

Philosophie und Rassismus

Debatten und Kontroversen

Herausgegeben von Franziska Dübgen,
Marina Martinez Mateo und Ruth Sonderegger

**VELBRÜCK
WISSENSCHAFT**

Franziska Dübgen, Marina Martinez Mateo
und Ruth Sonderegger (Hg.)
Philosophie und Rassismus

Philosophie und Rassismus

Debatten und Kontroversen

Herausgegeben von
Franziska Dübgen, Marina Martinez Mateo
und Ruth Sonderegger

**VELBRÜCK
WISSENSCHAFT**

Die Veröffentlichung wurde unterstützt durch den
Open-Access-Publikationsfonds der Universität Münster,
durch die Deutsche Forschungsgemeinschaft (DFG) im Rahmen der
Exzellenzstrategie des Bundes und der Länder – EXC 2060 »Religion und
Politik. Dynamiken von Tradition und Innovation« und
durch die Akademie der bildenden Künste Wien.



Dieses Werk ist im Open Access unter der Creative-Commons-Lizenz
CC BY-NC-ND 4.0 lizenziert.



Die Bestimmungen der Creative-Commons-Lizenz beziehen sich nur auf
das Originalmaterial der Open-Access-Publikation, nicht aber auf die
Weiterverwendung von Fremdmaterialien (z.B. Abbildungen, Schaubildern
oder auch Textauszügen, jeweils gekennzeichnet durch Quellenangaben).
Diese erfordert ggf. das Einverständnis der jeweiligen Rechteinhaber.

© Franziska Dübgen, Marina Martinez Mateo und Ruth Sonderegger
Publikation: Velbrück Wissenschaft
Velbrück Wissenschaft in der Velbrück GmbH Verlage, 2025
Meckenheimer Str. 47 · 53919 Weilerswist-Metternich
info@velbrueck.de
www.velbrueck.de

Printed in Germany
ISBN 978-3-95832-394-0

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek
Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der
Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten
sind im Internet über <http://dnb.d-nb.de> abrufbar

Inhalt

<i>Franziska Dübgen, Marina Martinez Mateo und Ruth Sonderegger</i> Philosophie und Rassismus. Einleitung der Herausgeberinnen	9
--	---

I. Rassismuskritische Philosophiegeschichte

<i>Silvia Donzelli</i> Rassismus und koloniale Praktiken: Europäische Philosophiegeschichte in der Afrikanischen Kritik	21
--	----

<i>Ram A. Mall</i> Zur Kritik einer eurozentrisch-rassistisch-kolonialistisch orientierten Philosophiegeschichtsschreibung. Vorschläge zu ihrer Überwindung im Geiste einer interkulturell philosophischen Orientierung in Curriculum, Lehre und Forschung	40
---	----

II. Philosophiegeschichtliche Fallstudien

<i>Annika von Lüpke</i> Herrschen und Beherrschtwerden als soziale Notwendigkeit. Zum Rassismus im Werk von Aristoteles	59
--	----

<i>Sarah Rebecca Strömel</i> Tocquevilles ambivalente Position zum Rassismus im intersektionalen Spannungsfeld	79
--	----

<i>Franziska Martensen</i> Arendts Anti-Black Racism? Zwischen Verdikt und Verteidigung	95
---	----

III. Rassismus mit philosophischen Mitteln kritisieren

Simon Derpmann

Transracialism: Über die Möglichkeit
und Zulässigkeit transrassialer Identität 115

Michael Reder

Globale Philosophie und Rassismus.
Impulse für den Diskurs über transnationale
und transkulturelle normative Theorie 134

Jacob Mabe

Über den Zusammenhang von Vorurteilen
und Rassismus im Werk von Anton Wilhelm Amo 151

IV. Zur Situierung rassismuskritischer Philosophie im deutschsprachigen Raum

Yoko Arisaka

Die Etablierung von *Philosophy of Race*
in einem deutschsprachigen Kontext?
Eine vergleichende (philosophiehistorische) Betrachtung 165

Philipp Hagemann

Rassismuskritik und *Praktische Philosophie*.
Zur Genese eines Unterrichtsfachs im Kontext
von Migration und rassistischer Gewalt in den 1990ern 190

V. Blinde Flecken? – Rassismus und Antisemitismus

Christian Thein

Sozialphilosophie zwischen
Herrschafts- und Antisemitismuskritik 213

Johannes Schulz

Adorno in Namibia.
Geschichtsphilosophische Betrachtungen
zum neuen Streit um Holocausterinnerung 231

Adam Knowles

Das völkische Denken der Neuen Rechten.
Philosophie als Ideenwäsche 249

VI. Philosophieren als verkörperte Praxis

Nicki K. Weber

Arbeit an der Philosophie: Schwarzes Denken
und die Möglichkeit einer › kreativen Universalität‹ 269

Mai-Anh Boger und Thomas Bedorf

Situierte Lektüren.
Über fraglicherweise hoffnungslose Versuche,
Wildersons *Afropessimismus* zu lesen 286

VII. Philosophie als soziale Praxis – Perspektiven

Sebastian Bandelin, Peggy H. Breitenstein,

Danilo Gajić und Hannah Peaceman

Philosophische Selbstkritik im politischen Feld.
Die Verstrickung von Philosophie und Rassismus 309

