanschauung“ entstanden ist. Die angebliche Systematik [3] und Geschlossenheit der nationalsozialistischen Ideologie müssen als Artefakte der politisch-pädagogischen Literatur gelten, in der häufig mit der Fiktion einer nationalsozialistischen „Theorie“ gearbeitet wird, die dann in Auschwitz in die Praxis umgesetzt worden wäre. Noch populärer ist die durch ernstzunehmende Historiker und Soziologen verbreitete Vorstellung geworden, Hitler habe eine klare Weltanschauung besessen, die er, an die Macht gekommen, systematisch verwirklicht habe. Konstruktionen dieser Art passen mit dem Weltbild des Common sense zusammen, erst existiere ein Gedanke, der dann eine Tat erzeuge. Man müsse nur den Gedanken erkennen, isolieren und widerlegen, um vor der Wiederholung dieser Tat sich zu schützen.

Die nationalsozialistische Praxis von „Weltanschauungskrieg“, Konzentrations- und Vernichtungslagern stellt jeglichen Sinn von Geschichte und Gesellschaft radikal in Frage; sie ist nicht einfach als Folge der nationalsozialistischen Rassenideologie zu begreifen. In denen, die das Unbegreifliche begreifen wollen, regt sich der humane Wunsch, zumindest eine Logik in der Geschichte des Massenmordes zu erkennen. Mit diesem Bedürfnis nach Sinn wächst die Gefahr, die systematische Fabrikation des Todes nachträglich zu rationalisieren. Die geistesgeschichtliche Zurückführung von Auschwitz auf die Ideenwelt des 19. Jahrhunderts, auf Rassenbiologie und Eugenik, weist ebenso wie die macht- und bevölkerungspolitische Begründung der Massenvernichtung der europäischen Juden in die Irre, weil beide Arten des intellektuellen Zugriffs das irrationale Moment des gesellschaftsgeschichtlichen Prozesses jenseits jeder Rationalität der Selbsterhaltung verleugnen. Die Einsicht in die Gefahr sollte aber auch vor dem Rückfall in das Gegenteil der Rationalisierung bewahren, nämlich in die intellektuelle Abwehrtechnik der Irrationalisierung, der Mystifizierung des Bösen. Die antirassistische Literatur bietet beides: Rationalisierung und Irrationalisierung. An der Behandlung des Nationalsozialismus läßt sich das exemplarisch ablesen.

Der Rassismus im Nationalsozialismus leitet sich von keiner Theorie her, sondern erscheint aus dem politischen Bedürfnis, ein praktisches Programm rücksichtsloser Gewalt – von Unterdrückung, Diskriminierung, Verfolgung, Vertreibung und Massenmord – zu legitimieren. In diesem Sinn kann man das nationalsozialistische „Gedankengut“ mit Hannah Arendt als *Ideologie* bezeichnen. Nach Horkheimer und Adorno läßt sich eine „totalitäre Ideologie“ nicht widerlegen; denn sie erhebt nicht wie die traditionellen bürgerlichen Ideologien des „Liberalismus, des Individualismus, der Identität von Geist und Wirklichkeit“ den Anspruch autonomer Wahrheit, sondern eine totalitäre Weltanschauung wirkt nur als Herrschaftsmittel, eben in Kombination mit der Gewalt, die sie legitimieren soll. Nicht die Inhalte der Gewaltlegitimation sollte der kritische Wissenschaftler untersuchen, sondern „analysieren, auf welche Dispositionen in den Menschen sie spekulieren, was sie in diesen hervorzurufen trachten, und das ist höllenweit verschieden von den offiziellen Deklamationen“.<sup>1</sup> Die nationalsozialistische Ideologie und auch exemplarisch Hitlers „Weltanschauung“ zeichnen sich durch einen *konformistischen Synkretismus* aus, der Autorität, Banalität und Halbwissen kombiniert.

In der Rassenlehre des Nationalsozialismus kommen Elemente der Tradition des politischen Rassismus ebenso zusammen wie Tendenzen der Wissenschaftsentwicklung des ausgehenden 19. Jahrhunderts. Die nationalsozialistische Rassenideologie verwischt systematisch alle

1 Max Horkheimer, Theodor W. Adorno, *Soziologische Exkurse*, Frankfurt a.M. 1956, S. 169f.

Grenzen zugunsten der einen Grenze, die mit definitiver Willkür gezogen wird: die Grenze der Rasse. Die negative Utopie des Nationalsozialismus heißt *rassische Homogenität*. Die Nationalsozialisten vermischen Wissen und Glauben, elitäre Forschungspraktiken aus den geschlossenen Laboren der Erbforscher mit für jedermann anschaulichen Alltagsvorstellungen. In einem Beiblatt des *Völkischen Beobachters* vom 1. Mai 1930 heißt es um die Sympathien der nichtnationalsozialistischen „Volksgegnossen“ werbend:

„Die Rassenbiologie und die Rassenhygiene ist keine Wissenschaft nur für Gelehrte, sondern muß Gemeingut des Volkes werden, wenn es mit Deutschland wieder aufwärts gehen soll. In einem nationalsozialistischen Staate wird nur derjenige ein Recht auf Nachkommenschaft haben, der körperlich und geistig vollständig gesund ist. Unser ‚Rassenfanatismus‘, wie unsere Bestrebungen die Rasse reinzuhalten von der Judenpresse immer bezeichnet werden, hat sehr wohl eine wissenschaftliche Grundlage. Es ist durchaus erwiesen, daß eine Blutsvermischung zwischen Deutschen und Hebräern oder zwischen Deutschen und Neger für unsere Rasse die größte Gefahr ist. Umgekehrt leitet den Juden sein angeborener Bastardisierungstrieb, wenn er sein begehliches Auge auf blonde deutsche Mädchen wirft. Vielleicht zugleich auch der Trieb, seine eigene Rasse durch nordisches Blut zu verbessern. Man sollte meinen, daß sich dieser selbstverständlichen Pflicht (gemeint ist, das ‚nordische Blut‘ bewußt reinzuhalten, d.c.) auch kein Nationaldenkender, auch wenn er nicht in unserem [5] Lager steht, entziehen kann. Fernerhin ist jede Ehe oder lose Geschlechtsverbindung mit einem niederrassigen Individuum – sei es nun Jude, Neger oder Farbiger – mit drakonischen Strafen zu belegen.“<sup>2</sup>

Die nationalsozialistische Ideologie der „Rassenreinheit“ arbeitete mit dem Synkretismus, der Technik des Vermischens, des Verwischens der bestimmten Unterschiede, um einen absoluten Unterschied hervorzubringen. *Alle Rassismen sind Synkretismen*: Sie wollen die *differentia specifica*, den bestimmten Unterschied, durch den etwas erklärt und begriffen werden kann, gar nicht wissen. Die Wurzeln dieses Prozesses sind im Ende des 19. Jahrhunderts zu suchen. Alltägliche Vorurteilsstruktur und Populärwissenschaft begannen einander zu ergänzen, nachdem durch die Entzauberung des Glaubens und durch politische, wissenschaftliche und industrielle Revolutionen in der westlichen Welt eine rapide Säkularisierung des gesellschaftlichen Lebens eingesetzt hatte. Dieser Prozeß der Verweltlichung, den die Soziologie auch als „Rationalisierung“ oder säkulare „Modernisierung“ gefaßt

hat, macht Glauben ohne Begründung unmöglich, nach den Worten Ernest Gellners bringt dieser Prozeß „eine mobile und kulturell homogene Gesellschaft mit egalitären Erwartungen und Hoffnungen hervor, wie sie in der vorhergehenden stabilen, in Schichten untergliederten, dogmatischen und absolutistischen Agrargesellschaft fehlten“<sup>3</sup>. Populäre rassistische Ideologen nach 1850 nahmen die enttäuschten egalitären Erwartungen auf und schufen sektiererische Glaubensformen, die sich durch Berufung auf Wissenschaft legitimierten.

Deutschland am Ende des 19. Jahrhunderts – das Land Europas, in dem der Säkularisierungsschub am schnellsten und durchdringendsten verlief – kann als riesiges Laboratorium des gesellschaftlichen Irrationalismus gelten, der sich als Produkt mißglückter Säkularisierung interpretieren läßt. Als Vorläufer der Naziideologie muß man die Varianten des völkischen Antisemitismus ansehen: „Die unversöhnlichsten Judenhasser kamen aus den Städten, nicht vom Land; sie waren keine christlichen Eiferer, sondern verhielten sich der Kirche gegenüber gleichgültig, wenn nicht direkt feindlich; fast alle gehörten den ‚gebildeten‘ Schichten an. Die böseste Sorte von Antisemitismus [6] verbreiteten Lehrer, Studenten, Industrie- und Handelsangestellte, untere Beamte, Freiberufler und Anhänger der verschiedensten Sekten: Mitglieder der Lebensreformbewegungen, Roggenbrot-Enthusiasten, ‚Zurückzur-Natur‘-Schwärmer und Gegner der Vivisektion.“<sup>4</sup> Die synkretistische Leistung der Nationalsozialisten bestand darin, die unterschiedlichsten völkischen Strömungen mit dem Mainstream der deutschen Kultur zu vereinen. Um eine derart „reine“ deutsche Kultur zu erhalten, mußte man sie erst einmal als „rein deutsche“ etablieren, damit eine Identifikation von „Rasse“ und „Deutscher“ möglich wurde.

Um das Bild einer völkisch homogenen deutschen Kultur zu entwerfen, in der sich die enttäuschten wie die ehrgeizigen Deutschen nach dem Zusammenbruch von 1918 aufgehoben fühlen konnten, mußten die Nazis einen rassistischen Antisemitismus zum politischen Zentrum ihrer „Weltanschauung“ machen. Hitler hat sein Konzept eines „Antisemitismus der Vernunft“ sehr früh artikuliert: „Zunächst ist das Judentum unbedingt Rasse und nicht Religionsgenossenschaft. Und der Jude selber bezeichnet sich nie als jüdischen Deutschen, jüdischen Polen oder etwa als jüdischen Amerikaner, sondern stets als deutschen, polnischen oder amerikanischen Juden. Noch nie hat der Jude von fremden Völkern, in deren Mitte er lebt, viel mehr angenommen als die Sprache. Und so wenig ein Deutscher, der in Frankreich gezwungen ist, sich der französischen

2 Nach Peter Weingart, Jürgen Kroll und Kurt Bayertz, *Rasse, Blut und Gene. Geschichte der Eugenik und Rassenhygiene in Deutschland*, Frankfurt a.M. 1992, S. 378.

3 Ernest Gellner, *Nationalismus und Moderne*, Berlin 1991, S. 113.

4 Paul W. Massing, *Vorgeschichte des politischen Antisemitismus*, Frankfurt a.M. 1959, S. 96.

Sprache zu bedienen, in Italien der italienischen und in China der chinesischen, dadurch zum Franzosen, Italiener oder Chinesen wird, so wenig kann man einen Juden, der nunmal unter uns lebt, und dadurch gezwungen, sich der deutschen Sprache bedient, deshalb einen Deutschen nennen. Und selbst der mosaische Glaube kann, so groß seine Bedeutung auch für die Erhaltung dieser Rasse sein mag, nicht als ausschließlich bestimmend für die Frage, ob Jude oder Nichtjude, gelten.“<sup>5</sup>

Für die Praxis der „Endlösung der Judenfrage“ entschied dann aber doch kein rassebiologisches Kriterium, sondern die Religionszugehörigkeit der Großeltern, ob jemand als Voll-, Halb- oder Vierteljude klassifiziert wurde. Die Vernichtungspraxis der Nationalsozialisten folgte ihrer Logik absoluter Macht, die als Grenzen der Verbrechen nicht einmal die Logik der Selbsterhaltung akzeptierte. Auschwitz, [7] das als Synonym für das Universum der nationalsozialistischen Konzentrations- und Vernichtungslager gelten soll, resultierte *nicht* aus einer quantitativen Steigerung des Antisemitismus oder gar des Rassenhasses, wie es noch jüngste Arbeiten mit guter pädagogischer Absicht unterstellen. Auschwitz kann interpretiert werden als nationalsozialistische Reaktion auf den mißglückten deutschen Griff nach der Weltmacht, für den die Ideologie des nationalsozialistischen „Rassenimperialismus“ die Legitimation abgab. Der „Mythos der Rasse“ sollte die deutsche Weltherrschaft begründen, die man durchaus jenseits aller rassistischer Ideologie mit den gelben, asiatischen Japanern pragmatisch zu teilen bereit war. Ideologisch aber, wie Franz Neumann treffend in seinem »Behemoth« analysiert hat, handelt es sich um einen Imperialismus der „Habenichtse“, eine Ideologie der imperialistischen „Spätlinge“.<sup>6</sup>

Auf den Angriffskrieg, seine ökonomische Fundierung und politische Absicherung, bereitete man sich genau vor. Die Vorstellung aber, die Nazis hätten bereits vor ihrer „Machtergreifung“ einen fertigen Plan für den Massmord an den Juden besessen, den sie dann nach 1933 konsequent in die Praxis umgesetzt hätten, muß in den Bereich der Fiktion verwiesen werden. Aus der diffusen nationalsozialistischen Ideologie lassen sich kaum Hinweise auf die spätere Realität des Vernichtungslageruniversums finden. Die Naziideologie schuf einen Code der Radikalität, der keineswegs auf theoretische Stringenz angelegt war, sondern mit dem sich testen ließ, „was den Menschen nicht alles zugemutet werden kann, solange sie nur hinter den Phrasen die Drohung vernehmen oder die

Versprechung, daß von der Beute etwas für sie abfällt“<sup>7</sup>. Die gängige publizistische Praxis, eine Art Urheberrecht des rassistischen Antisemitismus den Rassebiologen zuzuschreiben, die dann als wissenschaftliche Schreibtischtäter gelten müßten und deren praktische Werkzeuge die SS-Leute gewesen seien, produziert die verkehrte Ansicht, für den Nationalsozialismus sei in letzter Instanz die rassistische Wissenschaft, eine Art radikalierter Aufklärung, verantwortlich. Die nationalsozialistische Vernichtungspraxis wird von sich als postmodern verstehenden Autoren nicht als ein Resultat der von Horkheimer und Adorno analysierten „Dialektik der Aufklärung“ begriffen, sondern als direkte Folge der Moderne dargestellt. [8] Übrig bleibt ein konventionelles, mit der personalisierenden Praxis der Massenmedien konvergierendes Weltbild von einem großen bösen Urheber, der die Verbrechen einer totalitären Moderne ins Werk setzt. Diese sozialwissenschaftliche Modeerscheinung, antimoderne Affekte im Gewand nachttotalitärer Beliebigkeit zu präsentieren, korrespondiert mit einer politisch sich als links verstehenden Theorietendenz, Wissenschaft in toto als Teil eines rassistischen euroamerikanischen Diskurses zu verdammen.

Am weitesten fortgeschritten unter dem Anspruch einer Erneuerung des Marxismus mit der expliziten Absicht, die „weitere Verwendung des Begriffs ‚Rassismus‘ in der soziologischen Analyse exemplarisch zu verteidigen“<sup>8</sup>, sind die Autoren Stuart Hall und Robert Miles. Sie versuchen, ohne die ideologiekritischen Arbeiten Horkheimers und Adornos zu berücksichtigen, einen marxistischen Ideologiebegriff für die Analyse des Rassismus weiterzuentwickeln. Der Begriff der „Ideologie“, wie er in diesen Arbeiten gebraucht wird, rationalisiert in antirassistischer Absicht Geschichte, Gesellschaft und Wissenschaft des kapitalistischen Weltsystems, also die gesamte Moderne, als rassistisches System.

Die intellektuellen Folgen kann man nur als verheerend bezeichnen: Wenn man den nationalsozialistischen Rassenimperialismus als im marxistischen Sinne „notwendig falsches Bewußtsein“ einer weltumspannenden Praxis von universalisierter Ausbeutung und Völkermord begreift, übertreibt man die Bedeutung der Ideologie für den gesellschaftsgeschichtlichen Verlauf und gibt zugleich die intellektuellen Werkzeuge aus der Hand, mit denen sich die Widerspruchsstruktur der gegenwärtigen Gesellschaft begreifen läßt. Rassistische Vorurteile und Auschwitz werden als unumstößlich letzte Beweise eines mindestens fünfhundertjährigen Irrweges westlicher Zivilisation seit Kolumbus' Ankunft in Amerika 1492

5 Nach Detlev Claussen, Vom Judenhaß zum Antisemitismus. Materialien einer verleugneten Geschichte, Darmstadt und Neuwied 1987, S. 190.

6 Franz Neumann, Behemoth. Struktur und Praxis des Nationalsozialismus 1933-1944, Frankfurt a.M. 1977, S. 250 ff.

7 Max Horkheimer, Theodor W. Adorno, Soziologische Exkurse, S. 169.

8 Robert Miles, Rassismus. Einführung in die Geschichte und Theorie eines Begriffs, Hamburg 1989, S. 7.

genommen. Die intellektuelle Kritik des kapitalistischen Systems hat sich unterderhand fundamentalisiert. Nicht die Kenntnis über den Rassismus ist gewachsen, sondern *Moralisierungstechniken* werden im gesellschaftlichen, nicht nur akademischen, Verteilungskampf benützt. Zum Teil berechnete Kritik an gesellschaftlichen Mißständen, Benachteiligungen und Diskriminierungen werden von intellektuellen Opinionleadern moralisch-propagandistisch einer Öffentlichkeit verkauft, die idiosynkratisch auf politische Reizwörter wie Rassismus und Diskriminierung anspricht. [9] Die gegenwärtig weltweit zu beobachtende Inflationierung des Rassismusbegriffs folgt auf die Inflationierung der Schlagwörter Faschismus und Antisemitismus, die um 1968 begann. Die Verstrickung der demokratischen Weltmacht USA in den Vietnamkrieg, der sich nicht mehr glaubwürdig mit den Formeln des Kalten Krieges legitimieren ließ, in dem beide Systeme politisch um das Erbe der Anti-Hitler-Koalition unter dem Stichwort der „Lehren aus dem Faschismus“ konkurrierten, führte zu einer Reaktualisierung der Thematiken aus der unmittelbaren Nachkriegsperiode. Die unerfüllten Versprechen des antifaschistischen Kampfes hatten in der sogenannten Dritten Welt die letzte Stunde des Kolonialsystems eingeläutet. Autoren wie Frantz Fanon und Albert Memmi, deren Werke die Zweideutigkeiten des Entkolonisierungsprozesses thematisieren, stellten für eine größere westliche Öffentlichkeit einen Zusammenhang zwischen Rassismus, Erfahrung und kritischer theoretischer Anstrengung her. Doch die massenmediale und akademische Kommunikationsweise hat die Resultate ihrer intellektuellen Arbeiten inzwischen wieder verdrängt, weil der emanzipatorische Impuls anticolonialer Befreiung schon fast ebenso in Vergessenheit geraten ist wie der emanzipatorische Kern der europäischen Aufklärung des 18. und der demokratischen und sozialistischen Bewegungen des 19. und 20. Jahrhunderts.

Unter der „Chiffre 68“ werden noch ein Vierteljahrhundert danach in der westlichen Öffentlichkeit Verteilungskämpfe der geistigen Arbeit ausgetragen, die zur allgemeinen Zerstörung des bestimmten Sinns der Begriffe führt. Das trifft auf den Begriff „Rassismus“ besonders zu, weil er der letzte gemeinsame Negativwert ist, der nicht nur von der westlichen Öffentlichkeit, sondern von der Weltöffentlichkeit geteilt wird. Doch hat das, was man unter „Rassismus“ versteht, seine Bedeutung verändert – der Begriff des Rassismus steht nicht ein für allemal fest, sondern hat ebenso wie der Begriff „Rasse“ seine Geschichte. Beide Begriffe gehören zur Alltagssprache – ein flexibles Medium, das sich in ständiger Bewegung befindet. Als Gegenstände der theoretischen Analyse gehören „Rasse“ und „Rassismus“ in den Bereich der Wissenschaft, als Kategorien der gesellschaftlichen Auseinanderset-

zung in die Politik. Die Massenmedien konfundieren in ihrer Kommunikationsweise Alltagsdimension, Wissenschaft und Politik. Die gesellschaftlichen Auseinandersetzungen der späten sechziger Jahre, die in der westlichen Welt wesentlich massenmedial ver-[10]mittelt wurden, kündigten die behauptete Identität zwischen den sogenannten westlichen Werten und der weltgesellschaftlichen Realität auf.

Die vor allen Augen sich vollziehende *Dekolonisierung* machte auf den über den Nationalsozialismus hinaus fortexistierenden Rassismus innerhalb und außerhalb des Westens aufmerksam. Den geschichtlichen wie räumlichen Zusammenhang der Welt, den überwältigenden Schein der Gleichzeitigkeit stellten um 1968 die Massenmedien her, in denen man in einer einzigen Sendung den Kriegsschauplatz Vietnam, Rassenunruhen in den USA, Massaker in Biafra, Panzer in Prag, Rote Garden in Peking, Barrikadenkämpfe in Paris und Straßenschlachten von Berlin bis Berkeley anschauen konnte. Die Orientierungssuche nach einem gemeinsamen Nenner gehörte selbst zum Thema der öffentlichen Auseinandersetzung. Bisher wenig anerkannte Theorien konkurrierten mit politischen Ideologien, unter denen sich dann das gesamte Spektrum der Alten und Neuen Linken voneinander unterschied und zum Teil untereinander erbittert bekämpfte. In den USA, dem für die westliche Kultur und Politik wichtigsten Medienmarkt, spaltete gerade die Auseinandersetzung um den politischen Begriff des Rassismus die Anti-Establishment-Bewegung.

Aus dem schwarzen Teil der Studentenbewegung entwickelten sich politische Avantgardegruppen, die sich als Vorkämpfer eines „schwarzen Nationalismus“ begriffen. Das Schlagwort „Rassismus“ ließ sie sich an der Seite der sich vom Imperialismus befreienden Völker der Dritten Welt fühlen. Diese Gruppen stellten die Assimilationsfähigkeit des Melting-Pot-Kapitalismus in Frage. „Rasse“ wurde zum Schlüsselbegriff einer Umwertung der Werte, der „Rassismus“ Legitimationsgrundlage eines sich ethnisch deklarierenden Gruppeninteresses. Hannah Arendt hat schon 1969 auf den apologetischen Gebrauch des Rassismusbegriffs für soziale Interessen aufmerksam gemacht.<sup>10</sup> Unübersehbar leiteten sich diskriminierende Benachteiligungen für die schwarzen Amerikaner von der mißglückten Emanzipation aus der Sklaverei her, die als integraler Bestandteil der amerikanischen Geschichte gelten muß. Martin Luther King formulierte die Lage der schwarzen Amerikaner als Widerspruch zwischen gesellschaftlicher Situation der Schwarzen und dem utopischen Versprechen des American Dream, der es jedem Amerikaner gestattet, in diesem Land sein Glück zu machen: Pursuit of Happiness.

9 Detlev Claussen, Chiffre 68, in: Dietrich Harth, Jan Assmann (Hrsg.), *Revolution und Mythos*, Frankfurt a. M. 1992, S. 219-228.

10 Hannah Arendt, *Macht und Gewalt*, München 1975, S. 76.

Als gesellschaftlichen Weg zur Verfolgung des Glücks hatte die ame-[11]rikanische Gesellschaft den Aufstieg in die Mittelklasse angeboten, der für Schwarze mit dem Ende des Wachstumskapitalismus immer schwieriger zu erreichen war. Ende der sechziger Jahre machte sich untergründig bemerkbar – damals erst von wenigen klugen Analytikern geahnt –, was heute soziologisches Gemeinwissen ist. Das absehbare Ende ökonomischen Wachstums nach den industriellen Produktions- und Marktmechanismen des industriellen Hochkapitalismus läßt die moderne Gesellschaft ihr universales Integrationsmittel einbüßen: das System gesellschaftlicher Arbeitsteilung. Die egalitären Lebenserwartungen, die utopischen Momente des liberalen Kapitalismus, hängen ohne Möglichkeit und Hoffnung, im System der Arbeitsteilung einen Platz zu finden, in der Luft. Die Anschauung eines perspektivlosen Ghettolebens brachte die schwarzen Aktivisten von Black Power dazu, den Zugang zum System über den Weg der gewaltsamen Revolte zu suchen. Wenigen, aber doch einigen gelang auf diese Weise der Einstieg in die Mittelklasse. Die kulturellen Programme der „affirmative action“, die über die militant vorgetragene Anklage des Rassismus erzwungen wurden, verbreiterten diesen schmalen Weg in die Mittelklasse. Die inzwischen bevorzugte Selbstbezeichnung „African Americans“ vollzieht die Selbstlegitimierung als ethnisch spezifische Immigrantengruppe nur noch nach.

Die Selbstidentifikation als „Rasse“, die von Teilen der schwarzen amerikanischen Mittelklasse seit Ende der sechziger Jahre vorgenommen wurde, stürzt viele antirassistische Ideologen in Europa in terminologische Probleme, weil der sich selbst als antirassistisch legitimierende „Diskurs“ gerade seit den siebziger Jahren versucht, den Begriff der „Rasse“ als integralen Bestandteil rassistischer Ideologie nachzuweisen. „Rasse“ als Selbstidentifikation steht im Widerspruch zur Bedeutung der „Rasse“ vor allem im deutschen Sprachgebrauch. Die Black-Power-Aktivisten konstituierten sich als gesellschaftliche Gruppe nach dem amerikanischen Community-Modell, der christlichen Gemeinde, zu der alle gehören, die sich subjektiv zu ihr bekennen. Die African Americans definieren sich als ein Ethnos, das zweifellos zum US-amerikanischen Demos gehört.<sup>11</sup> Der Anspruch, amerikanischer Staatsbürger zu sein, steht nicht in Frage. Für das ethnische Bewußtsein zählt nur das Bekenntnis zu einer gemeinsamen Herkunft, die als Partizipation an einer gemeinsamen Kultur begriffen wird. Die Selbstkonstitution der amerikanischen Nation wie-[12] derholt sich in der Definition der Black Nation: Jeder gehört dazu, der sich zu ihr bekennt. „Rasse“ und „Kultur“ werden als subjektive Kategorien gehandhabt. Das widerspricht aber besonders der deutschen Tradition – und begründet zahllose Mißverständnisse zwischen deutschen Rassismuskritikern und schwarzen Aktivisten aus den USA.

Die Selbstdefinition der African Americans steht in der Tradition des revolutionären Nationalismus, nicht des Rassismus. Die Ideologie der Black Nation läßt sich als Reaktion auf die nachlassende Integrationskraft des amerikanischen Gesellschaftssystems verstehen. Nur noch in einer Kultur, deren Protagonisten versuchen, sie als „Multi-Kultur“ umzudefinieren, findet sich ein Platz zur gesellschaftlichen Partizipation. Paradoxaerweise handelt es sich bei der kulturellen Ideologie der Salad Bowl, die den Melting Pot abgelöst hat, um eine Kultur, die als unübersichtlicher gewordener American Way of Life weltweite zielsetzende Anziehungskraft für Immigranten besitzt. Die Metropole Los Angeles kann als Modell einer Immigranten-Welt-Stadt gelten.

