

Kapitel 6: Empfindsam bleiben

6.1 Artikel 13 der Menschenrechte¹

Es ist oft herausgestellt worden, dass die Vorstellung der Staatswerdung einer Nation eine Selbstmythologisierung des Nationalstaates bezeichnet. »In Wirklichkeit«, schreibt Georg Kneer (Kneer 1997, S. 95), »verhält es sich umgekehrt: Staaten ›bringen‹ Nationen und Ethnien hervor, dies geschieht eben dadurch, dass der Prozeß der Herausbildung von Staaten als Werk von (imaginierten) nationalen Gemeinschaften beschrieben wird.« Nation ist eine vorgestellte politische Gemeinschaft, eine »imagined community« (Anderson 1998 [1983]) weil »die Mitglieder selbst der kleinsten Nation die meisten anderen niemals kennen, ihnen begegnen oder auch nur von ihnen hören werden, aber im Kopf eines jeden die Vorstellung ihrer Gemeinschaft existiert« (ebd. 1998, S. 14f.). Nationen ermöglichen Beziehungen und Verbundenheiten zu Unbekannten im Modus von face-to-face-Kontakten. Das Nationale kann insofern als eine verräumlichte Imagination mit territorialer Referenz verstanden werden. Eric J. Hobsbawm beschreibt dies in seinem klassisch zu nennenden Werk »Nationen und Nationalismus. Mythos und Realität seit 1780« so:

»Wie die meisten ernsthaften Forscher betrachte ich die ›Nation‹ nicht als eine ursprüngliche oder unveränderliche soziale Einheit. Sie gehört ausschließlich einer bestimmten und historisch jungen Epoche an. Sie ist eine gesellschaftliche Einheit nur insofern, als sie sich auf eine bestimmte Form des modernen Territorialstaates bezieht, auf den ›Nationalstaat‹, und es ist sinnlos, von Nation und Nationalität zu sprechen, wenn diese Beziehung nicht mitgemeint ist.« (Hobsbawm 1991, S. 20f.).

Die auf einem bestimmten Typ der Konstruktion von Raum als Territorium sowie von Menschen, die in einem Verweisungszusammenhang stehen, als natio-ethno-

1 Dieser Text geht auf Abschnitte eines anderen Aufsatzes zurück auf: Mecheril, Paul (2020a). *Gibt es ein transnationales Selbstbestimmungsrecht? Bewegungsethische Erkundungen*. In: van Ackeren, Isabell et al. (Hg.): *Bewegungen. Beiträge zum 26. Kongress der Deutschen Gesellschaft für Erziehungswissenschaft* (S. 101–118). Opladen: Barbara Budrich.

kulturell kodiertes Wir beruhende Vorstellung und Praxis des Nationalstaates stehen unter gegenwärtigen Bedingungen praktisch-funktional wie legitimatorisch in einer tiefen und grundlegenden Krise. Eric Hobsbawm schreibt in dem Vorwort zur deutschsprachigen Ausgabe von 2004 seiner 1990 erstmals erschienenen Abhandlung zu Nationen und Nationalismus: »Jener Prozess, der aus Bauern Franzosen und aus Einwanderern amerikanische Staatsbürger hat machen lassen, kehrt sich gegenwärtig um (ebd. 2004, XII)« und er schließt das Vorwort mit der Frage, was, wenn überhaupt irgendetwas, im 21. Jahrhundert an die Stelle des allgemeinen Modells der Beziehung zwischen Staat und Volk treten wird« (ebd., XIII). Seine Antwort ist: »Wir wissen es nicht« (ebd.).

Anders als vorherrschende Krisensemantiken es nahelegen, ist die Gegenwart weniger von einer Migrations- oder Flüchtlingskrise geprägt. Vielmehr geht es um die Krise der Legitimität und Funktionalität der nationalstaatlichen Ordnung, eine Krise, die nicht allein, aber auch durch transnationale Migrationen intensiviert wird. Dass diese praktisch-funktionale wie legitimatorische Krise eine Chance der Veränderung der Verhältnisse in Richtung wünschenswerter Verhältnisse darstellt, und zwar deshalb, weil dem Nationalstaatskonzept eine unabweisliche, symbolische und faktische Gewalt gegen natio-ethno-kulturell kodierte Andere inhärent ist, die insbesondere unter Bedingungen dessen, was angesichts etwa der Entwicklung von Kommunikations- und Transporttechnologien als soziale Schrumpfung der Welt bezeichnet werden kann, in ihren konstitutiven Demokratie- und Legitimationsdefiziten besonders deutlich in Erscheinung tritt, ist Thema dieses Kapitels.

Was Seyla Benhabib als Paradox demokratischer Legitimität und Souveränität (Benhabib 2016, S. 198) bezeichnet, nämlich den Umstand, dass in der Logik der demokratischen Revolutionen der Moderne² Bürger:innenrechte auf Menschenrechten beruhen, aber Bürger:innenrechte nur einer exklusiven Wir-Gruppe zugesprochen werden, dieses demokratische Paradox wird in seiner Fragwürdigkeit unter gegenwärtigen Bedingungen besonders augenfällig.

Auch wenn traditionell die europäische Nationenvorstellung, wie Jörn Rüsen in einem Streitgespräch mit Bärbel Völkel (Rüsen und Völkel 2017, S. 251) anmerkt, immer das Vorstellungsbild einer konkretisierten Menschheit darstellte, so konnte die Programmatik einer universellen Menschheit, die sich nur konkret und damit ausschließend realisierte, in der Europäischen Nationenpraxis nur durch

2 Allerdings erwähnt auch Benhabib die Haitianische Revolution nicht. die Haitianische Revolution führte 1804 zur Unabhängigkeit St. Domingue und ihrer Umbenennung in Haiti und damit zur Zerschlagung des bedeutenden Sklavenmarkt Amerikas, sowie der Befreiung von etwa 500.000 Menschen aus der Sklaverei. Bhambra (2016) bezeichnet den Umstand der Ausblendung der Haitianischen Revolution in den intellektuellen Diskursen des Westens als epistemische Verleugnung.

faktische und symbolische Instrumentalisierung, Vergegenständlichung der Anderen vollzogen werden. In besonders klarer Weise hat dies Theo Goldberg (2002) herausgearbeitet, der zeigt, wie die Herausbildung und Verfasstheit moderner Staatlichkeit von rassifizierenden Schemata vermittelt wird. Das Vorstellungsbild und die Praxisform ›Rasse‹ stellen nach Goldberg einen essentiellen Bestandteil der epistemischen, philosophischen und materiellen Entwicklung des modernen Nationalstaats und seiner laufenden Gouvernamentalität dar.

Zur Durchsetzung dieser Form von Staatlichkeit bedarf es der Legitimität der Schließung gegenüber Anderen, eine Hegemonie des Grenzschutzes zur Wahrung des Binnenraums, es bedarf der Kriminalisierung und der Veranrührung bestimmter Grenzüberschreitungen, es bedarf des Ausbaus und der Intensivierung der (rechtlichen und dominanzkulturellen Legitimität der) Verpolizeilichung der Grenze, es bedarf der Selbstschussanlagen und des das Sterben in Kauf nehmende Aufhalten der Anderen. Erst diese Mechanismen lassen unser Humanum der konkreten Menschheit wahr werden und bleiben. Dieses Spannungsverhältnis, das zwischen Paradox und Verlogenheit changiert, wird nicht zuletzt an den Europäischen Außengrenzen besonders deutlich.

Auch mit Blick auf diese Bedingungen wird aus rassismuskritischer Perspektive klar, dass es geboten ist, die Bedingungen der Möglichkeit von Verhältnissen zu sondieren, in denen Rechtsansprüche und Ansprüche auf würdevolle Formen von Leben nicht auf den Raum des partikularen, etwa des nationalen oder europäischen Humanums beschränkt bleiben.

Der Artikel 13 der Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte, der das Recht auf Mobilität innerhalb der Staatsgrenzen sowie das Recht auf Ausreise und Rückkehr garantiert³, »somehow stopped«, wie Pécoud und Guchteneire schreiben (2007, S. 8), auf halber Strecke und wäre somit zu ergänzen durch ein allgemeines Recht auf Einwanderung. Ich will hier skizzenhaft auf drei Argumente eingehen, die meines Erachtens verdeutlichen, warum in bewegungsethischer Einstellung (Mecheril 2020a) der Artikel 13 der Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte in Richtung des Rechtes auf globale Bewegungsfreiheit (Cassée 2016) im Sinne einer transnationalen Ausdehnung des Selbstbestimmungsrechts zu erweitern wäre.⁴

3 Artikel 13 der Menschenrechte: (1) »Jeder hat das Recht, sich innerhalb eines Staates frei zu bewegen und seinen Aufenthaltsort frei zu wählen.« (UN 1948: o.S.). (2) »Jeder hat das Recht, jedes Land, einschließlich seines eigenen, zu verlassen und in sein Land zurückzukehren.« (Ebd.)

4 Heiner Bielefeldt (2019) hat in einem Vortrag im Rahmen der Jahrestagung der Sektion Interkulturelle und International Vergleichende Erziehungswissenschaft (SIIVE) der Deutschen Gesellschaft für Erziehungswissenschaft (DGfE) darauf verwiesen, dass ein erster wichtiger Schritt zur Etablierung eines Rechtes auf Einwanderung die Umkehr der Begründungspflicht sein könnte: Nicht das Begehren auf Einwanderung (etwa der Familienmitglieder) ist begründungspflichtig, sondern die Zurückweisung dieses Anspruchs durch den jeweiligen Staat.

1. Wir beobachten weltweit die Zunahme grenzüberschreitender Praktiken und die damit verbundene Ausbildung von transnationalen Lebensformen, die die Eindeutigkeitslogik des Nationalen transzendieren. Einige Zahlen. Die Zahl transnationaler Migrant:innen weltweit steigt stetig an. Lebten 2000 ca. 175 Millionen Menschen in einem anderen als ihrem Geburtsland, so sind es Ende 2017 etwa 260 Millionen; Tendenz steigend.⁵ Ca. 1 Milliarde Menschen gelten weltweit als Migrant:innen (Benhabib 2016, S. 170); Tendenz steigend.

Migration ist zwar kein ausschließlich modernes Phänomen (Bade, Emmer und Oltmer 2010), gleichwohl gelten gegenwärtig spezifische Bedingungen: Noch nie waren weltweit so viele Menschen bereit, aufgrund von Umweltkatastrophen, (Bürger:innen-)Kriegen und anderen Bedrohungen gezwungen und aufgrund der technologisch bedingten Veränderung von Raum und Zeit in der Lage, ihren Arbeits- oder Lebensmittelpunkt auch über große Distanzen hin zu verändern. Dass grenzüberschreitenden Wanderungsbewegungen für Gesellschaften und Individuen weltweit gegenwärtig eine besondere Bedeutung zukommt, hängt hierbei auch mit der Expansion der programmatisch ›modernen‹ Idee zusammen, dass Menschen befugt und in der Lage sind, Einfluss auf ihr eigenes, nicht zuletzt auch mit dem jeweiligen geographischen, ökologischen, politischen und kulturellen Ort verbundenes Schicksal zu nehmen. Die globale Gegenwart geht auch damit einher, dass Menschen verstärkt deshalb Grenzen politischer Ordnungen überschreiten, weil sie – mit den damit verbundenen potenziellen Irrtümern, Täuschungen und Nebenfolgen – nicht nur davon ausgehen, dass sie dies können, sondern auch, dass ihnen dies zusteht.

Wir leben im Zeitalter der Migration (Castles und Miller 2009). Diesem hat ein Recht auf globale Mobilität zu entsprechen, und dieses »stems from the increasingly global and multicultural nature of today's world: in a world of flows, mobility becomes a central resource to which all human beings should have access« (Pécoud und Guchteneire 2007, S. 11). Gesellschaftlichkeit, und das heißt auch Subjektivität (also beispielsweise Erinnerungen, Wünsche, Entwürfe, Begehren), sind nicht begrenzt auf den Raum des territorialen Containers des Nationalstaates bzw. den Raum der *imagined community* des natio-ethno-kulturell kodierten Wir. Gesellschaftlichkeit/Subjektivität ist empirisch mehr und großformatiger sowie empirisch weniger und kleinformatiger als Nation und Nationalstaat.

Die Grenzen des westfälischen Staates, also das Modell der westlichen Moderne, das auf der Territorialisierung des Raumes beruhend territoriale Integrität mit einheitlicher Gerichtsbarkeit verbindet (Benhabib 2006, S. 167) und das sich in der Welt nicht zuletzt mit Hilfe des kolonialen Imperialismus durchgesetzt hat, sind,

5 Zeit.de (19.12.2017). Mehr als 250 Millionen Migranten weltweit. <https://www.zeit.de/geellschaft/zeitgeschehen/2017-12/vereinte-nationen-migration-weltweit-zuwachs> (Zugriff: 16.07.24).

so Benhabib, durchlässig geworden (ebd., S. 171). Die Durchlässigkeit der Grenzen ist ein Fakt, der nur und selbst das ist nicht ausgemacht, mit der Intensivierung der Gewalt der Grenzsicherung aufzuhalten wäre. Weil eine vermehrte grenzüberschreitende Bewegung der Menschen zu beobachten ist, bieten sich zwei Prinzipien an: Bewegung anerkennen oder Grenzsicherungspraktiken und den Einsatz und die Entwicklung entsprechender Technologien intensivieren und damit die Kosten der Sicherung steigern. Diese Kosten aber halte ich für moralisch nicht rechtfertigbar. Ich spreche an dieser Stelle in erster Linie also nicht über die pekuniären Kosten, obwohl diese durchaus bedeutsam sind:

»The United States has in recent years spent more money on immigration enforcement than at any other point in history. For fiscal year (FY) 2024, the Biden administration has asked Congress for nearly \$25 billion for U.S. Customs and Border Protection (CBP) and U.S. Immigration and Customs Enforcement (ICE), an increase of almost \$800 million over the previous year and nearly equal to the entire gross domestic product (GDP) of Iceland. U.S. immigration enforcement budgets have been steadily increasing for many years, irrespective of the political orientation of the country's federal government.

This is part of a worldwide trend, driven by the enforcement-first border and immigration policies of the Global North. The European Union's spending on border enforcement in 2023 was similarly at a record high, and border guard agency Frontex receives more money than any other single EU agency. While global spending for the sector is impossible to accurately measure, budgets for migration enforcement are on a consistent upwards slope.

Companies comprising the military and security industry are among the main beneficiaries of this spending bonanza. Building an ever more militarized and refined border infrastructure is a booming business, worth an estimated U.S. \$48 billion in 2022 and on pace to grow to as much as U.S. \$81 billion by 2030, according to market research agencies. Part of this growth will be driven by related industries such as biometrics and artificial intelligence, which are expected to be even larger sectors of which migration management is just one component« (Akkerman 2023, o.S.).

Die globale Regulation der Migration ist finanziell kostenintensiv und zugleich illusionär, da nur eingeschränkt effizient; sie ist aber auch mörderisch. Es geht hier also um die moralischen Kosten der Verhinderung des globalen Selbstbestimmungsrechtes durch *global mobility regimes*, also dem Umstand, dass 2024 nach Angaben der UN allein mehr als 2.452 geflohene Menschen im Mittelmeer gestorben sind (IOM 2025, o.S.). Unter der Präsidentschaft von Donald Trump ist die Zahl der an der mexikanisch-amerikanischen Grenze getöteten Migrant:innen deutlich gestiegen. »Die Internationale Organisation für Migration (IOM) hat 686 Fälle von Tod oder Verschwinden von Migrant:innen an der Grenze zwischen den USA und Mexiko im

Jahr 2022 dokumentiert. Damit ist dies die tödlichste Landroute für Migrant:innen weltweit« (IOM 2023, o.S.). Die Situation in den die Südgrenzen Europas in Libyen säumenden Lagern sind von Folter, Vergewaltigungen und Hinrichtungen gekennzeichnet, ein Gräuelfeld, das nicht unmaßgeblich durch das europäische Fluchtregime ermöglicht wird (vgl. etwa Ratfisch und Schwiertz 2015 oder UNO-Flüchtlingshilfe 2024).

Die weltweite Zunahme – dies ist das erste bewegungsethische Argument – grenzüberschreitender Praktiken, die damit verbundene Ausbildung transnationaler Lebensformen (die nicht in dem einfachen und reduktiven Entweder-Oder-Modell einer Integrationspolitik und -pädagogik abbildbar sind), sowie die steigenden moralisch nicht legitimierbaren, mörderischen Effekte von Grenzsicherungsmaßnahmen verweisen darauf, dass einiges für die Installierung eines weltweiten transnationalen Selbstbestimmungsrechtes spricht. Unter empirischen Bedingungen, die die Lebensrealität einer Vielzahl von Menschen prägen und zukünftig vermutlich vermehrt prägen werden, antwortet die Anerkennung transnationaler Lebenspraktiken damit den empirischen Gegebenheiten und bezeichnet einen angemessenen Schritt der Entwicklung des Rechts.

2. »In vielerlei Hinsicht« schreibt Joseph Carens, »stellt die Staatsangehörigkeit in westlichen Demokratien das moderne Äquivalent feudaler Klassenprivilegien dar (...). Als Bürger eines reichen Staates in Europa oder Nordamerika geboren zu werden, ist als wäre man in den Adelsstand hineingeboren worden (obwohl viele von uns zum niederen Adel gehören)« (Carens 2017, S. 167f.).

Wir haben es gegenwärtig mithin mit einem doppelten Mechanismus zu tun: Auf der einen Seite einer globalen Ungleichheit großer Intensität, einer Weltordnung, die Not global sehr unterschiedlich verteilt und verortet: Aktuell leben mehr als 700 Millionen Menschen in extremer Armut, von weniger als 2,15 \$ pro Tag, und der Großteil dieser Menschen lebt nicht in Nürnberg, nicht Hamburg, nicht in Paris und nicht in Lissabon, der Großteil lebt in Ländern, die ehemalige Kolonien Europas sind, in Südamerika, Afrika und Asien also. Das Einkommensgefälle zwischen den reichsten und ärmsten Ländern hat über die letzten Jahrzehnte deutlich zugenommen (etwa Keeley 2015, S. 10). Volkswirtschaftlich betrachtet haben vor allem die Industrieländer, obwohl auch hier die Schere zwischen Arm und Reich auseinandergegangen ist, am meisten von dem, was Globalisierung genannt wird, profitieren können (etwa Jungbluth und Petersen 2018). Damit ist der bedeutsamste Prädiktor unter den Geburtswiderfahrnissen für Position und Zugang zu Ressourcen wie genießbares Wasser, gesundheitliche Versorgung, Essen, halbwegs funktionierende staatliche Infrastruktur und Autorität, Bildung etc. benannt: der wichtigste Prädiktor ist sozusagen die geopolitische Position des Individuums. Stochastisch verweist der Geburtsort bzw. der Pass darauf, um es verkürzt zu sagen, was aus je mir wird. Die Lebenschancen von Menschen hängen, im globalen Maßstab gesehen, zentral

von ihrer Staatsangehörigkeit ab, die wiederum eine Art »Geburtslotterie« (Shachar 2019) darstellt. Dass die Veränderung dieser Position zu einem Besseren – das ist der zweite Teil des mit Carens gesprochen feudalen Mechanismus – insbesondere für diejenigen, die über die geringsten Ressourcen verfügen, von dem *global mobility regime* weitgehend verhindert wird, stärkt nur um so mehr den Sinn des Einsatzes für ein transnationales Selbstbestimmungsrecht.

Diese globalen Verhältnisse der ungleichen Verteilung von Not und Ressourcen wären im Hinblick auf ihre Genese aufzuklären, diachron etwa mit Bezug auf Kolonialismus und synchron etwa mit Bezug auf das, was Ullrich Brand und Markus Wissen (2017) *imperiale Lebensweise* nennen, also die Lebensweise einer globalen Minorität, die ihren Wohlstand, ihre Mobilitäts- und Konsumptionsbedürfnisse nur auf Kosten der sozialen und ökologischen Ressourcen einer globalen Majorität führen kann. Diese globale Minderheit lebt nicht nur im Westen, aber auf der Landkarte dieser aktuellen Imperialität, die nicht selten ganz ohne imperiale Ideologie auskommt, vielleicht sogar nicht selten antiimperialistisch ist, finden sich die meisten Flecken nach wie vor im Westen.