Kawa Ibesch

Es ist an der Zeit, aus der Höhle zu kommen!
Warum wir eine rassismuskritische Philosophie
brauchen und wie wir dahinkommen.
Eine studentische Perspektive 327

Die Autor:innen 333

FRANZISKA DÜBGEN, MARINA MARTINEZ MATEO
UND RUTH SONDEREGGER

Philosophie und Rassismus Einleitung der Herausgeberinnen¹

Dass Rassismus ein relevantes politisches Problem im deutschsprachigen Raum ist, wurde in den letzten Jahrzehnten immer wieder und von verschiedener Seite gezeigt. Vor allem die Selbstenttarnung des Nationalsozialistischen Untergrundes (NSU) im Jahr 2011 trug dazu bei, dass die Einsicht der Angehörigen der Ermordeten, die schon lange von rassistischen und rechtsextremen Motiven gesprochen hatten, allerdings über zehn Jahre lang nicht gehört worden waren, endlich ernster genommen wurde. Die sich an dieses Ereignis anschließende mediale Aufmerksamkeit und die weiteren Diskussionen, die die Berichterstattung auslöste, haben den Blick auf die Notwendigkeit einer Auseinandersetzung mit Rassismus gelenkt. Intensiviert hat sich diese rassismuskritische Einsicht nach den Anschlägen 2019 in Halle und 2020 in Hanau, als Angehörige und Überlebende breite Bündnisse organisierten, die zu einer weitreichenden und sichtbaren Auseinandersetzung mit rechter und rassistischer Gewalt führten. In Österreich spielten die Ermordung von vier Roma im Februar 1995 sowie die fahrlässige Tötung von Marcus Omo-fuma während seiner Abschiebung im Flugzeug im Mai 1999 eine ähnlich katalysatorische Rolle hinsichtlich der lang ausgebliebenen Beschäftigung mit Rassismus. Aus diesen vielfältigen politischen Initiativen ist eine ganze Reihe von aktivistischen, künstlerischen sowie wissenschaftlichen Ansätzen hervorgegangen, die nicht nur zu einer politischen Sensibilisierung für die Gewalttaten selbst, sondern auch zu deren Kontextualisierung mit Blick auf strukturellen und institutionellen Rassismus beigetragen haben. Diese strukturelle Ebene zeigt sich etwa in einer stockenden und lückenhaften Aufklärung der Taten, in gewaltvollen medialen Darstellungen sowie an einer mangelnden und, wo sie stattfindet, zum Teil verengenden und irreführenden Erinnerungspolitik.² Die

- 1 Wir danken Thomas Gude vom Verlag Velbrück Wissenschaft für die sehr gute Zusammenarbeit. Für redaktionelle Arbeiten gebührt unser Dank Gesche Jeromin, Klemens Kordt, Marcin Kowaluk, Eva-Maria Landmesser und Friedrich Weißbach.
- 2 Vgl. etwa: Kemal Bozay et al. (Hg.), *Die haben gedacht, wir waren das: MigrantInnen über rechten Terror und Rassismus*, Köln: PapyRossa 2016; Juliane Karakayali et al. (Hg.), *Den NSU-Komplex analysieren: aktuelle*

Notwendigkeit einer solchen strukturellen Kritik zeigt sich auch gegenwärtig immer wieder – etwa in den kontinuierlichen Verschärfungen migrationspolitischer Debatten, in der anhaltenden Gewalt gegen Einrichtungen für Asylbewerber:innen sowie in der Normalisierung von feindseligen und entmenslichenden Positionen gegenüber migrantisierten Personen.

Dies bedeutet freilich nicht, dass politische wie wissenschaftliche Ansätze zur Sichtbarmachung, Analyse und Bekämpfung von Rassismus erst mit diesen neueren politischen Entwicklungen begonnen hätten. Seit den frühen 1990er Jahren gibt es Proteste von migrantischen Communities, Arbeiten Schwarzer Feminist:innen und eine aktivistische antifaschistische Linke, die den Rassismus, dem Asylsuchende, (ehemalige) Gastarbeiter:innen und Schwarze Menschen im deutschsprachigen Raum ausgesetzt sind, skandalisieren und sich gegen diesen einsetzen.³ Innerhalb der Wissenschaften sind es zunächst vorrangig die Disziplinen der Sozialwissenschaften, der Kulturwissenschaften, der Gender Studies, der Anglistik/Amerikanistik und eher randständig die Philosophie, in denen Studien entstehen, die sich mit dem rassistischen Erbe der Aufklärungsphilosophie und dessen Kontinuitäten befassen,⁴ sich für

Perspektiven aus der Wissenschaft, Bielefeld: transcript 2017; Onur Suzan Kömürçü-Nobrega/Matthias Quent/Jonas Zipf (Hg.), *Rassismus. Macht. Vergessen. Von München über den NSU bis Hanau: Symbolische und materielle Kämpfe entlang rechten Terrors*, Bielefeld: transcript 2021; Bundesweites Aktionsbündnis »NSU-Komplex Auflösen« (Hg.), *Tribunale*, Berlin: Assoziation A 2021; Madlyn Sauer, *Wir klagen an! NSU-Tribunale als Praxis zwischen Kunst, Recht und Politik*, Münster: Unrast 2022. Zur Frage der verzerrten Erinnerungspolitik und des Trauerns: Encarnación Gutiérrez Rodríguez, *Decolonial Mourning and the Caring Commons. Migration-Coloniality Necropolitics and Conviviality Infrastructure*, London/New York: Anthem Press 2023; Çiğdem Inan/Mahret Ifeoma Kupka/Elena Meilicke (Hg.), *Trauern / Mourning. Texte zur Kunst, Special Issue* (2022/126), <https://www.textezurkunst.de/en/126/> (Zugriff: 17.03.2025).