Die Unruhen, die im April 1992 ausbrachen, wurden von den Massenmedien nach dem Modell der Ghettoaufstände der 60er Jahre als „Rassenunruhen“ interpretiert, in denen sich damals der schwarze Nationalismus konstituiert hatte. Die verzerrende Einheit von Zeit und Raum wird durch die Kategorie *race riots* hergestellt, die global über die Massenmedien kommuniziert wird. Historisch nannte man *race riots* Gewalttätigkeiten von Weißen gegen befreite Sklaven, die als Konkurrenten auf dem Arbeitsmarkt wie als neue Nachbarn gefürchtet wurden – erste Rassenunruhen entstanden im Zusammenhang des amerikanischen Bürgerkriegs 1863 in New York und 1866 in New Orleans. Bei den Ghettoaufständen der sechziger Jahre hingegen ging die Gewalt von Schwarzen aus, die „Rassismus“ als Legitimation benutzten, um das schlechte Gewissen des weißen Liberalismus für ihre sozialen Forderungen nach einem Platz im System einer multiethnisch sich konstituierenden Gesellschaft zu mobilisieren. Massenmedien benutzen Etikette, nicht Begriffe. Insofern treffen die Analysen von Hall etwas Reales, wenn er in der geschwollenen Sprache des akademischen Marxismus von einer „Rassisierung“ durch den „Diskurs“ der Medien spricht.<sup>12</sup> Die Aufstände in South Central Los Angeles kombinierten eine [13] multiethnische Armutrebellion mit einer lumpenproletarischen Organisation, die sich im Gebiet der *Gangland* beobachten ließ. In den sechziger Jahren fanden junge Aktivisten in Kirchen zusammen oder organisierten sich direkt in politischen Gruppen. Der endemische Drogenkonsum hat es mit sich gebracht, daß für militante Jugendliche die *streetgang* zur beherrschenden Organisationsform geworden ist. Die im Drogengeschäft engagierten jugendlichen Banden rivalisieren mit dem regulären Mittelstand der shopkeeper um die Konsumenten. Im Riot von 1992 kam es zum Zusammenstoß zwischen diesen Rivalen, den *streetgangs* und den vorwiegend koreanischen, aber auch indopakistanischen und schwarzen Ladenbesitzern. Im Mai 1992 schlossen die Straßenbanden mit der ihnen eigenen ökonomischen

11 Nach Emerich Francis, *Ethnos und Demos. Soziologische Beiträge zur Volkstheorie*, Berlin 1965.

12 Stuart Hall, *Die Konstruktion von „Rasse“ in den Medien*, in: *Ausgewählte Schriften*, Hamburg 1989, S.150-171.

Rationalität einen Friedensvertrag nach dem Muster von Camp David untereinander und kamen mit der Organisation amerikanisch-koreanischer Lebensmittelhändler zu einer Übereinkunft, gemeinsam den zerstörten Stadtteil South Central wiederaufzubauen. Auch hier stehen die spezifischen Probleme einer Immigrationsgesellschaft im Vordergrund, die durch Beschreibung in Kategorien des Rassismus eher verzerrt wird.

Der französische Soziologe Dubet hat das Paradox einer Gesellschaft wie dieser auf den Begriff gebracht: Der politisch-kulturellen Assimilation steht keine angemessene ökonomische Integration gegenüber.<sup>13</sup> Die Gangs verschafften sich Zugang zum System auf amerikanische Art: mit Gewalt. So schließt sich der Kreis zum schwarzen Aktivismus der sechziger Jahre. Rap Brown formulierte damals die Maxime "Violence is as American as apple pie", um die Aufstandsgewalt zu legitimieren, aus der sich dann soziale Vorteile für die eigene Gruppe ableiten ließen. Die amerikanische Soziologie hat schon in den frühen siebziger Jahren der mangelnden Kohäsion der amerikanischen Gesellschaft Rechnung zu tragen versucht und begonnen, den Begriff der „Ethnizität“ zu etablieren. Europäische Rassismuskritiker haben darin eine „Desozialisierung des Sozialen“<sup>14</sup> beobachten wollen. Hinter einem akademischen Wortschwall scheint der wirkliche Konflikt zu verschwinden. In einer Gesellschaft, in der das ein-[14]zige bisher bekannte Medium von Assimilation und Integration zur Mangelware wird – gesellschaftlich anerkannte Arbeit –, erscheint das Egalitätshoffnungen weckende Versprechen einer liberalen Leistungsgesellschaft "You can get it if you really want" als hohl.

Wenn die Gegenwart wenig Chancen für die Zukunft gibt, muß man um seine Ansprüche kämpfen. In allen westlichen Ländern hat sich in den achtziger Jahren eine Neue Rechte herausgebildet, die Kampf- und Argumentationstechniken der Neuen Linken aus dem Ende der sechziger Jahre sich zu eigen gemacht hat und sich als genuine Interessenvertreter des historischen Staatsvolkes etablieren will. Das Auftreten dieser Neuen Rechten wird von Militanten des linksalternativen Spektrums als „Neorassismus“ attackiert. Dies hat in den Massenmedien wiederum einen Typ des Anti-Anti-Rassismus hervorgebracht, der das Unbehagen der normalen Gesellschaftsmitglieder ausbeutet, die weder Rassisten noch Antirassisten sein wollen. Auf diese Weise entsteht eine allgemeine Konfusion aus Militanz, Expertenkultur und generell begriffs-

feindlicher Interview- und Talkshowtechnik, in der die Einzelnen ebenso wie jede gesellschaftliche Gruppe um ihre Medienpräsenz bangen müssen. Die gegenwärtige Inflationierung des „Rassismus“ muß vor allem als ein Medienereignis gesehen werden, dem ein Showcharakter nicht abzusprechen ist. Medienaufmerksamkeit – so heißt die zentrale Lehre von „68“ – läßt sich nur mit Schock, Tabubruch und Provokation erzielen.

Der rechte Populismus, der als bekannteste Exponenten Le Pen in Frankreich und in Deutschland Schönhuber hervorgebracht hat, begann auf seine Weise mit „begrenzten Regelverletzungen“ – man spielte auf die Heucheleien des antifaschistischen Nachkriegskonsenses an, ohne als Neofaschist aufzutreten. Als die weltweite Nachkriegsordnung 1989 zusammenbrach und die etablierten demokratischen Parteien von den in letzter Instanz gesellschaftlichen Kategorien in die Sprache nationaler Interessen zurückfielen, konnten die Rhetoriker der Neuen Rechten sich bestätigt fühlen. In der Substanz spielen sie mit einem *ethnisch aufgeladenen Nationalismus*, der in einem Westeuropa, das auf Massenimmigration nicht vorbereitet ist, als *Xenophobie* sich artikuliert. Linke Kritiker trugen zu Anfang der neuen Konstellation noch andeutungsweise Rechnung, wenn sie wie Etienne Balibar von „Neorassismus“ sprachen. Während die populistische Rechte mit Untergangsvorstellungen des Abendlandes, mit der Angst moderner, traditionsloser Menschen vor der Endlichkeit spielt, hat sich als Antwort auf den Zusammenbruch der vertrauten Welt des Kalten Krieges, in der westliche Linke einen moralisch gesicherten [15] antiimperialistischen Platz gefunden hatten, als Rettungsanker eine *antirassistische Ideologie* angeboten, die nicht die gesellschaftlichen Widersprüche des alternativlos gewordenen, aber veränderten Kapitalismus analysiert, sondern als Fahne und Erkennungssignal für die „Trotz alledem!“-Aufrechten funktioniert. *Antirassismus kann man als Kümmerform von Gesellschaftskritik bezeichnen.*

Die allgemeine Konfusion der Kategorien kommt zustande, weil antirassistische Ideologen – unter Verzicht auf Autonomie und theoretischen Wahrheitsanspruch – der massenmedialen Kommunikation „Rassismus“ in Ideologie und Praxis als etikettierendes Interpretationsmuster gesellschaftlicher Konflikte anbieten. Das Anwachsen populistischer Wählerpotentiale seit den achtziger Jahren in der westlichen Welt wie die Gewalttaten gegen Ausländer, die im vereinigten Deutschland nach 1989 sprunghaft angestiegen sind, finden auf diese Weise eine identische Erklärung: Rassismus. Verloren geht, was von einer rationalen Gesellschaftskritik verlangt werden muß: das Erkennen und Benennen des bestimmten Unterschieds. Die antirassistische Ideologie ontologisiert und fundamentalisiert die Gesellschaftskritik: „Was für andere Gesellschaften, wie z.B. die amerikanische offenkundig ist,

13 François Dubet, *Integration, Assimilation, Partizipation. Die Krise des industriellen und republikanischen Modells in Frankreich*, in: Friedrich Balke u.a. (Hrsg.), *Schwierige Fremdheit. Über Integration und Ausgrenzung in Einwanderungsländern*, S. 103 ff.

14 Eckhard Dittrich, Frank-Olaf Radtke, *Einleitung*, zu dies. (Hrsg.), *Ethnizität*, Opladen 1990, S. 20.

trifft in Wirklichkeit auch für uns zu: der Rassismus ist in materiellen (auch psychischen und sozio-politischen) Strukturen angelegt, die seit langem existieren und einen Teil der sogenannten nationalen Identität bilden. Unterliegt er auch Schwankungen und Tendenzwenden, so verschwindet er doch niemals von der Bühne, es ändern sich höchstens die Kulissen.“<sup>15</sup> Diese unterstellte epochale raumzeitliche Identität des kapitalistischen Weltsystems spiegelt den Verlust der Hoffnungen auf Gesellschaftsveränderung in der europäischen Linken – eine Ohnmacht, die im Gefühl moralischer Überlegenheit kompensiert werden soll. Die antirassistische Ideologie erfüllt eine sozialpsychologische Funktion.

Ein allgemein verbreitetes *Gefühl gesellschaftlicher Ohnmacht* ist die sozialpsychologische Substanz, die von populistischen Politikern, jugendlichen Gewalttätern und Antirassisten als Legitimations- und Rationalisierungsmittel ausgebeutet wird. „Rassismus“ eignet sich besonders gut zur Rechtfertigung von Gewalt und Aggression; denn er war nie etwas anderes als ein *Legitimationsmuster von unmittelbaren Gewaltverhältnissen*. Der Rassismus hat nie, wie von den Antirassisten unterstellt, die Validität einer konsistenten Theorie besessen, sondern er ist entwickelt worden, um besondere Gewaltverhältnisse zu begründen, die er als „einzig natürliche“ rechtfertigen sollte. Die gesellschaftsgeschichtliche Genese dieser Ideologie ist in der Kombination von Kolonialsystem und Sklaverei zu suchen. Die Aufklärung als intellektuelle Bewegung des 18. Jahrhunderts stand diesem Prozeß ambivalent gegenüber, weil sie sich mit der Durchsetzung des modernen Gesellschaftssystems und der Herrschaft der geistigen über die körperliche Arbeit identifizierte. Aber die „Ungleichheit der Menschen“ wurde exemplarisch von Rousseau gesellschaftlich kritisiert und nicht biologisch verklärt. Die rassistische Ideologie dagegen richtete sich gegen die emanzipatorische Tendenz der Aufklärung. Sie wurde entwickelt gegen die liberalen und sozialistischen Demokraten des 19. Jahrhunderts, die als Konsequenz der Modernisierung auch das Verbot der Sklaverei forderten, das aber erst in der Mitte des 19. Jahrhunderts durchgesetzt wurde – zuletzt 1888 in Brasilien.

Die rassistischen Ideologen boten sich nach dem Zusammenbruch des Sklavenhandels den imperialistischen Interessen als Rechtfertigungsideologie weltweiter weißer Dominanz an. Die Nationalkonkurrenz am Ende des 19. Jahrhunderts führte dann zur rassistischen Begründung angeblicher nationaler Interessen wie zum Beispiel in Deutschland durch den Alldeutschen Verband. Im Ersten Weltkrieg gaben sich viele europäische Wissenschaftler

dazu her, nationale Kriegsziele rassistisch-chauvinistisch zu begründen. Seither datiert die Konfusion von Rassismus und Nationalismus, die von chauvinistischen Ideologen gewünscht und von antirassistischen Aktivisten bewußtlos übernommen wird.

Die marxistisch-leninistische Ideologie, die bis zum Untergang des von ihr gerechtfertigten Gesellschaftssystems immer das Tatsächliche für das Notwendige gehalten hat, erklärte den Zusammenhang von Kapitalismus und Imperialismus aus der Genese von Sklaverei und Kolonialismus, die für den theoretischen Kritiker Karl Marx *nur ein Moment* der Entstehungsgeschichte des modernen Kapitals bedeutete. Der explizite Antirassismus der marxistisch-leninistischen Ideologie mußte den Gewaltcharakter der kapitalistischen „Barbarei“ überbetonen, um die permanente Willkür im Herrschaftsbereich des Sowjetsystems zu legitimieren.

Eine ideologische Zutat der neueren antirassistischen Ideologie, wie sie in der westlichen Linken nach 1989 akzeptiert wird, besteht in der Identifikation von Rassismus, Kolonialismus, Universalismus und Aufklärung. Theoretisch wird der Rassismus universalisiert, während der Rassismus in der gesellschaftsgeschichtlichen Wirklichkeit [17] die Funktion hatte, antiuniversale Praktiken zu rechtfertigen. Eine linke Generalabrechnung mit der Aufklärung als angeblicher Rechtfertigungsideologie imperialistischer Herrschaft begibt sich der einzigen intellektuellen Waffe, mit der sich das politische Denken vom Antiuniversalismus des Rassismus unterscheiden kann. Was Adorno zum Kampf gegen den Antisemitismus gesagt hat<sup>16</sup>, gilt ebenso für den Rassismus: Den Rassismus kann nicht bekämpfen, wer zur Aufklärung sich zweideutig verhält. In der Tat erfüllt der ideologische Antirassismus die Funktion, die Welt als rassistisch zu interpretieren, statt Mittel zur Erkenntnis der Wirklichkeit anzubieten. Angesprochen auf die intellektuellen Schwächen der antirassistischen Ideologie antworten die Militanten, es käme auf die Praxis und nicht auf die Theorie an. Die antirassistische Praxis scheint aber eher den eigenen Glauben an den Rassismus in der Welt zu bestätigen, als sie zu verändern.

Die offenkundigen Schwächen der antirassistischen Ideologie provozieren eine neue Rassismusliteratur, die nur schwer zu verstehen ist, weil sie sich einer Signalsprache bedient, die nur akademische Experten beherrschen. Diese Autoren fühlen sich nicht nur den antirassistischen Militanten überlegen, sondern auch der Generation von Forschern, die ihre Arbeiten über den Rassismus in der

15 Etienne Balibar, Rassismus und Krise, in: ders., Immanuel Wallerstein, Rasse Klasse Nation. Ambivalente Identitäten. Hamburg 1990, S. 262.

16 Theodor W. Adorno, Zur Bekämpfung des Antisemitismus heute, in: Gesamelte Schriften, Bd. 20.1, Frankfurt a.M. 1986, S. 369: „Den Antisemitismus kann nicht bekämpfen, wer zur Aufklärung zweideutig sich verhält.“

Tradition einer selbstreflektierten Aufklärung verstanden. Wissenschaftliche Prosaisten wie Pierre-André Taguieff, die Rassismus und Antirassismus zugleich kritisieren wollen, verschleiern die soziologischen und ideologischen Tatbestände bewußt, um sich selbst als unentbehrliche Experten im Zeitalter einer neuen Unübersichtlichkeit anzubieten. Rassismus und Antirassismus werden konfundiert, um die Wiederholung alter Erkenntnisse als entscheidende Erweiterung bisherigen Wissens zu präsentieren: „Der relativistisch-kulturalistische Antirassismus kann sich in einen neuen Rassismus verwandeln, im einfachsten Fall, indem er den in Verruf gekommenen biologisierenden Antirassismus mit einer rhetorischen Aufmachung versorgt, die ihn akzeptabel macht.“<sup>17</sup> [18] Wer sich die Mühe macht und sich durch die intellektuellen Produkte der Neuen Rechten durcharbeitet, wird finden, daß die Autoren vom biologisierenden Rassismus in der Tat wegen seiner Unhaltbarkeit einen Rückzieher gemacht haben, um dann aber das „Recht auf Differenz“, das einst von Gesellschaftskritikern gegen die naive Fortschrittsideologie behauptet worden ist, für sich selbst oder das ethnische Subjekt, zu dem sie sich rechnen, in Anspruch zu nehmen. Dieser, in der akademischen Literatur „differentialistischer Rassismus“ getaufte, mit rechten Vorzeichen versehene Kulturrelativismus ist so neu nicht, wie die neuere Fachliteratur ihn darstellt. Nur die Präsentationstechnik als defensiven Diskurs kann man als neu ansehen; denn auch der traditionelle Rassismus behauptete nicht einfach nur Biologisches als Wahres. Selbst im harten Kern nationalsozialistischer Ideologen herrschte die Überzeugung, daß „das ‚rassische Denken an sich‘ eine ‚ganz selbständige Parallelerscheinung‘ neben der Rassebiologie, die nicht ‚ausschließlich durch naturwissenschaftliche Einzeltatsachen Wirklichkeitswert erhält‘, sondern eine prinzipiell neue Weitsicht darstelle. Es sei die ‚niemals beweisbare Schau einzelner genialer Männer‘ gewesen – Geisteswissenschaftler zumal (Gobineau, Chamberlain, Woltmann, Rosenberg) –, die die ‚Idee‘, den ‚Mythos‘ der Rasse konzipiert hätten, nicht aber eine ‚Wissenschaft in dem exakt-begrenzten Sinn, wie etwa die Biologie eine Wissenschaft darstellt und zu sein bemüht ist.“<sup>18</sup>

Die intelligentesten Rasse-Ideologen selbst waren sich wie ihre Kritiker vor über fünfzig Jahren darüber im klaren, daß die Attraktion des wissenschaftlichen Rassismus nicht sein Wert als Wissenschaft ausmacht, sondern seine Qualität als *Religionersatz*. Das wissenschaftliche Getue der rassistischen Schriftsteller läßt sich als Reverenz an den konformistischen Wissenschaftsglauben des 19. Jahrhunderts begreifen. Das konformistische Weltbild, das die Massenmedien des 19. und 20. Jahrhunderts verbreiten, kommt unterhalb wissenschaftlicher und intellektueller

Differenzen als Alltagsbewußtsein zur Geltung, als eine Art *Alltagsreligion*. Weil es vom Unbewußten der Gesellschaftsmitglieder sich nährt, scheint es zeitlos, flexibel und unbestimmt, aber gegen Aufklärung, die bestimmte Sachverhalte benennen muß, um sie kritisch zu beleuchten, resistent. In der Alltagsreligion haben rassistische Gewißheiten ihren Platz, die den Charakter einer lang sich erstreckenden Zeitlichkeit von «très longue durée» annehmen. [19] In der Alltagsreligion sedimentiert sich eine erfahrungsgesättigte *Anthropologie des bürgerlichen Menschen*, wie sie sich in den letzten fünfhundert Jahren petrifiziert hat.<sup>19</sup> Die hervorragendste Leistung der Alltagsreligion besteht in einer Sinnggebung durch Vereinheitlichung des Bewußtseins. Die Alltagsreligion läßt die chaotische Mannigfaltigkeit des Lebens geordnet erscheinen.

Die widersprüchlichen Anforderungen an den Einzelnen, Triebansprüche und gesellschaftliche Regeln, werden zueinander in eine psychisch verkräftbare Beziehung gesetzt. Ein magisches Viereck von Arbeit und Tausch, Autorität und Gewalt, ohne das gesellschaftlicher Verkehr nicht möglich ist, muß von der Alltagsreligion zu einer sinnvollen Struktur nach den von der Psychoanalyse entdeckten Techniken der Systembildung konstruiert werden. Wahrnehmung von sichtbaren Unterschieden zwischen Menschen spricht die Alltagsreligion an, weil auf den ersten Blick klar zu sein scheint, wer wohin gehört. Die Alltagsreligion mit ihrem Zeitgefühl langer Dauer wird durch die Ereignisgeschichte nicht so leicht in Frage gestellt. Das Gefühl konformistischer Gemeinsamkeit heilt die narzißtischen Wunden, die dem Einzelnen im gesellschaftlichen Leben geschlagen werden, ohne daß Narben bleiben. Die zugleich geheimnisvollen und einfachen Wahrheiten der Alltagsreligion gewähren Prämien auf ein soziologisches Wunder: Die Alltagsreligion gibt dem isoliert agierenden Gesellschaftsmitglied das Gefühl, Mitglied einer Elite und der Mehrheit zugleich zu sein. Die Gewißheit, daß gesellschaftliche Differenzen einen Sinn haben, stammt aus der Verarbeitung menschlicher Unterschiede im Alltagsleben. Die unterschiedlichen Hautfarben signalisieren dem Alltagsbewußtsein eine ehemals äußere Ordnung der Arbeit, die verinnerlicht werden mußte.

Mit der Wahrnehmung der menschlichen Hautfarben ist die kaum bewußte Erinnerung an den Zwangscharakter gesellschaftlicher Arbeit verknüpft. Jegliche Verausgabung von Hirn, Nerv und Muskel zur Beherrschung äußerer Objekte stammt von der Sklavenarbeit ab, in der das ganze menschliche Subjekt zum Objekt absolu-

17 Pierre-André Taguieff, Die ideologischen Metamorphosen des Rassismus und die Krise des Antirassismus, in: Ulrich Bielefeld (Hrsg.), Das Eigene und das Fremde. Neuer Rassismus in der Alten Welt?, Hamburg 1992, S. 239.

18 Nach Peter Weingart, Jürgen Kroll und Kurt Bayertz, Rasse, Blut und Gene, S. 376.

19 Unter Anthropologie des bürgerlichen Menschen ist die gesellschaftstheoretische Konzeption zu verstehen, die Max Horkheimer und seine Mitarbeiter in »Autorität und Familie« entwickelt haben und die auch der »Dialektik der Aufklärung« von Max Horkheimer und Theodor W. Adorno zugrunde liegt. Meine Studie »Grenzen der Aufklärung. Zur gesellschaftlichen Geschichte des modernen Antisemitismus« (Frankfurt a. M. 1987) versucht diese Konzeption für die Analyse des Antisemitismus fruchtbar zu machen.

ter Beherr- [20]schung und Ausbeutung wird. Bis in das moderne »Bürgerliche Gesetzbuch« hinein verwischt der Begriff „Ausbeutung“ Lohnarbeit und Prostitution. Die gesellschaftlich gemilderten Formen des Arbeitszwanges in der freien Lohnarbeit scheinen dem bürgerlichen Menschen jederzeit kündbar, so daß er selbst in körperlicher Unmittelbarkeit wieder zum Zwangsobjekt werden kann. Die Schrecken des 20. Jahrhunderts zeigen auch dem Durchschnittseuropäer an, daß „Vernichtung durch Arbeit“ oder gesellschaftliche Konsumtion von Lagerarbeit ohne Rücksicht auf den Rohstoff der Ware Arbeitskraft zu seiner Welt gehört und sinnloses Elend gesellschaftlicher Existenz nicht nur in fernen Kontinenten zu beobachten und zu erfahren ist. Um so bereiter ist das einzelne Gesellschaftsmitglied, Gewalt zu verinnerlichen, aus Angst, sonst zu den Anderen gehören zu müssen, die der gesellschaftlichen Gewalt schutzlos preisgegeben sind. Das Individuum unterwirft sich der gesellschaftlichen Autorität, um Schutz zu finden. Die schwarze Haut erinnert speziell an die Unterwerfung und herrschaftliche Verfügungsgewalt. Schwarze Körper ziehen auch an, weil in der eingebildeten Wildheit die Ahnung von der Unbezähmbarkeit der eigenen Triebimpulse fortzuleben scheint.

In der Hautfarbe des Anderen kann der Andere oder der Fremde sichtbar werden. Wahrnehmung von Andersfarbigen thematisiert Xenophobie und Ethnozentrismus, die sich als unflexible Reaktionsmuster jedoch intellektuell durchschauen lassen. Zum Rassismus gehört eine andere Leistung: Man muß die Differenz zum Schlüssel der Erklärungen und seines Verhaltens machen. „Der Rassismus beginnt erst mit der Interpretation der Unterschiede“, sagt Memmi treffend.<sup>20</sup> Für die Alltagsreligion zählt nicht, ob die rassistische Begründung aus der Biologie oder aus den Geisteswissenschaften kommt. Auf machtvolle Evidenz gegründet fragt die Alltagsangst vor dem Fremden nicht nach Stichhaltigkeit. Sie fragt nach der Autorität, die für den Unterschied bürgt. Die Autorität kann die Wissenschaft sein, die Politik, der Staat oder die massenmediale Öffentlichkeit. So gut wie nichts in der modernen Welt geschieht aus Rassismus, aber vieles im gesellschaftlichen Leben läßt sich als Rassismus klassifizieren und mit Rassismus begründen, besonders wenn er zur anthropologischen Konstante gemacht wird. Da Rassismus eines der wenigen Tabus ist, die weltweit akzeptiert werden, schwingt beim Stichwort Rassismus immer auch der Geist von Rebellion mit. Die Durchschnittsbürger wollen überprüfen, ob die Unterwerfung sich auch gelohnt hat, ob der Staat oder [21] die anderen Autoritäten sich an ihre Versprechen halten. Die populistischen Revolten mit dem Stimmzettel oder die gewalttätigen Attacken gegen Ausländer und Asylanten tragen den Stempel der *konformistischen Rebellion*.

Hoyerswerda, Rostock, Mölln, Solingen – stimmen die Kategorien, wenn diese Ortsnamen von vielen als Synonyme für Rassismus im nach 1989 vereinigten Deutschland empfunden werden? Zweifellos geht man fehl in der Annahme, daß das Gros der jeweiligen Täter sich nur im geringsten mit Differenzierungen und Pseudodifferenzierungen aus den ideologischen Produktionsstätten der Neuen Rechten munitioniert hätte. Die rhetorische Figur „Vom Wort zur Tat“ trifft sicher nicht den Sachverhalt. Die ideologischen Spielereien der Neuen Rechten können selber als konformistische Rebellion sui generis gelten, weil sie auf die Ambivalenz der offiziellen Denkweisen spekulieren. Wer möchte sich schon den „Diskurs über nationale Identität“ aus der Hand nehmen lassen? Diese intellektuellen Provokationen treffen das Selbstverständnis einer Gesellschaft, die sich einerseits wie eine Art effektiver Betrieb präsentieren möchte und andererseits wie eine familiäre Abstammungsgemeinschaft. Wer gehört dazu? Die Unsicherheit über die gesellschaftliche Zukunft wird ausgebeutet und sie wird in Termini der Ethnizität diskutiert. Diese Unsicherheiten und Agitationen finden sich in allen entwickelten kapitalistischen Ländern.