Vor diesem Hintergrund kann transnationale und -kontinentale Migration insofern als Versuch verstanden werden, in einem sehr grundlegenden Sinne Einfluss auf das eigene Leben zu nehmen und stellt damit einen Prototyp moderner Lebensführung dar – mit allen ihren Ambivalenzen, Illusionen und zweifelhaften Nebenfolgen. Sei mutig, bediene Dich Deines Verstandes und befreie Dich aus der Position, die Dir die geopolitische Ordnung aufgezwungen hat – das ist, in einer Referenz an Immanuel Kant formuliert, das Credo der neuen transnationalen Moderne, die, ohne dass dazu Absicht oder Programmatik erforderlich wäre, von Migrant:innen geformt und formuliert wird.

Wenn davon ausgegangen wird, dass Menschen es zustehen sollte, in sie betreffenden, fundamentalen Fragen einen vernünftigen Einfluss auf ihr Leben nehmen zu können und dies auf den Umstand globaler Ungleichheit bezogen wird, dann plausibilisiert dieser Bezug die Bedeutsamkeit eines Rechtes auf globale Bewegungsfreiheit. Dessen Bedeutsamkeit gilt aber unabhängig von der Not und der Ungleichheit und muss auch gelten in einer gedankenexperimentell idealen Welt relativer Gleichheit, schlicht, weil wie Andreas Cassee schreibt, in einer idealen Welt jeder Mensch die Möglichkeit hätte, in seinem Herkunftsland ein anständiges Leben zu führen, dadurch aber nicht sein Recht verwirkte, seinen Lebensmittelpunkt in ein anderes Land zu verlegen (Cassee 2016, S. 211). Dies ist mit Cassee ein negatives Recht, es geht hier beispielsweise nicht um die Forderung nach Finanzierung von Tickets durch die Staatengemeinschaft. Dass die Leute in relativer globaler Sicherheit, der verarmte und der weniger verarmte globale Adel, sich an die Existenz von Grenzanlagen, Einreiseverboten und Abschiebegefängnissen in der Moderne gewöhnt haben, rechtfertigt bewegungsmoralisch nicht, dass Menschen daran gehindert werden, ihr Recht, sich zu bewegen, in Anspruch zu

nehmen. Es ist verbrieftes Menschenrecht, dass zumindest kein Staatsangehöriger an der Bewegung innerhalb eines Nationalstaates gehindert werden darf. Diese Bewegungsfreiheit ist bedeutsam (Cassese 2016, S. 218), weil Bewegungsfreiheit Katalysator für die Inanspruchnahme anderer Freiheiten wie Versammlungsfreiheit oder die Freiheit ist, intime Beziehungen außerhalb des lokalen Bereiches zu führen, und weil Bewegungsfreiheit zweitens den Zugang zu materiellen Ressourcen ermöglicht⁶ und weil Bewegungsfreiheit drittens konstitutiver Bestandteil dessen ist, was es heißt, über sich selbst bestimmen zu können. Aus mindestens diesen drei Gründen existiert ein Recht auf Bewegungsfreiheit innerhalb des nationalstaatlichen Territoriums und da es kein ethisches Argument gibt, diese Bewegungsfreiheit im globalen Raum vorzuenthalten, begründet, dass ein Recht auf transnationale Bewegung angemessen ist. Das heißt selbstverständlich nicht, dass dies ein absolutes Recht wäre. Das globale Bewegungsrecht ist so relativ wie auch das geltende innerstaatliche Bewegungsrecht ein relatives Recht: Ich sollte beispielsweise auf dem Weg zur Universität meine Bewegung unterbrechen, wenn es einen Notärzt:inneneinsatz gibt, der die Straße blockiert. Oder: Es sind beispielsweise private Eigentumsverhältnisse zu berücksichtigen; ich kann also nicht einfach, wenn ich von Bielefeld nach Hamburg migriere, mich im Vorgarten einer Hamburger Familie niederlassen, und das gleiche gilt, wenn ich transnational von Bielefeld nach Basel migriere. Auch dort kann ich mir nicht ohne weiteres einen für mich besonders ansprechenden Vorgarten zum längeren Verweilen aussuchen⁷. Transnationale Bewegungsfreiheit führt also nicht zwangsläufig zu Chaos und Regellosigkeit, Anomie und Durcheinander. Das sind eher Phantasien und Affekte, die keine allgemeine normative Substanz haben, sondern vielmehr das affektive Festhalten an einer kontingenten Zugehörigkeitsordnung spiegeln, nämlich an der Ordnung des Natio-ethno-kulturellen. Damit ist das dritte bewegungsethische Argument angedeutet.

3. Es ist von Bedeutung, sich zu vergegenwärtigen, dass die Institution des Nationalstaates das Phantasma oder Imagination der Nation benötigt und damit produziert. Doch diese Imagination, die Identitäten bestimmt, entzieht sich der eindeutigen Bestimmung (Salecl 1994). Wenn die symbolische Lücke, die in dieser Spannung zwischen bestimmt – unbestimmt gilt, zu einem bedeutsamen gesellschaftlichen,

6 »Man muss«, schreibt Joseph Carens (2017, S. 170), »dorthin ziehen können, wo die Chancen sind, um sie sich zunutze zu machen.«

7 Dies geht aber nicht gleich mit der Affirmation der gegebenen (Eigentums-)Verhältnisse einher. Diese sind im Hinblick auf ihre normative Angemessenheit zu befragen und dann zu problematisieren, wenn sie ein Unverhältnis darstellen, etwa dadurch, dass einzelne Vorgärten eine Größe erreichen, die die Bedingungen der Möglichkeit eines würdevollen Lebens anderer signifikant erschwert oder gar verhindert.

institutionellen oder individuellen Problem wird, wird die phantasmatische Absicherung und Iteration des Wir auch mit Hilfe von Rassekonzepten attraktiv⁸.

Zygmunt Bauman (1995) hat in seinem Buch »Moderne und Ambivalenz« auf den Zusammenhang zwischen der Institutionalisierung rassistischen Denkens und dem Projekt der europäischen Moderne verwiesen. So existiert eine strukturelle Verwandtschaft zwischen den Vereindeutigungspraktiken des Rassismus und der Logik des Nationalstaates. Rassifizierende und national unterscheidende Schemata sind nicht identisch, stehen aber in einer engen Wechselbeziehung. Kennzeichnend und konstitutiv für die Zugehörigkeitspraxis nationalstaatlicher Ordnungssysteme ist die *Vereindeutigung von Zugehörigkeitsverhältnissen* (etwa durch die weitgehende Verhinderung von Mehrstaatigkeit).

Die nationalstaatliche Ordnung ist darauf angewiesen, dass bestimmte Fragen bestimmt beantwortet werden können und Gewissheit produziert wird, zum Beispiel und vor allem im Hinblick auf die moderne Frage, wer Bürger:in des Landes ist und wer nicht. In dem Augenblick, in dem der moderne Staat seit dem 19. Jahrhundert über diese Gewissheit verfügen will, schreibt Rudolf Stichweh, »gewinnen Techniken physischer Identifikation mittels Lichtbild, Hinweis auf körperliche Besonderheiten (Narben, Haar-, Augenfarbe) an Bedeutung [...]« (Stichweh 1995, S. 180). Und diese Techniken werden gegenwärtig mit allen Möglichkeiten biotechnologischer Kontrolle und Identifikation intensiviert (Aas, 2016; Heinemann und Weiß 2016).

Der Nationalstaat wird daher von dem binären Schema Wir/Nicht-Wir, bzw. im Schema, in den Worten von Bauman, »Freund« und »Feind« organisiert. Hierbei ist der Fremde nach Bauman die große Irritation für den Nationalstaat, weil in diesem Fall unklar ist, ob es sich um einen »Freund« oder einen »Feind«, ob es sich um Wir oder Nicht-Wir handelt. Die »Physiognomisierung« der Differenz zwischen Fremden und Nicht-Fremden wie auch die »Kulturalisierung« der Differenz ist gewöhnlicher Teil des Ordnung schaffenden nationalstaatlichen Prinzips, in dem ein Wir obsessiv angerufen werden muss, um das Prinzip zu verwirklichen.

Neben der Erfindung eines Wir findet sich die zweite große Imagination des Nationalstaates in der Vorstellung, es bestünde ein Anspruch dieses imaginierten Wir auf ein Territorium. Und nur der Staat, so Hobbes im Jahr 1651 erstmals erschienen und als eines der grundlegenden Texte westlicher politischer Theorie geltenden »Leviathan« (2006), kann diesen territorialen Anspruch artikulieren und sichern. Insofern ist es, nach Hobbes, gerechtfertigt, dass Europäische Akteur:innen Amerika annektieren und nach ihrem Gusto verwenden, da der Naturzustand der eigentlichen Bewohner:innen des Kontinentes, ihre Wildheit und ihr Unvermögen,

8 Dies gilt auch und umso mehr für noch umständlichere natio-ethno-kulturell kodierte Konstruktionen mit territorialer Referenz wie »Europa« oder »der Westen«. Ich beschränke mich hier auf das Konstrukt der Nation.

sich selbst zu regieren, keinen Besitzanspruch formulieren kann (vgl. ausführlicher Kap. 2.1). Von Beginn an also ist die theoretische wie politische Konstruktion des Nationalstaats mit von Rassekonstruktionen vermittelten, diese konkretisierenden und stärkenden Bildern und Praktiken durchsetzt.

Die Verknüpfung von einem durch Staatsgrenzen markierten Staats-Territorium mit der Großimagination Volk sowie der Glaube an ein legitimes Anrecht des Wir-Volkes auf das Territorium, ist, wie bereits angeführt (vgl. Kap. 2.1), konstitutiv für den Nationalstaat. Um die Legitimität dieser Konstruktion durchzusetzen ist gerade in Zeiten der Krise der obsessiv zwischen Wir und Nicht-Wir unterscheidenden Ordnung (vgl. Kap. 1.6) die rassistische Kodierung der Anderen ein bewährtes Mittel der Krisenbewältigung. Insofern muss das Insistieren auf der Rechtmäßigkeit der Bewegungsunfreiheit der Anderen und der Unrechtmäßigkeit ihrer Bewegungen über Grenzen hinweg Rassismus mobilisieren. Es sind Grenzpraktiken der ab etwa Mitte des 20. Jahrhunderts formell und programmatisch anti-rassistischen Nationalstaaten und natio-ethno-kulturell kodierten Suprakontexte wie Europa, die rassistische Praktiken zur Folge haben. In diesem Sinne ist zu verstehen, dass »discourse and practice of western states are both racist and anti-racist« (Lentin und Lentin 2006, S. 7).

6.2 Demokratiedefizit als Gegenstand politischer Bildung

Politische Bildung⁹

Die Frage, warum politische, demokratische Bildung wichtig ist, erübrigt sich in gewisser Weise, wenn von zweierlei ausgegangen wird: erstens davon, dass Demokratie »die einzig staatlich verfasste Gesellschaftsordnung [ist], die gelernt werden muss« (Negt 2019 o.S.),¹⁰ vielleicht auch eine politische Lebensform darstellt, die auf entsprechende Bildungsprozesse angewiesen ist; und zweitens davon, dass Demokratie ein Ort ist, »wo jeder andere ganz anders ist« (Derrida 2002, S. 47) und dies somit das Maß der Entwicklung hin zu einer guten und deshalb erstrebenswerten, allgemeinen Ordnung darstellt.

Im Rahmen eines Verständnisses, dass Demokratie wertvoll und Zielsetzung sei, braucht es also keines expliziten Arguments für die Notwendigkeit politischer Bildung. Eher ist es so, dass da, wo politische Bildung nicht vorgesehen, verwehrt oder abgebaut wird, die strukturelle Verhinderung, zumindest Erschwerung von Demokratie vorliegt. Wenn diese Erosion und Verunmöglichung von Demokratie

9 Dieser Abschnitt geht zurück auf: Mecheril, Paul (2020c). *Demokratiedefizit als Gegenstand politischer Bildung. Beiträge (rassismus-)kritischer Migrationsforschung*. In: Journal für Politische Bildung 1 (20) (S. 22–27). Frankfurt a.M.: Wochenschau Verlag.

10 In einem Interview mit Waltraud Meints-Stender und Dirk Lange.

überdies von demokratisch gewählten politischen Akteur:innen betrieben wird, handelt es sich um eine willentliche oder leichtfertige Selbstabschaffung demokratischer Tradition.

Das Politische – im Gegensatz zur Politik als systemisch-funktionaler Zusammenhang des Staatsapparates und seiner Institutionen – kann hierbei als eine grundlegende Dimension des Sozialen verstanden werden, in der die Auseinandersetzungen um die Angemessenheit und Legitimität der sozialen Ordnung durch Be-Gründungen stattfinden. Das Politische verweist auf Auseinandersetzungen, Einsätze und Kämpfe um die Frage der »allgemeinen guten Ordnung« (vgl. Rangger 2024).

Politische Bildung kann damit als Offerte betrachtet werden, die eine Auseinandersetzung von Gruppen und Individuen mit der politischen Dimension des Sozialen ermöglicht, unterstützt und begleitet, welche das Wissen über politische Zusammenhänge, das Wissen um Konzepte, Vorstellungen und Erfahrungen »guter sozialer Ordnungen« vertieft und politische und gesellschaftliche Handlungsbereitschaft stärkt. Wenn hierbei politische Bildung nicht affirmativ mit Bezug auf den je gegebenen Staat konzipiert wird, sondern als »Bestandteil gelingender, aufklärender und handlungsorientierter Lebensbewältigung in einer sich stark verändernden Welt« (Hafeneger 2005, S. 698), dann gehört die Auseinandersetzung mit den vielfältigen Formen transnationaler Migration und globalen Verhältnissen sozialer Ungleichheit zu den bedeutsamsten Themen politischer Bildung der Gegenwart.

Einbildungskraft ermöglichen und Demokratiedefizite erkunden¹¹

Rassismuskritik zielt darauf ab, beeinträchtigende, disziplinierende und zuweilen auch gewaltvolle Formen der rassifizierenden Wirkung entsprechender Praktiken des Denkens, Fühlens und Handelns von konkreten und generellen Anderen wie auch durch Wahrheit beanspruchendes Wissen zu erkennen und Alternativen zu diesen Praktiken des Denkens, Fühlens und Handelns zu erkunden. Rassismuskritik kann in diesem allgemeinen Sinne als kunstvolle, kreative, notwendig reflexive, beständig zu entwickelnde und unabschließbare, gleichwohl entschiedene Praxis verstanden werden. Sie wird von der politischen Überzeugung getragen, dass es sinnvoll ist, nicht in dieser Weise auf rassistische Handlungs-, Erfahrungs- und Denkformen angewiesen zu sein.

11 Dieser Abschnitt findet sich in verwandter Form auch in: Mecheril, Paul (2024). *Rassismuskritische politische Bildung*. In: Chehata, Yasmine et al. (Hg.): *Handbuch Kritische politische Bildung*. Frankfurt a.M.: Wochenschau Verlag und geht in überarbeiteter und gekürzter Form auf Passagen zurück, die sich finden in: Füllekruss, David, Mecheril, Paul und Yildiz, Erol (2022). *Die Krise der Nationalstaatlichkeit. Überlegungen zu politischer Bildung in der Migrationsgesellschaft*. In: *Zeitschrift für Pädagogik*. Jg. 68 (4) 2022. (S. 499–516). Weinheim: Beltz.

Die Dimension des Politischen verweist auf Verhandlungen, Einsätze und Kämpfe um die Frage der ›guten Ordnung‹. Mit diesem Verständnis des Politischen kann politische Bildung als ein Angebot und eine Einladung gefasst werden, die eine Auseinandersetzung von Gruppen und Individuen mit der politischen Dimension des Sozialen ermöglicht, unterstützt und begleitet, welche das Wissen über politische Zusammenhänge, Konzepte, Vorstellungen und Erfahrungen vertieft. Politische Bildung weist zweitens auch immer eine inhaltlich-normative Richtung auf, ansonsten wäre sie unempfindlich und wehrlos gegen ihre Instrumentalisierung durch menschenverachtende und zerstörende politische Konzeptionen. In politischer Bildung geht es um etwas, das über Wissensvermittlung und formale Differenzierung (etwa der politischen Kommunikationsfähigkeit) hinausgeht. Dieses *etwas* kann in unterschiedlicher Weise als Demokratie oder als demokratisch charakterisiert werden. Demokratisierung stellt einen unabschließbaren Prozess dar, der von der Frage vorangetrieben wird, ob die Stimmen aller, die von politischen Auseinandersetzungen und Entscheidungen in Hinsicht auf ihre Lebensführung in signifikanter Weise betroffen sind, in diesen Verhandlungen vorkommen, in diese einbezogen sind und Artikulationen ihrer Erfahrungen, nicht zuletzt Ungerechtigkeitserfahrungen (Kreide 2020), relevant und wirksam eingebracht werden können. In diesem Sinne geht es politischer Bildung darum, »den Raum der würdevollen Existenz und damit verknüpft der Repräsentation unterschiedlicher *Demands* auf Basis der Kritik illegitimer Ausschlüsse permanent zu erweitern« (Rangger 2024, S. 239). Der Einsatz für den Einbezug jener, die strukturell ausgeschlossen werden, kann als Solidarität bezeichnet werden.

Die Ermöglichung des Einbezugs und der Artikulation von eigenen und fremden (Un-Gerechtigkeits-)Erfahrungen sowie die Selbstreflexion über politische Ordnungen und die kritische Diskussion und Reflexion der Voraussetzungen und Folgen politischer Standpunkte stellen zentrale Anliegen politischer Bildung dar. Ausgehend davon und vor dem Hintergrund der angesprochenen Krisenhaftigkeit des Nationalstaates unter gegenwärtigen Bedingungen sowie mit Blick auf die gewaltsamen Folgen demokratischer Widersprüchlichkeiten werden konzeptionelle Perspektiven für politische Bildung deutlich.

»In jedem Akt demokratischer Selbstregierung«, schreibt Christoph Menke (2017, S. 252), »wird [...] die Gleichheit des wesentlich unbestimmten ›Menschen‹ vorausgesetzt, die, weil sie niemals gegeben sein kann, einen Anspruch erhebt, der über jede demokratisch etablierte Ordnung hinausgeht«. Wo in der politischen Bildung diesem über die etablierte Ordnung hinausweisenden offenen Anspruch des Demokratischen entsprochen werden soll, ist das Vermögen gefragt, das, was wünschenswert, aber nicht gegeben ist, als Noch-Nicht-Gegebenes zu imaginieren.

Politische Bildung wird möglich, wo Antwortverhältnisse zu relevanten politischen Fragen (etwa der Klimakrise, der globalen Ungleichheit, den Demokratiedefiziten nationalstaatlicher Ordnungen) nicht gemieden werden und die Befragbarkeit

und die Fraglichkeit der Selbst-, Fremd- und Weltbezüge (Meyer-Drawe 2015) nicht externalisiert werden. Zudem wird politische Bildung dort möglich, wo das individuelle wie kollektive Vorstellungsvermögen dazu beiträgt, demokratischere Verhältnisse als die, die gegeben sind, in Augenschein zu nehmen.