- 3 Entscheidend für diese politischen Debatten waren in Deutschland die rassistischen Pogrome in Hoyerswerda und Rostock-Lichtenhagen Anfang der 1990er Jahre. Auch zuvor gab es Proteste gegen Rassismus, vor allem aus der Gastarbeiter:innen-Community heraus – hier ist besonders die öffentliche Selbstverbrennung der Schriftstellerin Semra Ertan im Jahr 1982 hervorzuheben, die sie selbst als Protestaktion gegen den zunehmenden Rassismus in der Deutschen Bundesrepublik verstand. Solche Proteste fanden allerdings zu jenem Zeitpunkt nicht die öffentliche Aufmerksamkeit, die es gebraucht hätte, um breitere Debatten anzustoßen. Ein Band mit Gedichten von Semra Ertan erschien erst 2020: Semra Ertan, *Mein Name ist Ausländer | Benim Adım Yabancı. Gedichte | Şiirler*, Münster: edition assemblage 2020.
- 4 Vgl. Sabine Broeck, »Das Subjekt der Aufklärung – Sklaverei – Gender Studies: Zu einer notwendigen Relektüre der Moderne«, in: Gabriele Dietzel/

die Sichtbarkeit und Rechte von migrantisierten⁵ und ›subalternisierten‹ Menschen einsetzen⁶ und die spezifische Situation von Schwarzen Frauen thematisieren.⁷ In diesem Zuge werden auch die ›Critical Whiteness Studies‹ im deutschsprachigen Raum rezipiert und mit Blick auf hiesige Realitäten übersetzt.⁸ Als weiteres Pendant entsteht der ›Kritische Okzidentalismus‹,⁹ der die neorassistische Ausgrenzung von als ›orientalisch‹ stigmatisierten Arbeitsmigrant:innen in der Deutschen Bundesrepublik der Nachkriegszeit beleuchtet. Als Antwort auf die vielfältigen Marginalisierungsprozesse und die eurozentrischen Verzerrungen innerhalb der Wissensproduktion wendet sich in Österreich und Deutschland die inter- und transkulturelle Philosophie gegen den eurozentrischen Kanon der Wissensproduktion und rezipiert Theorieproduktion aus anderen

Sabine Hark (Hg.), *Gender kontrovers. Genealogien und Grenzen einer Kategorie*, Königstein: Ulrike Helmer 2006, S. 152–180; Gudrun Hentges, *Schattenseiten der Aufklärung. Die Darstellung von Juden und Wilden in philosophischen Schriften des 18. und 19. Jahrhunderts*, Schwalbach: Wochenschau 1999; Peggy Piesche, »Der ›Fortschritt‹ der Aufklärung – Kants ›Race‹ und die Zentrierung des weißen Subjekts«, in: Maureen Maisha Eggers/Grada Kilomba/Peggy Piesche/Susan Arndt (Hg.), *Mythen, Masken und Subjekte. Kritische Weißseinsforschung in Deutschland*, Münster: Unrast 2005; Nikita Dhawan, *Die Aufklärung vor Europa retten. Kritische Theorien der Dekolonisierung*, Frankfurt am Main/New York: Campus 2024.

- 5 Vgl. exemplarisch Mark Terkessidis, *Psychologie des Rassismus*, Westdeutscher Verlag: Opladen u.a. 1998; Paul Mecheril (Hg.), *Interkulturalität und Rassismus. Journal für Psychologie, Themenschwerpunkt* (1995/3); Manuela Bojadžijev als Teil der TRANSIT MIGRATION Forschungsgruppe (Hg.), *Turbulente Ränder. Neue Perspektiven auf Migration an den Grenzen Europas*, transcript: Bielefeld 2007.
- 6 Vgl. u.a. Eggers et.al., *Mythen, Masken und Subjekte* sowie Hito Steyerl/Encarnación Gutiérrez Rodríguez (Hg.), *Spricht die Subalterne deutsch? Migration und postkoloniale Kritik*, Münster: Unrast 2003.
- 7 Susan Arndt, *Feminismus im Widerstreit. Afrikanischer Feminismus in Gesellschaft und Literatur*, Münster: Unrast 2000; Fatima El-Tayeb, *Schwarze Deutsche. Der Diskurs um ›Rasse‹ und nationale Identität 1890–1933*, Frankfurt am Main/New York: Campus 2001, Gabriele Dietze, *Weißes Frauen in Bewegung. Genealogien und Konkurrenzen von Race- und Genderpolitiken*, Bielefeld: transcript 2013.
- 8 Ursula Wachendorfer, »Weiß-Sein in Deutschland. Zur Unsichtbarkeit einer herrschenden Normalität«, in: Susan Arndt (Hg.), *AfrikaBilder. Studien zu Rassismus in Deutschland*, Münster: Unrast 2001, S. 87–101.
- 9 Gabriele Dietze, »Critical Whiteness Theory und Kritischer Okzidentalismus. Zwei Figuren hegemonialer Selbstkritik«, in: dies./Martina Tisberger/Daniela Hrzán/Jana Husmann-Kastein (Hg.), *Weißsein – White – Weiß. Studien zu Gender und Rasse*, Stuttgart: Peter Lang 2006, S. 219–247.