Die begriffslose Botschaft, die von Rostock, Mölln, Hoyerswerda und Hünxe ausgeht, heißt *Gewalt*. Gewalt wird von den rebellierenden Jugendlichen, die nicht wagen, sich ihres eigenen Verstandes zu bedienen, als Zeichen und Signalsystem gesellschaftlicher Ordnung eingesetzt. Das Geschrei „Deutschland den Deutschen!“, das die Gewalttaten begleitet, klagt den Anspruch ein, „dazuzugehören“. Die Gewalttäter spekulieren in ihrer konformistischen Rebellion schlau auf die Schwachstellen des Systems, wenn sie die Menschen treffen und schlagen, die von der Gesellschaft selbst stigmatisiert worden sind. Die Gewalttäter ahnen, wenn sie nach ihren Taten befragt werden, daß die Gesellschaft den Reiz der Gewalt, von dem die Unterhaltungsindustrie lebt, nicht begründungslos hinnimmt. Deswegen wählen die Jugendlichen treffsicher vor den Kameras und Mikrofonen die größtmögliche verbale Aggression: Sie identifizieren sich mit Nationalsozialismus und Rassismus, um die gesellschaftliche Autorität hilflos zu erleben. Mit Naziparolen und Symbolen sichern sie sich eine optimale Medienpräsenz. Das macht die Sache nicht besser, sondern schlimmer. Die Antirassisten und die um das natio-[22]nale Image besorgte Öffentlichkeit macht aus Gewalttätern, die Rassisten und Nazis spielen, Rassisten und Nazis, indem sie ihre Rationalisierungen der Gewalt teilt. Zu Hitlers Enkeln gemacht fühlen sie sich fast so groß und bedeutend wie Hitler.

Spezifisch für Deutschland gilt, daß 1989 von den politischen, gesellschaftlichen und massenmedialen Autoritäten als gesellschaftliche Zielvorstellung die *ethnische Homogenität* propagiert und für sie erfolgreich mobilisiert worden ist. Die Wiederherstellung der deutschen Tradition, die im selbstverständlichen Gebrauch des Ausdrucks

20 Albert Memmi, *Rassismus*, Frankfurt a.M. 1987, S.37.

„Wiedervereinigung“ bestätigt wird, verwischt *alle* inneren Grenzen. Mit dem Zusammenbruch der Gesellschaften sowjetischen Typs ist nicht nur das unglückliche *ius sanguinis*, das Abstammungsrecht, politisch relevant geworden, sondern auch alle Unklarheiten im Verhältnis von deutschem Volk und staatlicher Nation sind wieder ans Tageslicht getreten. Während in Ländern, in denen die Staatsbürgerschaft das Leitbild der politischen Moderne geworden ist, es vorrangig um rationale Ziele der Politik geht, wenn von nationalen Interessen gesprochen wird, schwingt in Deutschland bei jeder Erwähnung des „Volkes“ die Erinnerung an die ethnische Gemeinschaft mit. „Deutsches Volk“, „Volksgemeinschaft“ und „Rasse“ liegen in der deutschen Vorstellungswelt immer noch nah beieinander, auch wenn man offiziell den politischen „Diskurs“ der Gegenwart beherrscht und von „nationaler Identität“ spricht und „ethnisch“ statt „völkisch“ sagt. Die deutsche Öffentlichkeit und die mit ihr korrespondierende Alltagsreligion ist stärker als in anderen westlichen Ländern „ethnisch“ orientiert. Der Prozeß der Vereinigung hat diese Tendenz verstärkt.

„Ethnisch“ heißt aber bei aller terminologischen Gefahr nicht „rassistisch“. Jede moderne Gesellschaft gerade nach dem Ende der Identität von bürgerlicher Gesellschaft und Nationalstaat muß ethnischen Realitäten als Wirklichkeitsmomenten Rechnung tragen. An Max Webers rationale Begriffsbestimmung der „ethnischen Gemeinschaftsbeziehungen“ kann erinnert werden. In »Wirtschaft und Gesellschaft« setzt er, um nicht mit rassistischen Ideologen verwechselt zu werden, „Rassenzugehörigkeit“ in Anführungsstriche: „Sie führt zu einer ‚Gemeinschaft‘ natürlich überhaupt nur dann, wenn sie subjektiv als gemeinsames Merkmal empfunden wird, und dies geschieht nur, wenn örtliche ‚Nachbarschaft‘ und Verbundenheit Rassenverschiedener zu einem (meist: politischen) gemeinsamen Handeln, oder umgekehrt: irgendwelche gemeinsamen Schicksale der rassenmäßig Gleichartigen mit irgendeiner *Gegensätzlichkeit* der Gleichgearteten gegen auf-[23]fällige Andersgeartete verbunden sind.“<sup>21</sup> Subjektive Selbstdefinitionen gehören als immaterielle Tatsachen zu einer Gesellschaft, die einen modernen *Contrat social* entwickeln muß.

Die Realität einer globalen Überbevölkerung, die zu einer Immigration in die entwickelten kapitalistischen Länder führt, löst nicht nur die Traditionen der verlassenenen Lokaltäten auf, sondern auch die zu nationalen Traditionen gewordenen Gesellschaften der Moderne. Mit dem Zusammenbruch der Kolonialreiche ist die Diskussion um die ethnischen Zusammensetzungen der Gesellschaften in

die „Mutterländer“ eingekehrt. Auch die französische Öffentlichkeit ethnisiert sich: „Franzose sein, das muß man sich verdienen“, propagiert Le Pen und versucht, ethnisch zu polarisieren, ohne rassistisch zu erscheinen.

Es hängt von der öffentlichen Auseinandersetzung ab, wie „rassistisch“ die öffentliche Diskussion geführt wird. Aber dazu muß man wissen, was rassistisch ist oder nicht. Es hilft nicht weiter, den „Rassismus“-Begriff für den nationalsozialistischen „Rassenimperialismus“ zu reservieren. Es gibt Rassismus, der nichts mit Auschwitz zu tun hat. Aber auch die Realität des nationalsozialistischen Universums der Konzentrations- und Vernichtungslager verschwindet hinter dem allgemeinen Begriff des Rassismus, weil „Rassenimperialismus“ ein generelles ideologisches Konzept für den Griff nach der Weltmacht und die zukünftige Weltordnung bedeutete.

*Für Rassismus als Ideologie gibt es keine Rechtfertigung, denn jegliche rassistische Ideologie ist eine Rechtfertigung, die mögliche Autonomie eines anderen Menschen nicht anzuerkennen, sondern in Wort und Tat zu verletzen. Selten bekennt sich heute jemand außer erklärten Nazis und Faschisten zur rassistischen Ideologie, aber die Neue Rechte spielt trickreich mit ihr, wenn sie neue Wörter und Wortkombinationen lanciert, die an alte Vorurteilsstrukturen appellieren. Im Konformismus der Alltagsreligion leben soziale Aggressionen fort, die nicht schon durch die Tatsache gerechtfertigt sind, daß sie immer wiederkehren. Kaum jemand käme auf die Idee, Mord, Kannibalismus und Inzest zu gestatten, nur weil diese Verbrechen untrennbar zur Menschheitsgeschichte gehören und sicher auch in Zukunft begangen werden.*

*Im Kern des Rassismus geht es um das gewaltsame Verhältnis von Körper und Arbeit, die beide in der gesellschaftlichen Moderne zu Objekten der Ausbeutung geworden sind. Bevölkerungsexplosion und [24] globale politisch-ökonomische Ungleichheit rufen ein weltweites Überangebot von Körpern ohne Arbeit hervor. Sie reaktivieren rassistische Verlockungen von unbegrenzter Herrschaft über Menschen und xenophobe Ängste vor der Rache der Zukurzgekommenen. Eine Weltgesellschaft, die aus dem Zusammenbruch von Kaltem Krieg und Kolonialismus naturwüchsig hervorgegangen ist, kann menschlich nicht überleben, wenn sie einem Großteil der Menschheit verweigert, was die revolutionären Begründer der modernen Gesellschaften einst sich selbst versprochen: egalitäre Chancen auf Glück. ■*

(Wiederabdruck unter Angabe der ursprünglichen Paginierung von: Claussen, Detlev (1994): Was heißt Rassismus? Darmstadt: Wiss. Buchgesellschaft, 1-24.)

21 Max Weber, *Wirtschaft und Gesellschaft. Grundriß der verstehenden Soziologie*, Tübingen 1980, S.234.

# Black Lives Matter & the Mo(ve)ment of Black Life in America

Monica R. Miller



Foto: Monica Miller

Monica R. Miller, PhD, ist Associate Professor of Religion & Africana Studies und Direktorin des Women, Gender, and Sexuality Studies Program an der Lehigh University (Bethlehem, Pennsylvania). Ihre Forschungsinteressen umfassen Religiosität in Jugendbewegungen und Popkultur sowie Theorie und Methode der Religionswissenschaft. Ihr Schwerpunkt liegt auf neuen afro-amerikanischen religiösen Bewegungen. Seit Oktober 2015 ist sie Fellow am fiph.

[The United States] *trains her immigrants [Irish, German, Russian, Jew, Slave, etc.] to this despising of 'niggers' from the day of their landing, and they carry and send the news back to the submerged classes in the fatherlands.*<sup>1</sup>

*My early interest in the color problems in the United States and Africa led to the habit of travel ... and knowledge of current thought in modern countries was always a part of my study ...*<sup>2</sup>

W.E.B. DuBois

## How Does It Feel to Be a Problem?

In 1903, African American sociologist W.E.B. DuBois gave one of the first theories of black life in America: double consciousness. He posed the question, "How does it feel to be a problem?"<sup>3</sup> Elaborating, he explained that to be black in America was to find oneself unable to enter into the full social arrangement, but damnably, to see with clarity that very discrepancy which white people could not (or would not) recognize – the full humanity of black people, outside of an ontologized "problem" status. Hence, black life in America would come to be marked by both a lack of recognition of this fullness, the "not-yet-fully-human" (i.e., as 3/5s human during American slavery) and a dogged determination to render that which is *not yet*, ontologically, as *still*, yet somehow a problem. Such a counterintuitive incongruity would come to comprise a gross *misrecognition* of a problem that, when buttressed by those seeking full

1 W. E. B. DuBois, *Darkwater: Voices from Within the Veil* (Dover Publications, 1999 (1920)), 28-9.

2 W. E. B. DuBois, *In Battle for Peace (The Oxford W. E. B. Du Bois): The Story of My 83rd Birthday* (Oxford University Press, 2014), 11.

3 W.E.B. DuBois, *The Souls of Black Folk*, 1903.

recognition of the seemingly unreconcilable two-ness of being both black *and* human, ostensibly remained unknown among those in control of the parameters and barometers of social legibility. Thus, such a conundrum would come to ultimately turn back on, be returned to, those already constituted as occupying “problem” status: *not yet fully human and yet responsible for the constitution of their own humanity*. Hence, the problem was never (seen as) racism, as such, or a largescale failure to recast anew the category “human” equitably and without contingencies, otherwise. Rather, blacks *were* (seen as) the problem, and responsible for recalibrating their own status of being a “problem.”

What, we might ask, is one to do when, irrespective of ones’ social status as illegible in perpetuity, still marked as a problem while simultaneously being denied the ontological condition of being *human*? What logics of identity are at work in an equation that marks a people or group as a social dilemma while denying that same group the very condition of *Sein* needed to precede such denial? How can that which is not acknowledged or recognized be denied? Is it possible to move away from this recursively contrived social arrangement of perpetual contradiction whereby social seeing/not-seeing remains heavily engined by a predicament of oscillating strangeness: that of *being* (depicted as) a problem while occupying a state of *nothingness*, the *not-yet-being*? And yet, the social magic borne from the condition of such impossibilities, would come to mark the limits and excess of black life in America.

For those caught amidst this unending double-bind of social illegibility, the perennial question of “proper response” in the face of such protracted life options remains: what is one, caught between an unending double-bind of illegibility, to do *within* a social world not designed to see their humanity? Whether in the service of everyday survival, or barely surviving every day, the realities of escape, surrender, and making worlds *within* worlds are but a few among a host of strategies and tactics utilized by blacks in America. For some, escape *into* that world not made nor designed with you in mind, enabled uncharted space to consider anew the predicaments of black life.

Black bodies have come to be something of a mirror for America, and as a consequence, have reflected the fragmented reality of racial life within it. But they have done more than *mirror* reality, they also *refracted* it as to attempt a change of “direction” of the “beams” constituting life in the U.S. from various angles and asymmetries. This process of refraction involves trying ones’ hand at the alchemical work of redirection where lenses and material intersect. Notwithstanding the deep diversity of skill and capacity undergirding black life in America, such work of “vision” no doubt involves an acuity for measurement

and focus, especially as it concerns the focusing characteristics of an eye (“I”), and/or the eyes of others. Among great luminaries and visionaries adept at manipulating the direction of incoming rays, objects, and substances, DuBois’ own life, personally and professionally, bore witness to such skill *and yet* reflected, simultaneously, some of the most racially pernicious historical moments such as (American racial) Reconstruction, the advent of racial segregation – particularly in the South, the rise and growth of the Ku Klux Klan and other pernicious hate groups, to name a few. It also saw the birth of a host of social protest movements meant to inspire and cultivate varying approaches to black legibility, racial uplift and advance, in tandem with a dogged desire to name, call out, and eventually bear witness to the end of white supremacist ideologies, policies and the enduring oppressive life circumstances for African Americans in the U.S., and marginalized people globally – especially within Asia and Africa. Throughout his life, DuBois witnessed a plethora of movements for social and political change, strategies of black social protest, and as black man *and* scholar – or, put otherwise, a scholar who *happened* to be black during a time when black humanity was not yet acknowledged with fullness according to the law – the promise accompanying the peril of black life in the U.S.

The first African American to receive a Ph.D. from Harvard University, DuBois is widely regarded as one of the fathers of modern sociology. What’s more, he looked to the “social sciences” (and later the idea of Education as an “equalizer” of sorts) as something that could help eliminate segregation, ultimately arriving at the conclusion that the only “proper” response to the racial predicament of America was *agitation*.

DuBois was both agitated and agitator, embodying something of a paradox of movement/moment that marks the long moment of white American denial of black humanity. The problem of racialized problem-status tarried in ways that arrested black life to a seemingly gridlocked state of perpetual deferral – or, better put, relegated to the status of a “permanent outsider” within the microcosm of a “national family.” This perpetual state of *nonbeing* while *being* cast a “problem” is beautifully, yet tragically, captured in DuBois’ own words when he writes, “I have been in the world ... but not of it.”<sup>4</sup> Disillusioned with the U.S. (and its incremental strategies for racial equality), and compelled by a more globally expansive politic and purview, DuBois would come to find respite in Ghana in 1961, where he would, a year later renounce his American citizenship, and ultimately die in 1963 just hours before the historic

---

4 DuBois, *Darkwater*, ix.

March on Washington in D.C.<sup>5</sup> Despite where one stood along the sometimes contentious yet layered spectrum of social protest strategies (e.g., Accommodation vs. Assimilation vs. Integration, etc.) many would come to view the ideological, political, and social options for racial recognition in the U.S. made possible, as at once, now stunted and stymied in both form and content. Through it all, the paradox of movement – black mobility, be it geographic or otherwise – consistently reigned among the most palpable options for black legibility and survivability – as both mystery (the question – “why?”) and response (the answer – “a way out of no way”) to racialized immobility.

In life and on the page, DuBois was an extensive traveler – and managed to transmute and bring into sharp relief the racial paradoxes and two-ness of America without overdetermining human capacity, agency and ingenuity, fixity, and/or limitation on either side of the racial divide. And, to “travel” from the vantage point of double consciousness necessitates the black body that is both *there* and yet *not there*, ontologically recognizable from within the space-of-the-non-space – the *inside* of the *outside* of the social body, and *be*, always, cognizant that black bodies lack the necessary conditions to set *Sein* forth in its fullness. DuBois’ travels shaped his interest in and wisdom about matters concerning the category of race and the veracity of its significance (or not) in the social world. Take for instance the maturity of DuBois’ thoughts on the category “race” penned in his classic text *Darkwater* wherein his consideration upon the invention of race was not only far ahead of its time, but also, “clairvoyant,” wherein a deeply reflective peek into the “The Souls of White Folk” leaves no particular kind of whiteness unscathed:

The discovery of personal whiteness among the world’s peoples is a very modern thing, – a nineteenth and twentieth century matter, indeed. The ancient world would have laughed at such a distinction ... . Today we have changed all that, and the world in a sudden, emotional conversion has discovered that it is white and by that token, wonderful!<sup>6</sup>

DuBois’ foresight and wisdom was paired with, and balanced by the nuance necessary as to guard against the all-too-easy geographic flattening and social reduction that often accompany such a claim. For sure, DuBois was not ignorant that American racism and European racism had their differences in both degree and kind, but remained keenly aware that recognition of such qualitative distinctions of “difference” are not, self-evidently insured with a promise of acquittal or exoneration. As people travel, so

too do their ideas in what might be regarded as a kind of movement, a certain sort of “flow” that is, at once *not* untethered from the contingencies of history and context, but also, not fully determined by them. Imagine a boat at sea, or a dandelion floating in wind: ideas *about* race, and racialized ideas, just like antiracist sentiments, and even ideas that altogether ignore the category and reality of race – ebb, wane, and drift. Here, movement vis-à-vis travel, and travel *as enabling* spaces of generative possibility, are constitutive with the porosity, as well as stasis at the sites of borders, centers, margins, and spaces of relative safety.

### 1903 to the Matter of Black Lives: Movement in the Moment?

What of the “movement” *for* and *among* black lives? Response to such a query, which stands as the perennial question of *now* in the U.S. and abroad, necessitates a more expansive notion of *movement* grounded in the strange predicament of the twoness of black life. Here, movement or the *moment* in it does not, as often thought, precede solely from social stasis, rather, its possibility (that is, black mobility) is an indictment of whiteness’ inability to know fully, thus control, the “clairvoyance” of black matter (i.e., bodies). With this in mind, consider the *movement* preceding and proceeding the dead black body of Michael Brown, killed at the hands of white police officer Darren Wilson, whose body was left splayed out in the baking sun, on display, for hours: moving about the world as a problem before his death, walking yet not fully being seen, but, being seen enough as a problem as to cut short the slightest reality of black capacity (*to be*) in the midst of insurmountable debility. And yet, even *after* the sting of such unnecessary and calculating death, black movement (e.g., “Black Lives Matter”) gained strength from such instances of immobile black fixity (e.g., Brown’s dead black body on display). It is for this reason that beyond personal choice, or having such choice(s) made for you, black bodies, whether desired or not, recognized or ignored, are always in a constant state of movement, and therefore, tragically, a perpetual danger. The look and feel of some of the greatest and most historic movements for racial equality (e.g., Civil Rights, Black Power, Black Lives Matter) in the U.S. always, in one way or another, involve movement, emphasizing black bodies in-motion, dead or alive: *marching* for civil rights, *sitting* in the front of the bus, rather than the back, *singing* songs of freedom, slaves *running* for/towards freedom. Even *in* death, where the permanence of racialized fixity neither promises nor offers return, black bodies remain charged with the crime of movement while held in suspicion for capacity to defy the threshold of clinical death. More plainly yet no less tragically put, such reality is illuminated with chilling clarity in the scene of lynched black bodies “swinging in

5 Manning Marable, “Introduction,” in W.E.B. DuBois, *Darkwater*, viii.

6 W.E.B. DuBois, *Darkwater*, 17.

the summer breeze," as famously sung by Billie Holiday, lyrically encompassing an uneasy timelessness that mirror the unforgiving inhumanity hanging from Southern poplar trees in the hot concrete of Ferguson, MO. There, in 2014, Wilson pumped countless bullets into the black body of Brown, later describing Brown as somehow still *moving* towards him (while being shot at) in a superhuman capacity – the mythological beasts white America often depicted them to be. Not *fully* human, yet somehow imbued with *superhuman* ability – perhaps this is the condition that procures the "magical" ingenuity of clairvoyance, black conjuration, that DuBois so aptly writes of in his work. Hence, the lives of black matter, and the Movement for the Matter of Black Lives is a reality of, and outgrowth from, this veiled "Double-Consciousness" forced upon the strange predicament of black lives in America. The doubly daunting social reality haunting black bodies effectually, and by proxy, reconciles the illusory bipolarity of social difference that ensnare, and enable the double-consciousness endemic to black life, not as an option, but rather as a forced reality. An analyses, therefore of the state, the current *moment* of "Black Lives" requires categorical *movement*, escape from the sacred/profane thinking that keeps at bay recognition of black life *as matter*, and *matter*ing at all. Consequentially, escape is nowhere, save movement, itself.

Any foray into the question of the movement for black lives in the Twenty-First Century, is not a *new* beginning of a chapter in the story of race in America. It is, rather, a continuation of the necessary realization that the *movement* of the movement for black livability must entail a sense of knowing *how* to move, knowing where to go while also *knowing* concurrently history bears witness to the strong possibility of still having *nowhere* to go. In the United States, many ask and fiercely debate if the Black Lives Matter Movement is a continuation of the Civil Rights and Black Power Movements. This basic political question of legacy and inheritance leads to a host of intellectual questions: What is meant by *movement* among the recurring reality of unending state sanctioned black death? Does the current movement for racial equitability, the current moment for increased legibility itself promise to untether the "problem" of blackness from the social system of racialized inequity? Would this require flight from, or outside of the "system" itself? Does the fight for racial equality require attention to more than simply tackling ineffective policy issues? Does the historic moment of a black president help to offset the problem of blackness in America? Is the Black Lives Matter Movement America's "new" Movement for Civil Rights, or a *new moment* with roots in the productive abrasiveness of hip hop's challenge to an "us vs. them" society?

An honest confrontation with, and measurement of, these and other questions of great significance require balancing the scale of proximity and distance, nearness and farness to *travel*. DuBois himself required distance from home (U.S.) so as to think more critically, expansively, and to imagine new directions of travel, and uncharted lines of flight. In the introductory epigraphs, DuBois does not distinguish physical travel from the ideological and social. Rather, geographic travel is part and parcel to and with ideological travel. Evidenced by DuBois's eventual (one-way) exilic arrival to Africa at the invitation of Kwame Nkrumah, his journey *away* from the problem of blackness, inevitably prepared him for recognizing that where American racism was concerned, there was really no movement that could provide an eventual escape, or resolution to its necessity.

Today's movement for black life is a *moment* in a constant flow of black creative response to U.S. policies and social practices that have ensured, with great success, that the black underclass not only remain an underclass, but also, treated as unworthy of *being*. Journalists, scholars, and activists often refer to the birth and growth of Black Lives Matter as a Movement, singular and variable, or more formally (and internationally) classified as the contemporary moment of the "Movement for Black Life." *Moment* has a temporality to it, while the notion of *movement* conjures a feeling that something is actively happening and changing, long term rather than fleeting. But, if the moment of the movement for black lives is characterized, as it often is, by the tragic reality that despite instances of social and juridical progress, black death continues to proliferate, is lasting *movement* ever (really) possible? Are we really *moving* in this *moment*?

On an existential level, I am less interested in easy (or even complicated) answers to the problem of black bodies having been situated as a problem, in perpetuity. As to matters of social policy, I remain suspect of quick turns to all-too-easy resolutions, such as the suggestion that employing more black police officers will quell American law enforcement assaults on black people. To much larger and indeed historically significant moments of great progress and outgrowths from movements such as Civil Rights and Black Power, witnessed in the ascendance of a first black president, such moments made possible by these movements have done little to mitigate racism on interpersonal and structural levels. For the unconvinced, Michael Brown's dead black body was still relegated to the sun and concrete for hours, baking on display as *reality* and cautionary reminder. The problem of black movement/s, for some, remains reconciled in the (re)resolution of black death.

Due to the physical and social death that has been American policy historically, the idea of “black life” remains more than a political exaggeration, and contemporary instances of juridical abuse and extralegal enforcement of black movement have a long and telling history. During the 19th Century, most black folks in the U.S. were enslaved, with the U.S. Congress famously passing the “3/5s Compromise,” which ensured that the enslaved would still be counted among census reports (for the tallying of how many representatives each state received), with every five enslaved counting as three persons. Put differently, though no less tragically, black bodies, the value of them, were only worth 3/5s that of white bodies. At the time of this legislation, many considered it a compromise to avoid war. Today, many historians will explain that this compromise delayed but also guaranteed the American Civil War of 1863-1865.

The Civil War would eventually come to an end, but the question or topic at the heart of the war – white American disregard for black life – has yet to be addressed fully in the United States. In fact, law professor Michelle Alexander argues that the last forty years has seen a rising prison industrial complex organized around a war on drugs and disproportionately impacting the lives of black and brown Americans.<sup>7</sup> Almost difficult to refute or deny, black people in the United States face bleak life options, due in large part to continued policies that criminalize blackness and poverty, alike. The prison industrial complex is a summation of hundreds of years worth of U.S. policies and laws built not around freedom (as is often suggested) but to keep in place the profitable state of black immobility. There is little left to wonder concerning the significance of the prison complex among black activism today, concurrent with long held distrust in, and suspicion of, the American legal system.

Fast-forwarding *back* to the moment of the present – 112 years since DuBois’ perennial question discussed earlier, this era of proliferating black death and illegibility, the confounding condition and prospect of the “be” in DuBois’ already catastrophic question (*having* problems is something wholly different from *being* a problem) – remains possibly impossible. In the current moment of the Movement for Black Lives, the West has “solved” countless problems, while having done little to address the more fundamental problem-status for black and brown bodies. And not just black bodies, but queer bodies, poor bodies, differently abled bodies. Globally, Muslim bodies, migrant bodies, outlawed bodies – of bodies living in the clairvoyant state behind and beyond the veil, do not possess the

luxury of *being*, unable to exist outside of an understanding of their existence being posed as an impasse.

For many black bodies, and the groups named above, the early 21st century continues to be a colossal death-knell where the permanence of black death remains routine, and momentous. Rehearsal of the statistics which remind us of the haunting number of deaths, are needed no more, rather, they only recount the tragic specifics of habituated black death during what is otherwise considered regular moments of daily life. And, like the expansion of the Black Lives Matter Movement globally, this social reality is not novel in the U.S. or among Europe. But perhaps the last century has borne witness to a *new* kind of moment of *black death* – not one based on medieval street filth and poor sewerage, but on the propagation of equally filthy ideological expressions of discipline and punishment – where whiteness and the white life springing forth from it, continues to fight tooth and nail against its own social death, as Africans, Syrians, Brits and so many more bear the costs of social consequences just as torturous as medieval stockades. The politics of surveillance and policing bear down on these bodies with a ferocity perhaps only matched by white complicity to this reoccurring scene of surveillance.