Was Will Kymlicka (2015) als zentrale Aufgabe der politischen Theorie bezeichnet, kann umstandslos als Aufgabe politischer Bildung verstanden werden, nämlich sich andere Welten vorzustellen und Alternativen zu suchen zu einem beispielsweise national verengten und partikularistischen Verständnis von politischer Einheit und politischer Subjektivität. Es geht hier um die Erweiterung politischer Einbildungskraft, nicht um ihren Einschluss. Einbildungskraft weist auf das Kommende: »Im Ausdruck ›kommende Demokratie‹«, schreibt Jacques Derrida, »ist nicht die ›Demokratie‹ das Wichtige, sondern das ›Kommende‹. Ein Denken des Ereignisses, des Kommenden also, das ist der offene Raum, damit es das Ereignis, die Zukunft gibt, und damit die Ankunft die des Anderen ist. Es gibt kein Kommen, kein Ereignis, das nicht die Ankunft des Heterogenen, die Ankunft des Anderen ist oder impliziert. ›Kommend‹ bedeutet nicht Zukunft, die zukünftige Gegenwart, das, was morgen präsent und präsentierbar wäre. Es bedeutet den offenen Raum, damit der Andere oder die Anderen kommen. Undemokratische Systeme sind in erster Linie Systeme, die verschließen, sich dieser Ankunft verschließen, Systeme der Homogenisierung und der vollständigen Berechenbarkeit.« (Derrida 2014, S. 79)

Gelegenheiten und Anlässe der Kultivierung politischer Einbildungskraft sind unzählig: Literatur, Geschichten, die Praxis des Protestes, Reportagen und *documentaries*, alltägliche Erfahrungen in der Ferne wie im Nahen – all dies kann im Rahmen politischer Bildung so gelesen werden, dass die politische Dimension des Gegebenen erkennbar und daran anschließend und davon abgesetzt kommende Demokratie vorstellbar und erdenklich wird.

Wenn demokratische Prozesse und Strukturen sich an der Frage zu bewähren haben, ob die Stimmen jener, die von politischen Auseinandersetzungen und den daraus resultierenden Entscheidungen signifikant betroffen sind, in den demokratischen Diskursen zumindest virtuell einbezogen sind, stellt sich die Frage, wie lokale Entscheidungen mit über das Lokale hinausreichenden, zuweilen globalen, für die Gegenwart und Zukunft von Menschen an *anderen Orten* bedeutsamen Auswirkungen zu legitimieren sind. Infolge der Globalisierung von Politik, Ökonomie oder Recht weitet sich der Kreis der Menschen, die von lokalen Entscheidungen irgendwo in der Welt betroffen sind, immer weiter aus. Zygmunt Bauman hat festgestellt, dass einerseits die Globalisierungsprozesse, in welcher Form auch immer, weltweite Abhängigkeiten schaffen, andererseits jedoch – abgesehen von weltweit agierenden zivilgesellschaftlichen Organisationen – tragfähige politische Institutionen fehlen, die diese Prozesse begleiten können: »Die von der weltweiten Zirkulation von Kapital und Information verkörperte Macht ist ein exterritoriales Phänomen, während sich die Macht der bestehenden politischen Institutionen nach wie vor auf lokale Be-

reiche beschränkt. Dies kann nur zur allmählichen Entmachtung des Nationalstaats führen« (Bauman 2009, S. 119).

Auch nach Mouffe (2015) wird im Prinzip der ›Volkssouveränität‹, das in Bürger:innenrechten zum Ausdruck kommt, ein grundlegendes, normatives Paradox nationalstaatlich organisierter Demokratien deutlich. In modernen, sich als demokratisch verstehenden Nationalstaaten, die dem Prinzip der ›Volkssouveränität‹ folgen, regelt der Pass die Zugehörigkeit zur ›Wir‹-Gruppe und die damit einhergehenden Rechte und Privilegien. Dass jedoch über die Zugehörigkeit zur exklusiven ›Wir‹-Gruppe nur jene entscheiden, die bereits Teil der exklusiven Gruppe sind, stellt ein demokratisches Widerspruchsverhältnis dar. Wer entscheidet, wer mitentscheiden darf? Das hier angesprochene Widerspruchsverhältnis zeigt sich unter migrationsgesellschaftlichen Bedingungen besonders deutlich und drastisch – nicht zuletzt, wenn im Namen nationalstaatlicher Souveränität eine Abschottung und Sicherung von Grenzen, die Menschenleben in Kauf nimmt, als legitime und demokratische Praxis durchgesetzt wird. Die von diesen grenzpolitischen Entscheidungen direkt Betroffenen, Geflüchtete beispielsweise, sind von den demokratischen Prozessen, in denen diese Entscheidungen zumindest mitgestaltet werden, ausgeschlossen, werden aber mit deren Konsequenzen bedeutsam konfrontiert. Wenn dies als Demokratiedefizit verstanden wird, dann gelten Defizite dieser Art im globalisierten Kapitalismus mit Bezug auf kulturelle, rechtliche, ökologische, gesundheitsbezogene und ökonomische Fragen durchgängig.

Politische Bildung, die nicht die unbedingte Bewahrung des Nationalstaats als Zielperspektive verfolgt, zeichnet sich dadurch aus, dass Räume der Wissensvermittlung und Erfahrungsartikulation geschaffen werden, in denen Demokratiedefizite der gegebenen politischen Ordnung erkundet werden können. Diese Erkundung bezieht sich nicht allein auf abstrakte Gegenstände, sondern immer auch auf konkrete Erfahrungen (etwa mit nationalstaatlichen Akteur:innen wie Polizei und Grenzschutz), in denen sich der politische Status der Subjekte in unterschiedlicher Weise abbildet, auf Selbst- und Fremdwahrnehmungsmuster und eigene Zugehörigkeitskonzepte (Kleinschmidt und Lange 2020). Die Thematisierung von Zugehörigkeitsordnungen auch in der eher konkreten Einstellung, die danach fragt, wer in politischen Auseinandersetzungen als respektables politisches Subjekt gilt und sich einbringen kann, wer repräsentiert wird, wessen Erfahrungen, wessen Sorgen, Wünsche und Ängste zählen, wessen Stimme ins Gewicht fällt und hörbar ist, ist eine bedeutsame Dimension der Erkundung von Demokratiedefiziten staatlicher Institutionen. Im Sinne der Erprobung und Entwicklung einer menschenrechtlichen Entgrenzung der Demokratie (Menke 2017) stellen diese Reflexionen demokratiefördernde Aspekte politischer Bildung dar.

Die auch erfahrungsreflexive Identifikation von Demokratiedefiziten der politischen Ordnung zielt, wenn auch in der Ermutigung zur Suche nach Alternativen, nicht notwendig auf die Abschaffung des Nationalstaats. Alternative Einheiten

politischer Ordnung, die ein ›größeres‹ oder ›kleineres Kaliber‹ als der Nationalstaat aufweisen, scheinen gegenwärtig noch nicht ausreichend gefestigt und ausgebaut, um *ohne* gleichzeitig bestehende Nationalstaatlichkeit demokratische und rechtsstaatliche Strukturen gegen einen weiter entfesselten Ökonomismus und gegen Partikularinteressen zu gewährleisten. Eine sinnvolle normative Ausrichtung politischer Bildung auch in (rassismus-)kritischer Perspektive findet sich weniger in der Abschaffung von national- und supranationalstaatlichen Grenzen als vielmehr in dem Einsatz für ihre Demokratisierung. Hierzu gehören die Desakralisierung und Profanisierung des Nationalen (Füllekruss und Mecheril 2021).

In der politikdidaktischen Vorstellungsforschung, wie sie unter anderem von Dirk Lange und Malte Kleinschmidt vertreten wird, werden die subjektiven Vorstellungen der Lernenden, »die es ihnen in ihrem Alltag erlauben zurechtzukommen, sich zu orientieren und als Subjekte zu handeln« (Kleinschmidt und Lange 2020, S. 207), als Ausgangspunkt politischer Bildungsprozesse herangezogen. Dabei werden Räume der Artikulation des Wissens und der Vorstellungen der Lernenden (z.B. zu ›Welt‹, ›Globalität‹, ›Fortschritt‹ oder ›Gerechtigkeit‹, ›Freiheit‹, ›Demokratie‹, ›Kolonialismus‹, ›Rassismus‹) geschaffen und diese in ihren jeweiligen global-gesellschaftlichen Zusammenhängen reflektiert. Wichtig ist es hierbei, die Positionen, Privilegien, Diskriminierungserfahrungen etc. der Lernenden in Beziehung zu gesellschaftlichen Machtverhältnissen zu setzen und insofern aufzuklären. Vor diesem Hintergrund ist es in politisch bildenden Prozessen zentral, Räume zu schaffen, in denen die politischen Dimensionen des Sozialen mit den Erfahrungswelten der Lernenden auf eine Weise in Verbindung gebracht werden, die neue und andere Verhältnisse zu diesen Ordnungen ermöglicht, die die Kontingenz (Rangger 2024), das heißt auch: die Veränderbarkeit dieser politischen Ordnungen erkennt und im Sinne einer weiteren Demokratisierung der Demokratie nutzt.

6.3 Abschied

An den Rändern der alltäglichen Geschäftigkeit, dort, wo die Macht schwach und Kraft nicht erforderlich ist, in den Einschüben und Einflachungen des Be-Treibens, des unausgesetzt und routiniert Ingebrauchnehmens, des Ingebrauchgenommenwerdens, in diesen Eingebungen und Einlässen beschließe ich das Schauen und verwandle mich endlich in einen, der beschaut wird. Als ob das Sehen durch mich hindurch ginge und meine zuvor in Anstrengung gefasste Aufmerksamkeit aufhobe. Das Riechen, geht durch mich hindurch, das Schmecken, zieht über mich hinweg, so wie es über die Sträucher, die Bäume und die in schwerer Blüte stehenden Rosen eines Gartens zieht. Der junge und gerichtete Zug des Empfindens legt mich hinaus, er überkommt mich und verliert sich in der Vielzahl von Fernen. In den Schöffen dieser Entlegungen, den Falten und Öffnungen dieser Weiten verliert sich mein

Empfinden und auch meine Empfindsamkeit, verkürzen sich die Gedanken, werden sie für mich, dessen Blick nur bis zu den Grenzen seines Blickens reicht, schließlich in einer unbestimmten Weise unbestimmt.

6.4 Ein Arsch¹²

Am 01.02.2023 fand online (per Zoom) im Rahmen der Vortragsreihe ›Rassismuskritik (in) der sozialen Arbeit, der Fakultät für Erziehungswissenschaft ein Gespräch zwischen Rudolf Leiprecht und Annita Kalpaka zum Thema ›Rassismuskritik und Hochschullehre‹ statt. Etwa 120 Personen bzw. Kacheln haben an der Veranstaltung teilgenommen.

Zu Beginn, während der Einführung in die Veranstaltung, hat sich eine uns unbekannte Person mit dem Namen »haike Thomas« später, wie über den Zoom-Bericht rekonstruierbar, umbenannt als »Phillip«, eingewählt und etwa fünf lange Minuten – bis wir die Person aus dem digitalen Raum entfernen konnten – die Veranstaltung mit rassistischen Artikulationen nicht nur gestört, sondern insbesondere rassistisch diskriminierbare Teilnehmer:innen der Veranstaltung mit diesen Artikulationen bedrängt, angegriffen und bedroht.

Nachdem die Kamera in der betreffenden ›Zoom-Kachel‹ eingeschaltet wurde, war zunächst ein ›echter‹, entblößter Hintern zu sehen sowie vulgäre, furzähnliche Geräusche zu hören. In schriller Stimmlage wurden sodann einzelne rassistische Ausdrücke in schneller Folge vielfach wiederholt (»Ni.«, »Ni.«, »Ni.«). Auf einem von der Person geteilten Whiteboard wurden Hakenkreuze gezeichnet.

Wir haben über das Referat Studium und Lehre der Universität Bielefeld Strafanzeige beim Polizeipräsidium Bielefeld erstattet (›wegen des Verwendens von Kennzeichen verfassungswidriger Organisationen und aller weiteren in Betracht kommenden Straftatbestände‹).

In der konkreten Situation, nach dem Ausschalten der exhibierenden Kachel haben wir uns entschieden, mit der Veranstaltung fortzufahren und uns den Ablauf nicht von einem Arsch diktieren zu lassen. Rudolf Leiprecht und Annita Kalpaka haben ihre Inputs eingebracht, haben miteinander ein Gespräch begonnen und geführt. Wir Moderator:innen, Birte Klingler und Paul Mecheril, haben das Gespräch begleitet. Aus dem Publikum wurden schließlich auch Fragen gestellt. Nach Abschluss der eigentlichen Veranstaltung haben wir ad hoc einen Raum für diejenigen eröffnet, die noch eine Weile sich in einer kollektiven Form auf das

12 Veröffentlicht als öffentliche Stellungnahme auf der Homepage der AG 10 ›Migrationspädagogik und Rassismuskritik‹ der Bielefelder Fakultät für Erziehungswissenschaft. <https://www.uni-bielefeld.de/fakultaeten/erziehungswissenschaft/arbeitsgruppen/ag10/eine-rassistische-Störung-am-1.-Februar-2023.pdf> (Zugriff: 10.08.25).

rassistische Ereignis beziehen wollten. Etwa 60 Personen haben noch ungefähr eine halbe Stunde miteinander verbracht, auch etwas gesagt, sich ermutigt, auch wurde gesagt, dass es wichtig sei, dem Hässlichen mit etwas Schönerem zu begegnen, es wurde darüber nachgedacht, ob es angemessen gewesen wäre, nach dem Vorfall eine Pause gemacht zu haben und manche Sachen mehr; letztlich aber haben wir in einer politischen Form des Einstehens für eine andere Ordnung als die, für die der nackte Hintern eintritt, Zeit miteinander verbracht.

Ein Kachel-Mooning, kein Whakapohane. Nein, es war ein weißer Hintern, und es musste ein weißer Hintern sein, alles andere wäre dominanzkulturell wenig sinnvoll gewesen, und als solcher hat er die Veranstaltung, die Vortragenden, die Veranstalter:innen, die Teilnehmer:innen zunächst stumm, sodann furzend, schließlich in schrillen, gellenden, verzerrt-kraftvollen rassistischen Beleidigungen verhöhnt und verspottet. Ach, Rassismus.

Was ein weißer Arsch!

Die Verhöhnung durch das zunächst noch kein Wort sprechende Hinterteil, seine bloße Präsenz in der Kachel an Stelle eines Gesichtes, das anders als der entblößte Hintern mit Blick auf Raum und Arrangement noch keine eindeutige Stellungnahme darstellt, war total, weil dieser Präsenz nicht entgegnet werden konnte und sie – in der durch das fast vorsymbolische Ereignis des blanken Hinterns erzwungenen Unfähigkeit zu antworten – für einen Moment vollkommene Macht war. Das entblößte Hinterteil ist absolute Ablehnung. Fraglos. Geltend. Zeitlos.

Dem Arsch kann man nicht antworten. Er stellt keine Fragen. Der bloße, blank gezogene Hintern stellt bloß. Er verspottet, er widerspricht, weist zurück, stellt bestenfalls einen Protest, letztlich aber vor allem einen böswillig kalkulierten Riss dar. Das Reale bricht ein; das Wirkliche des Rassismus, seine Selbstgefälligkeit und Anmaßung, seine Selbsteingenommenheit und Verachtung für das Andere, das er erzeugt. Die Gewalt bricht ein. Das war real. Und damit unsere Hilflosigkeit und das Falsche, das wir empfunden haben, weil es falsch war und wir falsch waren. Es gibt kein Richtiges im (für einen Augenblick) total Falschen. Es gibt kein Reines im (für einen Augenblick) absolut Unreinen. Die für einen Moment uneingeschränkte Gewalt hatte das obszöne Sagen. Deshalb wirkte die Geringschätzung. Deshalb trafen Hohn und Spott. Wir haben weitergemacht, waren aber beschmutzt als jene, die gegen Rassismus eintreten, als jene, die Rassismuserfahrungen machen, als jene, die wir es gewohnt sind, verhöhnt zu werden und die wir diese Realität immer wieder zur Seite rücken, um weiter machen zu können. Wie müde unser Weitermachen war und ist.

Dafür, dass Hohn und Spott, Verachtung und Lächerlich-Machen nicht voneinander zu trennen sind, stand die entblößende Kachel ein. Und dadurch wurde der Raum akustisch und visuell überzogen damit, wertlos und unsinnig zu sein. Das

fluide, offene projizierte Wir der Rassismuskritik ist wertlos (Hohn), seine Ambition und Praxis ist absurd und abwegig (Spott).

Der schamlose Hintern ist die symbolisch-physische Gewalt, die der rassistischen Ordnung ihr Recht zuzuweisen sucht. Die selbstgefällige Schamlosigkeit affiziert und rührt Erinnerungen an andere Begebenheiten der Bedrohung, des Schmerzes, der Demütigung auf. Die Intensität der Kraft, die die Schamlosigkeit entfaltet, wird genährt davon, dass sie in einer historischen und je persönlichen Reihe äquivalenter Ereignisse steht, die Reihe aufruft und ihre Kraft darüber gewinnt, dass sie boshaft und stumm auf diese Reihe und ihre Macht verweist.

Der Bruch mit der bürgerlichen Konvention wird vom Hintern begangen, nicht allein aus einem Genuss an diesem Bruch heraus, sondern als Wahl eines Mittels, das höheren Zielen verpflichtet ist. Die heilige Ordnung der Rassen. Die Obszönität des Hinterns ist der Einsatz für eine Welt, in der den Rassen, den Kulturen, den Ethnien ihr jeweiliger Platz zugewiesen wird und weder die Legitimität der Ordnung in Frage steht noch ihre Funktionalität befragt wird.

Der blanke Hintern steht für das Schmutzige, für das, was nicht am rechten Ort ist (die Nacktheit des Hinterns hat andere Orte) und schreit und stößt heraus, dass das, was hier passiert, deplatziert ist: Ihr seid nicht am richtigen Ort. Ihr seid Schmutz. Rassismus zu thematisieren ist dreckig. Nicht-Weiße Subjekte im öffentlichen Raum, das ist der Schmutz. Ihr seid das Unreine – das stößt die unreine Entblößung aus.

Ja, das wissen manche von denen, die anwesend waren. Darin sind manche sie selbst geworden. Und manche wissen, mit wieviel Hilflosigkeit dieses Wissen, diese Erfahrungen, diese Bilder, dieser Dreck verbunden ist. Für manche war der Arsch Spiegel und Symbolisierung einer biographisch vertrauten, bearbeiteten und auch immer wieder, der Handlungsfähigkeit willen, zur Seite gerückten Hilflosigkeit und Ohnmacht.

Der Arsch ist zudem eine Drohung. Wer dieses Mittel einsetzt und sich der bürgerlichen Ordnung entzieht, für den gelten auch andere Regeln nicht. Die Kraft des blanken Hinterns weist auf all die Mittel, die noch eingesetzt werden können. Und an den PCs, auf denen der Hintern den zumeist einzeln Teilnehmenden erschien, wurde ein vermeintlich sicherer Ort in Frage gestellt und die digitale Vereinzelung gefährvoll.

Der Arsch – Eindringen des real Bösen, Einbruch der Verachtung, Eintritt der Bedrohung – musste sprachlos machen. Das Reale entzieht sich der Symbolisierung. Zumindest für einen Augenblick. Wir haben den Augenblick hinter uns gelassen, ohne ihn vergessen zu haben.

Die Gewalt war real. Und damit wurde auch eine Wut und Entschlossenheit wirklich, es nicht bei Hilflosigkeit zu belassen, in und mit ihr sie zu überwinden. Auf das Falsche hin und von ihm weg kann gehandelt werden.

Zweifel gibt es viele; dies kennzeichnet Rassismuskritik. An diesem Punkt aber sind wir bedenkenlos: Wir werden weiterhin öffentliche und frei zugängliche Veranstaltungen zu Rassismuskritik machen. Zuweilen wird sich ein Arsch dazu gesellen.