Weltregionen.¹⁰ Die sich langsam etablierende postkoloniale Philosophie fordert sowohl die Provinzialisierung des westlichen Standpunktes als auch die kritische Machtanalyse von Globalisierungsprozessen.¹¹

Auch wenn viele dieser Ansätze durchaus in philosophischen Traditionen stehen und sich philosophischer Methoden bedienen, sind sie im institutionalisierten Fach der Philosophie selbst lange wenig beachtet worden. Das ist nicht zuletzt auch deshalb irritierend, weil es außerhalb des deutschsprachigen Raums durchaus auch im Rahmen der akademischen, institutionalisierten Philosophie schon lange verschiedene Zugänge zur Auseinandersetzung mit Rassismus gab. So begann sich etwa in Frankreich, wichtige ehemalige Kolonialmacht, seit der Zeit der Dekolonisierung in den 1960er Jahren auch innerhalb der Philosophie Widerstand gegen die brutale Ausbeutung, rassistische Ausgrenzung und kollektive Verdrängung der Gewalttaten in den Kolonien zu regen.¹² Der Algerienkrieg spaltete die Intellektuellenszene Frankreichs und die Niederschlagung von Protestmärschen überführte die koloniale Gewalt ins Mutterland. Auch im anglophonen Raum entwickelten sich innerhalb der

- 10 Vgl. u.a. Ram A. Mall, *Die drei Geburtsorte der Philosophie. China, Indien, Europa*, Bonn: Bouvier 1989; Franz M. Wimmer, *Interkulturelle Philosophie: Eine Einführung*, Stuttgart: utb 2003; Franziska Dübgen/Stefan Skupien (Hg.), *Afrikanische Politische Philosophie. Postkoloniale Positionen*, Berlin: Suhrkamp 2015. Als ein wichtiges Forum für den Austausch zu interkulturellen Ansätzen entstand die in Wien herausgegebene Zeitschrift *polylog. Zeitschrift für interkulturelles Philosophieren*.
- 11 Vgl. u.a. Ina Kerner, *Postkoloniale Theorien*, Hamburg: Junius 2012; Franziska Dübgen, *Was ist gerecht? Kennzeichen einer transnationalen solidarischen Politik*, Frankfurt am Main/New York: Campus 2014; María do Mar Castro Varela/Nikita Dhawan, *Postkoloniale Theorie. Eine kritische Einführung. 2. komplett überarbeitete und erweiterte Auflage*, Bielefeld: transcript 2015.
- 12 Insbesondere Jean-Paul Sartre artikulierte früh den Widerstand zu Kolonialismus und Rassismus und stand im Austausch mit Denker:innen der Négritude sowie mit Frantz Fanon, vgl. Jean-Paul Sartre, *Wir sind alle Mörder. Der Kolonialismus ist ein System*, Hamburg: Rowohlt 1988. Emmanuel Lévinas thematisierte Rassismus als Unfähigkeit zur ethischen Beziehung, vgl. »La vocation de l'autre«, in: Emmanuel Hirsch (Hg.), *Racismes. L'autre et son visage. Entretiens*, Paris: Cerf 1988, S. 89–102. Étienne Balibar setzt sich als französischer Intellektueller kritisch mit dem Algerienkrieg auseinander und befasst sich mit neuen Formen des Rassismus, u.a. auch in der französischen Linken, vgl. ders./Immanuel Wallerstein, *Rasse, Klasse, Nation. Ambivalente Identitäten*, Hamburg: Argument 1990. Nicht zuletzt analysiert Michel Foucault die Geburt des Staatsrassismus in Europa und die dazugehörige Biopolitik, vgl. ders., *In Verteidigung der Gesellschaft. Vorlesungen am Collège de France 1975/1976*, Frankfurt am Main: Suhrkamp 2002.

Critical Race Studies relevante philosophische Ansätze. Sie widmeten sich unter anderem der kritischen Revision des philosophischen Kanons, der Ontologie von *race*¹³, der kritischen Aufarbeitung von Unrechtsgeschichte sowie den Möglichkeiten der Wiedergutmachung und formulierten eine epistemologische Kritik an der Vorstellung eines unmarkierten, neutralen Erkenntnissubjekts.¹⁴ Für den US-Amerikanischen Raum war es vor allem die Geschichte des transatlantischen Sklavenhandels sowie der Bürgerrechtsbewegung, die diese philosophischen