### Moving with Flow

Chronologically coinciding to the growth of the U.S. prison industrial complex population explosion is hip hop culture and its fast moving global travels and weight. Hip hop, one of my primary areas of interest, offers a helpful heuristic frame for understanding Black Lives Matter as a moment of “flow.” Hip hop was born in destitution, among a space where marginalized young people turned to found objects around them and created a world within a world. Artists – whether rapper, dj, dancer, graffiti artist – enabled a kind of travel for themselves, a cultural one whose unsuspecting travel has since resonated with people the world over. It is at this juncture where the story of Black Lives Matter and hip hop come together, fused by the concrete where death *and* rebirth spring forth. Understanding the movement for black life requires attention to the movement of hip hop. As such, hip hop culture provides a flow that allows us to keep complexity and contradiction in tension. Germane to hip hop is flexibility, constant movement, disturbance of assumptions, witty – a product of double consciousness. During its historical emergence, and true today, the arrival and fast rise of hip hop culture eluded prediction and calculable apprehension. Utilizing the bricolage so endemic to black survivability and creativity in America, the art of taking what already is and making something new, distinct and useable, hip hop functioned as the existential and social salve for

<sup>7</sup> Michelle Alexander, *The New Jim Crow: Mass Incarceration in the Age of Colorblindness*. 1st ed. (New Press, 2010), 6.

approximately two generations of young black, brown, and even white folks, globally. By tapping into the strategies cultivated by, and in, hip hop, Black Lives Matter has quickly cultivated widespread attention to the pernicious double bind of American racism, the double consciousness of black life, and the contemporary refusal to live beneath the veil no longer.

Despite the coherence they are often granted and imbued with, social movements are more often than not fragmented in purpose and aim, lacking in specific or general direction, and seemingly lost in what cultural theorist Jean-François Bayart refers to as a “battle for identity.”<sup>8</sup> This “battle” is waged over a wide variety of cultural identities and forms, often ensuing amidst processes of legitimation and delegitimation of the very categories that give shape and reality to their naming. Who “we” are, think ourselves to be, is rarely if ever as stable under conditions of perceived threat, the site where the battle for identity comes undone at the seams. Thinking further with Bayart’s suggestion above, perhaps social belief in the “we” is an elaborate fiction occurring on both sides of such a battle, a reoccurring fable that turns other peoples’ fictions (e.g., white normativity) into Others’ daunting realities (e.g., black death).

For instance, this movement is expected to be universal (e.g., global, inclusive, etc.) in its scope and reach precisely at the critical *moment* when the particularity of interminable black death is named, and foregrounded. When chants, proclamations, and cries of “Black Lives Matter” reverberate, the instantaneous like response of “All Lives Matter” is as preposterous as much as it is politically polarizing, where the catchall phrase “All lives” euphemistically conceals, and masquerades, as “White.” The back and forth of this constant public debate demonstrates an all-too-common feature of ontology: the struggle to give attention to the universal and the particular within an ecosystem where racial equity and parity have yet to unfold, and racial monotony is, at once, called for when those occupying the center begin to anxiously feel the ground slipping from beneath them. Rather than struggle to see and embrace social difference for the particularized sake of difference alone, white normativity remains the homogenizing default for maintaining generalized ideals, such as “order” and “peace.” When the social grip of this default position begins to loosen, white anxiety over loss of that which it has yet named and acknowledged tragically results, most often, in a fury of death dealing rage. In fact, “all lives matter” rebuttals signify a tragic irony that expose the *need* undergirding such a movement today – the

shouts and calls that “Black Lives Matter” unfortunately corroborate this catastrophic reality. And, the capacity of this self-effacing tendency is, in no way, unique to dominant groups’ struggle for power – capitalizing on poles of the particular vs. universal in managing the direction of social energy likewise play out in marginal movements, strategically and otherwise. For example, the Civil Rights Movement was, in large part, organized around a successful variety of claims that appealed to perceived universals, such as brotherly love, turning the other cheek, and civic responsibility. Today, we know these “truths” as no more contingent than the particularities they attempt to offset, and accomplishing much more than a simple reinforcement of a particular brand of racial, cultural or religious dominance. While the Civil Rights Movement played to social assumptions of U.S. Christianity, the Black Power Movement rejected the widely proffered Christian ethic of turning the other cheek, by reinforcing exaggerated aspects of black exceptionalism and separation. And, despite their fundamental differences in politic (e.g., the “what” of the larger political imagination) and action (e.g., various approaches to the “how” of the group politic), both movements for black social change shared a deeply troubling undercurrent: sexism, homophobia, and misogyny. The historical record documents well the manner in which Women of color (i.e., their contributions and leadership) were grossly overlooked, and seldom recognized as worthy of the same respect demanded for, and by, black men on both ends of the political spectrum.

Traveling back to the question of *what* typifies the undercurrents of the “what” in the query, “what moment is this?” we need not remain beholden to age-old traditions and barometers as reliable indicators for present-day advancement. Such approach of holding the present moment accountable to perceived progresses of the past, holds movement towards social change at bay, arresting new currents of identity formation to worn models of the past. Critiqued often for lacking the “strong” and “stable” leadership said to have stood at the helm of historic black movements, Black Lives Matter marches to the beat of a new moment. Productively disorganized, and opting for alternative leadership options beyond centralized structures, the Movement for Black Lives employs what is otherwise deemed an unsystematic approach to social protest as to rupture the conformity of assumed standards and universals.

Moving beyond the charted waters of historical circumstance and the heritage of black possibility doesn’t involve rejecting moments and movements of the past, but rather, recasting this heritage otherwise so that it may continue to live. Before the momentum of Black Lives Matter gained speed, a stagnant politics of “keeping it real” (to the inheritance of such heritage) did little to contest the white

8 Jean-François Bayart, *The Illusion of Cultural Identity* (University of Chicago Press, 2005), 252.

lies of the past, and their seeming productivity of belief in believing themselves to be white.<sup>9</sup> Expecting Black Lives Matter to repackage the look, feel, tone and shape of what has *already* come before, only stymies its capacious possibility for a more intersectional approach to the *matter* of social difference.

Just as hip hop culture is not a *new* mode of rock and roll, Black Lives Matter is in no way newfangled and unmoored from its past. In popular discourse, the American Civil Rights<sup>10</sup> and Black Power<sup>11</sup> movements are commonly defined and signified on in homogenized ways (most especially in terms of the defining political imagination) – and as tradition in America – pitted as two warring ideals consciously antagonistic and immutably incompatible. Such longstanding efforts leave unscathed those at social centers of dominance, and threaten the promise of movement, and flights from the perils of the past. It is commonplace, especially when social progress is at stake, to turn to the comfortability of historical events/voices to undergird the analytical efforts of assessing contemporary moments for change. Classic examples, as noted above, include the specter of figures such as Malcolm X, Martin Luther King, Jr., and of course, even my beginning this essay with DuBois. And such grounding in the past is appropriate, indeed necessary, but not at the expense of overdetermining the futurity of the present.

In 2014, hip hop artist Nicki Minaj released the hit single titled “Lookin Ass Nigga.”<sup>12</sup> No stranger to controversy, Minaj found herself once again at the center of fierce public debate when outraged ensued over the album artwork featured Malcolm X famously holding a rifle and looking out a window.<sup>13</sup> The image intimated that Malcolm X, ever occupied with revolutionary black politics, was simultaneously guilty of a familiar patriarchal, pornotropic gaze so often cast on women of color.<sup>14</sup> The unforgiving public concern with Minaj’s artistic choices, and the direction of which it points, demonstrates a preoccupation with looking backward, a sanctification of a past meant to protect a present contingency of group members ironically not content with *their* version of the contemporary moment. The album cover highlights the manner in which acute

moments of racialized politicization can easily, without necessary forward moving reflexivity and courage, all too easily stunt the “making” of realized a mo(ve)ment. Intentionally committed to long-term social change, the contemporary Black Lives Matter Movement purposefully refuses to privilege racial difference at the expense of other intersecting points of identity. Understanding well that identities are always co-constitutive and interconnected, many among Black Lives Matter remain critically attentive to the role gender, class, region, and sexuality, play in the protraction of racialized life options. In this way, commitment to a forward-looking *movement* in the *moment*, is held accountable to, and uncoupled from, the *past* in the *present*, especially as it concerns social progress for marginalized demographics. Much like hip hop culture, Black Lives Matters refuses a blind eye towards other dimensions of social difference beyond a singular focus on race, vital for those doggedly fighting for their right to be seen, to be legible. Structurally, this movement is nebulous in physical persons as with the political issues it seeks to address, *and* intersectional inasmuch as much of its attention is framed around the myriad of social identifications that mark black bodies, in particular times and places, as fully human in all of their complexities.

Returning back to the recent controversy surrounding Minaj’s cover art and the public charge of “debasement” the historic achievements of black Civil Rights, rarely does the question “*whose* civil rights do we speak for, and on behalf of?” accompany such a discourse. Such narrowed vision and confined logic has historically undergirded the necessary, yet at times exaggerated concern over the role/utility of violence in the ongoing struggle for human rights. Again, the question as to *whose* violence, and to whom relative safety is afforded (and not) indeed changes the parameters of what otherwise appears as an innocuous question of routine ethical consideration. Such necessitous nuances, as minor *and* major as they are, are substantial queries of great ethical and social weight, especially among demographics disproportionately encumbered by overlapping points of social difference (e.g., Women of Color, LGBTQ folk, etc.) whose contributions to Civil Rights and Black Power were summarily hidden and ignored in the documentation and telling of these histories. As such, formative leaders of the Black Lives Matter movement advocate for a “leaderless” leadership style, not out of a lack of concern for the pragmatics of organized and structured engagement, but precisely so as to ensure focused energy towards the “*politic*,” the *how* of the movement, rather than the “*identity*” (i.e., the leaders), the *who* of such a massive undertaking. Taken together, those yet to be persuaded of such a purposefully fragmented approach to tactic and vision, “*what then holds all of this together?*” might find hints of strategic productivity to such acerbic queries in the *past* of the movements’ prudent

9 Christopher M. Driscoll, *White Lies: Race and Uncertainty in the Twilight of American Religion* (Routledge, 2015), Chapter Two.

10 The Civil Rights Movement, here, refers to 1954-1968, legal recognition, federal protection, citizenship – making blackness legible.

11 The black power movement, here, refers to the Late 1960s – early 70s, making the particularity of blackness legible on its own terms.

12 Nicki Minaj, “Lookin’ Ass Nigga,” Available at: <https://www.youtube.com/watch?v=2mwNpTL3pOs> Accessed August 11, 2016.

13 Brandon Soderberg, “Nicki Minaj’s Malcolm X Controversy: What Her Critics Got Wrong,” *Spin.com*, February 21, 2014. <http://www.spin.com/2014/02/nicki-minaj-malcolm-x-lookin-ass-nigga-controversy/> Accessed August 11, 2016.

14 Alexander G. Weheliye, “Pornotropes,” in the *Journal of Visual Culture* Vol. 7, No. 1 April 2008, 65-81.

present approximations and organizational decisions. Take for instance that black people, in America, remained intransigently problematized due to white folks' inability to wrestle with their historic, and present-day inability to come to terms with the *presence* of the ocular *absence* mapped onto black bodies, in the U.S. and the world over. And this fundamental state of *being* a problem while being a full subject in the *not-yet*, exceed the capacious possibilities and failed impossibilities of any one single leader, solitary history, or amassed group effort. In the end, all that ever *really* were, and remain, are evinced in that which still is: black bodies in motion, moving about in time and space, under the threat of constant assault and surveillance. Summarily, with this knowledge in hand, the Movement for the Matter of Black Lives underscores that movement *forward* remembering recognition of the inherited heritage of prior historical moments, keeping at the fore the heritage inherited in for in movement towards *complexity* (i.e., social difference)

### Going With the Flow: Moving Beyond The Moment in Movement

The question of "what" moment is a necessary one, yet, rendered ineffective if distracted by a grocery list approach which threatens the boldness of the current Black Lives Matter movement by turning it in on itself through preoccupation with itself. Such an interrogation stands to obliterate its much needed political complexity, especially the manner in which it productively distrusts the law just as much as it does the pernicious logics of white supremacy. As hip hop historian, Jeff Chang reminds us in 2005's *Can't Stop, Won't Stop: A History of the Hip Hop Generation*:

Generations [movements] are fictions.

The act of determining a group of people by imposing a beginning and ending date around them is a way to impose a narrative. They are interesting and necessary fictions because they allow claims to be staked around ideas. But generations are fictions nonetheless, often created simply to suit the needs of demographers, journalists, futurists and marketers.<sup>15</sup>

The question of *is* Black Lives Matter a moment or a movement is a query tethered to, and rooted in, ideas of bygone eras (for we know that the past is always somehow present), and their strategies/tactics of social protest. We might find ourselves on more solid and productive ground by shifting the "what" of such a recursive social thought

so that the "movement" in the "what moment is this" is freed up from binary assumptions in a manner appreciative of the dialectic resolution offered by the rich heritage and tradition of DuBoisian double-consciousness. With conceptual fixity aside, in this way, movement = structure *and* rupture, and awareness of the present/futures' past (or, at the least its haunting *trace*) and irreducible difference of the "now" (i.e., current historical moment) prevents and avoids the catastrophes often accompanying the thin veneer of anachronistic and histrionic logics. In fact, enabling the "free movement" of flow is only possible by refusing easy road of immobile certainty and immovable permanence which continue to "fix" black life the world over.

Unlike the manner in which the (histories and motivations of) Civil Rights and Black Power movements are far too often homogenously historicized, narratives depicting the birth of the Black Lives Matter Movement are frequently characterized as emergent, unanticipated, and without a strategy. In the wake of George Zimmerman's acquittal, the formation of the Black Lives Matter Movement emerged among an unsuspecting hashtag added to the tragic cacophony of black rage and pain. The shockwaves of Zimmerman's exoneration left many in America feeling racially defeated and socially overwhelmed. The painful days that followed were indeed hard to watch, and worn thin with unending despair. Above all, the *zeitgeist* of the early days of the Movement for Black Lives remained far-flung from political realization, a reality best captured in the bold and telling words of Black Lives Matter co-founder Alicia Garza, "we didn't have a strategic plan."<sup>16</sup> A movement that resists notions of "single leaders," Garza notes, "We have a lot of leaders ... just not where you might be looking for them. If you're looking for the straight black man who is a preacher, you're not going to find it."<sup>17</sup> Garza's words above animate the vitality and necessity of flow vs. fixity.

The tragic two-ness of the ostensible permanence of American racism undergirding the notion of blacks as a *permanently-fixed* American underclass rests at the impasse of not "human" enough to be thought of as a *be* [with or as a problem] – and – the affirmatively rebellious post-civil rights reliance on the *flow of black life*. A flow, a movement able to square with the complexities of life in the liminality of interstices – ebbing and flowing among hyperlegibility, and illegibility, all seemingly at once. A look back to the category "human" and the historically unsubstan-

15 Jeff Chang, *Can't Stop, Won't Stop: A History of the Hip Hop Generation* (Basic Civitas, 2005), 1.

16 Alicia Garza, Qtd. In "#BlackLivesMatter: The Birth of a New Civil Rights Movement," Elizabeth Day, *The Guardian*, July 19, 2015. <https://www.theguardian.com/world/2015/jul/19/blacklivesmatter-birth-civil-rights-movement> Accessed August 11, 2016.

17 Ibid.

tiated idea that humans *can* do “good” – this flow of black life reflects and refracts the contingencies of History, as such. That is, it bears catastrophic witness to the violence done in the service of a category which, without reservation, required (and still does) black sacrificed surrogates. It seems not only far-fetched, but also, almost “supernatural” to place so much hope in a category that is *and* remains a “not-yet” for so many in America today. For these people, the “not-yet,” responsible historicizing is required as a precondition of accountability and equitability regarding *how* the category “human” emerges and comes into being while others remained, and still do, in the distant “not-yet.”

Evinced in the starting point of its hip hop inflected efforts, Black Lives Matter acknowledges the complexity of identity, uses the method of intersectionality to recast home and build new strategies/tactics of social protest, and to remake history by resituating the *who* at the center of the *what*. These among other areas are enabled through a dexterous effort to build innovative and global cultural “commutes” and “bridges.” For example, the spontaneous use of social media as a mode to express black rage, and the inclusion of a #hashtag, the founders of (what became) the Black Lives Matter movement seemingly *knew* where to go to express black pain and rage. Undeniably, the power of the #hashtag indeed created something anticipatable.

As a result, the *e/affect* of this movement is largely characterized by the recurrence of black angst, and sometimes black catharsis – a sentiment depicted as “too” nihilistic and hopeless by the generations before. In both form and content, it resists neat and tidy structures and depictions, and master-plans. The reliance upon unconventional and contested approaches makes room for the decentralization of singular leaders and therefore, authority. After all, is this not how the contested category of “human” works the very moment one person’s escape becomes another person’s surrender? When bodies conceived as *not* (yet) fully human begin to show signs of their capacity as human? Ostensibly, this is when all hell seems to break loose. Thus, the question concerning the complexity of the full humanity of blackness then becomes suspended between the being of non-being as they become revictimized through the rhetorical violence of “all lives matter” or some other form of policing the sheer notion of their problem with their problem-status. Hence, it begins to (really) *matter* whether black life is rendered as moment or movement, inasmuch as *flow* between the two options becomes emblematic of the tensions *and* terrors facing the West.

### Where We Are Heading, for the mo[ve]ment ...

In ending where this essay begins, DuBois offers words frustratingly contemporary considering they were penned in 1920:

The present problem of problems is nothing more than democracy beating itself helplessly against the color bar, purling, seeping, seething, foaming to burst through, ever and again overwhelming the emerging masses of white men in its rolling backwaters and held back by those who dream of future kingdoms of greed built on black and brown and yellow slavery.<sup>18</sup>

Much like hip hop, Black Lives Matter is a refutation of refutations, a refusal to accept dehumanized refusals any longer. Neither offer any promise of a solution. Neither suggest any resolve or glorious new beginning. But what they might signal is the end of a white world’s ability to deny its victims a voice, even if victimization has no end in sight. These “black and brown and yellow” voices have the means of flow at their disposal. Whether or not this ensures an end to “future kingdoms” predicated on “slavery” will be determined, perhaps, only upon the world hearing and seeing this flow. In many ways, both hip hop culture, and the current movement for the full humanity of Black Lives does not resolve, nor offer a theologized hope regarding the current the state of affairs for black bodies, rather the question of the “what next” remains suspended between the continued “movement” for change rooted at the interstices of black immobility and debility. Reflecting upon the temporality of the “what” in the query “what moment is this” – the great cultural critic Stuart Hall reminds us that:

Moments are always conjunctural. They have their historical specificity; and although they always exhibit similarities and continuities with the other moments in which we pose a question like this, they are never the same moment. And the combination of what is similar and what is different defines not only the specificity of the moment, but the specificity of the question, and therefore the strategies of cultural politics with which we attempt to intervene.<sup>19</sup>

Neither movement *nor* moment, Black Lives Matter is conjuncture wherein its membership, its activists know where to go, while also knowing well where *not* to go, all while remaining aware that there is yet and still a somewhere in the nowhere to go. So long as the long journey of white denial of the fullness of black and brown humanity remain alive as a cornerstone and relic of the ever “advancing” and “progressing” West, the screams from the East, this time will tarry as the *matter* of Black Lives Matter. In the meantime, only an active hoping against hope can keep the perchance of a Baldwinian “Next Time” at bay from the anticipated “Never Again.” ■

18 DuBois, *Darkwater*, 33.

19 Stuart Hall, “What is This ‘Black’ in Black Popular Culture” (1993).

# Critical Whiteness

Martina Tißberger



Foto: Martina Tißberger

Martina Tißberger ist Professorin für Interkulturelle Soziale Arbeit an der Fachhochschule Oberösterreich in Linz. Sie promovierte im Fach Psychologie an der Freien Universität Berlin, forschte und lehrte u.a. an der UC Berkeley, der HU Berlin, der Carl von Ossietzky Universität Oldenburg und der Alice Salomon Hochschule Berlin. Ihre Forschungsschwerpunkte sind Critical Whiteness, Postkoloniale Theorie, Gender, Cultural Studies und Subjektivierungstheorien.

## Critical Whiteness an der Intersektion von Rassismus und Gender

Critical Whiteness ist als Figur hegemonialer Selbstreflexion<sup>1</sup> im Nexus der Auseinandersetzungen mit Rassismen und Feminismen entstanden und stellt im Kern ihres akademischen Feldes – der Critical Whiteness Studies – eine Epistemologiekritik dar. Die Vorläufer der Critical Whiteness Studies können jedoch bis ins 19. Jahrhundert zurückverfolgt werden, etwa zu dem afroamerikanischen Philosophen und Soziologen W.E.B. DuBois und der afroamerikanischen Abolitionistin und Frauen\*rechtlerin Sojourner Truth, die öffentlich Rassismuskritik formulierten. Sojourner Truth, die sich zugleich für die Abschaffung der Sklaverei (in der sie selbst noch gelebt hatte) und für das Frauen\*wahlrecht in den USA einsetzte, brachte in einer berühmt gewordenen Rede bereits 1851 mit ihrer Frage „Ain't I a woman?“ das Thema der Intersektionalität pointiert zum Ausdruck. Sie verdeutlichte ihren weißen\* Mitstreiter\*inne\*n, dass sie in ihrem Kampf für die Frauen\*rechte längst nicht alle Frauen\* berücksichtigten und sie zeigte ihnen anhand zahlreicher Beispiele aus ihrem Leben als schwarze\* Frau\* – ehemalige Sklavin –, dass es sehr unterschiedliche Existenzweisen von Frauen\* gibt und dass Rassismus weiße\* und schwarze\* Frauen\* strukturell trennt. Die erste US-amerikanische Frauen\*bewegung war im Zusammenhang mit dem Abolitionismus entstanden; sie gründet also an der Intersektion von Rassismus und Gender. W.E.B. DuBois schrieb bereits in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts über die ‚Wages of Whiteness‘, also den Lohn/Gehalt beziehungsweise den Mehrwert, den das weiße\* Subjekt der Moderne aus der Bemächtigungsgeschichte von Imperialismus, Sklaverei und Kolonialismus zieht (vgl. Mills, 2004) und damit über die Zusammenhänge von Kapitalismus und Rassismus beziehungsweise Klasse und Rasse\*. In den Critical Whiteness Studies geht es um das symbolische Kapital des Rassismus, das Whiteness zukommt.

Es waren wiederum schwarze\* Frauen\* in den USA – lesbische schwarze\* Frauen\* –, die sich in den 1980er Jahren gegen die Vereinnahmung unter eine ‚universale Schwesternschaft‘ sowie den weißen\* feministischen Frauen\*-Begriff wehrten und damit die Auseinandersetzung mit dem Weißsein\* im Feminismus anstießen. Neben den Arbeiten von Audre Lorde (1984), bell hooks (1984, 1986, 1994, 1996), Patricia Hill Collins (1991) und Toni Morrison (1993) sind hier der von Cherrie Moraga und Gloria Anzaldúa 1981 herausgegebene Sammelband „This Bridge Called My Back“, sowie der von Anzaldúa 1990 herausgegebene Band „Making Face, Making Soul – Haciendo Caras“ zu nennen. Im deutschsprachigen Raum erschien 1986 das Buch „Farbe

1 Die ‚Figur hegemonialer Selbstreflexion‘ geht auf Gabriele Dietze (2006) zurück.

bekennen“, in dem die afrodeutschen Autor\*inn\*en Katharina Oguntoye, May Opatz (später May Ayim) und Dagmar Schulz über ihr Leben und den Rassismus, von dem es geprägt ist, schreiben. Die Autor\*inn\*en thematisieren dort bereits den deutschen Kolonialismus, der bis ins Jahr 2004 – der einhundertsten Jährung des Aufstandes der Herero im ehemaligen Deutsch-Südwest, heutiges Namibia – in Deutschland nahezu verschwiegen wurde.<sup>2</sup> In diesem Zusammenhang sind auch die Arbeiten von Fatima El-Tayeb (2001) und Tina Campt (2004) über „Schwarze Deutsche“ zu nennen. Der Sammelband von Brigitte Fuchs und Gabriele Habinger (1996) „Rassismen & Feminismen. Differenzen, Machtverhältnisse und Solidarität zwischen Frauen“, Birgit Rommelspachers 1998 erschienenes Buch „Dominanzkultur“, Ursula Wachendorfers Text „Soziale Konstruktionen von Weiß-Sein. Zum Selbstverständnis Weißer TherapeutInnen und BeraterInnen“ beziehungsweise der Sammelband „Suchbewegungen“ von Castro Varela et al. (1998), in dem er erschien, waren außerdem Werke, die das Nachdenken über das Weißsein\* anregten. Auch in dem von Hito Steyerl und Encarnación Gutiérrez Rodríguez 2003 herausgegebenen Sammelband „Spricht die Subalterne deutsch?“, der postkoloniale Kritik in Deutschland einführte, wurde das Weißsein\* thematisiert. Eine frühe Arbeit in der Auseinandersetzung mit dem Weißsein\* war außerdem Martha Mamozais 1982 erschienenes Buch „Schwarze Frau, weiße Herrin“ über weiße\* deutsche Frauen\* in den Kolonien. Das Thema des Rassismus weißer\* Frauen\* im Kolonialismus wurde im deutschsprachigen Raum erst viele Jahre später wieder aufgegriffen und wissenschaftlich bearbeitet (Dietrich, 2004, 2007; Kundrus, 2003a, 2003b; Schneider, 2003; Wildenthal, 2001; Zantop, 1999).

Bis zum Ende des 20. Jahrhunderts vermochten die einzelnen Studien allerdings keine breitere Debatte über das Weißsein\* anzuregen. Erst Anfang des 21. Jahrhunderts wurde ‚Critical Whiteness‘ zum Thema im deutschsprachigen Raum und Mitte der 2000er Jahre zu einem eigenständigen Forschungsfeld. Nach und nach erschienen einzelne Monographien – zumeist Dissertationen. Die beiden Sammelbände „Mythen, Masken und Subjekte“ (2005) von Eggers et al. sowie „Weiß – Weißsein – Whiteness“ (2006) von Tißberger et al. präsentieren schließlich erstmals interdisziplinäre Forschungsarbeiten zu den Critical Whiteness Studies im deutschsprachigen Raum. Die Monographie von Helga Amesberger und Brigitte Halbmayr (2008) und eine kurze Einführung von Katharina Röggla (2012) liefern einen Überblick über das Forschungsfeld der Critical Whiteness Studies.

<sup>2</sup> Joachim Zeller (2000) und Jürgen Zimmerer (2003) arbeiteten schon vor 2004 zum Thema, wurden aber nur in einem kleinen Kreis von Historiker\*inne\*n rezipiert.