6.5 Warum so empfindlich? (mit Arzu Çiçek und Alisha Heinemann)¹³

Primäre und sekundäre Rassismuserfahrungen

Rassismuserfahrungen müssen keine manifesten rassistischen Akte eines konkreten Gegenübers zugrunde liegen. Rassismus ist vielgestaltig und verbreitet. Die empirische Rassismusforschung¹⁴ verweist auf einen Facettenreichtum, der Rassismus als etwas sichtbar macht, das nahezu alle Zusammenhänge gesellschaftlicher Realität berührt und auf diese wirkt. Rassismus drückt sich dabei nicht nur in körperlicher Gewalt gegen natio-ethno-kulturell als Andere geltende Personen aus und ist auch nicht auf intentionale rassistische Akte beschränkt. Auch wenn eine Äußerung nicht, was immer dies heißt, rassistisch (gemeint) ist, kann sie rassistische Effekte zur Folge haben und die durch die Rede adressierten Menschen beschämen und verletzen. So ist die – durchaus freundlich gemeinte – Frage ›Wo kommen Sie her?‹ ein Beispiel für eine ambivalente, häufig rassistische Unterscheidungen bekräftigende Frage. Sie signalisiert zwar einerseits Interesse gegenüber der als ›fremd‹ oder ›anders‹ wahrgenommenen Person durch die fragende Person. Gleichwohl artikuliert die Frage auch eine subtile Form der Unterscheidung und Ausgrenzung. Die Frage nach der Herkunft, nach der eigentlichen Herkunft, kann in bestimmten Situationen auch mit der (impliziten) Botschaft verknüpft sein, dass die Anwesenheit dieses Menschen in diesem Raum in einer besonderen Weise nach Erläuterungen verlangt, dass sie irgendwie nicht erwartbar und in diesem Sinne nicht normal ist. Wenn rassistisch Diskreditierbare sich der Erläuterung entziehen, weil sie das Normalitäts-

13 Das vorliegende Kapitel geht in weiten Teilen auf die 2023 erschienene Aktualisierung (Çiçek, Arzu, Heinemann, Alisha und Mecheril, Paul (2023). *Warum Rede, die direkt oder indirekt rassistische Unterscheidungen aufruft, verletzen kann*. In: Hentges, Gudrun; Jansen, Mechthild M. und Adamou, Jamila (Hg.): *Sprache – Macht – Rassismus* (S. 273–290), 2. Aufl. Berlin: Metropol) eines zuerst 2014 publizierten Textes zurück (Çiçek, Arzu, Heinemann, Alisha und Mecheril, Paul (2014). *Warum Rede, die direkt oder indirekt rassistische Unterscheidungen aufruft, verletzen kann*. In: Hentges, Gudrun; Jansen, Mechthild M. und Adamou, Jamila (Hg.): *Sprache – Macht – Rassismus* (S. 309–326). Berlin: Metropol), der 2015 in einer längeren Version (Çiçek, Arzu, Heinemann, Alisha und Mecheril, Paul (2015). *Warum so empfindlich? Die Autorität rassistischer Ordnung oder ein rassismuskritisches Plädoyer für mehr Empfindlichkeit*. In: Marschke, Britta und Brinkmann, Heinz Ulrich (Hg.): »Ich habe nichts gegen Ausländer, aber...«. *Alltagsrassismus in Deutschland* (S. 143–163). Münster: LIT Verlag) erschienen ist. Aus diesem letzten Text stammt der letzte Abschnitt dieses Kapitels.

14 Vgl. etwa die Beiträge in Melter und Mecheril (2009) und Scharathow und Leiprecht (2009) oder auch Lynn und Dixon (2022).

skript, das dieser Frage zugrunde liegt, nicht ratifizieren wollen, dann kann es sein, dass ihnen nicht nur Unverständnis, sondern auch Ärger entgegenschlägt.

Birgit Rommelspacher (2003) hat auf den eher beiläufigen Charakter des Alltagsrassismus hingewiesen. Er werde auch von Menschen befördert, die sich, ob politisch links, liberal oder auch konservativ, demokratischen Grundsätzen verpflichtet fühlen. Alltagsrassismus kann mit einer freundlichen Bekundung des Interesses an der Anderen einhergehen, mit Neugier, die in ihr unbeabsichtigtes Gegenteil kippt. Neugier ist häufig positiv konnotiert, da sie mit ›Interesse an anderen Menschen‹ und kommunikativer Aufgeschlossenheit assoziiert wird. Sie kann aber auch verletzen und als obszöne Überschreitung von Grenzen wirken. Erfahrungen grenzüberschreitender Neugier, die offen oder verdeckt rassistische Zuschreibungen transportiert, treten durchaus als Lob und als Herausstellung angeblich attraktiver körperlicher Merkmale auf: »Nicht nur süße und bittere Worte machen es schwer, Rassismus zu identifizieren; sondern das Spiel süßer und bitterer Worte *ist* eine Form, in der Rassismus produziert wird. Die Schwierigkeit, Rassismus zu identifizieren, ist nicht nur funktional für Rassismus, sondern ein Teil des Rassismus selbst« (Freireira 2003, S. 156, Hervorh. im Orig.).

Gibt es ein typisch rassistisches Sprechen? Und gibt es rassistische Sprecher:innen? Zumindest gibt es unzweifelhaft Menschen, die sich auch im Alltag offen und ausdrücklich durch rassistische Rede profilieren und ihre Rede gegen andere Menschen richten, indem sie diese herabwürdigend adressieren. Wenn die Wirkung einer solchen Rede, solcher Worte und von ihnen transportierter Bilder zu Gefühlen der Beschämung, der Herabwürdigung beitragen, wenn solche Worte verletzen und erzürnen, dann haben wir es mit Rassismuserfahrungen zu tun. Wo vor dem Hintergrund von natio-ethno-kulturellen Abstammungs- oder Herkunftskonstruktionen körperliche und soziale Ausprägungen als Hinweise auf Unterschiede kommuniziert werden und dies mit Degradierung und Beschämung einhergeht, handelt es sich um *Rassismuserfahrungen*. Diese können in Kontexten vermittelt werden, die stärker von strukturell-institutionellen Aspekten geprägt sind (wie z.B. Erfahrungen mit Verwaltungen, Polizei, in Schulen oder am Arbeitsplatz), oder in Kontexten, die eher von Handlungsweisen einzelner Personen bestimmt werden. Die Erfahrung von Rassismus kann also *unmittelbar* in sozialen Interaktionssituationen vermittelt werden. Sie kann aber auch über Vorstellungen, Träume, Befürchtungen und Bilder (imaginative Vermittlungsweise) wie auch über Zeitungs-, Radio-, Fernsehberichte oder über andere Medien wie Internet oder Werbung (mediale Vermittlungsweise) hervorgerufen werden. Schließlich können vier prinzipielle Modi von Rassismuserfahrung unterschieden werden. Rassismus kann sich auf die Person selbst, auf ihr Nahestehende, auf als ihre Stellvertreter wahrgenommene Perso-

nen und auf die Gruppe, der die Person – vermeintlich oder ihrem Selbstverständnis nach – zugehört, beziehen.¹⁵

Bei sprachlichen Rassismuserfahrungen kann zwischen *primären*, die von explizit rassistischen Botschaften oder auch indirekt vermittelt werden, und *sekundären* Rassismuserfahrungen unterschieden werden.

Prominente Beispiele für explizit rassistische Botschaften, die primäre Rassismuserfahrungen zur Folge haben können (daher: Vorsicht bei der Lektüre des folgenden Beispiels) und rassistisch degradierbare Personen in ihrer Würde beschädigen und verletzen, finden sich beispielsweise im Kontext der Causa Sarrazin: »Die Türken erobern Deutschland genauso, wie die Kosovaren das Kosovo erobert haben: durch höhere Geburtenrate. Das würde mir gefallen, wenn es osteuropäische Juden wären mit einem um 15 Prozent höheren IQ als dem der deutschen Bevölkerung« (Sarrazin 2009, S. 199). Es handelt sich hier um *explizit* rassistische Rede, da in dem durchgängig in einem rationalistisch-scientifischen Duktus – dies ist ein Kennzeichen rassistischer Diskurse in der Moderne – gehaltenen Text Rassekonstruktionen aufgerufen werden, in denen biologistisch das intellektuelle Vermögen von Gruppen pauschal qualifiziert wird. In der zitierten Passage werden unterschiedliche rassistische Wendungen aufeinander bezogen. Das letztlich antisemitische Ressentiment der Überlegenheit der Jüd:innen wird bedient, um rassistische Konstruktionen der gefährlichen Fruchtbarkeit der Anderen zu beschwören und damit die negative Behandlung dieser konstruierten Gruppe mit wissenschaftlich-rationalen Wendungen zu rechtfertigen.

Nicht jeder sprachlichen Rassismuserfahrung muss aber ein explizit rassistischer Sprechakt zugrunde liegen. Die durchaus in freundlichem Tonfall artikulierten Überraschung, dass sich dieser Schwarze Münchner so gut in Deutscher Lyrik auskenne, kann ebenso zu einer Rassismuserfahrung werden. Denn sie knüpft an das System der Unterscheidung von Menschen nach äußeren Merkmalen mit dem Ziel der Differenzierung zwischen denen, die fraglos dazugehören, und denen, deren Zugehörigkeitsstatus bestenfalls prekär ist, an und führt damit Bilder und Praktiken der Herabwürdigung und Verletzung mit sich. Primären sprachlichen Rassismuserfahrungen können sprachliche Akte unmittelbar rassistischer Diskreditierung wie auch nur indirekt auf rassistische Figuren verweisende Wendungen und Ereignisse zugrunde liegen.

Sekundäre Rassismuserfahrungen stellen Erfahrungen der Wut, der Beschämung, der Furcht dar, die dann entstehen, wenn eigene Rassismuserlebnisse zum Thema werden und gleichzeitig dethematisiert werden. Solche Erfahrungen zeigen den inferioren Status und die Ordnung, die zwischen Inferiorität und Superiorität unterscheidet, auf eine beunruhigende Weise an. So umfassen sekundäre Rassismuserfahrungen all jene Diskriminierungserlebnisse, die rassistisch

15 Vgl. ausführlicher Mecheril (2015a); auch Kapitel 1.4 des vorliegenden Buches.

Diskreditierbare machen, wenn Rassismuserfahrungen thematisch werden und gleichzeitig nicht thematisch werden können. Sekundär sind sie, weil sie im Zuge der Thematisierung von primären Rassismuserfahrungen bzw. der Verweigerung dieser Thematisierung gemacht werden.

Das, was hier sekundäre Rassismuserfahrung genannt wird, hat insofern sehr viel mit der Schwierigkeit, über Rassismus zu sprechen, zu tun (vgl. Kap. 1). Zwar ist in Deutschland der Rassismusbegriff inzwischen kein ›Tabu‹ mehr, der deutschsprachige Diskurs zu dieser Problematik bleibt jedoch von einer hegemonialen Weigerung bestimmt, Formen des gegenwärtigen Rassismus als die gesellschaftliche Wirklichkeit strukturierend wahrzunehmen. Vielmehr wird Rassismus weiterhin bei sogenannten ›Einzeltäter:innen‹ und rechten Gruppierungen und Parteien verortet (vgl. Messerschmidt 2010; Nobrega, Quent und Zipf 2021). Dies zeigt sich nach wie vor in öffentlichen, von vielen abwehrenden Positionen geprägten Debatten um rassistische Sprache und Muster in Kinderbüchern oder in den massiv zurückweisenden Reaktionen, die Hinweisen auf strukturellen und institutionalisierten Rassismus folgen, wie sie im Laufe der Ermittlungen zu den Morden des sogenannten NSU oder auch den Attentaten in Halle (2019) und Hanau (2020) deutlich geworden sind. In diesen Debatten wird ersichtlich, dass ein Verweis darauf, dass es sich bei Vorkommnissen, an denen auch öffentliche Institutionen und Akteur:innen beteiligt sind, möglicherweise um rassistische Vorfälle handele, besonders in Deutschland sehr schnell, zuweilen automatisiert auf Zurückweisung stößt. Vor dem Hintergrund der Geschichte des Nationalsozialismus hat der Rassismusvorwurf zu einem abwehrenden Umgang der Benennung rassistischer Gewalt geführt, der zugespitzt dem Muster folgt, dass nicht sein kann, was nicht sein darf.

Dort, wo die Möglichkeit von Rassismus außer Frage steht, wo die Möglichkeit der Kontinuität rassistischer Bilder und sprachlicher Unterscheidungen per se ausgeschlossen ist, entstehen Zusammenhänge, in denen nicht nur womöglich Rassismuserfahrungen gemacht werden. Vielmehr handelt es sich zugleich um Kontexte, in denen solche Erfahrungen nicht zum Thema werden, nicht artikuliert werden können. Dadurch werden solche Erfahrungen nicht nur den Erfahrenen abgesprochen und die Erfahrenen womöglich als individuell überempfindlich adressiert, sondern über die Dethematisierung wird Rassismus aus der sozialen Wirklichkeit getilgt. Da, wo die Artikulation von rassistischen Wahrnehmungen verhindert wird, findet eine weitere Geringschätzung statt: Die Erfahrung, dass Akte der Missachtung, die mir widerfahren, nicht ernst genommen werden und ich so ein weiteres Mal beschämt und gekränkt werde – eine sekundäre Rassismuserfahrung.

Gewalt als symbolische Praxis

Von den europäischen Versklavungshändlern und jenen, die sich ihr Wohllleben durch Optionen im Versklavungshandel verschafften, ist bekannt, dass sie im Zusammenhang ihrer Expansionen Menschen unter der Bezeichnung ›N.‹ in eine

mehrere Jahrhunderte dauernde Geschichte der Zwangsarbeit und Erniedrigung zwingen. Was unter der Chiffre ›N.« geschah, deutet Lutz van Dijk in seiner Geschichte Afrikas anhand eines Dokumentes an: »Die Menschen«, schreibt er, »wurden [...] nicht einmal mehr als individuelle Personen notiert, sondern in Tonnen angegeben. Zum ersten Mal wurde so eine Genehmigung (›Asiento‹) 1518 ausgegeben. Ein Dokument aus dem Jahre 1696 erlaubt der portugiesischen Guinea-Kompanie ›10 000 Tonnen N [...]‹ pro Jahr einzuführen« (van Dijk 2004, S. 84).¹⁶ Ein rascher Blick auf das Guinea-Dokument könnte dazu veranlassen, die Gewalt, die die betroffenen Menschen leibhaftig erfahren haben, von der Sprache, in der dieses Dokument verfasst ist, zu trennen. Schon die Bezeichnung ›N.« aber, die nicht aus der Selbstbezeichnung der Betroffenen stammt, weist darauf hin, dass eine Trennung von Sprache und Gewalt einer genaueren Betrachtung nicht standhält.

Sprachliche Gewalt ist nicht auf (die Erinnerung an) körperliche Gewalt reduzierbar (vgl. dazu etwa Hermann und Kuch 2010), da sprachliche Ausdrucksmöglichkeiten differenzierter als körperliche Ausdrucksmöglichkeiten sind und mit Sprache eine abstrakte Ordnung iterativ hergestellt (und verschoben) wird, die sich in irreduzibler Weise in das Körperliche einschreibt.

Anders als bei physischer lassen sich bei sprachlicher Gewalt keine dauerhaft sichtbaren Wunden ausmachen. Sprachliche Gewalt hat eine andere Zeitlichkeit und eine andere Materialität als körperliche Gewalt. Sie scheint oberflächlich betrachtet nichts zu sein, was den Leib einer Betroffenen beschädigt. Und doch kann sie eine unmittelbare körperliche Wirkung haben – auch über den Augenblick hinaus. So sprechen wir zum Beispiel davon, dass ein Wort uns ›getroffen‹, ein anderes Wort uns ›verletzt‹ habe oder ein bestimmter Satz wie ein ›Schlag ins Gesicht‹ gewesen sei. Zudem nutzen wir Begriffe wie *Beleidigung*, worin das körperliche ›Leiden‹ genauso mitgedacht ist wie im Begriff *Kränkung* der Hinweis auf eine den Körper schwächende Krankheit (Hermann und Kuch 2010, S. 7).

Auch ist es nicht schwer, der Sprache ›an sich‹ eine ordnende, regelnde, abstrahierende Gewalt nachzuweisen (vgl. auch Posselt 2019), ein Moment, das auch im Guinea-Dokument eine Rolle spielt: der gewaltsame Akt der Benennung und Prädikation, die Bildung der Begriffe, die erst die Klassifikationsschemata zur Verfügung stellen, nach denen die Dinge in den Zustand von Objekten versetzt werden.

Doch auf welchem Wege sind Worte, die, physikalisch betrachtet, Schallwellen und akustisch bloß Klänge im Raum zu sein scheinen, in der Lage, Menschen zu verletzen? Wie ist es möglich, dass ein Ausdruck, der so alltäglich und scheinbar harmlos daherkommt, wie der Ausdruck ›N-Kuss‹, auch auf körperlicher Ebene, aber nicht auf diese beschränkt, Reaktionen wie Schmerz, Empörung, aber auch Trauer und inneren Rückzug auslösen kann? Um einer Beantwortung dieser Fragen

16 Das N[...] -Wort im Zitat wurde von uns (AC, AH, PM) gekürzt, um die dem Wort seine Bedeutung verleihende Gewaltgeschichte in Erinnerung zu rufen.

nahezukommen, seien im Folgenden zwei grundlegende Charakteristika des Sprechens genauer betrachtet, einerseits den Umstand, dass im Sprechen Handlungen vollzogen werden und andererseits die Körperlichkeit des Sprechens.

Dass mit sprachlichen Äußerungen nicht nur eine Welt beschrieben wird, sondern vor allem etwas getan, ist ein Hinweis, den die Sprachphilosophie John L. Austins (2002) gibt. Austin zeigt, dass jedes Sprechen neben einer beschreibenden oder *konstatierenden* eine vollziehende oder *performative* Kraft in sich trägt, die nicht nur in der Lage ist, sprachliche Bedeutungen herzustellen, sondern ebenso spezifische Handlungen vollzieht. Zugleich werden gesellschaftliche Strukturen reproduziert und Menschen mittels sprachlicher Bedeutungen auf unterschiedliche Positionen im sozialen Raum verwiesen (vgl. dazu auch Kuch 2010, S. 228).

Austin hatte im Rahmen seiner Vorlesungsreihe *How to Do Things with Words* mit dem Begriff der »Performativität« (to perform [engl.]: etwas tun, etwas vollbringen) die Möglichkeit von Sprache beschrieben, soziale Bedeutungen nicht einfach nur abzubilden, sondern diese überhaupt erst zu erzeugen. Performativität bezeichnet somit ein Sprechen, das das herstellt, was es bezeichnet, sodass das Gesprochene zur sozialen Tatsache wird.

Die einzelnen Bestandteile einer Äußerung bezeichnet Austin als lokutionären, illokutionären und perlokutionären Sprechakt. Der Satz »Ich esse einen N-Kuss« beinhaltet zunächst einmal nur die reine Information über ein Subjekt, das etwas Essbares zu sich nimmt und dieses mitteilt. Austin unterteilt diesen lokutionären (Äußerungs-)Akt in einen phonetischen (die Laute betreffend), phatischen (die Grammatik betreffend) und rethischen (die Bedeutung betreffend) Akt, sofern die Äußerung *Bedeutung* hat. Auf der zweiten Ebene, der Illokution, untersucht er die funktionale *Rolle* des Sprechaktes, die auch durch außersprachliche Mittel wie Gesten, Tonfall und Kontext, in dem gesprochen wird, vermittelt werden kann. So kann der Satz freudig gesagt werden, eine Drohung sein, Ekel ausdrücken, als Provokation dienen, eine Aufforderung sein mitzuessen etc. Die letzte analytische Ebene, die der Perlokution, bezieht sich auf den Teil einer Sprachhandlung, die durch die Äußerung einer Sprecher:in bei der Empfänger:in der Nachricht eine *Wirkung* (*Reaktion*) auslöst. So kann sich die angesprochene Person darauf freudig, verhalten, desinteressiert oder eben auch verletzt und wütend reagieren. Die ausgelöste Reaktion muss dabei nicht zwingend der von der Sprecher:in intendierten entsprechen (ebd., S. 8f., S. 137f.).