- 13 Häufig wird auch in der deutschsprachigen, interdisziplinären Debatte auf den englischen Begriff *race* Bezug genommen, um zu betonen, dass es sich bei *race*/Rasse um ein soziales Konstrukt handelt, das diskursiv im Rahmen ungleicher Machtverhältnisse entstanden ist, und um sich von einem naturalistischen Verständnis abzugrenzen. Während einige Autor:innen dafür plädieren, den Begriff gar nicht mehr zu verwenden, um bestehende Kategorisierungen nicht zu reproduzieren (*racial eliminativism*), argumentieren andere Autor:innen dafür, ihn in dekonstruktiver Absicht weiterhin zu gebrauchen, um bestehende Ausgrenzungs- und Ausbeutungsmechanismen sichtbar zu machen. Rassismus wird dabei als ein gesellschaftliches Verhältnis verstanden, das ›Rassen‹ konstruiert, Differenzlinien in das gesellschaftliche Gefüge einzieht und damit Dominanz herstellt und absichert – häufig in Interaktion mit einer Vielzahl anderer Herrschaftsformen. Im deutschsprachigen Raum gibt es allerdings keine Einigkeit über die Vorzüge und die Problematiken, den deutschen Begriff ›Rasse‹ durch den englischen Begriff ›race‹ zu ersetzen, vgl. etwa Kurt Erbach et al., »A comparative corpus study of *race* and *Rasse*«, *Applied Corpus Linguistics* (2023/1); zur Kontroverse um den Begriff ›Rasse‹ vgl. auch Natasha A. Kelly im Interview mit Leonie Thies, »Soll die Kategorie ›Rasse‹ aus dem Grundgesetz gestrichen werden«, *Berliner Arbeitskreis Rechtswirklichkeit*, 30.11.2021 <https://barblog.hypotheses.org/4109> (Zugriff: 18.03.2025).
- 14 Die Arbeiten von Kwame Anthony Appiah, W.E.B. Du Bois, Robert Bernasconi, Bernard R. Boxill, Sally Haslanger, Thomas McCarthy, Charles Mills, Tommie Shelby und Naomi Zack waren für die Debatte in den USA wegweisend. Als Reader bilden folgende Veröffentlichungen die anglophone Debatte, vor allem in den USA, gut ab: Linda M. Alcoff/Luvell Anderson (Hg.), *The Routledge Companion to the Philosophy of Race*, London/New York: Routledge 2017; Bernard R. Boxill (Hg.), *Race and Racism*, Oxford: Oxford University Press 2001; Paul C. Taylor (Hg.), *The Philosophy of Race. Critical Concepts in Philosophy*, London/New York: Routledge 2011; Andrew Valls (Hg.), *Race and Racism in Modern Philosophy*, Ithaca/London: Cornell University Press 2005; Julie K. Ward (Hg.), *Philosophers on Race. Critical Essays*, Oxford: Wiley 2002; Naomi Zack (Hg.), *The Oxford Handbook of Philosophy and Race*, Oxford: Oxford University Press 2017. Für einen Überblick zu der US-amerikanischen Debatte vgl. zudem den deutschsprachigen Reader Kristina Lepold/Marina Martinez Mateo (Hg.), *Critical Philosophy of Race. Ein Reader*, Berlin: Suhrkamp 2021.

Auseinandersetzungen mit der US-amerikanischen Gesellschaft konturierten.¹⁵ In Großbritannien, das sich schon viel früher als Deutschland oder Österreich als durch Migration geprägt begriff, wurde zudem im Rahmen der *Cultural Studies* über Identität, Nation und Bürgerschaft mit Fokus auf rassistische Exklusionsmechanismen diskutiert.¹⁶ Hervorgehoben werden sollte auch die philosophische Strömung der Kreolität, die in den 1980er Jahren in der durch Sklavenhandel, Arbeitsmigration und Siedler:innen geprägten Karibik entstand und die Debatten um Kultur, Identität und *race*/'Rasse' maßgeblich beeinflusste. So wenden sich die Ansätze der Kreolität dezidiert gegen rassifizierende Kategorien und streben eine affirmative Neubestimmung von kultureller Identität als einem Produkt von Vielfalt und der Verbindung von Heterogeneitäten an – trotz der Gewalt, die im kolonialen Aufeinandertreffen verschiedener Bevölkerungsgruppen liegt.¹⁷

In der deutschsprachigen Philosophie hingegen spiegeln sich solche internationalen Diskussionen und Ansätze über lange Zeit ebenso begrenzt wider wie die deutschsprachigen Auseinandersetzungen mit Rassismus, die in anderen Disziplinen geführt wurden. Erst in jüngerer Zeit hat es einerseits eine insbesondere durch Feuilletondebatten popularisierte Auseinandersetzung mit dem rassistischen Erbe im Werk Immanuel Kants gegeben, die in der Breite der Gesellschaft Anklang gefunden hat.¹⁸ In Ausweitung auf die Philosophie G. W. F. Hegels hat in dieser

- 15 Dazu greifen diese Ansätze auf Erkenntnisse früherer Arbeiten zurück, die unmittelbar aus dem Kontext der Bürgerrechtsbewegung, des *Black Power Movement* sowie des Schwarzen Feminismus hervorgehen, etwa von Angela Davis, bell hooks, Audre Lorde oder Cornel West.
- 16 Vgl. u.a. Stuart Hall, *Rassismus und kulturelle Identität. Ausgewählte Schriften*, Hamburg: Argument Verlag 1994.
- 17 Vgl. Édouard Glissant, *Zersplitterte Welten. Der Diskurs der Antillen*, Heidelberg: Das Wunderhorn 1986; ders., *Kultur und Identität. Ansätze zu einer Poetik der Vielfalt*, Heidelberg: Das Wunderhorn 2005. Ähnliche Ansätze finden sich auch in lateinamerikanischen Traditionen der kritischen Aneignung des *mestizaje*; vgl. etwa: Gloria Anzaldúa (1987), *Borderlands/La Frontera. The New Mestiza*, San Francisco: Aunt Lute Books 2012.
- 18 Vgl. exemplarisch für die Feuilleton-Debatte: Marcus Willaschek, »Ein Kind seiner Zeit«, *F.A.Z.*, 24.06.2020, <https://www.faz.net/aktuell/feuilleton/debatten/wie-man-kants-rassismus-bewerten-muss-16827398.html?premium> (Zugriff: 13.03.2025). Zu den an diese Debatte anschließenden wissenschaftlichen Diskussionen vgl. etwa die von der Berlin-Brandenburgischen Akademie der Wissenschaften durchgeführte Diskussionsreihe »Kant – ein Rassist?«, <https://www.bbaw.de/mediathek/archiv-2020/kant-ein-rassist-interdisziplinare-diskussionsreihe> (Zugriff: 13.03.2025); Marina Martinez Mateo/Heiko Stubenrauch, »'Rasse' und Naturteleologie bei Kant. Zum Rassismusproblem der Vernunft«, *Deutsche Zeitschrift für Philosophie* (2022/4), S. 619–640. Auch hierzu gibt es allerdings auch ältere, wenngleich in der aktuellen Debatte wenig