## Critical Whiteness als Epistemologiekritik

Die Critical Whiteness Studies markieren einen Paradigmenwechsel in der Rassismusforschung. Von denjenigen, die als ‚Objekte‘ des Rassismus galten, angestoßen, richtet sich der Finger, der bisher auf sie zeigte, nun auf die ‚Subjekte‘ des Rassismus – auf diejenigen, die ihn perpetuieren, und zwar oft wider Willen und trotz besseren Wissens. Im deutschsprachigen Raum galt Rassismus lange Zeit als Problem am Rande der Gesellschaft mit Täter\*inne\*n aus Kreisen des Rechtsradikalismus und Opfern, die als ‚Ausländer\*innen‘ betrachtet wurden. Der Versuch, durch die Tabuisierung der Begriffe ‚Rasse‘ und mit ihm ‚Rassismus‘ nach dem Nationalsozialismus das Denken von Rasse\* abzuschaffen, scheiterte. Rassismus blieb omnipräsent, nur gab es keine Sprache mehr, um ihn adäquat zu adressieren. Die bevorzugt verwendeten Begriffe ‚Fremdenfeindlichkeit‘ oder ‚Ausländerfeindlichkeit‘ beschreiben nicht, was in Deutschland, aber auch in Österreich oder der Schweiz passiert. Zielscheibe von gewaltvollen Angriffen oder Alltagsrassismus sind nicht weiße\* Schwedinnen oder weiße\* Kanadier, sondern Afrodeutsche, ‚albanische Österreicher\*innen‘ oder ‚türkische Schweizer\*innen‘. Grund der Ausgrenzung und Feindseligkeit ist nicht die vermeintliche Fremdheit oder eine ausländische Nationalität, sondern die Imagination einer gefährlichen Differenz, welche durch phänotypische Merkmale, einen Akzent oder einen ‚ausländisch‘ klingenden Namen markiert wird. Die Norm, welche aus der Differenzkonstruktion hervorgeht, wird de-thematisiert. Die ‚Anderen‘ werden thematisiert, das ‚Eigene‘ bleibt seltsam unbeschrieben. Betrachtet man jedoch genauer, was als ‚zugehörig‘ übrig bleibt, wenn ‚das Andere‘ aufgrund phänotypischer Merkmale, einem Akzent oder einem ‚fremd‘ klingenden Namen als ‚nicht zugehörig‘ markiert wird, dann entspricht das nicht den gängigen Beschreibungen: deutsch, einheimisch, etc. Die ‚Zugehörigen‘ sind vielmehr durch ihr Weißsein\*, also die Rassekonstruktion markiert. Kratzt man an der Oberfläche von Diskursen über ‚Kultur‘ oder ‚Ethnizität‘, taucht meist Rasse\* darunter auf (Seshadri-Crooks, 2000, S. 4).

Zwar hatten bereits einige – meist an Foucault angelehnte diskursanalytische (Magiros, 1995; Terkessidis, 1998) oder mit Bourdieus Habitus-Theorie argumentierende (Weiss, 2001) – Arbeiten den Weg für den Gedanken geebnet, dass Rassismus nicht die gesellschaftliche Abweichung, sondern seine Norm ist. Die ‚Mitte der Gesellschaft‘ – das ganz unverdächtige Subjekt der Mehrheit – blieb jedoch nach wie vor unbehelligt vom Rassismusverdacht. Das hat auch damit zu tun, dass sich selbst die letztgenannten Arbeiten zum Rassismus auf Diskurse, Institutionen, Alltagsrassismus oder das Politische konzentrierten. Damit sind die Subjekte dieses Rassismus immer aufgrund eines Diskurses oder institutioneller Strukturen rassistisch;

Handlungsfähigkeit entsteht folglich nur durch die Veränderung von Diskursen, Institutionen oder der Politik. Wer aber verändert diese Diskurse und Institutionen und wie kommt es dazu? Rassismus liegt nicht entweder im Diskursiven / Gesellschaftlichen oder auf der individuellen Ebene, sondern genau an der Schnittstelle. Der Subjekt-Begriff, mit dem wir in den Geistes- und Sozialwissenschaften arbeiten, ist zutiefst im Rassismus verankert. Subjektivierung findet bereits immer in den Verhältnissen des Rassismus und Sexismus statt.

Ausgangspunkt der Veränderung, wenn nicht gar Überwindung des Rassismus muss das Subjekt als (Re-)Produzent\*in rassistischer Diskurse, Strukturen und Verhältnisse sein. Erst wenn sich die Einzelnen verantwortlich für den Rassismus in der Gesellschaft fühlen, deren Teil sie sind, kann diese Veränderung nachhaltig sein. Solange Rassismus als Problem Weniger (beispielsweise Rechtsradikaler am Rande der Gesellschaft) oder auch ‚ideologisch verirrter Massen‘ wie sie sich derzeit bei PEGIDA wieder finden, betrachtet wird, ist es bequem, antirassistisch zu sein. Man engagiert sich hier und da – vor allem wenn es besondere Vorfälle gab –, der Alltag bleibt ansonsten jedoch frei vom Thema Rassismus. Es ist einfach, zu sagen, „ich bin nicht rassistisch“ und das mit Beispielen zu unterlegen, etwa, ich habe ‚türkische‘ und schwarze\* Freund\*innen, engagiere mich bei Amnesty International und setzte mich kürzlich für die Berufung einer ‚asiatisch-deutschen‘ Professorin ein, etc. Aus dieser Perspektive erscheint Rassismus als individuelles Phänomen, an dem sich Menschen beteiligen können oder nicht. Das Problem sind hier die rassistischen institutionellen oder sozialen Strukturen – andere Personen – aber nicht ich. Es ist weniger einfach zu sagen, ich bin nicht weiß\*, wenn man es ist, denn damit wird auf Rassismus als Strukturkategorie – auf die symbolische Ebene des Rassismus – verwiesen, der sich niemand entziehen kann. Wenn ich anerkenne, dass ich weiß\* bin, kann ich mich nicht mehr auf ein Terrain der Neutralität jenseits jeder Verantwortung für Rassismus zurückziehen. Es bedeutet, dass, auch wenn ich mich für eine rassistisch markierte Kollegin im Lehrkörper engagiere (und dabei einigen psychischen und emotionalen Profit mache, weil mich das als mutigen, guten Menschen ausweist), *mich* niemand aufgrund von Rassekonstruktionen bei einem Berufungsverfahren diskriminieren wird. Für mich bleiben keine Türen aufgrund einer rassistischen Markierung verschlossen; niemand belästigt mich mit Fragen nach meiner Herkunft oder ‚verändert‘ mich in sonst einer Weise. Als Weiße\* werden wir nicht automatisch bei Bewerbungen für Arbeitsplätze oder Wohnungen diskriminiert, als Freund\*innen oder Partner\*innen ausgeschlossen oder vor der Ladentheke ignoriert. Wir müssen nicht darüber nachdenken, dass unser Wohlstand von der Ausbeutung Nicht-Weißer\* abhängt – diese Zusammenhänge werden für uns von den

Medien, der Politik und der gesamten Öffentlichkeit fern gehalten. Als Weiße\* profitieren wir permanent vom strukturellen Rassismus der Gesellschaft und sind damit – wenn auch wider Willen – Teil des Rassismus. Whiteness als Signifikant der rassistischen Gesellschaftsstruktur sorgt für den Profit, den Weiße\* durch Rassismus machen und verdeckt zugleich diese Tatsache.

Bis vor kurzem war das Leben von Weißen\* in deutschsprachigen Ländern sozusagen frei von Nicht-Weißen\*. Nicht-Weiße\* waren im Lehrkörper von Schulen und Universitäten, in Arztpraxen, auf Machtpositionen und im Prinzip in den meisten Lebensbereichen nicht vertreten. Sie waren als ‚Gastarbeiter\*innen‘ damit beschäftigt, die ‚schmutzige‘ Arbeit zu machen – in nächtlichen Putzkolonnen oder bei der Müllabfuhr, wo sie nicht ‚sichtbar‘ waren. Auch als Betreiber\*innen kleiner Lebensmittelgeschäfte drangen sie nicht in ‚unser‘ Leben ein. Ursula Wachendorfer (1998) hat in ihrem bereits erwähnten Aufsatz über das Selbstverständnis von Weißen\* die Irritation eindrücklich beschrieben, wenn Weiße\* zum ersten Mal mit Nicht-Weißen\* als Professionist\*inn\*en (in ihrem Beispiel als Psychotherapeut\*in) konfrontiert werden. Sie erwarten eine weiße\* Person, wenn es darum geht, eine professionelle Dienstleistung zu erhalten. Rassistisch markierte Personen werden von Weißen\* als hilfsbedürftig, gering qualifiziert, kriminell, ungebildet, rückständig und gefährlich wahrgenommen. Durch die epistemische Gewalt des Imperialismus sedimentierten sich Archive rassistischen Wissens im Denken der Menschen, vor allem weißen\* Menschen. Erst in den letzten Jahren beginnt im deutschsprachigen Raum durch den Einzug von Postkolonialer Theorie, Cultural Studies und anderen kritischen Theorien eine grundlegendere Auseinandersetzung mit Rassismen jenseits von Rechtsextremismus, der als Randerscheinung behandelt wurde; eine Auseinandersetzung mit dem Rassismus als konstitutives Element der Gesellschaft.

### Hegemoniale Selbstreflexion

Das Anliegen der Critical Whiteness Studies ist, ein Bewusstsein dafür zu schaffen, wie die einzelnen Subjekte in ihrem Alltag in die rassistische Gesellschaftsmatrix verstrickt sind und dort bewusst und unbewusst Rassismus (re-)produzieren. Die Auseinandersetzung mit dem eigenen Weißsein\* und Whiteness als machtvollm Signifikanten des kulturellen Symbolischen rassistischer Dominanzkulturen geht also über einzelne antirassistische Aktivitäten hinaus. Es gibt keine ‚Komfortzone‘ mehr. Genauso, wie alle rassistisch markierten Menschen, die jederzeit wahrnehmen, wo sie offensichtlich oder subtil ausgeschlossen und ‚verändert‘ werden, nehmen auch diejenigen, die im Rassismus bisher de-markiert waren – die

als neutral und normal galten – wahr, in welcher Weise sie durch ihr Weißsein\* ermächtigt und Nicht-Weiße diskriminiert werden. George Yancy (2004) schreibt, dass Whiteness so lange ‚schuldig‘ ist, wie es ein Ensemble von Machtverhältnissen konstituiert, in denen Weiße\* mit Macht und Vorteilen gegenüber Nicht-Weißen\* ausgestattet sind (S. 6). Eben diese Machtverhältnisse werden von denjenigen, die von ihnen profitieren, meist ausgeblendet. Erst wenn diejenigen, die im Rassismus de-markiert sind, ihr Weißsein\* als Markierung wahrnehmen, können sie ein Bewusstsein dafür und damit die Voraussetzung für Handlungsfähigkeit entwickeln – vorausgesetzt natürlich, sie wollen das überhaupt. Nach wie vor gibt es sehr viele Menschen in deutschsprachigen Ländern, die zwar nicht als rassistisch gelten wollen, aber auch keine ‚Ausländer\*innen‘ in ihrer Nachbarschaft haben- und ‚fremde Kulturen‘ lieber nur im Urlaub erleben wollen. Peggy McIntosh (1990) hat mit der Entwicklung eines ‚Privilegentests‘ eine Übung geschaffen, mit der Weiße\* sich dafür sensibilisieren können, in welchen alltäglichen Situationen Rassismus ihre Privilegierung und die Diskriminierung von Nicht-Weißen\* erzeugt.<sup>3</sup>

Zwar ist Rassismus nicht auf die personale Dimension beschränkt, sondern wirkt genauso auf epistemischer und institutioneller Ebene, wie Ina Kerner (2009) in ihrer detaillierten Studie über Rassismus, Sexismus und beider Zusammenwirken darstellt. Auch sind die Subjekte – ist das Personale – dem Epistemischen und Institutionellen nicht vorgängig, sondern findet Subjektivierung eben gerade verwoben mit den anderen Dimensionen statt; das haben poststrukturalistische Subjekttheorien im Anschluss an Foucault und Butler deutlich gemacht (vgl. bspw. Meißner, 2010). Erst ein Bewusstsein für diese Subjektivierungsweisen, für rassistisches Wissen und rassistische institutionelle Strukturen, ermöglicht Subjekten einzugreifen und performativ, habituell oder diskursiv die Verhältnisse des Rassismus zu verschieben, zu destabilisieren und letztlich – zumindest theoretisch – zu überwinden.

Im englischsprachigen (akademischen) Raum fächern sich die Arbeiten der Critical Whiteness Studies in einer interdisziplinären Breite aus, die sich auch über die Gesamtheit personaler, institutioneller und epistemischer Dimensionen erstreckt. Toni Morrisons Literaturkritik „Playing in the Dark. Whiteness and the Literary Imagination“ von 1993, in der deutschen Übersetzung (1994) „Im Dunkeln spielen“, gilt als ein Gründungstext des Forschungsfeldes. Die Literaturwissenschaftlerin, Schriftstellerin und Nobelpreis-Trägerin analysiert in dieser

Essay-Sammlung das literarische ‚Spielen im Dunkeln der Moderne‘ anhand ihrer Meistertexte: Dostojewski, Homer, Faulkner, James, Faubert, Melville, Hemingway, O’Connor, aber auch Willa Cather und Gertrude Stein. Morrison geht empirisch vor und untersucht die Leerstellen in den Texten – das, was nicht gesagt wird, was sie allerdings als schwarze\* Leserin und Autorin als abwesende Anwesenheit wahrnimmt; jenes Schattendasein, das etwa Schwarze\* in den USA als Sklav\*inn\*en und als Nachfahren von Sklav\*inn\*en zu führen verdammt waren und sind. Die Subjekte dieser Texte wie sämtliche ihrer Autor\*inn\*en sind weiß\* und wir wissen es, weil es *nicht* gesagt wird (Morrison, 1994, S. 104). Das *Ding*, das in all den Texten auftaucht hingegen ist eine afrikanistische Präsenz oder Persona, eine beunruhigende Population, die als konstitutives Außen, als Nicht-Ich – als Negativ – die Formierung des Ichs dieser Texte überhaupt erst ermöglicht.

Ein anderes wichtiges Werk der Critical Whiteness Studies ist Richard Dyers „White“ von 1997, in dem der Filmtheoretiker anhand der visuellen Kultur herausarbeitet, wie Whiteness (historisch) durch Repräsentation zum symbolischen Zentrum westlicher Kulturen wurde und in welcher Weise Männlichkeiten\*, Weiblichkeiten\* und Sexualitäten in diese rassistische Figuration eingearbeitet sind. Er zeigt, wie durch Verkörperung in der visuellen Kultur Nicht-Weißsein\*, Weiblichkeit\* und ‚deviante Sexualität‘ zum konstitutiven Außen einer mit Geist, Göttlichkeit, heteronormativer Männlichkeit\* und Erhabenheit ausgestatteten Whiteness als de-thematisierter Norm ausgearbeitet wird. Das Werk wurde zum zentralen Referenzpunkt für die Critical Whiteness Studies, weil Dyer in seiner Analyse die epistemische, symbolische und materiale Dimension von Whiteness erfasst. Dabei macht er theoretische Anleihen bei der Psychoanalyse wie der Diskursanalyse und wendet beider methodische Instrumentarien an. Wenige nachfolgenden Arbeiten haben in solch umfassender und detaillierter Weise das Phänomen Whiteness in seiner Komplexität beschrieben.

David Roediger ist als ‚Whiteness-Abolitionist‘ mit der Arbeit „Towards the Abolition of Whiteness“ (1994) bekannt geworden. Seine Perspektive auf Whiteness schließt an W.E.B. DuBois‘ These vom materiellen Gewinn an; mit seiner Arbeit „The Wages of Whiteness“ (2002) konzentriert sich Roediger auf die Klassenverhältnisse, die durch Rassismus hervorgebracht und zementiert werden. Vron Warens „Beyond the Pale: White women, Racism and History“ (1992) ist eine ebenso grundlegende Arbeit der Critical Whiteness Studies, welche die Genealogie weißer\* Weiblichkeit\* ins britische Empire zurück verfolgt. Zwar mehr postkolonialer Theorie beziehungsweise den Cultural Studies zugeordnet, in seinem Erkenntnisgewinn aber für die Critical Whiteness Studies zentral, ist Anne McClintocks „Imperial Leather“ von 1995, weil auch sie

<sup>3</sup> Kritisch zum Begriff der Privilegien in den Critical Whiteness-Diskursen siehe bspw. Leonardo, Z. (2005).

sehr anschaulich herausarbeitet, wie der Rassismus des Imperialismus zu ‚eingefleischtem Wissen‘ geworden ist, das bis heute wirksam ist. Auch sie arbeitet mit Foucault, genauso aber mit der Psychoanalyse und argumentiert, dass „... the disciplinary cordon sanitaire between psychoanalysis and history is itself a product of abjection“ (S. 72). Diese Verstrickung von Körperlichem, Psychischem und Symbolischem des Imperialismus in der Figur der Abjektion – des reaktiven Ausschlusses bestimmter Elemente auf der Subjekt- wie Kulturbene – ist auch Thema von Ann Stolors an Foucault angelehnte Arbeiten; wie McClintock bringt sie den Zusammenhang bereits im Titel ihrer Publikationen zum Ausdruck: „Carnal Knowledge and Imperial Power“ (2002) sowie „Race and the Education of Desire. Foucault’s History of Sexuality and the Colonial Order of Things“ (1995). Sozialwissenschaftlich war schließlich Ruth Frankenberg’s empirische Arbeit „White Women, Race matters“ von 1993 einflussreich.

Auch im deutschsprachigen Raum ist die Anzahl der Publikationen zu Critical Whiteness inzwischen schwer überschaubar. Eine erste Monographie war Sabine Bröcks „White Amnesia – Black Memory“ (1999), die aufgrund ihrer Verortung in der Amerikanistik vor der Etablierung des Feldes in Deutschland mit dem Thema beschäftigt war. Einzelne Artikel in Zeitschriften und Sammelbänden, beispielsweise Bröck, S. (2002) „Wird der weiße Feminismus seine ‚Default‘-Position aufgeben?“ oder Tißberger, M. (2006) „Wir wollten die Welt entdecken. Projekt(ion) e(n) der Zivilisation und feministisches Sendungsbewusstsein“ erschienen ab Anfang der 2000er Jahre; ab 2005 folgten dann diverse Monographien, etwa Eske Wollrads „Weißsein im Widerspruch“ (2005); Jana Husmanns „Schwarz-Weiß-Symbolik. Dualistische Denktraditionen und die Imagination von ‚Rasse‘. Religion – Wissenschaft – Anthroposophie“ (2010); Gabriele Dietzes „Weiße Frauen in Bewegung. Genealogien und Konkurrenzen von Race- und Genderpolitiken“ (2013) oder Martina Tißbergers „Dark Continents und das UnBehagen in der weißen Kultur. Rassismus, Gender und Psychoanalyse aus einer Critical-Whiteness-Perspektive“ (2013), um nur einzelne Beispiele zu nennen.

### Kritischer Okzidentalismus

Gabriele Dietze (2009) nahm schließlich eine Intervention in die Critical Whiteness Studies vor und argumentierte, dass für den deutschsprachigen Raum Whiteness als Referenzpunkt nicht den migrationsgesellschaftlichen Verhältnissen entspreche. Vielmehr solle ‚Kritischer Okzidentalismus‘ beziehungsweise ‚Okzidentalismuskritik‘ als Begriff gewählt werden, da der Orientalismus und nicht die US-amerikanische Sklavereigesellschaft beziehungsweise der britische Imperialismus mit ihren Schwarz\*-

Weiß\* – Binarismen den Rassismus in Deutschland prägten. Ihre Intervention stellt eine sinnvolle Erweiterung des Feldes in seiner Übersetzung in den deutschsprachigen Raum dar, wenn man den Begriff Kritischer Okzidentalismus als Verweis auf die muslimische Bevölkerung versteht, die in den letzten zwanzig Jahren zunehmend in den Fokus von Rassismen geriet. Dietze bezieht sich in ihrer Argumentation jedoch auf Fernando Coronil (2009), der die von Dietze übernommene ‚Okzidentalismuskritik‘ zwar von Edward Saids „Orientalismus“ (1978/1994) ableitet, ihn aber gemäß der postkolonialen Theorie, in der Saids Arbeit zu verorten ist, auf die „wechselseitige[] Konstituierung Europas und seiner Kolonien“ (S. 62) bezieht und nicht auf den Migrationskontext Deutschland mit seinem relativ hohen Anteil muslimischer migrantischer Bevölkerung.

Dass sich Critical Whiteness auf die Beziehung zwischen Weißen\* und Schwarzen\* bezieht, halte ich für ein grundlegendes Missverständnis im Feld. Die Critical Whiteness Studies im englischsprachigen Raum konzentrierten oder beschränkten sich nie auf die Beziehung zwischen Schwarz\* und Weiß\* – man muss sich nur Dyers Studie ansehen, in der die Repräsentation sämtlicher ‚Minderheiten‘ in den USA im Verhältnis zu Whiteness thematisiert wird. Whiteness ist das symbolische Zentrum einer hegemonialen Ordnung, in der Menschen entweder als weiß\* oder als mehr oder weniger ‚off white‘ positioniert werden. Wer als weiß\* ‚durchgeht‘, ist historisch und geographisch kontingent. Ob italienische oder irische Einwander\*innen in den USA jeweils als weiß\* galten, war von verschiedenen Diskursen abhängig. Zwar sind schwarze\* und afro-diasporische Menschen seit der ‚Erfindung‘ von Rassen\* mit den Rassen\*theorien ab dem 18. Jahrhundert als stärkster Gegenpol zum weißen\* Ideal konstruiert und können als die am stärksten diskriminierte Bevölkerungsgruppe der USA und weltweit bezeichnet werden. Whiteness konstituiert sich jedoch als ‚das Andere‘ aller rassistisch markierten Menschen, auch derer, die weiß\* sind, jedoch als Fremde in einer weißen\* Dominanzkultur betrachtet werden. Auch, dass historisch manche Migrant\*inn\*en-Gruppen im deutschsprachigen Raum ‚einheimisch‘ werden konnten, etwa die so genannten ‚Ruhrpolen‘, und andere ewig ‚Ausländer\*innen‘ bleiben, etwa die ‚türkischen‘ Deutschen, verdeutlicht die Kontingenz der Rassekonstruktion. Zwar gibt es gemäß der evolutionistischen Rassen\*einteilung der Rassen\*theorien des 19. Jahrhunderts, die auch noch den heutigen Rassismus prägen, die beiden Extrempole weiß-zivilisiert-europäisch versus schwarz-primitiv-afrikanisch und sind damit afrikanisch-diasporische Menschen stärker Rassismen ausgesetzt als beispielsweise Iraner\*innen oder Koreaner\*innen in Deutschland. ‚Angeschwärzt‘, also rassistisch markiert werden können aber auch ‚Deutsch-russ\*inn\*en‘ oder Türk\*inn\*en.

## Whiteness als Signifikant des kulturellen Symbolischen des Rassismus

Whiteness ist nicht gleich Weißsein\*, obgleich die zwei Begriffe in der Übersetzung des Forschungsfeldes aus dem englischsprachigen (v.a. US-amerikanischen) in den deutschsprachigen Raum oft analog verwendet werden. Wie Rosa Schneider (2003) es formuliert, sind „mögliche Übersetzungen wie ‚weiße Identität‘ oder ‚Weißsein‘ irreführend“, da „Whiteness – analog zu Weiblichkeit – die sprachliche und soziale Konstruktion und nicht etwa eine, wie auch immer geartete Identität wie etwa ‚Frausein‘ meint“ (S. 36, FN 75). Whiteness wird als strukturierendes Moment einer Herrschaftsdimension – einer rassistischen Matrix – verstanden, von dem aus die Subjekte einer Gesellschaft an der Norm des Weißseins\* gemessen, markiert und positioniert werden, wobei das Weißsein\* als Norm unbenannt, unsichtbar und de-thematisiert bleibt. Whiteness ist Signifikant für Fortschrittlichkeit, Bewusstsein, ‚Intelligenz‘ bzw. Intellektualität oder Geistigkeit, Säkularisiertsein, Überlegenheit und eben alles, was die abendländische Moderne zum Ideal erklärt hat, dem gegenüber die ‚dunkleren Anderen‘ mit allen gegenteiligen Merkmalen ausgestattet sind: Zurückgebliebenheit, Einfalt und Religiosität, die mit mangelndem Bewusstsein und geringer Intellektualität etc. einher gehen. In beliebigen migrationsgesellschaftlichen Verhältnissen kann beobachtet werden, dass die Einwander\*innen mit den letztgenannten Eigenschaften bedacht werden und der Diskurs über Einwanderung sie entsprechend ‚anschwärzt‘; der Wohlstand der Einheimischen und der Status einer Gesellschaft scheint immer bedroht durch die Zuwandernden. Die geringsten Unterschiede zwischen ‚Autochthonen‘ und ‚Allochthonen‘ führen zur Rassifizierung – der Ontologisierung kultureller Differenzen. Whiteness liegt im Symbolischen und ist daher in unterschiedlicher Weise *materialisierbar*. Es bedarf nicht der ‚weißen Hautfarbe‘, sondern der Bezugnahme auf das Ideal der aufklärerischen Moderne mit ihrer imperialistischen Episteme – es bedarf des symbolischen Kapitals dieser Episteme, um *andere Andere* (re-)produzieren zu können.