Gewalt als soziales Phänomen hat mit »der Produktion, Reproduktion und Transformation sozialer Ordnungen« (Koloma Beck und Schlichte 2014, S. 12) zu tun. Im Rahmen eines sozialtheoretischen Ansatzes, der von der Interpretationsgebundenheit sozialer Phänomene ausgeht, davon also, dass etwas als ein bestimmtes soziales Phänomen in Erscheinung tritt, wenn es als ein solches Phänomen interpretiert wird und diese Interpretation wirksam wird, müssen auch Kräfte, die auf Körper einwirken, als Gewalt interpretiert werden, damit sie als Gewalt anerkannt

werden (Barth et al. 2021). Auch für die Frage, welche als Gewalt erfahrene und gedeutete Körpereinwirkung Legitimität beanspruchen kann und welche nicht, ist eine Frage der Auslegung in einem Feld multipler Interpretationskonkurrenzen. Dies gilt auch für Akte physischer Gewalt bzw. Akte physischer Körpereinwirkung, vielleicht aber noch viel mehr für sprachliche bzw. symbolische Akte. Ihre Bedeutung ist stets noch enger von Verstehens- oder Interpretationsdispositionen vermittelt, weshalb Reaktionen auf sprachlich erfahrene Gewalt nicht selten auf jene Formen der Zurückweisung treffen, die empfehlen, die Sache nicht so schwer zu nehmen oder nicht so empfindlich zu sein. Dies zeigt auch in Bezug auf (alltags)sprachlichen Rassismus etwas ganz Entscheidendes, nämlich dass es, wie Hermann und Kuch für den allgemeinen Fall betonen, »in Alltagskonflikten nahe[liegt], den schmerzhaften Effekt ganz der Deutung des Opfers zur Last zu legen – was sich in Entgegnungen wie etwa ›Warum bist du denn gleich beleidigt?‹ oder ›Verstehst du keinen Spaß?‹ zeigen [kann]« (Hermann et al. 2007, S. 8).

Diese Verschiebung ermöglicht die Dethematisierung der historischen und gesellschaftlichen Wirklichkeit rassistisch degradierender Unterscheidungsweisen (nur aufgrund dieser Wirklichkeit kann eine mittelbar oder unmittelbar rassistische Rede überhaupt erst das Gefühl vermitteln, angegriffen, provoziert, beleidigt worden zu sein). Was sich auf diese Weise vollzieht, wird nicht selten als zusätzliche Verletzung infolge einer verbalen Kränkung erfahren (sekundäre Rassismuserfahrung), wenn zum Beispiel ein nur im Kontext rassistischer Geschichte und Gegenwart verstehbares Wort – wie das ›N.-<-Wort – benutzt wird und gleichzeitig die Sprecher:in, gestärkt von hegemonialen Diskursen, die Definitionsmacht beansprucht in Bezug darauf, inwiefern das Ausgesprochene eine Verletzung, ein Spaß, gewaltvoll oder harmlos war. Effekte, wie etwa durch eine Kränkung verursachte situative Sprachlosigkeit, eine wütende Gegenrede oder andere affektiv begründete Reaktionen, werden in einem solchen Alltagsszenario nicht selten mit der Aufforderung erledigt, doch ›etwas gelassener zu sein‹, sich nicht ›unnötig aufzuregen‹ oder Rassismus dort zu bekämpfen, wo er, dem herrschenden Diskurs entsprechend, ›wirklich auftritt‹ etc.

Da sich Sprechen, insbesondere auch aufgrund der performativ-konstativen Ambivalenz, »stets in gewissem Sinne unserer Kontrolle entzieht« (Butler 2006, S. 31), ist die Bedeutung von Sprechakten jeweils interpretationsgebunden. Wer aber darum weiß, dass Äußerungen von Interpretationen und vom jeweils eingenommenen Standpunkt abhängen, kann dieses Wissen jederzeit situativ einsetzen, um die Ansprüche anderer zurückzuweisen und die eigenen durchzusetzen. *Interpretationsgebundenheit* wird so zu einem politischen Instrument.

Mit Austin, der jeder sprachlichen Äußerung eine performativ-konstative Kraft zuordnet, ist die potenziell gewaltvolle Wirkung von Sprechakten also nicht daran gebunden, dass eine Sprecher:in eine Verletzung auslösen *will*. Der Umstand aber,

dass die Rezipient:in die Erfahrung einer Verletzung macht, verweist auf einen Zusammenhang, der gesellschaftsanalytisch aufzuklären ist.

Während Austins sprachanalytische Perspektive es ermöglicht, sprachliche Äußerungen als Handlungen zu erkennen, die zugleich stabilisierende wie auch destabilisierende Identitätseffekte haben, gestattet die Phänomenologie von Maurice Merleau-Ponty Sprache im Paradigma der körperlichen Geste zu verstehen. Ein sprachlicher Ausdruck kann mit Merleau-Ponty als ein sinnlich wahrnehmbares Verhalten, das in einem komplexen Körperschema zum Ausdruck kommt, verstanden werden. Wenn eine spricht, spricht nicht nur ihr Mund; es spricht ihre gesamte individuelle Körperlichkeit. Und auch die Angesprochene vernimmt die sprachliche Geste der Anderen nicht nur mit den Ohren, sondern mit der bei ihr entwickelten leiblichen Sinnlichkeit. Merleau-Ponty bezeichnet diese irreduzibel intersubjektive Dimension der Wahrnehmung auch als »Zwischenleiblichkeit« (Merleau-Ponty 1996, S. 185ff.). Dass Worte gesprochen und vernommen werden, heißt, dass unsere Körper einander berühren.

Die Betrachtungen Merleau-Pontys kreisen um die Frage, wie sich Wahrnehmung in ihrer komplexen Verschränktheit mit der sinnlich-materiellen Welt und der symbolischen bzw. sprachlichen Artikulation gemeinsam entwickelt. Sofern wir Körperwesen sind, greifen die Strukturen der Welt, der Sprache und des Körpers in unseren Wahrnehmungspraktiken *leibhaftig* einander. In diesem Sinn formuliert Petra Gehring zum Zusammenhang von Sprache und Verletzbarkeit, dass Sprache über die Möglichkeit verfüge, sich quasi zu materialisieren. Sie sei in der Lage, sich »in eine massive Sache zu verwandeln, in ein Sprach-Ding, in etwas, das tatsächlich situativ den Status einer Handlung, einer primär in physischen Kategorien zu fassenden Handlung gewinnt« (Gehring 2007, S. 217).

Mit Merleau-Ponty kann – Austins Analyse ergänzend – durchaus die Frage gestellt werden, inwieweit es einer Übersetzungs- oder geistigen Verstehensleistung bedarf, damit ein komplexes Körperschema durch eine sprachliche Geste verletzt werden kann. Was von einem Satz, der in drastischer Gehässigkeit artikuliert wird, ankommt, ist vor allem nicht das, was einer semantischen Analyse zugänglich ist, sondern das, was Merleau-Ponty die Geste nennt. »Kein Schlag«, betont Petra Gehring, »zerreißt die Haut. Aber ein Schlag trifft zum einen mich, zum anderen das Körperschema, mit dem mir ein Mensch vertraut war. Er zerstört auf immer ein körperliches Vertrauen, er verwandelt die Reflexe und hinterlässt eine so durch und durch leibliche ›Antwort‹ wie etwa ein Ekel- oder Übelkeitsgefühl« (ebd., S. 221). Was hier erschüttert wird, ist das Vertrauen in die Welt, der wir, mit Merleau-Ponty gesprochen, nicht etwa gegenüberstehen, sondern deren Teil wir sind, in ihren Strukturen, ihrem Sinn, im Sichtbarwerden aller Dinge.

Rassismus muss sich nicht zu einer ›hasserfüllten Geste‹ verdichten, um zu verletzen. Vielmehr sind es häufig subtile Worte und Gesten, die ihre Kraft aus gewaltvollen gesellschaftlichen Diskursen und der Geschichte der Ausübung und Legiti-

mation von Herrschaft ziehen. Dennoch lässt sich an Merleau-Pontys Überlegungen zeigen, wie Sprache und Leib verbunden sind und wie schwer es ist, hier eine klare Linie der Abgrenzung zu ziehen, die auf die Möglichkeit einer quasi ›neutralen‹ Konfrontation des Körpers mit Worten verweist. Worte bringen auf die eine oder andere Art immer auch eine physische Energie mit sich. Verbale Energie, insbesondere solche, die das Gegenüber erniedrigt, ihm die Anerkennung verweigert oder es direkt angreift, hat sinnliche und physische Folgen. Antje Kapust kann anhand von Merleau-Pontys Analyse des Falls Schneider¹⁷ aufzeigen, dass im Extremfall eine durch sprachliche Mittel erfolgte Enteignung von Würde bei Menschen zu Einschränkungen führen kann, die die Funktionalität des menschlichen Körpers stark beeinträchtigen oder ganz außer Kraft setzen kann (Kapust 2010).

Auch wenn sekundäre und primäre sprachliche Rassismuserfahrungen zwar mit einer zumeist kumulativ traumatisierenden Konsequenz verbunden sein können (vgl. dazu Mecheril und Velho 2013; Yeboah 2017), aber nicht in einer dem Fall Schneider verwandten Weise zu Beeinträchtigungen und Schädigungen führen müssen, so hat auch die implizite Ausgrenzung in der im Alltag reproduzierten rassistischen Ansprache, zu der auch scheinbar interessierte Nachfragen wie »Darf ich mal deine Haare anfassen?« (vgl. dazu Kilomba 2020) gehören, körperliche Auswirkungen. Mit Merleau-Ponty wird es möglich zu sehen, dass auch solche womöglich harmlos anmutenden Gesten nicht spurlos bleiben, sondern sich, bildlich gesprochen, in den Körpern einnisten. Ach, Rassismus.

Warum verletzt rassistische Rede?

Rassistische Rede verweist auf ein soziales Verhältnis. Damit eine sprachliche Äußerung Wirksamkeit entfalten kann, muss das Sprechen wie auch die Sprecher:in über Autorität verfügen. Rassistische Rede, ob als direkte oder indirekte, verletzt, weil das rassistische System die eben dazu erforderliche Autorität besitzt.

Rassismus kann als über die iterative Performanz von Bildern, Worten und Normen hergestellte und gesicherte soziale Ordnung verstanden werden, die (sprachliche) Handlungen und Selbstverständnisse zur Folge hat. Rassistische Rede verletzt, weil Rassismus als moderne soziale Ordnung, obschon offiziell verfehmt, Geltung beansprucht und realisiert. In diesem Gefüge hat die Zuordnung von Menschen zu symbolischen Positionen und materiellen Orten etwa durch sprachliche Praxen, die unabhängig von der Intention der Sprechenden wirken können, gewichtige Bedeutung. Diese rassistischen Unterscheidungen wirken, weil sie – wie auch hegemoniale Geschlechterverhältnisse oder die Differenzierung zwischen behindert und nicht-behindert – zu grundlegenden modernen Verfahren der Unterscheidung und

17 Schneider ist nach traumatischen Kriegserfahrungen nicht mehr dazu in der Lage, auf eine Anweisung oder einen Befehl hin bestimmte körperliche Bewegungen zu vollführen. Die gleiche Bewegung ist jedoch möglich, wenn kein Befehl erfolgt.

Positionierung des Menschen gehören. Diese Differenzierungen stellen aufgrund ihrer Geschichte und ihrer Verankerung auf den relevanten Ebenen gesellschaftlichen Funktionierens – etwa Medien, Politik, Bildung – nach wie vor Bestandteile des Wissenshaushalts von Menschen und Institutionen dar.

Sprechen, das direkt oder indirekt rassistisch ist, entfaltet seine beunruhigende Wirkung, weil Rassismus weder eine überwundene und damit der Vergangenheit angehörende Ordnung noch eine allein, was immer dies heißt, extremistische Position, sondern vielmehr eine gegenwärtig geltende Ordnung in der ›Mitte‹ gesellschaftlicher Verhältnisse darstellt (vgl. Deutsches Zentrum für Integrations- und Migrationsforschung 2023). Wären rassistische Praxen der Unterscheidungen überwiegend mehr und mehr verblassende Überbleibsel einer vergangenen Zeit, müsste eine gelegentliche Herabsetzung nicht weiter bekümmern. Sie bekümmern aber nach wie vor. Folglich weist das Maß an Diskriminierungserfahrungen auf die Persistenz und Aktualität rassistischer Differenzierungen hin. Die Verharmlosung und Bagatellisierung dieser Erfahrungen müssen als Bestandteil der Sicherung rassistischer Unterscheidung verstanden werden, die Rassismus sekundär erfahrbar machen. Dies stellt eine Verwirklichung von Macht und mithin letztlich von Subjekten dar.

Indem ein Individuum ›ich‹ sagt, wird es zum Subjekt, denn es tritt aus einer Unbestimmtheit heraus und in eine Bestimmtheit ein, in den symbolisch vermittelten Bereich des Sozialen, der Handeln auch normativ regelt. In den intersubjektiven Praktiken des Alltags, so etwa Judith Butler, sind »Normen« ausgebildet, »die das menschlich Anerkennbare oder die Bedingungen für diese Anerkennung [...] regeln« (Butler 2003, S. 49).

Wenn Gewalt, wie Waldenfels (2000, S. 14) betont, darin besteht »dass Jemand in ein Etwas, ein Adressat in ein Zielobjekt verwandelt wird«, stellt sich die Frage, warum direkte oder indirekte rassistische Adressierungen den Adressierten nicht nur empören, sondern auch – und nicht allein im Sinne körperlichen Schmerzes – verletzen. Herabwürdigende Adressierungen wirken nicht nur verletzend, weil sie gewaltvoll sind. Sie setzen vielmehr auch eine aus dem System rassistischer Unterscheidungen resultierende Bereitschaft der Adressierten voraus, sich in dieser Weise adressieren zu lassen. Antworten auf die Frage, wie es zu erklären ist, dass rassistische Adressierungen verletzen, können mithin gewonnen werden, wenn vergewärtigt wird, dass rassistische Rede, primäre und sekundäre Rassismuserfahrungen, phänomenale Bestandteile der Regelung des menschlich Anerkennbaren sind.

Im Begriff der Anerkennung besteht, begrifflich betrachtet, eine Spannung. Diese leitet sich aus dem Unterschied ab, ob Anerkennung bedingungslos zuerkannt wird oder ob ihre Gewährung an das Erfüllen bestimmter Bedingungen geknüpft ist. Anerkennungsverhältnisse im Alltag sind weitgehend bedingt, weil das Miteinander, die Interaktionen, normativ geregelt sind. Wir sagen auch im Fall

bedingter Anerkennung, wir hätten Anerkennung erfahren, und erleben dies auch so. Dabei hängt die Entscheidung, ob Anerkennung gewährt oder nicht gewährt wird, von der Erfüllung einer Norm ab.

Wenn nun dieser Bereich des Sozialen durch Rassismus mitbestimmt wird, tritt etwas Verblüffendes auf. Das Verhältnis von bedingter und unbedingter Anerkennung kehrt sich gewissermaßen um. Weil einer rassistisch Diskriminierten unbedingte Anerkennung verwehrt wird, kann sie gar nicht in den Bereich bedingter Anerkennung eintreten. Das zeigt z.B. die Tatsache, dass Menschen über das Mittelmeer fliehen und dort sterben, nicht etwa, weil sie nicht über sogenannte Papiere verfügen würden, was eine perfide Erklärung und Beschwichtigung der privilegiert Lebenden ist, sondern ihnen wird die Hilfe von anwesenden Militärs verweigert, weil sie der Hilfe als nicht-würdig betrachtet werden. Menschen werden als *illegal* bezeichnet; ihnen wird, allein weil sie einer nach rassistischen Vorstellungen gebildeten vermeintlichen Gruppe angehören oder weil sie mit kulturell minderwertigen Merkmalen identifiziert werden, der Zugang zum Bereich des normativ Anerkennbaren verwehrt (vgl. weiterführend Butler 2016).

Der rassistisch Adressierten wird somit – idealtypisch gesprochen – vollständige Anerkennung verwehrt. Sie mag sogar den Status der gleichen Staatsangehörigkeit wie ihr Gegenüber besitzen, kaum die Sprache der ihr zugeschriebenen Herkunft sprechen und vielleicht gar nicht das ›Kulturelle‹ einer bei ihr vermuteten Zugehörigkeit kennen oder gutheißen, ihr wird aber diese Zugehörigkeit, die eine bloße Zuschreibung der Differenz ist, aufgezwungen. Von rassistischer Rede negativ betroffene Personen wird der Subjektstatus abgesprochen, ihre Intelligibilität und gewissermaßen auch die Legitimität ihrer Anwesenheit an diesem Ort. Das kann wütend machen und erzürnen und, wenn die Zurückweisung kulturell oder politisch institutionalisiert ist, auch verzweifeln lassen. Und um zu verstehen, warum Rassismuserfahrungen beschämen und verletzen (können), muss die subjektivierende Qualität rassistisch degradierender Erfahrungen vergegenwärtigt werden.

Die wiederholende und wiederholte sprachliche Ansprache und An-Erkennung als inferiores Wesen subjektiviert. Diese Subjektivierung ist von einer Paradoxie durchzogen. Darin, dass es zuweilen vorzuziehen ist, mit einem verletzenden Namen bezeichnet zu werden, als überhaupt keine anerkennbare soziale Existenz zu erlangen (Butler 2001a, S. 24), zeigt sich die Misere, in der sich rassistisch Markierte befinden: Mit der ideologisch-diskursiven Struktur, die Individuen als bestimmte Subjekte anruft, korrespondiert demnach die affektive Disposition der Individuen, als spezifische Subjekte anerkannt sein zu wollen. Einmal in spezifischer Weise erkannt, besteht eine Tendenz in diesem Erkennen zu verharren, ohne dass damit ein bewusster Prozess verbunden sein muss; Erkannt-Werden und Erkennen sind zu einem Selbst-Erkennen und einer Selbst-Vertrautheit geworden. Beschämung und Verletzung durch rassistische Rede sind nicht nur Ausdruck der Gewalt einer sozialen Ordnung, die sich gegen Diskreditierbare wendet, sondern auch Bestätigung

dessen, dass sie Teil dieser Ordnung sind. Dem, was wir in dieser Ordnung geworden sind, sind wir durch affektive Verhaftungen verpflichtet und verbunden, die das Individuum veranlassen, sich »immer wieder«, so gibt Karin Meißner die Position von Judith Butler wieder, »affirmativ auf seine sprachlich konstruierte Subjektposition zu beziehen, selbst dann, wenn es durch diese entwürdigt und unterdrückt wird« (Meißner 2010, S. 57f.). Oder in Butlers Worten:

»Das Subjekt ist genötigt, nach Anerkennung seiner eigenen Existenz in Kategorien, Begriffen und Namen zu trachten, die es nicht selbst hervorgebracht hat, und damit sucht es das Zeichen seiner eigenen Existenz außerhalb seiner Existenz – in einem Diskurs, der gleichzeitig dominant und indifferent ist. [...] Die Subjektivation beutet das Begehren nach Existenz dort aus, wo das Dasein immer von woanders gewährt wird; sie markiert eine ursprüngliche Verletzlichkeit gegenüber dem Anderen als Preis, der für das Dasein zu zahlen ist« (Butler 2017, S. 25).

Warum können Menschen also durch sprachliche Akte verletzt werden? Weil wir soziale, sprachliche Wesen sind, die durch sprachliche Akte nicht nur An-Erkennung erfahren oder nicht, sondern durch sprachliche Akte der Würdigung und Nicht-Würdigung auch konstituiert sind. Beschämung und Verletzung durch rassistische Rede, sei diese nun unmittelbar oder indirekt, und Kränkung durch die in der Rede angezeigte und aufgeführte Ordnung, die rassistisch Diskreditierbaren nicht nur einen deprivilegierten Ort zuweisen, sondern den Wert ihrer selbst unbedingt inferior bestimmen, ereignen sich, weil die Wirklichkeit hegemonialer Verhältnisse Diskreditierbaren nicht nur äußerlich ist, sie sie vielmehr (auch) selbst sind. Die Verletzung und noch viel mehr die Scham bestätigen, dass diskreditierbare und diskreditierte Subjekte Teil der (rassistischen) Verhältnisse sind. Dass allerdings auch rassistisch Diskreditierbare nicht allein Spielball der Verhältnisse sind, ist eine wichtige Voraussetzung zu ihrer Veränderung.