Debatte auch eine allgemeinere rassismuskritische Revision des philosophischen Kanons stattgefunden.¹⁹ Andererseits hat in den letzten Jahren, unter anderem in der analytischen Philosophie, auch eine breitere Rezeption der US-amerikanischen philosophischen Debatten stattgefunden.

Diese Anthologie eröffnet demnach kein radikal neues Forschungsfeld, sondern baut auf den genannten, vielfältigen Diskussionssträngen auf, philosophisch über *race* und Rassismus nachzudenken und Strategien zu deren Überwindung zu entwickeln. Ziel ist es vielmehr, aktuelle Debatten im deutschsprachigen Raum in ihrem Reichtum an Perspektiven und methodischen Zugängen abzubilden und einen Einblick in wichtige Positionen und Diskussionsfelder zu geben, ohne dabei Anspruch auf Vollständigkeit zu erheben.²⁰

Inhaltlich schlagen wir mit dem Band eine doppelte Perspektive auf das Verhältnis von Philosophie und Rassismus vor. Einerseits wird herausgearbeitet, inwiefern die Philosophie historisch an der Formierung und Etablierung rassistischen Denkens beteiligt war. Der Band nimmt daher zentrale, kanonisierte Autor:innen wie Aristoteles, Alexis de Tocqueville, Immanuel Kant und Hannah Arendt und deren Werke kritisch in den Blick und analysiert die europäische Philosophiegeschichte auch aus der Perspektive der ehemals kolonisierten Subjekte. Diese Arbeiten sollen zu einer selbstkritischen Auseinandersetzung innerhalb der Philosophie mit ihrer eigenen Gewaltgeschichte beitragen und ein Verständnis dafür befördern, welche Rolle die Philosophie in der Zeit der kolonialen Expansion, aber auch während des Nationalsozialismus spielte. Denn auch im Dritten Reich diente die institutionelle Philosophie zum Teil als Ideengeberin antisemitischen und völkischen Denkens. Andererseits zielt der

beachtete Ansätze, etwa: Alex Sutter, »Kant und die ›Wilden‹. Zum impliziten Rassismus in der kantischen Geschichtsphilosophie«, *prima philosophia* (1989/2), S. 241–265; Piesche, »Der ›Fortschritt‹ der Aufklärung«.

- 19 Vgl. wiederum exemplarisch: Daniel James/Franz Knappik, »Das Untote in Hegel: Warum wir über seinen Rassismus reden müssen«, *prae faktisch.de*, 27.05.2022, <http://www.praefaktisch.de/hegel/das-untote-in-hegel-warum-wir-ueber-seinen-rassismus-reden-muessen/> (Zugriff: 13.03.2025); Rocío Zambrana, »Schlechte Angewohnheiten. Gewohnheit, Müßiggang und Rasse bei Hegel«, *Deutsche Zeitschrift für Philosophie* (2022/4), S. 663–684.
- 20 Dieser Band versammelt vor allem Texte, die auf Vorträge im Rahmen der Konferenz »Philosophie und Rassismus« zurückgehen, die von Franziska Dübgen, Kristina Lepold und Marina Martinez Mateo organisiert wurde und vom 6.–8. Oktober 2022 in Münster stattfand. Diese Veranstaltung hatte es sich zu ihrem Ziel gesetzt, aus der akademischen Philosophie im deutschsprachigen Raum heraus Rassismus zu thematisieren und verfolgte dabei den Anspruch, verschiedene philosophische Ansätze, Methodologien und Themenfelder zusammenzubringen.

Band darauf ab, nach dem Potential der Philosophie für die Bekämpfung von Rassismen zu fragen, also auch das Instrumentarium der Philosophie zur sozialdiagnostischen Analyse und normativen Kritik von Rassismus zu diskutieren. Hierbei werden zentrale normative Konzepte wie Gerechtigkeit und Solidarität auf den Prüfstand gestellt und die sozialontologischen Prämissen der Konzeption von *racel* ›Rasse‹ herausgearbeitet.