‚Weißsein‘ wie auch ‚Schwarzsein‘ verweist dagegen auf eine ontologisierte und ontologisierende Subjektposition. Rasse\* ist eine soziale Konstruktion, das heißt, sie ist auf ihre permanente (Re-)Produktion angewiesen. ‚Weißsein‘ und ‚Schwarzsein‘, um die beiden Extrempole der Konstruktion Rasse\* zu bezeichnen, sind *Effekte* des Rassismus. Diese zu benennen ist wichtig. Sie als Ausgangspunkt von Untersuchungen zum Rassismus zu nehmen hieße aber, das Wesentliche des Rassismus, nämlich die Mechanismen seiner (Re-)Produktion auszublenden: Das Aufteilen der Menschheit in Gruppen und ihre hierarchische Anordnung – die Ontologisierung von Menschen entlang rassistischer Kategorien. Whiteness bezeichnet

mehr als ontologisierte Subjektpositionen wie ‚Weißsein‘ oder ‚Schwarzsein‘. Whiteness ist die Machtstruktur, von der rassistische Subjektivierung ausgeht. „Whiteness“, schreibt Linda Alcoff (2008),

„operates analogously to the phallus, as opposed to the penis, that is, a symbolic structure around which values and meanings are organized, rather than a representation of how individual whites feel about their level of social empowerment. ... Yet I, like many feminists, want to insist that there is a connection between the phallus and the penis, that these are not completely independent either symbolically or in their effects on material existence. Similarly, we must acknowledge the connection between Whiteness and whites.“ (S. x; vgl. auch Tißberger, 2013, 2014)

Whiteness ist eine historisch gewordene Struktur, die aus konkreten politischen, ökonomischen und sozialen Machtkonstellationen heraus entstanden ist und die sämtliche Bereiche des Lebens durchzieht. Whiteness ist eine Macht, die ihren Namen nicht nennt. Sie ist zusammen mit dem Rassismus entstanden – als sein de-thematisiertes Machtzentrum –, eine wirkmächtige Imagination, die kollektiv wie individuell wirkt, meist unbewusst. Als solches ist Whiteness nicht ins Deutsche zu übersetzen. Wenn in diesem Text von Weißen\* oder Schwarzen\*, weißen\* oder schwarzen\* Menschen die Rede ist, sind folglich auch keine ontischen Subjektpositionen gemeint, sondern ontologisierte. Rassifizierung ist nicht von somatischen Merkmalen abhängig, wie beispielsweise der Antisemitismus und der kulturalisierte Rassismus zeigen. Wie Richard Dyer (1997) schreibt:

„What makes whites special is the light within, though modern man must struggle to see, let alone regain this. This light, which is white, is dirtied (‘stained’) by blood, passion, movement, which is to say, isn’t it, life. In the wider representation of whiteness, the very struggle for whiteness is a sign of whiteness ... to recapture whiteness is also to shed life, which can mean nothing else than death.“ (S. 208-209)

## Mut zum Nicht-Wissen

Aus einer Critical Whiteness-Perspektive zu arbeiten bedeutet also, über die empirisch erfassbaren Rassismen hinaus zu denken. Es bedeutet, die hegemoniale Episteme ‚des Westens‘, deren konstitutives Element rassistisches Wissen über außereuropäische Subjekte ist, als solche zu erkennen und sie in sämtlichen Bereichen des Lebens – von der Wissenschaft bis zum Alltag – nach ihren diskriminierenden Effekten zu befragen. Es bedeutet zu verstehen, in welcher Weise diese Episteme die Dinge

ordnet und wie wir als Einzelne in ihr operieren – bewusst und unbewusst. Dieser Erkenntnisprozess geht mit Verunsicherung einher, bedeutet er doch für die Subjekte dieser hegemonialen Episteme, also diejenigen, zu deren Gunsten sie operiert – Weiße\* –, dass sie elementare Bestandteile ihres Selbst-Verständnisses infrage stellen müssen. Gleichzeitig ist dieser Prozess befreiend. Er stellt eine Loslösung von der Autonomie-Illusion dar, die auf der Ausbeutung menschlicher Interdependenz zugunsten der gewaltvollen hegemonialen Machtverhältnisse des Rassismus (und Sexismus) beruht; Verhältnisse, die zur globalen symbolischen Ordnung geworden sind. Dieser Prozess kann die interdependente Verfasstheit menschlicher Subjektivität, die in dieser Ordnung ausbeuterisch organisiert ist, zu einer anerkennenden Interdependenz transferieren. Das rassistische Wissen muss dem Mut zum Nicht-Wissen weichen. ■

## Literaturverzeichnis

- Alcoff, Linda Martín. (2008). Foreword in Yancy, George, *Black Bodies, White Gazes. The continuing Significance of Race* (pp. ix-xi). Lanham: Rowman & Littlefield.
- Amesberger, Helga, & Halbmayr, Brigitte. (2008). *Das Privileg der Unsichtbarkeit. Rassismus unter dem Blickwinkel von Weißsein und Dominanzkultur*. Wien: Braumüller.
- Anzaldúa, Gloria (Ed.). (1990). *Making Face, Making Soul - Haciendo Caras. Creative and Critical Perspectives by Feminists of Color*. San Francisco: Aunt Lute Books.
- Bröck, Sabine. (1999). *White Amnesia – Black Memory? American Women's Writing and History*. Frankfurt/Main: Peter Lang.
- Bröck, Sabine. (2002). Wird der weiße Feminismus seine ‚Default‘-Position aufgeben? *Gender Studies und Weißheit*. In I. H. und S. Schade (Hrsg.), *Körper und Repräsentation* (S. 89-97). Opladen: Leske + Budrich.
- Campt, Tina. (2004). *Other Germans: Black Germans and the Politics of Race, Gender, and Memory in the Third Reich*: University of Michigan Press.
- Castro Varela, María do Mar, Schulze, Sylvia, Vogelmann, Silvia, & Weiß, Anja (Hrsg.). (1998). *Suchbewegungen. Interkulturelle Beratung und Therapie*. Tübingen: DGVT.
- Collins, Patricia H. (1991). *Black Feminist Thought. Knowledge, Consciousness, and the Politics of Empowerment*. New York: Routledge.
- Coronil, Fernando. (2009). Unterwegs zu einer Kritik des Globalzentrismus. Mutmaßungen über das Wesen des Kapitalismus. In G. Dietze, C. Brunner & E. Wenzel (Hrsg.), *Kritik des Okzidentalismus. Transdisziplinäre Beiträge zu (Neo-)Orientalismus und Geschlecht*. Bielefeld: Transcript.
- Dietrich, Anette (2007). »Weiße Weiblichkeiten«: Konstruktionen von »Rasse« und Geschlecht im deutschen Kolonialismus. Bielefeld: Transcript.
- Dietrich, Anette. (2004). Die unmarkierte Weiße Frau. Feministische Debatten über den Deutschen Kolonialismus. *iz33w*(275), 30-33.
- Dietze, Gabriele (2006). Critical Whiteness Theory und Kritischer Okzidentalismus. Zwei Figuren hegemonialer Selbstreflexion. In M. Tißberger, G. Dietze, D. Hrzán & J. Husmann-Kastein (Hrsg.), *Weiß-Weißsein-Whiteness. Kritische Studien zu Gender und Rassismus. Critical Studies on Gender and Racism*. Frankfurt/Main: Peter Lang.
- Dietze, Gabriele. (2009). Okzidentalismuskritik. Möglichkeiten und Grenzen einer Forschungsperspektivierung. In G. Dietze, C. Brunner & E. Wenzel (Hrsg.), *Kritik des Okzidentalismus. Transdisziplinäre Beiträge zu (Neo-)Orientalismus und Geschlecht* (S. 23-54). Bielefeld: Transcript.
- Dietze, Gabriele. (2013). *Weiße Frauen in Bewegung. Genealogien und Konkurrenzen von Race- und Genderpolitiken*. Bielefeld: Transcript.
- Dyer, Richard. (1997). *White*. London: Routledge.
- Eggers, Maureen Maisha, Kilomba, Grada, Piesche, Peggy, & Arndt, Susan (Hrsg.). (2005). *Mythen, Masken und Subjekte. Kritische Weißseinsforschung in Deutschland*. Münster: Unrast.
- El-Tayeb, Fatima. (2001). *Schwarze Deutsche. Der Diskurs um Rasse und nationale Identität 1890-1933*. Frankfurt/Main: Campus.
- Frankenberg, Ruth. (1993). *White Women, Race Matters: The Social Construction of Whiteness*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Fuchs, Brigitte, & Habinger, Gabriele (Hrsg.). (1996). *Rassismen & Feminismen. Differenzen, Machtverhältnisse und Solidarität zwischen Frauen*. Wien: Promedia.
- hooks, bell. (1984). *Feminist Theory: From Margin to Center*. Boston: South End Press.
- hooks, bell. (1986). *Ain't I a Woman: Black Women and Feminism*. London: Pluto Press.
- hooks, bell. (1994). *Black Looks. Popkultur – Medien – Rassismus* (K. Meißenburg, Übers.). Berlin: Orlanda.
- hooks, bell. (1996). *Sehnsucht und Widerstand. Kultur, Ethnie, Geschlecht* (H. Pfertsch & M. S. Charnitzky, Übers.). Berlin: Orlanda.
- Husmann, Jana. (2010). *Schwarz-Weiß-Symbolik. Dualistische Denktraditionen und die Imagination von „Rasse“*. Religion – Wissenschaft – Anthroposophie. Bielefeld: Transcript.
- Kerner, Ina. (2009). *Differenzen und Macht. Zur Anatomie von Rassismus und Sexismus*. Frankfurt/Main: Campus.
- Kundrus, Birte. (2003). Die Kolonien – „Kinder des Gefühls und der Phantasie“. In B. Kundrus (Hrsg.), *Phantasiereiche. Zur Kulturgeschichte des deutschen Kolonialismus* (S. 7-18). Frankfurt/Main: Campus.
- Kundrus, Birte. (2003). *Moderne Imperialisten. Das Kaiserreich im Spiegel seiner Kolonien*. Wien: Böhlau Verlag.
- Leiprecht, Rudolf. (2001). *Alltagsrassismus. Eine Untersuchung bei Jugendlichen in Deutschland und den Niederlanden*. Münster: Waxmann.
- Leonardo, Zeus. (2005). The Color of Supremacy: Beyond the discourse of 'white privilege'. In Z. Leonardo (Ed.), *Critical Pedagogy and Race* (pp. 37-52). Malden MA: Blackwell.
- Lorde, Audre. (1984). *Sister Outsider. Essays and Speeches*. Trumansburg, New York: The Crossing Press.
- Magiros, Angelika. (1995). *Foucaults Beitrag zur Rassismustheorie*. Hamburg: Argument.
- Mamozai, Martha. (1982). *Schwarze Frau, weiße Herrin*. Reinbek bei Hamburg: Rowohlt.
- McClintock, Anne. (1995). *Imperial Leather. Race, Gender and Sexuality in the Colonial Contest*. New York: Routledge.
- McIntosh, Peggy. (1990). White Privilege: Unpacking the Invisible Knapsack. *Independent School*, 49(2).
- Meißner, Hanna. (2010). *Jenseits des autonomen Subjekts. Zur gesellschaftlichen Konstitution von Handlungsfähigkeit im Anschluss an Butler, Foucault und Marx*. Bielefeld: Transcript.

- Mills, Charles W. (2004). Racial Exploitation and the Wages of Whiteness. In G. Yancy (Ed.), *What white looks like. African-American Philosophers on the Whiteness Question*. New York: Routledge.
- Moraga, Cherríe, & Anzaldúa, Gloria (Eds.). (1981). *This Bridge called my Back. Writings by radical Women of Color*. Watertown: Persephone Press.
- Morrison, Toni. (1993). *Playing in the Dark. Whiteness and the literary Imagination*. New York: Vintage, Random House Inc.
- Morrison, Toni. (1994). *Im Dunkeln spielen. Weisse Kultur und literarische Imagination. Essays* (H. Pfetsche & B. v. Bechtolsheim, Übers.). Reinbek bei Hamburg: Rowohlt.
- Oguntoye, Katharina, Opitz, May, & Schultz, Dagmar (Hrsg.). (1986). *Farbe bekennen. Afro-deutsche Frauen auf den Spuren ihrer Geschichte*. Frankfurt/Main: Fischer.
- Roediger, David R. (2002). *The Wages of Whiteness. Race and the Making of the American Working Class*. London: Verso.
- Roediger, David. (Ed.). (1994). *Towards the Abolition of Whiteness: Essays on Race, Politics and Working Class History*. London: Verso.
- Röggla, Katharina. (2012). *Critical Whiteness Studies und ihre politischen Handlungsmöglichkeiten für Weiße AntirassistInnen*. Wien: Mandelbaum.
- Rommelspacher, B. (1995). *Dominanzkultur. Texte zu Fremdheit und Macht*. Berlin: Orlanda.
- Said, Edward W. (1994). *Orientalism*. New York: Random House. (Original publication 1978)
- Schneider, Rosa. B. (2003). *Um Scholle und Leben. Zur Konstruktion von „Rasse“ und Geschlecht in der deutschen kolonialen Afrikaliteratur um 1900*. Frankfurt/Main: Brandes & Apsel.
- Seshadri-Crooks, Kalpana. (2000). *Desiring Whiteness: A Lacanian Analysis of Race*. London: Routledge.
- Steyerl, Hito, & Rodríguez, Encarnación Gutiérrez (Hrsg.). (2003). *Spricht die Subalterne deutsch? Migration und postkoloniale Kritik*. Münster: Unrast.
- Stoler, Ann L. (2002). *Carnal Knowledge and Imperial Power*. Berkeley: University of California Press.
- Stoler, Ann L. (1995). *Race and the Education of Desire. Foucault's History of Sexuality and the Colonial Order of Things*. Durham and London: Duke University Press.
- Terkessidis, Mark. (1998). *Psychologie des Rassismus*. Opladen/Wiesbaden: Westdeutscher Verlag.
- Tiðberger, Martina. (2006). 'Wir wollten die Welt entdecken'. Projekt(ion)e(n) der Zivilisation und feministisches Sendungsbewusstsein. In M. Bechhaus-Gerst & S. Gieseke (Hrsg.), *Koloniale und postkoloniale Konstruktionen von Afrika und Menschen afrikanischer Herkunft in der deutschen Alltagskultur*. (Bd. 1, S. 79-92). Frankfurt/Main: Peter Lang.
- Tiðberger, Martina. (2013). *Dark Continents und das UnBehagen in der weißen Kultur. Rassismus, Gender und Psychoanalyse aus einer Critical-Whiteness-Perspektive*. Münster: Unrast.
- Tiðberger, Martina. (2014). »[...] ist doch auch das Geschlechtsleben des erwachsenen Weibes ein dark continent für die Psychologie«. In K. Hostettler & S. Vögele (Hrsg.), *Diesseits der imperialen Geschlechterordnung. (Post-)koloniale Reflexionen über den Westen* (S. 121-157). Bielefeld: Transcript.
- Tiðberger, Martina, Dietze, Gabriele; Hrzán, Daniela; Husmann-Kastein, Jana (Hrsg.). (2006). *Weiß – Weißsein – Whiteness. Kritische Studien zu Gender und Rassismus. Critical Studies on Gender and Racism*. Frankfurt/M: Peter Lang.
- Wachendorfer, Ursula. (1998). Soziale Konstruktionen von Weiß-Sein. Zum Selbstverständnis Weißer TherapeutInnen und BeraterInnen. In M. d. M. Castro Varela, S. Schulze, S. Vogelmann & A. Weiß (Hrsg.), *Suchbewegungen. Interkulturelle Beratung und Therapie* (S. 49-60). Tübingen: Deutsche Gesellschaft für Verhaltenstherapie.
- Ware, Vron. (1992). *Beyond the Pale: White Women, Racism and History*. London: Verso.
- Weiss, Anja. (2001). *Rassismus wider Willen: Ein anderer Blick auf eine Struktur sozialer Ungleichheit*. Wiesbaden: Westdeutscher Verlag.
- Wildenthal, Laura. (2001). *German Women for Empire, 1884-1945*. Durham and London: Duke University Press.
- Wollrad, Eske. (2005). *Weißsein im Widerspruch: feministische Perspektiven auf Rassismus, Kultur und Religion*. Königstein/Taunus: Helmer.
- Yancy, George (Ed.). (2004). *What white looks like. African-American Philosophers on the Whiteness Question*. New York: Routledge.
- Zantop, Susanne M. (1999). *Kolonialphantasien im vorkolonialen Deutschland (1770-1870)*. Berlin: Erich Schmidt Verlag.
- Zeller, Joachim. (2000). *Kolonialdenkmäler und Geschichtsbewußtsein. Eine Untersuchung der kolonial-deutschen Erinnerungskultur*. Frankfurt/Main: IKO-Verlag für Interkulturelle Kommunikation.
- Zimmerer, Jürgen & Zeller, Joachim (Hrsg.). (2003). *Völkermord in Deutsch-Südwestafrika. Der Kolonialkrieg (1904-1908) in Namibia und seine Folgen*. Berlin: Ch. Links Verlag.

fiph im Gespräch I

# Wozu heute noch Leibniz? Ein Gespräch mit Brandon C. Look



Foto: Brandon C. Look

Brandon C. Look ist Professor am Department of Philosophy der University of Kentucky und einer der renommiertesten Leibniz-Forscher weltweit. Seine Forschungsfelder sind darüber hinaus u.a. Geschichte und Philosophie der Wissenschaft, der Deutsche Idealismus und die antike Philosophie mit einem Schwerpunkt auf Logik und Metaphysik. Im Juni 2016 hat er die hannoverschen Leibniz-Vorlesungen gehalten.

**fiph:** Herr Professor Look, an Leibniz' Monadologie dürften nicht wenige Studierende der Philosophie verzweifelt sein. Die idealistische Metaphysik dahinter scheint heute einerseits abgelöst zu sein. Andererseits werden panpsychistische Vorstellungen in der Philosophie des Geistes seit einiger Zeit wieder philosophisch prominent vertreten. Sollten wir wieder mehr Leibniz studieren?

**Look:** Ich weiß nicht, wieviel Leibniz' Monadologie tatsächlich mit dem Panpsychismus zu tun hat. Wie ich sehe, ist Leibniz relevant und interessant für die gegenwärtige Philosophie des Geistes, wenn es darum geht zu fragen, was die fundamentale Ebene ist, worauf baut unsere Metaphysik, unsere Ontologie. Die meisten in dieser Disziplin sind ja gegenwärtig in irgendeiner Form Materialisten oder Physikalisten. Das heißt, dass alles auflösbar oder reduzierbar ist auf etwas Materielles. Leibniz macht es genau umgekehrt: Alles Materielle ist reduzierbar auf das Mentale oder, wie er sagt, ins Formale. Auch wenn er manchmal formuliert, wir müssten die Atome der Substanz „wie Seelen“ sehen, meint er aber eigentlich, dass sie Kraftzentren sind, d.h. sie haben eine Art Energie. Sie sind vergleichbar mit Seelen, insofern jede Monade das ganze Universum ausdrückt, ein Spiegel des Universums ist und Vorstellungen davon hat. So gesehen lässt sie sich als etwas Mentales verstehen. Betrachtet man sie als Kraftzentrum oder Energiepunkt, dann kann man das als Anfrage an die gegenwärtigen Materialisten verstehen. Denn was meinen diese eigentlich mit Materie? Materie ist schließlich auch nur durch Energie zusammengehalten, elektromagnetische Felder, Quantenfelder. Vielleicht haben die nichts gemeinsam mit dem Mentalen – keine Vorstellungskraft oder ähnliches. Wenn es aber darum geht, was fundamental ist, sind sich beide Lager, Materialisten wie Leibnizianer (sofern es die gibt) einig: Energie. Wenn man eine Monade nicht als einen kleinen Geist sehen muss, lässt das Leibniz schon weniger verrückt aussehen. Leider hat aber noch niemand auf diese Idee zurückgegriffen, z.B. um das Problem des Bewusstseins alternativ anzugehen. Für Leibniz ist klar, dass man, wenn man sich das Gehirn ansieht, und sei es noch so genau, nie einen Gedanken sieht. Denn es ist unvorstellbar, dass das Mentale aus dem Materiellen entsteht oder seine Basis darin hat, wie etwa Supervenienztheoretiker annehmen. Das ist nur umgekehrt möglich.

**fiph:** Eine Hürde der Rezeption liegt möglicherweise im metaphysischen Überbau, beispielsweise der zentralen Annahme einer prästabilierten Harmonie. Lässt sich Leibniz überhaupt ohne seinen Gottesbegriff denken, also gewissermaßen säkularisieren? Ließe sich etwa seine Position in der Debatte um Willensfreiheit als klassischer Kompatibilismus reformulieren?

**Look:** Ja. Leibniz geht die einzig sinnvolle Lösung zum Problem der Willensfreiheit: Er ist Kompatibilist und bestreitet damit gewissermaßen das Problem überhaupt.

Die Welt ist determiniert und trotzdem gibt es einen Sinn von Freiheit. Wir können beides sagen: dass wir frei und dass wir determiniert sind. Der metaphysische Überbau mit einem bestimmten Bild von Gott ist aber in der Tat sehr wichtig. Man kann Leibniz einerseits sehr traditionell theistisch auslegen, mit einem personalen Gott – und so hat er sich auch selbst verstanden. Aber vieles von dem, was er sagt, ist auch gut im Einklang mit einem platonistischen Gott zu verstehen. Vielleicht kommt man also auch ohne den allwissenden Schöpfergott aus. Indem man den Beginn des Universum so denkt, dass alles von Anfang an da war. Nichts kann zerstört oder neu kreiert werden. Wie sich alles zueinander verhält, ist dann durch die Naturgesetze festgelegt und durch die Eigenschaften, die jedes Ding mit sich bringt. Jedes Einzelding ist dann „schwer mit Zukunft“, wie Leibniz es ausdrückt. Ersetzt man den personalen Gott durch dieses Prinzip, so können wir aber auch nicht mehr von Auswahl der besten aller möglichen Welten in Gottes Verstand sprechen. Wir können nur noch über alternative Welten nachdenken – aber keine als die beste auszeichnen. Damit fällt auch die Frage nach der Theodizee aus, die für mich auch zu den schwierigsten des Theismus zählt. So einfach, wie Leibniz meint, lässt sich das nicht lösen und wegerklären. Es gibt so unendlich viel Leid in der Welt, das nichts mit menschlicher Freiheit zu tun hat.

**fiph:** In Ihren Leibniz-Vorlesungen greifen Sie die Themen Natur, Freiheit und Gerechtigkeit auf. Letzteres ist ein überraschender Akzent ...

**Look:** Das Thema Gerechtigkeit bei Leibniz mag nicht prominent rezipiert sein, aber gerade deswegen ist es mir wichtig, es herauszustellen. Leibniz gilt gemeinhin als Rationalist, als ein Mensch, für den die Vernunft alles ist. Aber was ist der Grundstein seiner Ethik und seiner Rechtsphilosophie? Es hat mit der Liebe zu tun: Gerechtigkeit ist die Liebe des Weisen. Wenn man das mit anderen rechtsphilosophischen Modellen vergleicht, ist das mindestens interessant. Man sieht das nicht so oft. Man nehme z.B. Rawls' Begriff von Gerechtigkeit und seine Idee der unter abstrakten, rationalen Gesichtspunkten eingerichteten Gesellschaft. Das ist es doch nicht! Wir sollten die Menschen mit Liebe betrachten und die Gesellschaft demgemäß, und das heißt dann gerecht, aufbauen. Der vollkommen vernünftige und der liebende Mensch sind nur ein Scheinwiderspruch bei Leibniz. Ich möchte also auch in Bezug auf die Moral- und Rechtsphilosophie Leibniz' christlichen Platonismus stark machen. Ich finde dieses Weltbild absolut schön, auch wenn ich es selbst vielleicht nicht annehmen würde. Daraus ergibt sich auch Interessantes für Leibniz' Denken über andere Kulturen, wie etwa der chinesischen Naturreligion. Obwohl sie nicht christlich sind, spricht er ihnen eine hohe Moral zu. Er sieht sie als gute Menschen und stellt sich damit gegen die Annahme, dass nur die eigene Kultur und das eigene

System zum richtigen moralischen Handeln führt. Dass das brisant war, kann man daran sehen, dass Christian Wolff, der diese These übernommen und öffentlich vertreten hat, unter anderem deswegen aus Halle weggehen musste.

**fiph:** Was ist für Sie persönlich der erstaunlichste Satz, der bei Leibniz zu finden ist?

**Look:** Was ich am interessantesten finde, hat mit seiner Metaphysik und Modaltheorie zu tun. In dem achten Absatz seiner „Discours de métaphysique“ [deutsch: Metaphysische Abhandlung] von 1686 sagt er, dass es in der Natur einer Substanz liegt, einen Begriff zu haben, der so vollkommen ist, dass man alle Wahrheiten, die der Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft, daraus ableiten kann. Diese Art von Essentialismus finde ich sehr faszinierend – wenn auch womöglich falsch. Diese Idee spielt eine Rolle in seiner Modalmetaphysik, für sein Nachdenken über andere mögliche Welten, und er stritt heftig mit Antoine Arnauld darüber. Was macht mich zu mir? Gibt es mich in einer anderen möglichen Welt? Was ist wesentlich für ein Individuum? Wo ist die Grenze? Leibniz hat diese Fragen zuerst in einer klaren Weise thematisiert.

**fiph:** Vielen Dank für das Gespräch. ■

Das Gespräch führte Ana Honnacker.

fiph im Gespräch II

# Von der Differenz zur Konvergenz – ein Gespräch mit Jacob E. Mabe



Foto: Jacob Emmanuel Mabe

Jacob Emmanuel Mabe, geboren in Kamerun, studierte und promovierte in Politikwissenschaft und Philosophie in München und Augsburg. Es folgten Lehrtätigkeiten in Frankfurt am Main, Aachen und Berlin. Seit seiner Habilitation 2004 ist er Privatdozent und Gastwissenschaftler am Frankreich-Zentrum der Freien Universität Berlin sowie seit 2013 Gastprofessor u.a. an den Universitäten Libreville und Kabale. Mabe ist Präsident der Anton-Wilhelm-Amo-Gesellschaft e.V. und Herausgeber der ersten Afrika-Enzyklopädie in deutscher Sprache. Zu seinen Forschungsschwerpunkten gehören interkulturelle Philosophie, afrikanische Geistesgeschichte, Rassismus und Materialismus sowie Oralität und Literalität. Zuletzt erschienen von ihm u.a.: Denken mit dem Körper. Eine kleine Geistesgeschichte Afrikas (2010), Zur Theorie und Praxis interkultureller Philosophie (2010), Anton Wilhelm Amo. The Intercultural Background of his Philosophy (2014), Warum lernt und lehrt man deutsch in Afrika? (2014).

**fiph:** Herr Prof. Mabe, mit der von Ihnen entwickelten Konvergenzphilosophie stehen Sie in Opposition zu sogenannten »Differenz-Denkern« wie Lévinas oder Derrida, die gerade die unüberwindbare und zugleich bedrohte Anderheit anführen. Sie betonen im Gegenteil die Möglichkeit, durch das Fremde und Andere voneinander zu lernen, ohne dass das Andere dabei negiert wird. Was brachte Sie zu dieser Auffassung?

**Mabe:** Die Konvergenzphilosophie baut auf einem kulturellen und philanthropischen Universalismus auf, welcher das Prinzip der Zusammenführung mündlicher und schriftlicher Artikulationsformen verfolgt. Sie strebt damit die Realisierung einer globalen Welt als Denk- und Wertegemeinschaft unter Mitwirkung aller Kulturen an. Die Differenz schließt nicht die Möglichkeit ethisch-moralischer sowie ontologisch-metaphysischer Gemeinsamkeiten oder Ähnlichkeiten zwischen den Kulturen aus. Mit anderen Worten, die sogenannten Philosophen der Differenz lehnen keineswegs den Universalismus ab, gehen allerdings von der Prämisse aus, dass dem Eigenen bestimmte Eigenschaften innewohnen, die nicht mit denen des Anderen identifizierbar sind. Das ist richtig. Doch man muss das Eigene auf ein Individuum beschränken und nicht mit einer sehr komplexen und heterogenen Kultur oder Gesellschaft identifizieren. Der Konvergenzphilosophie lag das persönliche Motiv zugrunde, der Eigene-Fremde-Dialektik entgegenzuwirken, die das Welt- und Menschenbild der als eigenen bezeichneten Kultur gleichsetzt und zugleich jegliche Annäherung an andere Traditionen mit dem Argument verhindert, dass letztere angeblich eine Bedrohung für die eigene Identität und Existenz darstellen. Wollen sich alle Völker dem Ziel des Weltfriedens nähern, so müssen sie aufeinander zugehen, um nicht nur voneinander zu lernen, sondern auch auf allen Wissensgebieten zusammenzuarbeiten.