Rassismuskritische Ästhetik des Sprechens

Kann Freundlichkeit rassistisch sein? Können freundlich gemeinte Äußerungen rassistisch sein? Es ging in diesem Text weniger um die Frage, ob etwas (etwa eine rhetorische Wendung) rassistisch ist und wie Rassistisches von Nicht-Rassistischem unterschieden werden kann. Diese zweifellos in bestimmten Kontexten – etwa der Antidiskriminierungsarbeit – bedeutsamen Fragen können zugleich zu einer Simplifizierung der Auseinandersetzung mit Rassismus beitragen, weil sie die Thematisierung in das Korsett eines strikt dichotomen Schemas zwingen: ja oder nein. Die nicht selten Affekte freisetzende und zuweilen aufbrausende Diskussion in dem einfachen antagonistischen Schema – in dem schlicht danach gefragt wird, ob es sich in diesem konkreten Fall um Rassismus handelt oder nicht – prägt viele Aus-

einandersetzungen, in denen Rassismuserfahrungen thematisch werden, und ist bezeichnenderweise nicht selten Bestandteil ihrer Dethematisierung.

Sprechen über Rassismuserfahrungen ist nicht einfach. Denn die Thematisierung von Rassismuserfahrungen kann bei rassistisch Eher-Nicht-Diskreditierbaren mit Gefühlen der unangenehmen Verantwortung und des Hinweises auf die eigene privilegierte Stellung verknüpft sein,¹⁸ was Abwehr zur Folge hat: *Warum so empfindlich? Das¹⁹ ist doch nicht rassistisch.* Bei der Auseinandersetzung mit Verletzungen durch Sprache und Sprechen besitzt die in objektivistischer und nicht selten in juridischer, ein Gericht simulierender Manier gestellte Frage, ob dieser Satz nun tatsächlich als Gewalt bezeichnet werden kann, in außer-juridischen Kontexten auch das Potenzial, die Artikulation und Thematisierung von Erfahrungen (die ihre Existenz einer gewaltvoll unterscheidenden Ordnung verdanken) zu verhindern, mindestens aber zu erschweren. Wie nicht zu Gericht sitzen, nicht zu Gericht sitzen über die rhetorische Wendung und noch viel weniger zu Gericht über die Sprecher:innen dieser Wendung?

Das vorherrschende gesellschaftliche Muster der De-Thematisierung von Rassismus macht aber Rassismus für Personen, die unter Bedingungen rassistischer Unterscheidungen privilegiert positioniert sind (also rassistisch Eher-Nicht-Diskreditierbare), zu einem Phänomen, das häufig – weil es moralisch und politisch verurteilt ist und nicht sein darf – nur schwer als Bestandteil der eigenen Lebensgeschichte bzw. Identität verstanden werden kann. Dies kann zum Unvermögen beitragen, die Realität der Diskriminierungserfahrungen Anderer anzuerkennen. Ein Umgang mit der Infragestellung der eigenen Privilegierung in rassistisch unterscheidenden Ordnungen ist die Ignoranz gegenüber diesen Ordnungen. Der Wahrung der privilegierten Position kann die Bagatellisierung, Relativierung oder Ablehnung der Realität rassistischer Unterscheidungen dienlich sein – auch durch Infragestellung der Erfahrung rassistisch Diskreditierbarer. Daher soll hier für eine ›Zunahme an Empfindlichkeit‹ plädiert werden, also für eine Zunahme an Sensibilität – im Zuge derer es selbstverständlicher wird, die komplexe Realität der Verletzung durch rassistische Gewalt zu erkennen, zu kommunizieren und zu verändern. Diese Praxis kann als eine *rassismuskritische Ästhetik des Sprechens* bezeichnet werden.

18 Auch rassistisch Diskreditierbare sind eingebunden in das Feld der Dethematisierung und können zu seinem Bestand beitragen; allerdings aus anderen Beweggründen. Denn für sie können Rassismuserfahrungen mit einer Ernüchterung im Hinblick auf die eigene gesellschaftliche Position, aber auch mit Erinnerungen an leidvolle Erfahrungen verknüpft sein. Darüber hinaus kann die Thematisierung von Rassismuserfahrung aus Furcht davor, durch die Respektlosigkeit oder durch den Spott Anderer beschämt zu werden (sekundäre Rassismuserfahrung), abgewehrt werden.

19 Die Rede von N.-Küssen, die Darstellung des Nicht-Europäischen in Pippi Langstrumpf-Texten, ein die lockigen Haare betreffendes Kompliment, die Frage nach der eigentlichen Heimat, das Erstaunen über das vermeintlich akzentfreie Deutsch etc.

Ästhetik des Sprechens, die für das Sprechen zwischen rassistisch Diskreditierbaren und Eher-Nicht-Diskreditierbaren, das Gespräch zwischen Diskreditierbaren und Diskreditierbaren, zwischen Eher-Nicht-Diskreditierbaren und Eher-Nicht-Diskreditierbaren Geltung beansprucht, hat einen wissenschaftsbegründeten und zugleich moralischen Ausgangspunkt. Im Wissen um die Verletzbarkeit der Anderen durch mittelbare oder unmittelbare rassistische Botschaften, die in der je eigenen Rede und der Rede Dritter enthalten sind, geht es um eine moralisch motivierte Zurückweisung der Gewalt, die (auch) durch Sprache ausgeübt wird. Dieser moralische Ausgang, dass rassistische Gewalt (auch) durch und in Sprache nicht sein soll, fundiert das Sprechen im Rahmen der Ästhetik, die hier angesprochen wird. Da die Gefahr der Moralisierung virulent ist und die Gewalt, die von ihr ausgeht, möglich, soll hier das Moralische nicht zu viel mehr in Anspruch genommen werden als zur Motivierung einer diskursiven Praxis, die danach trachtet, weniger auf Rassismuserfahrungen (Anderer) angewiesen zu sein. Dem bedeutsamen, berechtigten und erforderlichen Zurückweisen sowie der Ächtung der Gewalt rassistischen Sprechens liegt auch immer ein tribunalistisches Gewaltpotenzial inne. Dieses entfaltet sich vor allem dann, wenn die Zurückweisung rassistischen Sprechens eher selbstbezogen erfolgt, etwa in der Form eines Narzissmus der Diskriminierten. Im Narzissmus der Diskriminierten (und dem Narzissmus der mit ihnen Verbündeten) schiebt sich vor die Ambition, gesellschaftliche Verhältnisse rassistischer Unterscheidung ausweisen und der Kritik zugänglich machen zu wollen, eine Art unstillbarer Wunsch, den eigenen Diskriminierungsstatus hervorzuheben und damit – paradoxerweise – darin bestätigt werden zu wollen. Hierzu ist es erforderlich, Anderen den Status der Diskriminierenden zuzuweisen und sie in diesem Status zu bewahren, sie nicht zu entlassen: Der Täterzuschreibung korrespondiert eine Selbstviktimisierung. Nicht um die Ausweitung dieser narzisstischen Empfindlichkeit geht es.

Die politische Ästhetik des Sprechens, für die hier plädiert wird, wird von einer allseitigen Sensibilität für direktes und indirektes rassistisches Sprechen getragen. Ihr Motiv ist nicht Satisfaktion, nicht das Verdikt, sondern zunächst das Erkennen gesellschaftlicher, hier: diskursiver, symbolischer, sprachhandelnder Verhältnisse (Verhältnisse, die alle betreffen und keine ausgenommen ist), sodann ihre Veränderung, das Erkennen der Möglichkeiten ihrer Veränderung.

Mit der rassismuskritischen Ästhetik des Sprechens verbindet sich die Ambition, zum Thema zu machen, in welcher Weise, unter welchen Bedingungen und mit welchen Konsequenzen Selbstverständnisse und Handlungsweisen von (rassistisch auf- oder abgewerteten) Individuen, Gruppen und Institutionen durch Rassismen vermittelt sind. Es geht hier unter anderem darum, Bedingungen der Möglichkeit der Entwicklung einer allgemeinen Sensibilität und eines allgemeinen Vermögens zur Auseinandersetzung mit der Frage zu schaffen, inwiefern die eigene Wahrneh-

mungs- bzw. Deutungsstruktur, die eigene Sprache rassistische Unterscheidungen bestärkt.

Rassismuskritik als eine Haltung und als eine Praxis sucht nach Veränderungsperspektiven – nach Möglichkeiten, (sprachlichen) Formen der Fremdbestimmung, der Kontrolle und des Gelenkt-Werdens Alternativen entgegenzustellen. Die Kritik rassistischer Unterscheidungen zielt darauf, beeinträchtigende, disziplinierende und zuweilen auch gewaltvolle (sprachliche) Formen des rassifizierenden Einflusses durch konkrete sowie generelle Andere oder durch Wahrheit beanspruchendes Wissen zu erkennen und ihre Macht allein dadurch zu schwächen. Es geht darum, soziale, politische und subjektive Bedingungen der Möglichkeit, nicht dermaßen auf rassistische Handlungs-, Erfahrungs- und Denkformen angewiesen zu sein, zu erkunden und zu stärken. Die rassismuskritische Ästhetik des Sprechens lädt zu einer nicht-moralistischen Auseinandersetzung mit Diskursen, (sprachlichen) Handlungsroutinen und Institutionen ein. Gesellschaftliche Verhältnisse, die über Jahrhunderte hinweg von Rassismen beeinflusst sind, können zwar nicht einfach durch singuläre Praxen verändert werden. Das Bestreben, nicht dermaßen dem Ensemble rassistischer Deutungs- und Handlungsschemata unterworfen zu sein, kann gleichwohl lokale Veränderungsprozesse einleiten. Wichtig ist hierbei die kritische Reflexion auf die eigene (im biographischen wie historischen Sinn) Geschichte und Position. Das Bestreben, nicht mehr dermaßen auf Rassismen zurückgreifen zu müssen, bedarf einer Standpunktsensibilität und -reflexivität – einer Empfindlichkeit, die eigene Verstrickungen, Vor- und Nachteile in einer von Rassismen und anderen Herrschaftsformen strukturell beeinflussten Gesellschaft berücksichtigt. Die Zunahme dieser nicht narzisstischen Empfindlichkeit, sondern einer Empfindlichkeit, die Sensibilität und Bewusstheit umfasst, sowie politisch zu wenden wäre, ermöglicht die Schwächung der Wirksamkeit rassistischer Unterscheidungen.

6.6 Nicht dermaßen von dem Begehren nach Identität regiert werden

Sakralisierung von Zugehörigkeit und Identität²⁰

Natio-ethno-kulturell kodierte Zugehörigkeitskontexte, auch im Übrigen der Nationalstaat, haben nicht nur eine konstitutive transzendente, sondern auch sakrale

20 Hier greife ich auf Überlegungen zurück, die ich gemeinsam mit Oscar Thomas-Olalde an unterschiedlichen Orten publiziert habe (etwa: Mecheril, Paul und Thomas-Olalde, Oscar (2020). *Religion als Differenzierungsoption. Die Identifikation migrationsgesellschaftlicher Anderer*. In: Grümme, Bernhard, Schlag, Thomas und Ricken, Norbert (Hg.): *Heterogenität. Eine Herausforderung für Religionspädagogik und Erziehungswissenschaft*. (S. 109–123). Stuttgart: Kohlhammer) und die ihren Ausgang in dem Buch »Politik der Unreinheit« (Mecheril 2009a) finden.

Dimension, die durch den Bezug auf das Religiöse (›Gehört der Islam zu Deutschland?‹) besonders eindringlich mobilisiert werden kann. Emile Durkheim (1981) hat in einer radikalen und, man könnte sagen, soziologistischen Weise Religion auf soziale Gemeinschaft rückgeführt, indem er als Grunddifferenz von Religionen die, womöglich allzu starre, Unterscheidung zwischen dem Sakralen und dem Profanen eingeführt und das Sakrale letztlich als Symbolisierung der Gemeinschaft selbst verstanden hat. Ob dies dem Charakter des Sakralen im Allgemeinen gerecht wird, sei dahingestellt; Durkheims Religionsexplikation führt aber auf eine Spur, auf der Sakralität als Symbolisierungsmodus von natio-ethno-kultureller Zugehörigkeit verstanden werden kann.

»Das Substantiv ›Sakralisierung‹ ist vom Verb ›sakralisieren‹ abgeleitet, dessen Stamm aus dem lateinischen Adjektiv ›sacer‹ gebildet wird. ›Sacer‹ bezeichnet die Sphäre göttlichen Eigentums, also alles, was einem Gott zugehörig ist. (...). Sachlich verwandt ist das Adjektiv ›sanctus‹, das wiederum bestimmte Orte, Gegenstände und Personen als unverletzlich und schützenswürdig qualifiziert. Die enge semantische Verbindung zwischen ›sacer‹ und ›sanctus‹ bringt sowohl das Kompositum ›sacro sanctus‹ als auch der gemeinsame Gegenbegriff ›profanus‹ zum Ausdruck, womit dasjenige bezeichnet wird, was, wörtlich, vor dem Tempel bleibt, sich also außerhalb des göttlichen Bezirks befindet. Das Konsekrierte ist wesentlich dadurch bestimmt, dass es, wiewohl selbst nicht göttlich, aufgrund seiner Zugehörigkeit zum göttlichen Bezirk von der ›profanen‹ Welt geschieden ist« (Schlette und Krech 2018, S. 438). Das Phänomen der ›Sakralisierung‹ darf hierbei »nicht so aufgefaßt werden, als habe er ausschließlich eine religiöse Bedeutung. Auch säkulare Gehalte können Qualitäten annehmen, die für die Sakralität charakteristisch sind: subjektive Evidenz und affektive Intensität. Sakralität kann neuen Gestalten zugeschrieben werden; sie kann wandern oder transferiert werden, ja, das ganze System der Sakralisierung, das in einer Kultur gilt, kann umgewälzt werden« (Joas 2015, S. 18, Herv. i. O.).

Das Sakralisierte gewinnt seinen Status nicht zuletzt über zwei Mechanismen. Erstens darüber, dass es »in einen Status der Unantastbarkeit gehoben« wird (Meyer-Stolte 2025, S. 177; Herv. nicht berücksichtigt), die das Antasten dessen, was als unantastbar ausgegeben wird, zu einer Grenzüberschreitung werden lässt. Zweitens impliziert und bedingt das Phänomen der Sakralisierung, dass das Sakralisierte seinen kontingenten Charakter zugunsten einer vermeintlich ›göttlichen‹ (›naturgegebenen‹...) Ordnung verliert (ebd.).

Benedict Anderson (1998[1983]) hat Nationen als »imagined communities« bezeichnet. Nation ist nach Anderson eine vorgestellte politische Gemeinschaft, weil »die Mitglieder selbst der kleinsten Nation die meisten anderen niemals kennen, ihnen begegnen oder auch nur von ihnen hören werden, aber im Kopf eines jeden die Vorstellung ihrer Gemeinschaft existiert« (ebd., S. 14ff.). Nationen ermöglichen Be-

ziehungen und Verbundenheiten zu Unbekannten im Modus von face-to-face-Kontakten. »Mittels der Form ›Nation‹ ist es möglich«, führen Armin Nassehi und Dirk Richter aus (1996, S. 157, Herv. i. O.), »Kommunikationsereignisse jenseits des eigenen Nahbereiches als Eigenes zuzurechnen. Die Form ›Nation‹ vermag es, das Eigene als Vertrautes auszuflaggen, ohne dass man sich um die Beflaggung weiter kümmern muß [sic!].« Natio-ethno-kulturelle Kontexte sind somit zweierlei: Sie sind imaginierte Räume mit territorialer, unantastbar scheinenden Referenz. Der Nationalstaat ist ein Staat, dessen Ziel es ist, ›den Willen‹ einer in einem bestimmten Gebiet lebenden Nation auszudrücken und ihre Interessen zu vertreten (vgl. Brubaker 1994, S. 53). Dadurch ist es erstens erforderlich, einen allgemeinen Willen zu schaffen und zweitens an ihn zu glauben.

Mit Shmuel Eisenstadt (2000) findet im modernen Nationalstaat der Versuch seinen Ausdruck, die Spannung zwischen profaner und sakraler Welt zu überwinden. Der Nationalstaat ist »keineswegs nur ein säkulares Gebilde, sondern nimmt vielmehr die spirituellen Ansprüche der Religion auf, samt den Verpflichtungen, die das Individuum nun gegenüber dem Staat als dem Gesamten hat« (Knoblauch 2009, S. 35).

Unter den Verfahren, der eigenen Existenz durch Einordnung in größere Zusammenhänge Sinn zu verleihen, scheinen zwei idealtypische Varianten hervorhebenswert. Beide ermöglichen Sinnstiftung durch Einordnung in gemeinschaftliche Zusammenhänge. Sie unterscheiden sich jedoch darin, welchen Status sie ›Gemeinschaft‹ zusprechen. In einem Fall handelt es sich um eine kontingent bevorzugte, im anderen Fall um eine geweihte Gemeinschaft. Demgemäß handelt es sich beim ersten Vorgehen um ein profanes, beim zweiten um ein sakrales Verfahren der Einordnung. Die Form natio-ethno-kulturell kodierter Zugehörigkeit weist in einem beachtlichen Maße sakrale Verfahren der Sinnstiftung auf.

Offensichtlich besteht ein wirksamer Modus der Bindung von Individuen an nicht vom Einzelnen überschaubare, anonyme Zusammenhänge einer imaginierten Kollektivität aus zwei Operationen. Zunächst werden diese Zusammenhänge als nicht-kontingente und darin ihre sakrale Besonderheit gewinnende Zusammenhänge ausgegeben, an denen, zweitens, zu partizipieren mit einer individuellen Aufwertung im Sinne der Partizipation an einer außerprofanen Realität verknüpft ist. Sobald der Zugehörigkeitskontext von einem überweltlichen Code bedeutet und konstituiert wird, der nicht nur die Dignität, sondern auch die Verlässlichkeit des Rahmens zu garantieren verspricht, kann zu den anonymen Anderen, die sich unter dem gleichen Prinzip zusammengefunden haben oder, besser (angesichts des vorherrschenden natal-fatalen Modus der natio-ethno-kulturellen Mitgliedschaftsregelung durch Staatsangehörigkeit) von ihm erfasst und erhellt wurden, interpersonelles Vertrauen mobilisiert werden.

Diese sakrale Dimension, in der sich Gruppierungen selbst als auserwählte Gemeinschaften, als mit einer sie selbstverständlich gegenüber anderen auszeichnen-

den und begnadenden Aura des Besonderen verstehen und inszenieren, wird auch von Norbert Elias und John Scotson (1993, S. 17f.) in ihrer Untersuchung über die Figuration der Außenseiter und der Etablierten angesprochen. »Gruppen mit einem hohen Machtübergewicht [schreiben] sich selbst, als Kollektiv, und ihren Angehörigen, als Familien und Individuen, ein auszeichnendes Gruppencharisma zu. Alle, die ›dazugehören‹, haben an dieser Begnadung teil« (ebd., Herv. i. O.). Die fraglos legitime Teilhabe an einer kollektiven Begnadung, die Teilhabe an dem übermenschlichen Erbarmen, das die Gemeinschaft gegenüber anderen auszeichnet, versichert die Angehörigen des Wir ihrer Reinheit. Diejenigen, die legitimerweise nicht an der göttlichen Gunst partizipieren, auf die nicht der Strahl der Bevorzugung fällt, sind in ihrer Unreinheit erkenntlich und rechtmäßig als jene, die an diesem Ort nicht am richtigen Ort sind, und den Ort mithin verunreinigen, als Unreine zu behandeln.

Über den Zusammenhang zwischen Reinheit und Ordnung hat Mary Douglas 1966 (dt. 1988) eine strukturalistische Untersuchung vorgelegt. Nicht die Furcht, so lautet ein zentrales Ergebnis ihrer Arbeit, sondern die Ordnung bringt abwehrende Reaktionen auf Unreinheit hervor. Denn Unreinheit und Schmutz sind »Nebenprodukt eines systematischen Ordnen und Klassifizierens von Sachen, und zwar deshalb, weil Ordnen das Verwerfen ungeeigneter Elemente einschließt« (1988, S. 53). Das Schmutzige ist etwas, das in geordneten Verhältnissen keinen Platz hat, es ist die Übertretung eines Gefüges (vermeintlich) geordneter Beziehungen. Schmutz ist etwas, das fehl am Platze ist (ebd., S. 52), zumindest fehl an solchen Plätzen, die klare Unterscheidungen kennen. Die Gefahr der Verunreinigung droht insbesondere dort, wo Strukturlinien eindeutig definiert sind (ebd., S. 149).