Um eine solche doppelte Perspektive zu realisieren, scheint es uns besonders wichtig, nicht nur inhaltlich zu argumentieren, sondern auch die praktisch-institutionellen Bedingungen philosophischer Praxis in den Blick zu nehmen und danach zu fragen, welche Voraussetzungen notwendig sind, um eine rassismuskritische Philosophie nicht nur zu denken, sondern auch zu etablieren. Im Zentrum stehen dabei Fragen zur Änderung der Curricula bzw. des Schulunterrichts und Mittel zur Überwindung des eurozentrischen Kanons sowie der institutionellen Hürden, die einer diskriminierungsfreien Lehre und Forschung in der Philosophie entgegenstehen. Dabei kommt auch die situierte Perspektive zur Sprache, und zwar unter anderem mit Blick auf die Frage, was es für rassifizierte und migrantisierte Menschen bedeutet, innerhalb der Disziplin der Philosophie zu forschen, zu lehren und zu lernen. Hierdurch wird ein tieferes Verständnis von Philosophie als verkörperter Praxis gewonnen. Auf dieser Grundlage kann zugleich auch die Frage verhandelt werden, wie das Verhältnis von Philosophie und antirassistischer politischer Praxis zu denken ist.

Mit Blick auf die gegenwärtige Lage der philosophischen Rassismuskritik geht es im Folgenden nicht zuletzt auch um eine (selbst-)kritische Auseinandersetzung mit diesem Forschungsfeld. Dabei stehen zwei Diskussionen im Zentrum: Erstens eruiert der Band die Möglichkeiten und Grenzen der Übertragung philosophischer Zugänge aus anderen Kontexten (wie der *Critical Philosophy of Race* in den USA) in die deutschsprachigen philosophischen Debatten. Inwiefern müssen diese Zugänge mit Blick auf die Fragen und Kontexte vor Ort überprüft, weiterentwickelt und vielleicht teilweise revidiert werden? Zweitens wird auch das Verhältnis von Rassismus und Antisemitismus verhandelt, um nach möglichen blinden Flecken sowie Berührungspunkten der Analyse zu fragen. Entgegen einer aus unserer Sicht unproduktiven Spaltung zwischen Antisemitismusforschung und kritischer Rassismustheorie möchte der Band sowohl einen Beitrag zum Verständnis der Konfliktlinien zwischen beiden Ansätzen als auch zur konstruktiven Vermittlung der Analyse beider Diskriminierungsformen leisten, ohne dabei die jeweiligen Spezifika von Rassismus und Antisemitismus auszublenzen. Jegliche Formen der kritischen Analyse von Menschenverachtung sollten einen angemessenen Raum in der Praktischen Philosophie finden.

Wir hoffen, mit dem Band Impulse für weitere Forschung zu Rassismus innerhalb der Philosophie zu liefern, das Forschungsfeld für die gegenseitige Vernetzung sichtbarer zu machen und zum Austausch bezüglich institutioneller und curricularer Neuerungen beizutragen.²¹ Wir danken allen partizipierenden Autor:innen für die ertragreiche Zusammenarbeit und wünschen den Leser:innen eine anregende Lektüre.

- 21 Zur weiteren inhaltlichen und institutionellen Vernetzung zu Philosophie und Rassismus im deutschsprachigen Raum wurden zu dem Themenfeld im Anschluss an die besagte Konferenz sowohl eine Webseite [<https://philosophieundrassismus.weebly.com>] als auch ein Mailverteiler [<https://lists.posteo.de/listinfo/philosophieundrassismus>] eingerichtet.

I. Rassismuskritische Philosophiegeschichte

SILVIA DONZELLI

Rassismus und koloniale Praktiken

Europäische Philosophiegeschichte in der Afrikanischen Kritik

Einleitung

Ein kürzlich erschienener Aufsatz mit dem Titel »Warum Kant kein Rassist war« wird durch ein Fazit abgerundet, das zugleich die Zukunft der Diskussion über Philosophie und Rassismus, zumindest in Sachen Kant, besiegeln möchte: »Fazit: Man kann die Behauptung, Kant sei ein ›Rassist‹ gewesen, getrost auf sich beruhen lassen und die sie vertretende Literatur ad acta legen bzw. in den Bibliotheken als Curiosa archivieren«¹.

In der gegenwärtigen deutschsprachigen Debatte über den Umgang mit dem rassistischen Erbe der eigenen Philosophiegeschichte positioniert sich der Autor des zitierten Artikels eindeutig auf der defensiven Seite. Diese Haltung wird in verschiedenen Ausprägungen vertreten und kann natürlich unterschiedlich begründet sein. Sie kann beispielsweise durch die nicht ganz unberechtigte Sorge verursacht sein, dass angesichts der schnellen Konjunktur, die das Thema Rassismuskritik in Akademie und Öffentlichkeit erlangt hat, aus Eifer eine akkurate und kontextualisierte Analyse der inkriminierten Textpassagen vernachlässigt werden könnte. Vom defensiven Lager der Debatte wird neben der Oberflächlichkeit auch gerne das Fehlen der notwendigen Expertise bezüglich des philosophischen Œuvres der kritisierten Philosophen und Philosophinnen bemängelt. Es fragt sich aber, ob eine solche Expertise tatsächlich das einzige Leuchtfeuer bei der Diskussion über die Verstrickungen von Rassismus und Philosophie darstellt. Möglicherweise bedarf der neu eingeschlagene Forschungsweg zusätzlicher Perspektiven, die den inzwischen etwas erstarrten Blick auf das Œuvre auflockern und zu einer angemessenen und produktiven Lesart anregen.