**fiph:** Sie arbeiten unter anderem mit dem Begriffspaar Oralität/Literalität. Das Prinzip der Oralität spiele zwar besonders im subsaharischen Kontext eine wichtige Rolle, dennoch möchten Sie nicht Oralität allein mit der afrikanischen Philosophie identifizieren. Wo finden sich im europäischen Kontext orale Traditionen und warum sind diese im Verlauf der Philosophiegeschichte möglicherweise vergessen worden?

**Mabe:** Die Afrikaner sind die einzigen Philosophen, die sich zur Oralität offen bekennen und darauf stolz sind. Doch es gibt auch in Europa dynamische und vitale Volkskulturen, die wegen der Dominanz der Schriftlichkeit leider nicht als orale Traditionen genannt werden. Man denke nur an die jährlich in verschiedenen Regionen Deutschlands stattfindenden Karnevals- und Faschingszeremonien sowie Kirchweih-Feste mit verschiedenen Bezeichnungen wie Kerwe, Kirmes etc. Darüber hinaus gibt es Volkstanz- und Musiktraditionen wie das Jodeln, Bestattungsrituale, volkstümliche Hochzeitsriten, die der

Oraltradition zuzuordnen sind. Was philosophisch von Bedeutung wäre und leider noch sehr vernachlässigt wird, sind die Stammtisch-Gespräche am Abend in Kneipen oder Bier- und Weinstuben. Früher fanden dort die wichtigsten Gelehrtengespräche statt, insbesondere in Universitätsstädten. Die Konvergenzphilosophie kann helfen, diese Tradition des mündlichen Austausches von Wissen zwischen den Denkern, die an den Abenden nach einem Kongress, Kolloquium, einem Gastvortrag oder einer Tagung etc. oft noch stattfinden, zu revitalisieren.

**fiph:** Wie würden Sie die neuen Medien und die zunehmende Digitalisierung aller Lebensbereiche vor dem Hintergrund von Oralität und Literalität bewerten? Könnte das Konzept helfen, diese Entwicklung neu zu deuten und für die Philosophie fruchtbar zu machen?

**Mabe:** Da die neuen Medien die rapide und zugleich visuelle Kommunikation auf Distanz ermöglichen, sollte man sie auch für die oral-literale Konvergenz zwecks der Wissensproduktion sowie Wissensvermittlung stärker nutzen. Man muss allerdings dafür sorgen, dass die mit der Medialisierung einhergehende Vernachlässigung sowohl der Schriftregeln (insbesondere der Grammatik und Orthographie) als auch der natürlichen Mundkommunikation (Gestik, Mimik, Rhythmik) nicht zu einer radikalen Veränderung der gesprochenen und geschriebenen Sprachen führt.

**fiph:** Gibt es Grenzen des Verstehens, die jede Kommunikation verhindern? Wie könnte eine Konvergenzphilosophie helfen, damit umzugehen – gerade auch angesichts ethnischer und politischer Konflikte?

**Mabe:** Nein. Die Konvergenzphilosophie will dazu beitragen, den Verstehenshorizont des Menschen so zu erweitern, dass er das vermeintlich Neuartige, Andersartige oder Fremdartige nicht mehr als eine drohende Gefahr für sein Leben empfindet, sondern vielmehr als eine opportune Herausforderung und zugleich Bereicherung für seine kulturelle Existenz betrachtet.

**fiph:** Vielen Dank für das Gespräch. ■

Das Gespräch führte Marvin Dreiwes.

Andreas Antić ist Doktorand am Institut für Philosophie der Universität Potsdam. Seit 2016 ist er Mitglied der Philosophisch-Politischen Akademie.



Foto: Kirsten Malmquist

philosophie heterotop

## Das Sokratische Gespräch

### Wie dialogisches Philosophieren zur besseren Verständigung beiträgt

**In ihrer hervorragenden Festspielrede zur Eröffnung der Ruhrtriennale 2016 in Bochum fragte die Publizistin Carolin Emcke, wann denn „ein offenes, neugieriges Gespräch, eines, das an Erkenntnis interessiert ist und nicht an wechselseitigen Vorwürfen und Verdächtigungen, eigentlich altmodisch oder unmöglich geworden“ sei. Diese Frage blieb bei mir besonders hängen. Hatte ich doch gerade erst eine Gesprächsform für mich entdeckt, in der es genau darum geht – um Verständigung und Erkenntnis: das Sokratische Gespräch in seiner modernern Form, wie es von den Philosophen Leonard Nelson und Gustav Heckmann begründet worden ist.**

Damit habe ich etwas gefunden, das ich mir in den Seminaren meines Philosophiestudiums viel öfter gewünscht hätte: die Erfahrung *miteinander* zu denken – gleichberechtigt, durch eigene Einsicht, ohne Bezug auf eine höhere Autorität. Diese Gesprächsform ist vielleicht das, was einer möglichen Realisierung der „idealen Sprechsituation“ von Habermas am nächsten kommt.

Unter dieser Rubrik werden Formate, Personen und Institutionen vorgestellt, die an „anderen Orten“, jenseits des Universitären, philosophieren, ebenso wie Philosophie, die „andere Orte“ erzeugt bzw. erfahrbar macht.

Im März 2015 habe ich zum ersten Mal an einem Sokratischen Gespräch teilgenommen. Eine konkrete Vorstellung, worauf ich mich dabei einließ, hatte ich nicht. Ich wusste nur, dass ich sechs Tage lang in einer kleinen Gruppe mit sechs bis zehn Teilnehmenden über eine einzige philosophische Frage sprechen werde. Angesichts der gegenwärtigen Beschleunigung der Kommunikation ist bereits diese Tatsache eher ungewöhnlich. Und zugleich umso reizvoller.

Sokratische Gespräche folgen einem geregelten Verfahren: Den Ausgangspunkt bildet eine allgemeine philosophische Frage, die sich nicht durch ein einfaches ja oder nein beantworten lässt: „Was ist Normalität?“ „Was heißt es, ein nachhaltiges Leben zu führen?“ „Was unterscheidet Wahrheit von Gewißheit?“ Die Frage wird im Gespräch durch den Bezug auf die konkrete Erfahrung bearbeitet. Dazu suchen die Teilnehmenden am Anfang eigene Erlebnisse, die zur Themenfrage passen. Gemeinsam wird eine Erfahrung als Beispiel ausgewählt und detailliert besprochen, damit alle die Situation klar vor Augen haben. Die wichtigsten Informationen der Erfahrungsschilderung werden Satz für Satz aufgeschrieben, damit man sich zu einem späteren Zeitpunkt immer wieder darauf beziehen kann. Gleiches gilt für alle wichtigen Wortbeiträge im Verlauf des Gesprächs.

Schrittweise werden die impliziten Annahmen, Normen und Werte aufgedeckt, hinterfragt und argumentativ begründet. Somit führt der gemeinsame Erkenntnisprozess von der konkreten Erfahrung zu immer allgemeineren Aussagen. Die Vielfalt der Perspektiven der Teilnehmenden, die dabei zum Vorschein kommt, macht einen wesentlichen Reiz dieser Methode aus. Das Gespräch hat das Ziel, eine allgemeine Antwort auf die Ausgangsfrage bzw. Teilantworten auf Unterfragen zu finden, denen alle Teilnehmenden aus freier Einsicht zustimmen können. Um ihre Tragfähigkeit zu prüfen, können sie auf die anderen Erlebnisse übertragen werden, die am Anfang gesammelt wurden.

Jedes Gespräch wird von einer ausgebildeten Person geleitet, die sich nicht mit eigenen inhaltlichen Beiträgen am Gespräch beteiligt, aber den Teilnehmenden hilft, ihre Gedanken zu formulieren. Sie achtet zudem auf die Einhaltung der Gesprächsregeln und auf die Gruppendynamik – etwa, dass alle Teilnehmenden gleichberechtigt zu Wort kommen und sich gegenseitig verstehen. Die Regeln besagen vor allem, dass man sich verständlich ausdrücken, nicht abschweifen, die Beiträge der anderen Teilnehmenden ernst nehmen und auf einen vernünftigen Konsens hinarbeiten soll.

In einer Gruppe mit anderen zu denken, entschleunigt den gesamten Denkprozess. Eine der Fähigkeiten, die man im Sokratischen Gespräch gut üben kann, ist daher Geduld. Man könnte meinen, dass eine Gruppe nur so langsam denkt wie ihr langsamster Teilnehmer. Aber das ist nicht zutreffend. Die Erfahrung zeigt, dass es wechselnde Personen sind, die den Prozess verlangsamen. Oft sind es gerade die vermeintlich schnellen DenkerInnen, die dazu tendieren, Unklarheiten und Missverständnisse zu übergehen, um zum nächsten Schritt überzugehen. Allerdings müssen alle Schritte von allen Teilnehmenden nachvollzogen werden können. Wenn auch nur eine Person sagt, dass sie einen bestimmten Aspekt nicht verstanden hat, wird darauf eingegangen. Das heißt nicht, dass sämtliche Unklarheiten geklärt werden können. Man merkt ziemlich schnell, dass das völlig unmöglich ist. Aber sich darüber einig zu werden, worin genau die unterschiedlichen Ansichten bestehen, ist schon viel wert und kann für den Fortgang der Diskussion sehr fruchtbar sein.

Aus Sokratischen Gesprächen kann man auch viele Einsichten für die alltägliche Kommunikation mitnehmen. In einer Zeit der beschleunigten Kommunikation ist das Sokratische Gespräch vielleicht nicht als „altmodisch“, sondern besser als Denken in *Slow Motion* zu charakterisieren. Das ermöglicht eine minutiöse Beobachtung des Aneinander-vorbei-Redens, das in alltäglichen Gesprächen oft untergeht oder überspielt wird. Selten nimmt man sich die Zeit, sich zu versichern, ob die anderen

Personen unter einem bestimmten Begriff oder einer Aussage dasselbe verstehen wie man selbst. Im Sokratischen Gespräch kann man damit Stunden verbringen. Die Vielfalt von Bedeutungen und Assoziationen, die ein und derselbe Begriff bei verschiedenen Personen weckt, führt dazu, dass man die eigene, so selbstverständlich gewordene, Begriffsverwendung in Frage stellt und ein Gespür für die Möglichkeit von „echter“ Verständigung entwickelt.

Das gilt erst recht für die tiefer liegenden Überzeugungen. Unsere Werte und Normen sind, wie auch Carolin Emcke in ihrer Rede darlegt, keineswegs so klar und feststehend, wie wir gelegentlich meinen. Abstrakte Normen realisieren sich vielmehr in kleinen Situationen und Handlungen des Alltags. Dadurch gewinnen sie ihre Bedeutung und ihren Wert. Durch die philosophische Reflexion wird dieser Zusammenhang systematisch aufgedeckt. Im Dialog mit anderen haben wir die Gelegenheit, Gründe für unsere Urteile zu formulieren, sie mit anderen Perspektiven zu vergleichen und gemeinsam zu überprüfen.

In Sokratischen Gesprächen werden damit elementare Fähigkeiten geschult: selbständiges Denken, Urteilsfähigkeit und Selbstkritik, das Begründen eigener Stellungnahmen, die Reflexion der Erfahrung, die Einnahme anderer Perspektiven, das aktive Zuhören und das präzise Fragenstellen. Statt absoluten Gewissheiten auf der Spur zu sein, bewegt sich ein Sokratisches Gespräch vielmehr tastend und fragend voran, auf der Suche nach einer intersubjektiven Wahrheit, der alle Teilnehmenden – aus eigener Einsicht und ohne Zwang – zustimmen können. Das weckt die Lust am Denken und macht das Sokratische Gespräch attraktiv als Unterrichtsmethode für alle Altersgruppen, für die politische Bildungsarbeit und für die vielen alltäglichen Kontexte, in denen es auf gegenseitiges Verstehen besonders ankommt. ■

**Drei- bis sechstägige Sokratische Gespräche in der Tradition von Leonard Nelson (1882-1927) und Gustav Heckmann (1898-1996) werden an verschiedenen Orten in Deutschland regelmäßig von der *Philosophisch-Politischen Akademie* und der *Gesellschaft für Sokratisches Philosophieren* veranstaltet und stehen allen Interessierten offen: [www.philosophisch-politische-akademie.de/gsp.html](http://www.philosophisch-politische-akademie.de/gsp.html)**

# Muss Philosophie nachmetaphysisch sein?

Pro: Dr. Jan G. Michel

Contra: Dr. Björn Freter



Foto: Thomas Kundry

Dr. Jan G. Michel ist wissenschaftlicher Mitarbeiter am Philosophischen Seminar der Westfälischen Wilhelms-Universität Münster.

**pro**



Foto: Björn Freter

Dr. Björn Freter arbeitet als freier Wissenschaftler und Autor in Berlin.

**contra**

**pro:** Auch wenn die Metaphysik ein schwer zu fassendes, historisch geformtes Gebiet ist, kann man sie durch die allgemeine Zielsetzung charakterisieren, die Grundstruktur der Wirklichkeit verständlich zu machen. Vor dem Hintergrund dieser Zielsetzung sind seit der Antike (spätestens seit Aristoteles) viele und zum Teil sehr unterschiedliche metaphysische Systeme oder zumindest Spekulationen vorgebracht worden. Bis heute ist die Metaphysik eine anerkannte und eigenständige Teildisziplin der Philosophie – auch wenn sie seit jeher auch immer wieder vehement kritisiert worden ist. Die Kritiken reichen dabei von einer konstruktiv gemeinten Metaphysikkritik (z.B. bei Immanuel Kant) bis hin zu einer grundsätzlich ablehnenden, antimetaphysischen Haltung (z.B. im Wiener Kreis zu Beginn des 20. Jahrhunderts). Und auch die zuerst vor etwa 30 Jahren von Jürgen Habermas und anderen vorgebrachte und gegenwärtig vielfach vertretene Auffassung, Philosophie müsse nachmetaphysisch sein, ist gewissermaßen als metaphysikkritische Variante zu verstehen. Um zum einen zu zeigen, inwiefern diese Auffassung plausibel ist, und zum anderen aber auch, dass „nachmetaphysisch“ eben nicht synonym mit „antimetaphysisch“ ist, ist zunächst zu klären, was hier eigentlich mit „Philosophie“ gemeint sein soll.

Der Ausdruck „Philosophie“ ist schillernd. So findet er beispielsweise Verwendung im Zusammenhang mit bierseiligen Gesprächsrunden („Stammtischphilosophie“) sowie mit den selbst auferlegten Leitbildern von Wirtschaftsunternehmen („Firmenphilosophie“). Beide sind in der Regel durch vereinfachende Argumentationen oder wenigstens durch Ansammlungen von Gemeinplätzen charakterisiert und können klarerweise nicht gemeint sein, wenn es um die Frage geht, ob Philosophie nachmetaphysisch sein muss. Auch ist es in diesem Kontext nicht sinnvoll, von Philosophie als einer politischen, spirituellen oder therapeutischen Praxis auszugehen.

Vielmehr möchte ich hier für ein *wissenschaftliches* Verständnis von Philosophie plädieren. Diesem Verständnis zufolge ist Philosophie zum einen durch weltanschauliche Neutralität und die Verpflichtung gegenüber dem Ideal der Aufklärung charakterisiert. Zum anderen ist sie angesichts der vielen verschieden- und neuartigen Probleme, die von ihr behandelt werden (müssen), durch ein hohes Maß an methodischer Vielfalt sowie an Sensibilität für Zusammenhänge und an Originalität in der Problemlösung geprägt. Für eine so verstandene wissenschaftliche Philosophie ist es daher unabdingbar, dass sie insbesondere in der begrifflichen Analyse und Reflexion der unterschiedlichen von ihr behandelten Probleme nicht ohne ein Höchstmaß an Präzision und Klarheit auskommt – geht es doch schließlich um nicht weniger als die Ausarbeitung eines größeren theoretischen Rahmens, innerhalb dessen die verschiedenen behandelten Probleme und ihre

Zusammenhänge genau untersucht und gelöst werden können. Darin besteht letztlich das Ziel einer so verstandenen wissenschaftlichen Philosophie.

Legt man nun dieses hier nur grob skizzierte Verständnis von Philosophie als einer Begriffs- und Reflexionswissenschaft zugrunde, so ist es unerlässlich, über den Teller- rand der traditionellen Metaphysik hinauszublicken und inhaltlich wie methodisch aufgeschlossen und offen zu bleiben – und zwar auch offen dafür, die eigenen (meta- physischen) Voraussetzungen kritisch zu hinterfragen. Da eine so verstandene Philosophie das oben genannte Ziel anders nicht erreichen kann, muss sie also klarerweise nachmetaphysisch sein bzw. betrieben werden. Aber: Dass Philosophie nachmetaphysisch sein muss, heißt nicht, dass sie auch antimetaphysisch oder gar metaphysikfrei sein muss (das wollte man noch im Wiener Kreis). Im Gegenteil: Das hier vertretene Verständnis von Philosophie als einer nachmetaphysischen Begriffs- und Reflexions- wissenschaft verträgt sich sehr gut mit der eingangs ge- nannten allgemeinen Zielsetzung der Metaphysik. ■

**contra:** Die Gegenstände der Metaphysik sind, betrach- ten wir ihre Geschichte, meist erst in größtmöglicher Ferne von uns zu finden gewesen. Der Metaphysik ging und geht es immer irgendwie um das Letzte, Unbedingte, Umfassende. Paradigmatisch sind sicher die platonischen Ideen. Sie sind substantiell anderer Art als wir. Und doch werden sie als uns und unsere Wirklichkeit substantiell bestimmend vorgestellt. Durch sie begründet sich unsere ganze Wirklichkeit.

Der mittlere Platon lässt das Allerfernste, das schlechthin Abstrakte, für uns in der derivativen Wirklichkeitskon- krektion erkennbar werden: Weil es sich mit den Ideen so und so verhält, verhält es sich in unserer Wirklichkeit so und so: Platon erklärt die Depravation von der transhu- manen Idee zum ans Humane verfallenen Menschen. Die- ser Zusammenhang gilt, die platonische Philosophie ist ja immer auch normative Ontologie, zugleich in praktischer Hinsicht. Auch die Frage danach, was zu tun ist, wird über die Ideentheorie beantwortet. Platon geht einen durchaus rätselhaften Weg fort von uns selbst hin zu den überhimm- lischen Orten der Ideen wieder zurück zu uns. Spätestens mit Platon – sein bedeutender Gegenspieler war der ab- sichtlich missachtete Demokrit – ist die Metaphysik zur Lehre von einem Fernsten geworden, einem Fernsten, das im Gleichen Wesentliche ist, das das Wirklichkeitsganze umfassend bestimmt und dem Menschen die Begründung von Sein und Sollen ermöglicht.

Es ist allerdings verwunderlich, dass in der Metaphysik, die für uns so Wesentliches enthält, unsere Rolle – oft (Kant ist sicher die große Ausnahme) – kaum von Bedeu- tung ist. Unser metaphysisches Geschäft scheint zuvör- derst rezeptiv. Eine metaphysische Kreativität ist – mit seltenen Ausnahmen – nicht zu finden. Sind wir für das Wesentliche wirklich unwesentlich? Ist die Metaphysik eine dehumanisierte, dehumanisierende Philosophie?

Mir scheint es ganz richtig, die Metaphysik als die Lehre vom Wesentlichen zu begreifen. Indes, dieses Wesent- liche liegt nicht in der fernsten Ferne, sondern in unserer nächsten Nähe. Metaphysik ist die philosophische Lehre *vom Wesentlichen, das uns nahe ist*. Vielleicht gibt es auch ein fernes Wesentliches, aber darum geht es uns hier nicht – vielleicht ist das das Feld der Theologie?

Nehmen wir ein Beispiel: Die Liebe eines Menschen zu einem anderen. Wenn wir lieben, machen wir das Gedei- hen des Geliebten für uns verbindlich. Wir verbinden uns und das Geliebte: Wir wollen, dass der Geliebte gedeiht. Dieser *Gedeihenswille* wird für uns zum alternativlosen *Gedeihenssoll*. Wer einen Liebenden fragt, weshalb er dem Geliebten zur Seite steht, wird die Antwort erhalten: »Weil ich liebe!«. Der Liebende zieht den Geliebten an sich und aus der Kontingenz heraus.

Aus dem Wollen ist ein Sollen geworden, das einerseits begründenden Charakter hat und das andererseits den, der sich ihm unterworfen hat, im Wirklichkeitsganzen we- sentlich bestimmt und mithin das Wirklichkeitsganze als diese Wirklichkeit ermöglichend bestimmt.

Mag die Wirklichkeit sein, wie es mag, der Liebende will und soll in diesem Ganzen einer sein, der liebt. Damit lie- fert er gerade nicht, wie es in der Tradition der Metaphysik bis heute geschieht, eine Bestimmung der Wirklichkeit, in der eine nur depravierende oder eine nur rezeptive Ver- bindung mit dem Wesentlichen aufscheint.

Im Gegenteil: Der Liebende legt liebend ein Moment des Wirklichkeitsganzen fest. Er etabliert eine versierte Wirk- lichkeitshermeneutik, die der Wirklichkeit ein normatives Moment – das Soll! – nachgerade aufzwingt: Unter allem, was wirklich ist, ist jetzt auch dieses Sollen, der Wirklich- keitsraum ist um das Seinsollen bereichert worden.

Die Liebe, dieses allernächste, dieses alltöglichste Phä- nomen enthält die schönste Metaphysik. Wollten wir die Metaphysik philosophisch überwinden, wir überwinden uns selbst und gerieten aufs Neue in den gefährlichen, die Philosophie dehumanisierenden Strudel der metaphysi- schen Tradition. ■



Agnes Wankmüllers Buchempfehlung

## Agentieller Realismus.

### Über die Bedeutung materiell-diskursiver Praktiken

Seit einigen Jahren gibt es in unterschiedlichen Wissensbereichen vermehrt Ansätze, die erneut die Realität und Relevanz von Materie hervorheben möchten und die über den Zugang ihrer jeweiligen Angriffspunkte und Themen einen „renewed materialism“<sup>1</sup> ausloten. Breiter diskutiert wurde diese neue Hinwendung zu materialistischen Ansätzen vor allem im angelsächsischen Raum, während die Resonanz in Deutschland eher verhalten geblieben ist.<sup>2</sup> Eine der grundlegenden, wissenschaftstheoretisch orientierten Publikationen zum New Materialism<sup>3</sup> hat Karen Barad mit ihrem Buch „Agentieller Realismus“ vorgelegt, in dem sie eine Neuvermessung der Grenzen zwischen Materie und ihrer kulturellen Repräsentation versucht. Das Fundament für ihre Überlegungen sind die erkenntnistheoretischen Untersuchungen des dänischen Physikers Niels Bohr.

Die Versuche, auf eine neue Weise über das Verhältnis von Materie und Kultur nachzudenken, sieht Karen Barad als Reaktion auf die Grenzen des *cultural turn*, des radikalen Konstruktivismus, der die materielle Welt völlig von ihrer Repräsentation entbindet, und des modernen humanisti-



Foto: Agnes Wankmüller

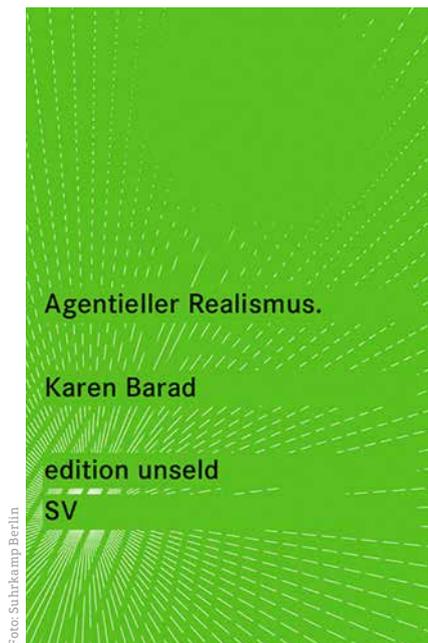
Agnes Wankmüller ist Wissenschaftliche Mitarbeiterin am fiph und betreut dort u.a. die Bibliothek.

schen Weltbildes, das den vernunftbegabten Menschen als Gegenüber von unbelebt-statischer Materie beschreibt. Das Ziel ihres Buches ist eine erneute Betrachtung und Betonung materieller Aspekte von Phänomenen und Prozessen im Rahmen einer ontologischen Neuorientierung, die auf der Höhe neuer Entwicklungen der Naturwissenschaften stattfinden soll, ohne jedoch hinter wichtige Erkenntnisse des *cultural turns* zurückzusinken.

Ausgehend von Bohrs erkenntnistheoretischen Überlegungen zur Objektivität versucht Barad, das Verhältnis von Materie und kultureller oder sprachlicher Repräsentation über die Beziehung von Anschauungsobjekt und Messinstrument neu zu ordnen. Bohr nimmt an, dass keine Abtrennbarkeit von Objekt und Subjekt einer Betrachtung existiert, sondern dass subjektive Elemente eine produktive Rolle für das Ergebnis einer Betrachtung oder einer Messung spielen. Diese Überlegung, nach der der Schnitt zwischen Objekt und Subjekt erst subjektiv produziert werden muss, um eine bestimmte Betrachtung zu ermöglichen, übernimmt Barad im Begriff der *agentiellen Abtrennbarkeit*: Bei ihr geschieht der Schnitt *innerhalb* eines materiell-diskursiven Phänomens durch den Untersuchungsapparat selbst. Apparate fasst die Autorin dabei nicht als statische Laboreinrichtungen. Sie versteht Apparate als eine Menge von (endlos) erweiterbaren materiell-diskursiven Praktiken, die Materie und ihre Repräsentation formen und die materiell-diskursive (Neu-)Konfigurationen der Welt darstellen. Sie sind also weder neutrale Betrachtungsinstrumente, noch sind sie Strukturen, die ein bestimmtes Ergebnis deterministisch vorwegnehmen.