Für natio-ethno-kulturell kodierte Zusammenhänge gilt diese Eindeutigkeit, zumindest ihrer phantasmatischen Praxis nach: Es ist – auch wenn dies nicht ohne weiteres angebbar ist – eindeutig und im von Rassekonstruktionen vermittelten Grundton auch augenfällig, wer zu uns gehört und wer nicht. »Jeder moderne Staat«, schreibt Rogers Brubaker (1994, S. 45), »definiert formal sein Staatsvolk, indem er öffentlich einen bestimmten Personenkreis als seine Mitglieder anerkennt und alle übrigen als Nichtbürger oder Ausländer bezeichnet.«

Das Prinzip des Nationalstaats kennt Mitglieder und Nicht-Mitglieder in dem epistemisch-rezeptiven Sinn, dass er mit diesem Schema Menschen unterscheidet, aber auch in dem regulativ-disziplinierenden Sinn, dass er Mitglieder und Nicht-Mitglieder (wenn auch unterschiedlichen Status) zulässt und damit herstellt. Nationale Zugehörigkeit ist eine Praxis, die eine Wirklichkeit erzeugt, in der zwischen jenen, die dazugehören, und solchen, die nicht dazugehören, unterschieden wird. Und weil natio-ethno-kulturelle Kontexte soziale Wirklichkeiten der Differenzierung zwischen jenen und solchen sind, operieren sie mit Verfahren der Kodifizierung, »Verfahren des symbolisch In-Ordnung-Bringens oder des Erhalts des symbolischen In-Ordnung-Bringens oder des Erhalts der symbolischen Ordnung, eine Aufgabe, die in der Regel den großen Staatsbürokratien zufällt«

(Bourdieu 1992, S. 103f.). Natio-ethno-kulturelle Zugehörigkeit wird von einer kodifizierten Ordnung hervorgebracht, die Menschen symbolisch unterscheidet und ihnen im Zuge dieser Unterscheidung unterschiedliche Orte des Handelns und Selbstverständnisses zugesteht. Die politische Regelung von natio-ethno-kultureller Zugehörigkeit schafft eine offizielle und formelle Realität der Differenz, die durch den Verweis auf die dem Generierungsprozess zugrundeliegenden Kriterien diskursiv legitimiert und eingesetzt wird.

Wenn die Eindeutigkeit der Zugehörigkeitspraxis praktisch oder symbolisch in einer signifikanten Weise in Frage steht, kann gewissermaßen als ein Reparaturmechanismus das binäre Schema der Reinheit-Unreinheit mobilisiert werden. Unreinheit ist ein Phänomen sozialer Distinktion und Exklusion. Die Unreinheitsreaktion, die tragende sinnliche Erschütterung, der Ekel, der Widerwille sind kontextspezifische Ausschlussformen, relative Praxen der (Wieder-)Herstellung jener Differenz, die die Ordnung symbolisiert und produziert. »Schmutz«, schreibt Douglas (ebd., S. 53), »ist etwas Relatives. Schuhe sind an sich nichts Schmutziges, sie werden aber dazu, wenn man sie auf den Eßtisch stellt« – und wenn dies im Rahmen einer Kultur geschieht, die Nähe von Essen und Schuhen moralisch, ästhetisch und praktisch nicht zulässt.

Das Phänomen natio-ethno-kultureller Reinheit ist somit durch zwei grundlegende Aspekte charakterisiert. Reinheit produziert und reproduziert eine bestimmte Ordnung, sie symbolisiert zudem die gnadenvolle und sinnstiftende Ansprache durch ein außermenschliches Prinzip. Trennen, Ordnen und Reinigen sind hierbei die Grundoperationen, die dem Schema Reinheit-Unreinheit zugeordnet werden können und dieses Schema hervorbringen. In diesem Sinne können formelle und informelle Bürgerschaftsregelungen als Reinheitsvorschriften verstanden werden, die durch trennende, ordnende und reinigende Operationen den Komplex geregelter sozialer Relationen herstellen und bewahren. Je intensiver ein Nichtdazugehöriges den Bestand des Musters gefährdet, desto schmutziger und unreiner erscheint es. Und dieser Wahrnehmung korrespondiert nicht nur eine Abwehrempfindung, sondern auch eine Schutzreaktion: »Unsauberes oder Schmutz ist etwas, was nicht dazugehören darf, wenn ein Muster Bestand haben soll« (Douglas 1988, S. 59). Am nachhaltigsten und verwirrendsten wird die Verwirrung wohl bei jenem Schmutz, der sich nicht ohne weiteres den vorhandenen Kategorien fügt und, mehr noch, das relationale Gefüge der Kategorien durcheinanderbringt. Mary Douglas diskutiert dies mit Bezug auf Jean-Paul Sartres Ausführungen zum »Klebrigen« am Beispiel des Sirups, des Schleimigen, am Beispiel dessen, das weder fest noch flüssig ist und der hineintauchenden Hand keinen Widerstand bietet, diese in einer Weise umkleidet, die die Vorstellung zu Bildern der Auflösung der Hand animiert. Die intensivste Form der Infragestellung der Ordnung findet durch jene Unreinheit statt, die als Anomalie und monströse Zweideutigkeit erscheint, in der Unheimlichkeit der Gegenstände, die sich den vertrauten und üblichen Klassifikationen nicht fügen.

Die, affektiv beglaubigt, gerechterweise Nicht-Teilhabenden können im Hinblick auf ihre pragmatische Relevanz für die legitim an der Gunst Teilhabenden betrachtet werden. Natio-ethno-kulturelle Reinheit ist eine phantasmatische Latenz, sie gründet auf einem Schema, das jederzeit aktualisiert werden kann. Typisierend kann somit zwischen ruhender und virulenter Unreinheit unterschieden werden. So die Unreinheit der Anderen pragmatische Bedeutsamkeit erhält, wird sie virulent, wird sie zu einer wirklichen Bedrohung, einer Ansteckungsgefahr und einem Gift, vor dem die Reinen sich hüten. Wenn ein Verkehr mit den Unreinen unvermeidlich ist, droht Beschmutzung und Ansteckung. In Winston Parva, der von Elias und Scotson (1993) untersuchten Gemeinde, bestand eine unmissverständliche Trennung zwischen Alteingesessenen und Zugewanderten. Die Zugewanderten wurden von den Alteingesessenen als Bedrohung ihres über mehrere Generationen hinweg eingespielten sozialen Zusammenhangs und der je individuellen Position innerhalb des Zusammenhangs angesehen. Diese Bedrohung des sozialen Gefüges der Etablierten durch die Außenseiter:innen artikuliert die pragmatische Relevanz letzterer für erstere. Ob die Bedrohungsannahme nun berechtigt ist oder nicht, ist irrelevant; bedeutsam ist hier, dass sie Reinheits- und Unreinheitszuschreibungen auf den Plan ruft und einen binären Code aktualisiert, etwa die Unterscheidung zwischen Charisma und Schande. Gruppencharisma schreibt im Zuge einer günstigen *pars-pro-toto-Verzerrung* (ebd., S. 13, Herv. i. O.) der eigenen Gruppe wertvolle Eigenschaften zu. Das komplementäre Verhältnis von Gruppencharisma und Gruppenschande gehört zu den zentralen Merkmalen der *Etablierten-Außenseiter-Figuration*. Hierbei sind die selbsterhöhenden und stigmatisierenden Zuschreibungsprozesse »häufig verknüpft mit kollektiven Phantasien eines bestimmten Typs, die von der Etabliertengruppe entwickelt werden«, Phantasien etwa folgender Art: »Nicht wir – das besagt die Phantasie – haben diesen Menschen ein Brandmal aufgedrückt, sondern höhere Mächte, die Schöpfer der Welt; sie haben diese Menschen gezeichnet, um sie als minderwertig oder ›schlecht‹ kenntlich zu machen« (ebd., S. 32f., Herv. i. O.). Gruppencharisma und Gruppenschande sind kognitive, emotionale und evaluative Zuschreibungen, die den Unterschied zwischen Wir und Nicht-Wir bilden, in denen das Andere des Wir in einer Anrührigkeit erscheinen kann.

Desakralisierung oder nicht dermaßen von dem Begehren nach Identität regiert werden²¹

Ist die Forderung nach einer humanitären Pause der Angriffe durch das israelische Militär in Gaza nach dem 7. Oktober 2023 antisemitisch? Wird in dem Vorwurf, diese

21 Diese Überlegungen habe ich Anfang November 2023 notiert. Sie sind auch hier erschienen: Mecheril, Paul (2023). *Wo vernichtet mein Urteil?* https://www.migazin.de/2023/11/16/nahost-wo-vernichtet-mein-urteil/?utm_source=mailpoet&utm_medium=email&utm_campaign=MIGLETTER (Zugriff: 10.08.25).

Forderung sei antisemitisch, der Vorwurf instrumentalisiert, um mörderische Gewalt nicht zuletzt gegen Kinder fortzusetzen? Wird diese Anfrage an den Vorwurf nicht von einem antisemitischen Ressentiment genährt und nährt dieses?

Antisemitismuskritik beginnt mit Fragen, die ich mir selbst so zu stellen traue, dass ich in Frage stehe. Nicht immer nur und nicht immer nur eindeutig die anderen ... bitte, nicht immer nur die anderen.

Das Gesicht und wohl auch der Motor der gegenwärtigen Europäischen Fluchtpolitik ist die Neo-Faschistin Meloni, deren Nähe alle wichtigen Europäischen Politiker:innen von Orban, über Scholz bis von der Leyen suchen. Diese Politik legt es mit Mitteln der *erstens* diskursiven und rechtlichen Illegalisierung von Flucht in Zeiten multipler Kriege und der zunehmenden ökologischen, nicht zuletzt von den Europäischen Industriestaaten in den zurückliegenden Jahrzehnten hauptverursachten Zerstörung von Lebensgrundlagen vieler, und *zweitens* der Brutalisierung der Grenzbeziehungen darauf an, Europa vor der Verunreinigung durch natio-ethno-kulturell als anders kodierte Körper zu schützen. Was hat dieser Rassismus mit den antisemitischen Artikulationen aus bestimmten migrantischen Milieus zu tun? Wer profitiert von pauschalisierenden Antisemitismusvorwürfen gegen migrantisierte, muslimisierte und muslimische Subjekte? Impliziert diese Frage bereits die Legitimation von Antisemitismus?

Wenn die Hamas als Organisation programmatisch auf die Zerstörung Israels und die Errichtung eines ›Gottesstaates‹ aus ist, dann sollte die internationale Staatengemeinschaft (oder welche Instanz auch immer) alles Gebotene und Vertretbare tun (ich sage nicht: tötet die Menschen!), um dies zu verhindern.

Denn, die Verhinderung dessen dient der Idee einer bestimmten politischen Ordnung. Diese gilt es zu bewahren. Gerade jetzt. In ihr steht die demokratische Kritik an dieser Ordnung mit dem Ziel weitreichenderer und zunehmender Demokratisierung im Mittelpunkt. Eine Ordnung der Kritik der Ordnung. Dafür setzen wir uns ein. Es geht um die Demokratisierung der (welt-)gesellschaftlichen Verhältnisse. Wir – wer immer dieses Wir auch sein mag, und es sollte ein maximal inklusives Wir sein und all jene umfassen, die von den Ergebnissen des politischen Entscheidungsprozesses betroffen sind, – stehen für eine Ordnung der politischen Möglichkeit von Selbstkritik ein. Die Minderung von Grausamkeit fungiert als vorrangiger Maßstab dieser Kritik – überall, für alle.

Die demokratisierende Kritik, um die es hier geht, bezieht sich auch auf den Nationalstaat (ich sage nicht: auf das Existenzrecht Israels!). Wenn es entschieden um die Minderung von Grausamkeit geht, werden nicht zuletzt heute die funktionalen und normativen Grenzen der Praxis des Nationalstaatlichen deutlich. Das National-

staatliche als Ordnungsprinzip ist nur bedingt in der Lage, die politischen Probleme und Fragen der Gegenwart (nicht zuletzt: multiple menschenverzehrende Tragödien und die trennenden Spuren, die diese Tragödien in den Körpern hinterlassen; das die Zukunft einer Menschheit der Vielen vernichtende Anthro- oder besser: Kapitalozän; Fluchtbewegung und die faschistische Reaktion, nicht zuletzt in Europa, die zu den Gewehren greift und abdrückt ...) zu erkennen, zu bearbeiten, geschweige denn zu beantworten.

Ich zähle die Toten in Gaza.

Ich zähle vergeblich.

Wie dumm ich bin.

Das Selbstverteidigungsrecht der Nation ist etwas, das gegenwärtig offensichtlich noch benötigt wird wie viele Menschen in der Ukraine und auch in Israel bezeugen werden. Und zugleich ist der Topos des Selbstverteidigungsrechts der Nation nicht mehr zeitgemäß, war es womöglich niemals, so wie die Idee der Nation, des Volkes womöglich immer unzeitgemäß war, konstitutiv unzeitgemäß ist. Welche politische Instanz entscheidet nach welchen Gesichtspunkten, welche Form von Leid und Elend in Kauf genommen werden muss, um größeres Leid zu verhindern? Die Dysfunktionalität und Grausamkeit der libidinösen Bindung an partikulare Kollektivität offenbaren sich nicht zuletzt im Krieg. Wir sind Zeitzeug:innen so vieler Kriege (die in ganz unterschiedlichen Formen ausgetragen und gezeigt werden). Die leidenschaftliche politische Bindung an jenes Partikulare, das sich in Formen wie Volk, Nation, Kultur, Religion zum Ausdruck bringt, ist potenziell grausam, weil es das, was die Form nicht ist, nicht zulässt und zuweilen zu vernichten trachtet.

Aber vielleicht sind die markierten Fragen und Überlegungen, also dieser Text, auch Teil der Praxis, die die *Erkundung der Bedingungen der Möglichkeit der Besprechung von Fragen und der Erwägung von Auswegen und ihrer Beschreitung* erschwert. Nicht erst seit dem 07. Oktober 2023, seither aber in besonderer Intensität wird von vielen gesprochen und noch viel mehr geurteilt. Zuweilen scheint es gar einen Beurteilungs- und Bekenntniszwang zu geben. Bekenne Dich zu unserer Analyse- und Affektgemeinschaft, oder Du wirst verdammt sein (von uns) – welch sakrale Anmaßung. Bist Du für oder gegen Israel? Bist Du für oder gegen den (Stand-)Punkt, von dem aus dem Westen der Verantwortung für das Leid in der Ukraine, in der Levante, im Sudan (jedes Kind, sagt Jean Ziegler, das des Hungers stirbt, wird ermordet) bezichtigt wird? Bist Du für oder gegen den Nationalstaat? Bist Du für oder gegen Grenzen? Bist Du für oder gegen die Kritik des Kolonialismus? Und zwar einer Kritik, die unsere Kritik ist? Bist Du für oder gegen Israelkritik? Bist Du für oder gegen Antisemitismus? Und bist Du damit für oder gegen Rassismus?

Die Ereignisse vor und nach dem 07. Oktober (nicht aber am 07. Oktober) sind nicht einfach einzuschätzen und zu beurteilen. Analytisch, affektiv und kommunikativ ist es schwer, der Komplexität, der Multiperspektivität und Widersprüchlichkeit der Ereignisse (nicht am 07. Oktober und nicht an den Tagen des Bombardements; Gewalt kann kontextualisiert werden, auch relationiert – nicht aber Leid) zu entsprechen. Wie sprechen? Wie sich aus der aufgewühlten, zuweilen aufgeblasenen und aufgeplusterten, aufgeladenen und zum zumindest symbolischen Töten bereiten Atmosphäre der Gegenwart zurückziehen? Wie sich nicht aus der aufgewühlten, zuweilen aufgeblasenen und aufgeplusterten, aufgeladenen und zum zumindest symbolischen Töten bereiten Atmosphäre der Gegenwart zurückziehen? Wie in der Gegenwart bleiben? Wie diese mit anderen teilen? Wie diese mit anderen teilen, die anders verletzt sind und in anderen Narrativen und Erfahrungen zu Hause sind? Wie diese mit anderen anders teilen, so dass Ansätze der Minderung von Grausamkeit gestärkt werden – überall, für alle?

Viele Intellektuelle haben sich seit dem 07. *Oktober* geäußert (Butler, Illouz, Žižek, um nur einige zu nennen). Die Intellektuellen zeigen, dass auch ihr Blick analytisch eingeschränkt und ihr Urteil geprägt ist von Parteinahme und von dem aus ihrer Biografie resultierenden Affektiven. Sie sprechen klug, aber auch falsch. Das ist nicht verwunderlich, da es vielleicht menschlich ist, dass nicht zuletzt in Krisen, im vielfachen und sich überlagernden und sich auszuschließen scheinenden Leiden und Leid, das verstörend affiziert, der Mensch analytisch eingeschränkt spricht und zu viel zu schnellen Urteilen neigt. Mag sein.

Mag sein; und gegen das Anthropologische, es transzendierend, braucht es Besonnenheit, gerade in Zeiten des Krieges, gerade in diesen Zeiten.

Was weiß ich nicht? Inwiefern ist mein Nicht-Wissen funktional für das Vertuschen von Unrecht und Ungerechtigkeit? Inwiefern ist mein Urteil einseitig und parteiisch? Wo vernichtet mein Urteil? Wen?

Vielleicht verlangt die Zeit des Krieges für die, die ihn beobachtend und kommentierend erleben, das eigene Wissen weniger als Instrument der Anklage einzusetzen und stärker als suchendes, bescheidenes, gleichwohl entschiedenes Angebot zum wechselseitig aufklärenden Gespräch. Vielleicht. Wie kann es gelingen? Wie kann es in einer Weise gelingen, die nicht auf das gute Gefühl derer beschränkt bleibt, die kommentieren und beobachten? Wie kann es in einer Weise gelingen, die einen Beitrag zu weniger Grausamkeit leistet? Überall.

6.7 Ein Mund, der kaut, ein Ausländer, der isst und die Liebe²²

Ein Mund, der etwas kaut

Ein Mund, der etwas kaut

Ein Kopf, der sich dem von der Hand angebotenen Telefon leicht zuneigt

Ein Gang, der in wiegenden Bewegungen sich gegen und zugleich in das Gewicht der prall gefüllten Plastiktüten in beiden Händen schmiegt

Der linke Ellbogen ist auf die Lehne des freien Stuhls gestützt, der rechte Arm liegt in der Falte des Körpers auf, die beim Sitzen entsteht; beide Hände halten das Buch, in das ein, scheint es, noch unschlüssiger Blick reicht

Was sehe ich, wenn ich aus der gläsernen Front des Cafés gegenüber dem Haupteingang zum Frankfurter Hauptbahnhof schaue? Was passiert in diesem Ausschnitt?

Körper, die für einen Moment Geschichten mitteilen, welche meinem Gedächtnis entkommen, weil sich Geschichte über Geschichte schiebt, weil der einzelnen Geschichte keine Gelegenheit gegeben ist, eine mir zugängliche Spur zu bilden. Ich sehe Körper. Ein Lächeln, Hast, Nesteln, Entschlossenheit. Ich sehe, dass und was Hände halten; ich sehe Kleidung, bewegte Farben und Stoffe, Beinkleider, Schuhwerk.

Die zwei Möglichkeiten der Spurbildung, der Einspurung der Körper in meine Gegenwart, die zwei Möglichkeiten der Transformation der Körper in Andere sind: Beständigkeit (ich erinnere die Frau, die an einem der Tische im Außenbereich des Cafés saß, ihren Rücken dem Geschehen auf der Straße abgewandt. Ich konnte in ihr Gesicht sehen, das sie, häufig in ihre rechte Hand gestützt, ihrem Gesprächspartner zuwandte, im Gespräch, nahezu unablässig. Ein junges Paar; kein Liebespaar, zumindest keines, das den Index des Provisorischen, des Noch-Prüfenden bereits abgelegt hätte. Die freundliche Distanz, in der sie sich nah waren, hat meinen Blick immer wieder angezogen) und das Aufmerken, das zumeist als Ansprechen und Ansehen erfahrbar ist (sobald sich Blicke begegnen und diese Begegnung nicht in das Format der Beliebigkeit zurückfällt, sondern ein sich konzertierendes Einverständnis eingerichtet wird, sobald die Wort-Anblicken-Aufrichtung einen Unterschied,

22 Eine Version dieses Textes ist hier erschienen: Mecheril, Paul (2004b). *Ein Mund, der kaut, ein Ausländer, der isst und die Liebe. Eine nichtromantische Notiz zu Queer*. In: Czollek, Leah und Perko, Gudrun (Hg.): *Lust am Denken. Queeres im experimentellen Raum jenseits kultureller Verortungen* (S. 65–76). Köln: Papyrossa, eine gekürzte Version findet sich hier Mecheril, Paul (2022b). *Ein Ausländer, der Brot isst, und die Liebe*. In: Weber, Angela, Eberhard, Lilli und Roord, Lena (Hg.). *The future starts now. Das Morgenmachen-Lesebuch* (S. 329–339). Bielefeld: transcript.

eine Geschichte macht, die überwunden wird, sobald wir uns in einer postidentifikatorischen, ganz unbiblisch körperlichen Weise lieben).

Nach dem Lieben und über das Lieben

(in dem Lied, das die Geräusche dieses angenehmen Ortes, ein Café in der Stadt, trägt, erzählt und singt die zurückhaltende Stimme aus dem Lautsprecher, gelangweilt und in Abwesenheit präsent, von einem Tag am Meer).

Ich war am Meer, heute. Ich war am rauen, am sanften Meer, bin durch den kaum widerständigen Sand gelaufen, das Branden, das Rauschen in meinem Körper, der sich in der gleichmäßigen Konzentration des Atmens, des Laufens, des keine Unterschiede erkennenden Sehens aufzulösen beginnt. Ich bin am Meer, an einem wenig belebten, nicht einsamen Strand. Den Menschen, denen ich begegne, schaue ich in einer von unten hinaufreichenden Bewegung des Kopfes in die Augen. Dieser Blick ist klar und vertrauensvoll oberflächlich. Keine Tiefe. Kein Geheimnis. Kein Hinterhalt. Ein Tag am Meer. Ein Tag mit Dir. Ich war bei Dir, heute. Ich war in Deinen rauen, Deinen sanften Augen, in Deinen belanglosen Haaren. Ich war bei Dir und habe mich unserer Oberflächlichkeit anvertraut. Wir sind gelaufen. Über den wenig widerständigen Strand. Die Entgegenkommenden haben wir stumm begrüßt. Sie haben unseren Gruß erwidert. Und uns erkannt, und uns in ihre Erinnerungen geschlossen, und uns mit sich fort in ihre Leben genommen. Dort leben wir. Dort und dort, und breiten uns dort aus. Von diesem Tag am Meer aus. In diesen Tag am Meer hinein. Weil wir uns nicht zu weit von dem Ausgangspunkt dieses Tages entfernen wollen, pendeln wir immerzu zwischen zwei Punkten, die nahezu gleich weit von der Stelle entfernt sind, an der wir den Tag begonnen haben. Wir begegnen unseren Spuren. Die neuen Spuren, die unser Gehen hinterlässt, das einem Lauf von Läufern ähnelt, die sich vorgenommen haben, die abgesteckte Strecke viele Male hinter sich zu bringen, antworten ihren Vorgänger:innen, geben ihnen Recht, widersprechen ihnen, zweifeln, schmiegen sich, gleichen sich an, so dass alle Unterschiede verschwinden. In Deinen widerspenstigen Haaren, den rot geweiteten Äderchen Deines Gesichtes war ich heute. Noch immer. Tief atme ich das Salz dieser Luft in mich ein, wieder und wieder, ohne auszuatmen, bis mir schwarz vor Augen wird und ich auf den Sand stürzend diesen Tag einschließe, mich in diesen Tag einschließe, in sein Branden, sein Rauschen, in seinen belanglosen Geruch.

Die Unterscheidung zwischen spurlosem Sehen und einspurender Erfahrung weist mit Bezug auf die Frage, wann das Regime der Identität in Bezug auf Andere außer Kraft gesetzt ist, und auf eine Art analytische Stufenförmigkeit der Möglichkeit des Absehens von Identität hin: im spurlosen Sehen gelingt diese Gleichgültigkeit ohne große Mühe, die der gleichschwebenden Aufmerksamkeit einer Analytikerin gleicht, die den analytischen Wahrnehmungshabitus bewahrt, der Lehre aber abgeschworen hat (erste meditative Stufe), die einspurende Erfahrung kann sich zwar

ohne weiteres von den banalen Kategorien freimachen, mit Hilfe derer ›orientierende Zuschreibungen‹ erfolgen, nicht aber von dem Wunsch oder sollte es hier besser heißen: von dem Begehren, die Andere anzuerkennen. Erst, wenn dieser Wunsch nach Anerkennung der Anderen und seine Realisierung zu einer *Praxis des Körperlichen* wird, wenn wir uns, meinethalben auch, nicht aber in erster Linie, sexuell lieben, wird die Frage Deiner Identität irrelevant (zweite meditative Stufe). Das gleichgültige Sehen und das die Ungegenwärtigkeit vergegenwärtigende Lieben, dieser nicht in den Worten vorhandene und durch sie gegangene Rest, dieses Andere des Bezugs auf Andere, in dem ich mich dadurch aufhebe, dass ich mich auf dich beziehe, die ich in der Annäherung aufhebe, beide analytischen Stufen des Absehens von Identität sind eingebunden in das alltägliche Sehen von Identität. Ohne Identität keine Nicht-Identität. Der in Unleidenschaftlichkeit eine sirrende Form von Aufmerksamkeit gewinnende *Blick* wie auch die Ansprache der Anderen, die einen Moment der Nähe erwirkt, in dem wir einander wortlos sind, *Liebe*, ereignen sich im Kontext jener Praxen der Unterscheidung, in denen wir einander bekannt sind und uns erkennen. Das Blicken und das Lieben sind eingelassen in den Erkennenskontext. Das Erkennen ist eingelassen in den Kontext des Blickens und Liebens. Sie gelten füreinander im Modus eines ermöglichenden und unverbundenen Nebeneinanders (jeder Text, der sich dem Verhältnis der Zusammenhänge widmet, von denen hier die Rede ist, sollte dies anzeigen).

Wer je in einem Café gesessen hat und Menschen als Körper und Bewegungen als Weisen des Gehens und des Lachens zugesehen hat, weiß wie einfach und wie schwer es ist, auf Identitätskategorien zu verzichten. Es gelingt, wenn man sich auf eine Art personaler Ignoranz einlassen kann (erste meditative Stufe), und es gelingt darüber hinaus, wenn – dies erreicht man in einem Café in der Regel nur, wenn man die Augen schließt und sich etwas vorstellt – der zunächst immer von Identitätskategorien vermittelte Bezug auf die Andere mich in einer körperlichen Art liebend aufhebt (zweite meditative Stufe).

Ein Mund, der kaut. Dieser Mund ist ein ausländischer Mund. Ich sehe es. Ein Ausländer isst Brot.

Auf der letzten Etappe der Rückkehr aus Frankfurt nutzte ich ein Taxi. Der Taxifahrer begann ein Gespräch über ein Thema, das ich mit Zugehörigkeitsordnungen umschreiben würde, auch, wenn dies vermutlich nicht sein Wort für das Thema wäre. Ich bin mir sicher, dass er sich mit dem Thema Zugehörigkeit nicht an mich wand, weil er wusste, dass ich einige Texte über Zugehörigkeit, Migration und Rassismus geschrieben habe. Nicht dieses Kapital prädestinierte mich, sondern eine spezifische Vergleichbarkeit unserer ›gesellschaftlichen Lagerung‹: Er erkannte mich als einen, mit dem bezogen auf dieses Thema im zeitlich und räumlich begrenzten Kon-

text unseres Zusammenseins ein angemessenes Gespräch möglich ist, weil er, ein in Migrationserfahrungen und Fremdheitszuschreibungen zu einem Anderen gemachten und vielleicht auch gewordenen, mich erkannte und ansprach. Jede Ansprache hat zwei Seiten. Sie muss in zweierlei Weise als Verhinderung verstanden werden. Jede Ansprache, in der ich mich erkenne, verhindert, weil sie eine Selektion darstellt, die anderen Aus-Lesen zuvorkommt und andere Selektionen boykottiert, und weiterhin durch die illusionäre Verfehlung jeder Ansprache: Denn das Subjekt entsteht nicht durch Identifikation, es entsteht nicht durch die Anrufung, weil es diese Identifikation nicht ist, sondern vielmehr die Unmöglichkeit der Identifikation; doch auch diese Unmöglichkeit ist das Subjekt nicht (vgl. Kap. 4.4). Die paradoxe Struktur des Subjektes besteht darin, dass es mehr und weniger ist als das, womit es sich identifiziert, dass es das, womit es sich identifiziert, ist und nicht ist und dass das, was mehr oder weniger ist, als das, womit es sich identifiziert, hier: »Migrant-/ »Ausländer«, abwesend ist. Als der ausländische Taxifahrer mich als ausländischen Mitfahrer ansprach, verhinderte er mich. Er ermöglichte mich aber auch. Dies ist die zweite Seite der Ansprache: Sie ermöglicht Gegenwart, und das heißt: Sie ermöglicht eine soziale Bewegung, in der etwas vor sich geht. Das Verkennen und Verfehlen sind insofern Bedingungen des Ermöglichens, so wie das Ermöglichen Bedingung des Verkennens ist; sie sind gleichursprünglich. In diesem konkreten Fall der Taxifahrt, selbst, nachdem wir an dem Zielort angekommen waren, ließen wir nicht von dem Thema, wurde eine Art Ermächtigung und Ermutigung ermöglicht. Ich wurde durch den Taxifahrer in meiner Sicht auf Zugehörigkeitsverhältnisse und meine symbolische Position in diesen Verhältnissen bestärkt, so wie ich, meiner Vermutung nach, den Taxifahrer in seiner Sicht bestärkte. Eine wechselseitige Bestärkung des Wissens, zwar in unterschiedlicher Weise, gleichwohl Ausländer zu sein.

Hätte nicht ich, der ich in diesem Taxi nicht weiß war, sondern eine weiße Person in diesem Taxi gesessen – es wäre nicht zu diesem Gespräch gekommen. Es kommt zu Gesprächen. Es sind nicht alleine identitäre Identifikationen, die die Art von Gespräch ermöglichen, um die es mir hier geht, sondern ein Typ von Identifikation, der Vergleichbarkeit unterstellt und dieser Unterstellung Vertrauen folgen lässt. Weil ich die Unterstellung unterstelle, dass sich bestimmte mich schädigende, mich belastende, mich unangemessen herausfordernde Dinge nicht geschehen, lasse ich mich ein und spreche.

»Die wollen, dass wir wild bleiben«, sagte der Taxifahrer. Das habe ich mir gemerkt und meinem Wissen darüber hinzugefügt, was es heißt, ein Ausländer zu sein.

Die wollen, dass der Ausländer sein Brot isst und während er ein Stück Brot abreißt, es in den Mund steckt und darauf kaut, als Ausländer erkennbar bleibt. Ja, wir bleiben wild.

Was heißt Ausländer:in-Sein?²³

Ausländer:in ist ein Ausdruck, der die prekäre Stellung solcher Personen anzeigt, die aus dem Status selbstverständlicher natio-ethno-kultureller Zugehörigkeit herausgesetzt sind. Ausländer:in verweist auf Personen, die durch Erfahrungen, in denen sich Zugehörigkeitskonzepte und -verständnisse, eigene sowie Verständnisse Anderer, vermitteln, subjektiviert und so habitualisiert werden, dass sie als Ausländer:in erkenntlich sind.

Der Ausländerhabitus²⁴ ist eine paradoxe Erscheinung, denn er zeigt das Scheitern dessen an, worauf der Habitus abzielt: das Heimisch-Werden in einem sozialen Feld. Der Ausländerhabitus verkörpert die Diskrepanz zwischen Habitus und Habitat. Er ist die meisterhafte Verkörperung des Unsouveränen, ein durch und durch negativer Habitus, von Mangel, Abwesenheit und Fehlen hervorgebracht. So, wie ›Ausländer:in‹ eine positivierte Negativität ist, die nur in der Illusion der Rückkehr, der beständig aufgeschobenen Rückkehr oder der baldigen Unsichtbarwerdung durch Assimilation und Integration für die eine wie für die andere Seite erträglich ist, so generiert der Ausländerhabitus das paradoxe und prekäre Nicht-Sein der Anderen und zeigt diese Existenzweise an. Das Prekäre der Zugehörigkeit ist Eigenschaft und Eigentum der Anderen. Sie besitzen das Prekäre, sie bewohnen es, so wie es sie bewohnt. Die in der natio-ethno-kulturellen Unzugehörigkeit angezeigte Unbewohnbarkeit der Welt wird von den Anderen bewohnt. Dies ist die Grundspannung des Ausländerhabitus: Er ist eine Meisterschaft des Ungelenken, eine Geübttheit der Unroutiniertheit und die Vollkommenheit des Linkischen.

Willfähigkeit oder Unerreichbarkeit, Linkisch-Sein oder Beflissenheit – Ergebnisse der Beobachtung majoritär selbstverständlich Zugehöriger. Zugleich sind sie Selbstbeobachtungseffekte, die sich zu einer Substanz aggregieren und körperlich transformieren, zu einer Seinsweise, die eine Perspektive des Sich-Wahrnehmens, des Wahrgenommen-Werdens und des Handelns einschreibt. (Diese Seinsweise, von der hier die Rede ist, ist nirgends ›an sich‹ zu beobachten, weil die Familienähnlichkeit der Existenzbedingungen, die den Ausländerhabitus hervorbringt, nur unter der Hinsicht natio-kultureller Zugehörigkeit gilt.)

Die Verkörperung des Prekären macht Andere als Andere erkenntlich, und – einmal erkannt – entwickeln sich habituelle Disponiertheiten, die den Erkennensprozess zu validieren scheinen: die vergrößerte Ungelenkigkeit, die instinktive

23 Dieser Abschnitt geht auf Passagen zurück, die zunächst hier erschienen sind: Mecheril 2003/2023, S. 316ff.

24 Es gibt keine ›durchgehende‹ Habitusformation, die Andere einheitlich und zu Ausländer:innen machte. Der Ausdruck Ausländerhabitus verweist vielmehr auf eine (Ideal-)Typisierung der durch das Anderssein nahegelegten familienähnlichen Disponierung, die empirisch in Prozesse je individueller Habitusformierung, die ein je spezifischen Habitusensemble generiert, mit eingeht.

Verschlagenheit oder das verfeinerte Ducken der Ausländer:innen. Welche Variante auch immer den Ausländerhabitus konkretisiert, alle Spielarten sind Phänomene der Maßlosigkeit, der Über- oder Untertreibung, der Über- und Untertreibung.

Das Übertriebene resultiert aus dem Bemühen, die schändliche Auffälligkeit, ein Ausländer zu sein, durch Angleichung wettzumachen. Diese Übertreibung ist zugleich beschämend und unangenehm, peinlich und aufdringlich, defizitär und unbescheiden. Sie ist in ihrem Überschwang deplatziert und verräterisch. Beiden idealtypischen Momenten konkreter ausländerhabitueller Muster – der Über- und der Untertreibung – liegen Zugehörigkeitserfahrungen zugrunde, die als Verkörperung dessen, dass Dinge nicht zugestanden sind, als inkorporierte Illegitimität und inkorporierte Deplatziertheit einerseits wirken, und andererseits als inkorporierte Ungebundenheit bedeutsam werden.

Der Ausländerhabitus, so könnte von dem nicht-ausländerhabituellen Ort, der ihn immer umgibt und ihn hervorbringt, aus formuliert werden, ist ein trauriger Witz; dies ist zunächst einmal eine Traurigkeit, die von Beobachter:innen erlebt wird, später wird sie aber auch zur Traurigkeit derer, die als traurige Gestalten erkannt wurden: In den Augen der Anderen erkenne und erfahre ich die Traurigkeit meiner Gestalt. Der Ausländerhabitus ist ein regelgerechter oder umgekehrter Don Quichotte; letzterer nimmt den Kampf mit den falschen Windmühlen, den realen Ungeheuern nicht auf – im tragisch-komischsten Fall, weil er Cervantes Werk oder ein anderes kluges Buch las, in dem er erfuhr, wie unsinnig das Anrennen gegen Imaginäres und real Übermächtiges ist. Der Ausländerhabitus kennt kein anerkanntes soziales Milieu, zu dem und in das er passt. Er entsteht aus einer und entwickelt sich in Bezug auf eine Ortlosigkeit, eine Zwischenweltlichkeit, die auch in konkreten Ausformungen des Ausländerhabitus und über die materiell-symbolischen Produkte seiner Aktivität – beispielsweise in Stadtvierteln, in Jugendzentren, in Teestuben und auf Schulhöfen – dauerhaft und eher situativ, flüchtig verlandschaftet wird.

Wir lachen

Der Taxifahrer erkannte mich. Ich erkannte den Taxifahrer. Auch, wenn dieses Erkennen spätestens an der Stelle subversiv wurde, an dem unser Lachen es sabotierte, ist dies nicht der Punkt, auf den ich hinweisen möchte.

In der Körperlichkeit des Gesprächs ließen wir das Erkennen hinter uns (und waren nie andere als einander Erkennende).

Ein Ausländer isst. Ich sehe es.

Wenn ich das, was hier Liebe genannt wird, begehre, wenn ich begehre, dass mich ein Anderer in einer nicht erkennenden Weise erkennt, dann gehört zur phänomenalen Qualität des Begehrens, dass es nicht einen identitätskategorialen Index aufweist. Diese Indexlosigkeit konstituiert das liebende Begehren. Wo ich begehre, als Mann begehrt zu werden, verfehle ich das Begehren. Freilich stimmt ein anderer Satz: Ich begehre als Mann, begehrt zu werden. Und begehre dies, vielleicht nicht weil, aber dadurch (im räumlichen, nicht im logischen Sinne), dass Du ein Mann bist, durch den Umstand hindurch, dass Du eine Frau, ein Mann (usw.) bist (usw.). In der Welt, die wir kennen, in der wir politische Kämpfe austragen und vielleicht auch auszutragen haben, in der wir für ein gutes Leben und eine andere Welt eintreten, in der wir als Frauen und Männer, Inländer:innen und Ausländer:innen schlecht behandelt werden und in dieser Behandlung, nicht nur in dieser, aber auch in dieser Kür, lernen, was es heißt, ›ich‹ zu sagen, bleibt uns nicht nur nichts anderes übrig, als in dieser Weise ›ich‹ zu sagen, es wäre auch töricht, es nicht zu tun.

Die Kritik an der einschränkenden Seins-Ordnung enthebt uns nicht von der aner kennenden Beschreibung dessen, was es heißt eine Ausländer:in zu sein.

Das wortlose Lieben. Die das Anerkennen transzendierende Liebe (in einen Blickwechsel eingelassen, in ein Gespräch, in eine Koketterie, in einer Berührung eingeschlossen, aus einer Berührung florierend, aus der Erwidern eines Blickes) kennt den Anderen nicht. Die Liebe kennt die Liebende nicht. Die Liebe löst die Liebenden auf. Zweierlei ist dieser Auflösung zueigen. Weil sie ein Wagnis ist, erfordert sie Mut (und weil sie eine Kunst ist, erfordert sie Geschicklichkeit; das Geschick der temporalen Koordination, das der Dosierung, des Maßes). Wer sich in eine Zone wagt, in der das Regime der Anerkennung seine Gültigkeit verloren hat (eine Zone, die nur erreicht, wer das Reich der Anerkennung durchschreitet), und in einer Geste eine Einladung ausspricht, die abgewiesen wird, findet sich in einem doppelten Sinne verlassen vor: sozial unangebunden und in einer belächelbaren Weise von allen praktisch guten kategorialen Geistern, denen ja abgeschworen wurde, im Stich gelassen. Das Lieben ist ein Wagnis. Das Lieben ist zugleich eine Befreiung.

Der Ausländer, der ein Brot isst, liebt einen Ausländer. Wenn sie sich lieben, was der Rassismus des Europäischen Migrationsregimes nicht verhindern möge, vergessen sie sich.