Barads Apparate bezeichnen vielmehr die materiellen Bedingungen der Möglichkeit oder Unmöglichkeit einer Materialisierung. Sie setzen Seinsgrenzen und Bedeutungsgrenzen in Kraft und sind damit selbst grenzziehende Praktiken, durch die die Bestimmung von ontischen und semantischen Grenzen immer von Neuem unterscheidend vollzogen wird. Als solche sind die Apparate (zusammen mit dem Objekt der Betrachtung) Teil des Phänomens. Ihre Prozesse der Neuordnung, Neugliederung und erneuten Grenzziehung begreift Barad als fortlaufende *agentielle Intraaktionen* im Sinne einer Tätigkeit der Welt:

- 1 Coole, Diana/ Frost, Samantha (2010): *Introducing the New Materialisms*; in: ebd. (Hrsg.): *New Materialisms. Ontology, Agency and Politics*. Durham: Duke University Press; S.2/4.
- 2 Es gibt einen deutschsprachigen Sammelband, der infolge der Frankfurter Graduiertentagung „Critical Matter“ im Sommer 2012 entstanden ist: Goll, Tobias / Keil, Daniel / Telios, Thomas (Hrsg.) (2013): *Critical Matter. Diskussionen eines neuen Materialismus*. Reihe kritik\_praxis Band 2; Münster: edition assemblage.
- 3 Ausführlich hierzu Coole / Frost 2010, S.7ff: *New Materialism* kreist um drei zentrale Themen: um *ontologische Neuorientierung*, die, ganz posthumanistisch, Materie selbst als lebendig oder handelnd begreift, um *biopolitische und bioethische Fragen*, die sich mit dem Status von Leben und Körpern im Politischen befassen sowie um Gedanken eines *kritischen Materialismus*, der sich im Rahmen einer kritischen politischen Ökonomie erneut der Natur und dem Verhältnis zwischen den materiellen Alltagserscheinungen und den breiteren geopolitischen und sozioökonomischen Strukturen zuwendet.



Karen Barad:

**Agentieller Realismus.**

**Über die Bedeutung materiell-diskursiver Praktiken.**

Suhrkamp Berlin.

123 Seiten.

2012

Diese Tätigkeit des (Re-)Konstituierens (im Sinne eines Vollzuges schrittweiser Veränderungen in bestimmten materiell-diskursiven Praktiken) begrenzt Barad nicht auf menschliche Intentionalität oder Subjektivität. Ihr Verständnis von Tätigkeit verzichtet bewusst auf einen denkenden Akteur, um die beschriebenen ordnenden materiell-diskursiven Praktiken nicht von vorneherein als menschliche Aktivitäten festzulegen. Die Frage, die in einem solchen Verständnis des Seins bleibt, ist die Frage nach der Art und Weise, *welche* spezifischen materiellen Praktiken *wie* relevant sind: die Frage nach der *Performativität* der Materie und der schrittweisen Rekonfiguration von Veränderungsmöglichkeiten.

Die Autorin arbeitet nicht nur die verbindliche Relevanz von Materialität in der Realität unseres Lebensvollzugs sowie ihre Verschränktheit mit kulturellen Repräsentationen und Theoriebildung heraus, sondern markiert ebenfalls „Mensch“ als produziertes *und* produktives Phänomen einer fortlaufenden schrittweisen Veränderung der Welt. Genau hier setzt ihre Idee der Verantwortung und der Zurechenbarkeit an: Wir sind verantwortlich für die (Re-)Konstitutionen, zu denen wir beitragen, nicht insofern wir eine Wahl treffen, sondern insofern wir ein tätiger Teil des materiellen Werdens sind und genau durch jene Unterschiedsmuster mitkonstituiert sind, die wir zu vollziehen helfen. Deshalb fordert Barad das „Ernstnehmen der Verflechtung von Ethik, Erkenntnis und Sein“<sup>5</sup>.

Mit dem *Agentiellen Realismus* schlägt Karen Barad einen posthumanistischen, performativen Ansatz vor, der die Anordnung von Materialität als ursächlich Gegebenes oder als bloße Wirkung menschlicher Tätigkeit in Frage stellt. Sie fordert damit ein weitreichendes Umdenken in Bezug darauf, *wie* wir uns die Beziehung zwischen Materie und ihrer Repräsentation, und *wen* wir uns darin als Akteure vorstellen können. Ihr Buch wird daher für alle eine lohnende Lektüre sein, die sich für die theoretische Verfassung der Schnittstelle zwischen Bedeutung und Materie sowie für verwandte ontologische Fragen interessieren. Ebenso bietet Barads Ansatz grundlegende, erkenntnistheoretisch orientierte Überlegungen zum Neo-Materialismus, die von all jenen mit Gewinn gelesen werden können, die sich näher mit den Grenzen humanistischer und dekonstruktivistischer Erklärungsmodelle sowie mit ihrer möglichen Überwindung auseinandersetzen wollen. ■

Materie ist bei ihr somit nicht passiv und vorgegeben, sondern besitzt eine aktive Teilhabe am dynamischen Werden der Welt und erhält so spezifische „Ränder“, Grenzen und Eigenschaften innerhalb von Phänomenen.

Nach der Autorin verläuft diese Teilhabe weder zufällig noch deterministisch. Vielmehr ruht Barads Tätigkeitsbegriff auf dem Doppelcharakter von Materie als produziertes und gleichzeitig produktives Element in einem diskontinuierlichen, offenen, sich schrittweise vollziehenden Werdensprozess<sup>4</sup>. Materie bezeichnet hier also keine Gesamtheit von festen Objekten und Körpern mit vorgegebenen Grenzen und Eigenschaften, sondern materiell-diskursive prozesshafte Phänomene, in denen sich Materialisierungen als „Gerinnung von Tätigkeiten“ ansammeln. Das Materielle beschreibt Barad damit als dynamische Artikulation und (Re-)Konfiguration der Welt, die als solche wechselseitig mit dem Diskursiven in die Dynamik der Werdung einbezogen ist. Sie zeigt also weder Diskurspraktiken noch materielle Phänomene als vorgängig: Beide sind nicht aufeinander reduzierbar oder als eigene Artikulation denkbar, sondern sind immer wechselseitig artikuliert und miteinander verschränkt. So wird in mehreren Beispielen angerissen, wie ordnende Dichotomien (Objekt-Subjekt, Gesellschaft-Natur, Körper-Umgebung) durch materiell-diskursive Praktiken gleichzeitig hergestellt und gemeinsam als fortlaufende, erweiterbare und miteinander verschränkte Praktiken konstituiert werden.

<sup>4</sup> „Wenn die unbestimmte Natur des Seins ihrem Wesen gemäß am Scheitelpunkt von Stabilität und Instabilität, von Bestimmtheit und Unbestimmtheit, von Möglichkeit und Unmöglichkeit steht, dann ist die dynamische Beziehung zwischen Kontinuität und Diskontinuität entscheidend für das unabschließbare Werden der Welt, das sich der Akausalität ebenso wie dem Determinismus widersetzt“ (Barad in *Agentieller Materialismus*, S. 95).

<sup>5</sup> *Agentieller Realismus*, S. 100.



Philosophie am Kröpcke:

Philosophie – eine Wissenschaft im Elfenbeinturm? Weit gefehlt! Das Forschungsinstitut für Philosophie Hannover macht es sich zur Aufgabe, herauszufinden, was der Mann (und die Frau) von der Straße von den philosophischen Inhalten, die im Institut erforscht werden, hält und weiß. Pünktlich zu jeder Ausgabe des fiph-Journals führen wir dementsprechend eine streng wissenschaftlich kontrollierte Studie durch: Wir schreiten zum Kröpcke, der Agora Hannovers, mit Digitalkamera und Aufnahmegerät bewaffnet, und stellen allen Passanten, die uns über den Weg laufen, dieselbe Frage. Auf den Spuren des Sokrates, aber bar jeder Ironie.

Passend zur Haltestelle am Kröpcke konfrontieren wir die Passanten diesmal mit dem Trolley-Gedankenexperiment, das Philippa R. Foot 1967 entwickelt hat. Bei diesem moralischen Dilemma rast eine Straßenbahn auf fünf Personen zu, die, je nach Szenario, durch einen Hebel umgelenkt werden kann, sodass sie stattdessen eine Person überfährt, oder von einem korpulenten Mann gebremst werden kann. Für sehr Interessierte hielten wir dann noch die Krankenhausvariante bereit, bei der gefragt wird, ob ein gesunder Mensch geopfert werden darf, um mit seinen Organen fünf Menschen zu retten. Bei den Antworten stießen wir – wie in der akademischen Landschaft – auf überzeugte Kantianer, waschechte Utilitaristen und unentschlossene Grübler. Auszüge der geführten Gespräche lesen Sie hier.\*

Marvin Dreiwes und Ana Honnacker

## Wer sitzt am längeren Hebel?

**fiph:** Würdet ihr in dieser Situation den Hebel ziehen?

**Philipp:** (kurzes Schweigen) Also ich glaube, wenn ich fünf Menschen retten könnte, dann würde ich den Hebel betätigen. Also jetzt ganz davon abhängig, wer das ist.

**fiph:** Ganz unabhängig davon. Du kennst keine Person.

**Philipp:** Ich könnte mir auch vorstellen, dass es egal wäre, was man machen würde, die Leute werden irgendwie sauer auf einen sein und es mir trotzdem übel nehmen, dass ich überhaupt den Hebel betätigt habe. Aber ich glaube, ich würde trotzdem den Hebel ziehen.

**Faruk:** Ich würd's nicht tun. Also ich bin persönlich der Ansicht, dass man Menschenleben nicht gegeneinander abwägen kann. Ich würde da nichts tun.

**fiph:** Und jetzt zu der Variante, bei der ihr den Mann runterschubsen müsstet (beide lachen). Du würdest es wahrscheinlich nicht machen?

**Faruk:** Nein, Nee.

**fiph:** Und wie sähe das dann aus für dich? Die Rechnung wäre die gleiche.

**Philipp:** (überlegt) Ja, ich glaube ich würde es trotzdem machen.

**fiph:** Du würdest auch den Mann schubsen?

**Philipp:** Wenn ich das überhaupt hinkriegen würde. (lacht) Obwohl – ich weiß nicht. Ich glaube, ich würde das nicht machen. Weil bei der Weiche am Anfang könnte es ja auch sein, dass die Weiche andersrum eingestellt wäre und dann würde einfach der andere überfahren werden. Das ist ja Zufall, sage ich mal, ob ich jetzt diesen Hebel betätige oder nicht. Bei dem anderen Mann weiß ich ja wirklich, ich zieh da einen anderen mit rein, der sonst nicht daran beteiligt wäre. Das würde ich, glaube ich, nicht machen. Den würde ich nicht schubsen.

**fiph:** Würden Sie in dieser Situation den Hebel ziehen?

**Regina:** Nein. Weil ich denke, das ist dann irgendwie Vorhersehung, höhere Macht, keine Ahnung. Ja, so.

**fiph:** Ganz prinzipiell?

**Regina:** Ich müsste ja eine ganz schnelle Entscheidung fällen, deswegen bin ich nicht sicher.

**fiph:** Könnten Sie sich eine Situation vorstellen denken, in der Sie es tun würden?

**Regina:** (überlegt) Wenn das jetzt fünf kleine Kinder wären wahrscheinlich.



Foto: fiph

Kleine Kinder würde ich eher retten ...

**fiph:** ... als alte Leute – weil die noch länger leben?

**Regina:** (lacht) Ja, wenn man sein Leben gut gelebt hat, ist es dann irgendwann auch ... ne? ... mal gut. (lacht)

**fiph:** Würden Sie auch den Mann von der Brücke schubsen?

**Regina:** Nein. Das würde ich nicht machen.

**fiph:** Warum könnten Sie das nicht tun?

**Regina:** Also nicht mit Vorsatz, für mich wäre das Mord.

**fiph:** Und bei dem Hebel ziehen wäre es kein Mord, das wäre anders für Sie?

**Regina:** Also ich hab ja auch gesagt, ich würde es eigentlich nicht machen.

**fiph:** Nur bei dem Kinderfall.

**Regina:** Falls ich es tun würde, dann mehr so im Affekt und „Oh, da! Kinder!“.

**fiph:** Wir können Sie beruhigen, das ist ein ganz klassisches philosophisches Dilemma, mit dem man Intuitionen des Handelns herauskitzeln möchte.

**Regina:** Es ist ein Dilemma, ich glaube ich möchte da gar nicht die Entscheidung treffen müssen, ich werde sie wahrscheinlich auch nicht treffen müssen. Gott sei Dank!

**fiph:** Deswegen ist es auch nur ein Gedankenexperiment.

**Regina:** Ich find es auch ganz spannend, Menschen so ein bisschen zu provozieren, also im positiven Sinne zu provozieren, um zu gucken was passiert. Also das wird mich jetzt den ganzen Tag nicht loslassen.

**fiph:** Würden Sie in dieser Situation den Hebel ziehen?

**Dennis:** Joah ... (*überlegt*) das ist eine schwierige Frage. Ich würde die einfach mal ansprechen, anschreien, dass die da abhauen. Das wär die beste Lösung.

Also ich würde da nichts unternehmen, aber aufmerksam machen, dass die dann weitergehen.

**fiph:** Angenommen, das ist so knapp zeitlich, dass da keine Chance mehr ist wegzukommen.

**Dennis:** Joah, also fünf Leben sind auch so wichtig wie ein Leben und darüber kann ich nicht bestimmen. Und deswegen kann ich das so nicht entscheiden.

**fiph:** Das ist interessant, dass Sie diese Antwort geben, denn viele haben zunächst angefangen zu rechnen. Und erst im Verlauf das moralische Problem gesehen ...

**Dennis:** ... ja aber wenn das zum Beispiel mein eigenes Kind wäre oder ein Familienmitglied oder was weiß ich, ne? – Nein, darüber soll man nicht bestimmen. Und vielleicht gibt es auch eine andere Möglichkeit, weil es immer eine Möglichkeit gibt und auch wenn die Kacke am Dampfen ist, ne? So würde ich das mal machen. Alles klar.

**Laura:** Würde ich auch machen.

**fiph:** Was meinst du?

**Marie:** Ich weiß nicht, ich kann mich in die Situation nicht wirklich hineinversetzen, aber ich glaube, ich würde auch ziehen.

**Finn:** Schweren Herzens, aber ja.

**fiph:** Warum? Was ist euer Gefühl?

**Finn:** Es ist, hm (*überlegt*) eine mathematische Geschichte. (*lachen*) Fünf zu eins, irgendwie. Klar, es würde mir Leid tun für den Einen, so rette ich halt fünf.

**Christoph:** Ja, man kennt die Person ja nicht.

**fiph:** Wenn man sie kennen würde? Wenn es deine Mutter wäre.

**Christoph:** Ja, dann würde ich vermutlich schon ...

**Finn:** ... da würde ich nicht ziehen.

**Marie:** Ich auch nicht.

**fiph:** Und wie schaut es bei der Variante aus? Würdet ihr den Mann runterschubsen?

**Alle:** Nein, niemals.



**fiph:** Würdet ihr in dieser Situation den Hebel ziehen oder würdet ihr nicht eingreifen?

**Marie:** Ich würde nicht eingreifen

**Finn:** Also die haben keine Chance wegzukommen?

**fiph:** Keine Chance wegzukommen.

**Finn:** Dann ziehe ich dran.

**fiph:** Warum nicht? Was ist für euch anders als im ersten Fall? Es wäre ja wieder fünf zu eins.

**Marie:** Aber dann hätten wir jemanden umgebracht.

**Finn:** Ja, das ist schon aktiv einen Menschen bewegen, anstatt nur eine Bahn zu bewegen.

**fiph:** Also beim ersten Fall stirbt auch jemand.

**Finn:** Aber dann haben wir nur die Bahn quasi bewegt, nicht den Menschen direkt.

**fiph:** Oder würde hier irgendjemand den Mann schubsen?

**Christoph:** Also da kann ich mich jetzt nicht ganz hineinversetzen. *(lachen)*

**fiph:** Es ist ein bisschen skurril, das stimmt.

**Christoph:** Soweit würde ich gar nicht denken.

**Marie:** Ich glaube das würde irgendwie keiner, oder?

man natürlich schon die Chance hat, einen Freund zu retten, macht man das natürlich lieber.

**fiph:** Und wenn du niemanden kennst, würdest du schon sagen, fünf sind mehr wert, oder fünf zu retten ist besser?

**Michael:** Ja.

**fiph:** Würdest du bei der Variante auch den Mann vor die Bahn schubsen?

**Michael:** Also ich denke schon, wenn das für mich eine Chance wäre, die fünf zu retten ja, dann würde ich es machen.

**fiph:** Weil fünf wichtiger sind als eine Person in diesem Fall?

**Michael:** Ja.

**Michael:** Ja, okay – oh Mann. Das ist schwierig. Ja aber, ja okay, wenn ich das rational betrachte, würde ich auch die fünf Patienten retten. Klar.

**fiph:** Aber ist die „Rationalität“ da noch moralisch?

**Michael:** Oh nee. Nee, eben nicht.

**fiph:** Also Moralität ist nicht einfach etwas, was man aufrechnen kann?

**Michael:** Ja auf keinen Fall. Das geht halt nicht, das kann man nicht berechnen oder mathematisch erklären.

**fiph:** Aber was würdest du sagen, warum man einen Menschen nicht töten soll? Oder warum man Menschen nicht aufrechnen kann.

**Michael:** Es ist einfach nicht möglich. Es geht eigentlich nicht. Jeder Mensch ist ein Individuum. Jeder lebt sein Leben, wie er es lebt und nicht anders. Das kann man gar nicht bezahlen.



Foto: fiph



Foto: fiph

**fiph:** Würdest du den Hebel ziehen?

**Michael:** Ich würde den Hebel nicht ziehen, wenn die einzelne Person mir nahe steht. Wenn ich die Person nicht kenne, dann würde ich natürlich zu den fünf mehr stehen.

**fiph:** Weil?

**Michael:** Weil man das einfach so macht, finde ich. *(lacht)* Ist schwer zu beantworten.

**fiph:** Also Menschen sind verschieden wert, je nachdem wie nahe sie einem stehen? Oder wie würdest du das beschreiben?

**Michael:** Ich finde schon, dass jeder Mensch seinen Wert hat, ja, aber wenn

**fiph:** Okay, dann noch ein letztes Beispiel, um das zu prüfen. Nach deiner Erklärung könnte man doch auch bei der Frage des passenden Organspenders sagen: „klar machen wir“ – wir entnehmen seine Organe, sodass er stirbt.

**Michael:** Joah. Schon, aber ... ähm. Er würde sich jetzt nicht bereitstellen?

**fiph:** Das wäre schön. Aber es ist gegen seinen Willen.

**Michael:** Nee, da würde ich schon wieder anders denken. Weil Töten ist ja immer schlecht, egal ob es einer oder fünf sind.

**fiph:** Der korpulente Mann auf der Brücke möchte aber auch nicht runtergeschubst werden.

**fiph:** Würden Sie den Hebel ziehen?

**Birgitt:** Die eine Person könnte auch meine Mutter sein, oder?

**fiph:** Vielleicht ist es Ihre Mutter, *(lachen)* nehmen wir es doch einfach mal an.

**Birgitt:** Ja, dann ist die Antwort klar.

**fiph:** ... und sonst – würden Sie den Hebel ziehen?

**Birgitt:** *(überlegt)* Ja.

**Andreas:** Also ich glaube, ich würde ihn auch ziehen, aber es wäre in jedem Fall keine leichte Entscheidung, denn letztendlich kann man es ja nicht sagen. Menschenleben ist eben Menschenleben; eins oder fünf, das macht nicht so einen wesentlichen Unterschied, nur in der Zahl.

Und dann wäre das schon sehr intellektuell, wenn man das so entscheidet, dass man sagt, dass hinterher drei Familien und drei Freundeskreise ihre Angehörigen und Freunde verlieren und in dem anderen Fall eben nur einer. Ansonsten kann man das eigentlich nicht entscheiden.

**fiph:** Und würden Sie auch den Mann von der Brücke runterschubsen? Oder würden Sie es nicht tun?

**Birgitt:** Also da ich die Person, das Lebewesen, berühren müsste, wäre es mit Sicherheit eine höhere Hemmschwelle, als einen technischen Griff zu ziehen.

**Andreas:** Das sehe ich genauso, ist auch rein intellektuell, rein rational sozusagen gelöst. Denn genau genommen macht es keinen Unterschied.

**fiph:** Also rein „rational“ oder „intellektuell“ wäre es in dieser Situation irgendwie gerechtfertigt, den Mann herunterzuschubsen?

**Andreas:** Ja, gerechtfertigt schon nicht. Das kann man so nicht sagen. Also es stimmt, dass die Hemmschwelle da höher wäre, aber vom Ergebnis ist es das gleiche. Ob ich den Hebel ziehe und einen zu Tode bringe oder einen schubse und damit töte. Aber die Hemmschwelle ist höher, weil man eben direkt tätig sein muss.

**fiph:** Und dürfte man in der Krankenhausvariante den einen Menschen töten, um seine Organe zu entnehmen und fünf anderen Menschen zu retten? Greift hier die gleiche Logik?

**Andreas:** Die Logik wäre auch da wieder die gleiche, aber es wäre eben noch ein Schritt mehr zu machen, zum aktiven Tun sozusagen. Ich müsste einen Menschen sogar noch zerlegen, ich bräuchte ihn nicht nur zu schubsen (*lachen*), sondern ich müsste ihn ganz aktiv zerlegen. Also vom Prinzip sage ich ja, es lässt sich eigentlich keine dieser Aktionen wirklich rechtfertigen. Also moralisch nicht. Rein intellektuell kann man das bestimmen. Aber ich ahne ja, wenn das ein Experiment ist, da gibt es wahrscheinlich noch fünf Abwandlungen.

**fiph:** Nein, die würden nur noch abstruser werden.

**Andreas:** Da wird immer deutlich, dass man es eigentlich eben nicht entscheiden kann und darf.

**Birgitt:** Ich kann dem nur zustimmen. Und Ihnen einen unversehrten, unfallfreien Tag! ■

\*Alle Namen sind frei erfunden.



Foto: fiph

# fiph.

JOURNAL  
PRINTVERSION



## Sie möchten das fiph-Journal gern als gedruckte Ausgabe lesen?

Die Mitglieder unseres Förderkreises erhalten die Printversion des Journals frei Haus. Der Jahresbeitrag beträgt 30€ und ist als Spende steuerlich absetzbar.

Für weitere Informationen wenden Sie sich bitte an Frau Hauk ([hauk@fiph.de](mailto:hauk@fiph.de)) oder besuchen Sie uns auf <http://www.fiph.de/institut/foerderer.php>

# Öffentliche Veranstaltungen

## Winter 2016/17

### Dienstag, 11.10.2016, 18.00 Uhr

Literatur, Theater und Film als Formen ethischer Kommunikation. Zum komplexen Verhältnis von Ethik und Ästhetik  
Prof. Dr. Maria-Sibylla Lotter (Bochum)

### Vortragsreihe „Rassismus“

#### Donnerstag, 10.11.2016, 19.30 Uhr

I: Was ist das eigentlich – Rassismus?  
Dr. Yoko Arisaka (Hildesheim)/  
Prof. Dr. Jürgen Manemann (Hannover)

#### Donnerstag, 17.11.2016, 19.30 Uhr

II: Black Lives Matter – Past, Present and Future of a Movement for Justice  
Prof. Dr. Monica Miller (Bethlehem, PA)

### Donnerstag, 24.11.2016, 19.30 Uhr

III: Critical Whiteness Studies – An Introduction  
Prof. Dr. Christopher Driscoll (Bethlehem, PA)

### Mittwoch, 30.11.2016, 19.30 Uhr

Private Religion und Fundamentalismus – eine Kritik  
Dr. Ana Honnacker (Hannover)

### Dienstag, 06.12.2016, 18.00 Uhr

Von der Stimme zur Politik  
Dr. Lisz Hirn (Wien)

### Dienstag, 10.01.2017, 18.00 Uhr

Intoleranz und Toleranz in der arabischen Philosophie der Moderne  
Dr. Sarhan Dhouib (Berlin)

### Mittwoch, 18.01.2017, 19.30 Uhr

Politische Theorie angesichts der Herausforderungen von Komplexität  
Dipl.-Pol. Agnes Wankmüller (Hannover)

### Dienstag, 24.01.2017, 18.00 Uhr

Zwischen Gehen und Bleiben. Migration als existenzielle und gesellschaftliche Herausforderung  
Prof. Dr. Burkhard Liebsch (Bochum)

### Mittwoch, 01.02.2017, 18.00 Uhr

Über Anerkennung – Sichtbarkeit – Macht  
Mag. Amani Abuzahra M.A. (Wien)

### Dienstag, 07.02.2017, 18.00 Uhr

Wahrheit und Wahrhaftigkeit im antiken und modernen Denken  
PD Dr. Lars Leeten (Oslo)

### Mittwoch, 15.02.2017, 18.00 Uhr

Die Unabsehbarkeit revolutionären Handelns als Herausforderung  
Mareike Kajewski M.A. (Frankfurt a. M.)

Alle Veranstaltungen finden im Vortragsraum des Forschungsinstituts für Philosophie Hannover statt. Der Eintritt ist frei.

*weiter denken...*



Foto: fiph

*„Whiteness ist eine Macht,  
die ihren Namen nicht nennt.“*

(M. Tißberger)

## Impressum

### Herausgeber

Forschungsinstitut für  
Philosophie Hannover  
Prof. Dr. Jürgen Manemann  
Dr. Ana Honnacker

### Redaktion

Anna Maria Hauk M.A.  
Dipl.-Pol. Agnes Wankmüller

Erscheinungsweise  
halbjährlich

ISSN 1612-7994

[www.fiph.de](http://www.fiph.de)

### Mitglieder des Vorstands der Stiftung „Forschungsinstitut für Philosophie“

**Prof. Dr. Ulrich Hemel,**  
Universität Regensburg, Vorsitzender der Geschäftsleitung  
„Strategie und Wert Beratungs- und Beteiligungs-GmbH“,  
Direktor des „Instituts für Sozialstrategie“, Laichingen, Jena, Berlin  
(1. Vorsitzender)

**Dr. Werner Schreer,**  
Hildesheim (2. Vorsitzender)

**Prof. Dr. iur. Markus Kotzur LL.M.,**  
Universität Hamburg

**Prof. Dr. Armin Nassehi,**  
Ludwig-Maximilians-Universität München

**Prof. Dr. Birgit Recki,**  
Universität Hamburg

**Prof. Dr. Thomas M. Schmidt,**  
Universität Frankfurt a. M.

**PD Dr. Jörg-Dieter Wächter,**  
Universität Hildesheim, Leiter der Hauptabteilung Bildung im  
Bischöflichen Generalvikariat des Bistums Hildesheim

**Prof. Dr. Saskia Wendel,**  
Universität zu Köln

### Geschäftsführung

Anna Maria Hauk M.A.

### Sekretariat

Sigrid Wittkamp

### Forschungsinstitut für Philosophie Hannover

Gerberstraße 26  
30169 Hannover  
Telefon (0511) 16409-30  
Telefax (0511) 16409-35  
E-Mail: [kontakt@fiph.de](mailto:kontakt@fiph.de)

Das fiph-Journal ist auf dem  
Philosopher's Index indiziert.

### Layout

ermisch | Büro für Gestaltung  
smit und partner.designer

### Druck

dieumweltdruckerei