Hier zeigt sich allerdings eine grundsätzliche Schwierigkeit: Wann ist eine Lesart angemessen, wenn es darum geht, Rassismus in philosophischen Texten aufzuspüren? Bereits darüber, was Rassismus ist und

1 Georg Geismann, *Warum Kant kein Rassist war*, S.81. Die deutsche, nicht publizierte Version findet sich hier: http://georggeismann.de/111Warum_Kant_kein_Rassist_war-Homepage_Fassung_2022_221118.pdf (Zugriff: 16.02.2025). Veröffentlicht wurde der Aufsatz auf Englisch: »Why Kant was not a Racist«, *The Annual Review of Law and Ethics* (2022/30), S. 263–357.

warum er falsch ist, besteht keine Einigkeit.² Geismann legt seiner Argumentation beispielsweise eine Definition zugrunde, gemäß der Textinhalte nur dann rassistisch sind, wenn sie »im Bewusstsein ihrer Falschheit mit der Absicht der [...] Diskriminierung« geschrieben werden.³ Diese Definition scheint nach dem Modell juristischer Schuldsprechung für vorsätzliche Taten konzipiert worden zu sein. Es fragt sich, inwiefern sie mehr zum Thema beitragen kann, als die aktuelle Debatte auf der Ebene personaler Vorwürfe auszutragen (und dabei mit einem Schlag die meisten Autoren und Autorinnen westlicher Philosophiegeschichte von eben diesen Vorwürfen reinzuwaschen).⁴

Bei einer Diskussion über Rassismus und Philosophie ist die Reflexion darüber, wie rassistisches Denken funktioniert und sich verbreitet, was es für Menschen und Gesellschaften bedeuten kann und warum man sich überhaupt in Forschung und Lehre damit befassen soll, genauso unabdingbar wie die fundierte und kontextualisierte Kenntnis der kritisch untersuchten philosophischen Texte. Hierfür können die Perspektiven derjenigen, die unter Rassismus und seinen praktischen Auswirkungen gelitten haben und noch leiden, einen fruchtbaren Beitrag leisten.

Wären sämtliche rassismuskritischen Positionen zur Philosophie Kants als Kuriositäten zu verharmlosen, wie das oben zitierte Fazit suggeriert, dann würde ein substantieller Teil der philosophischen Produktion aus dem letzten Jahrhundert in und aus Afrika diesen unerfreulichen Status erhalten. Anders als in der akademischen Philosophie im deutschsprachigen Raum, in welcher der Themenkomplex Rassismus und Philosophie bis vor wenigen Jahren ein Schattendasein führte, bildet die Auseinandersetzung mit Rassismus und seinen politischen und epistemischen Implikationen verständlicherweise ein für die postkoloniale Afrikanische Philosophie fundamentales Thema, das die Entwicklung philosophischer Diskurse in den Ländern Afrikas und der Diaspora stark geprägt hat.

Bei diesem Prozess der Aufarbeitung des rassistisch-kolonialen Erbes spielt nicht nur der Begriff ›Rassismus‹ – verstanden als das theoretische Substrat kolonialer Praktiken, und daher mit diesen untrennbar verbunden –, sondern auch das Überdenken der begrifflichen Kategorie ›Philosophie‹ eine gewichtige Rolle. Es liegt nahe, dass solche gegensätzlichen Tendenzen bei der Gewichtung des Themenkomplexes Philosophie, Rassismus und Kolonialismus als wissenschaftswürdiges Forschungsobjekt

2 Für einen Überblick über aktuelle Positionen zu Race und Rassismus, vgl. Kristina Lepold/Marina Martinez Mateo (Hg.), *Critical Philosophy of Race. Ein Reader*. Berlin: Suhrkamp 2021.

3 Geismann, *Warum Kant kein Rassist war*, S. 45.

4 Die Tendenz, die Debatte auf die Frage personaler Vorwürfe zu reduzieren, wird von mehreren Seiten als unproduktiv kritisiert. Vgl. zum Beispiel Marina Martinez Mateo/Heiko Stubenrauch, »›Rasse‹ und Naturteleologie bei Kant«, *Deutsche Zeitschrift für Philosophie* (2022/4), S. 618–639.

kein Zufall sind, werden sie doch von den akademischen Erben der jeweiligen Wissensordnungen der Kolonisierenden und der Kolonisierten repräsentiert.

Die vielschichtige und durchaus berechtigte afrikanische Kritik an rassistischen Denkstrukturen in der europäischen Philosophie ins Archiv zu verbannen, wäre offensichtlich kein angemessener Ansatz, um die gegenwärtige Diskussion um Philosophie und Rassismus ernsthaft und produktiv voranzutreiben.

Dieser Beitrag wird eine Auswahl bedeutsamer Positionen aus der afrikanischen kritischen Tradition darstellen und ihr Potential für ein vertieftes und differenziertes Verständnis dessen, wie sich Philosophie und Rassismus zueinander verhalten, herausarbeiten. Um eine Vorstellung sowohl der thematischen Kontinuität als auch der philosophisch-historischen Entwicklung afrikanischer rassismuskritischer Diskurse zu geben, werden drei zeitlich aufeinanderfolgende Momente dieser Kritik berücksichtigt.⁵

Zuerst werden Beiträge aus der ausklingenden Kolonialzeit eingeführt. Das Augenmerk wird dabei auf der formal weniger konventionell philosophischen, in der Substanz jedoch aufschlussreichen Protestliteratur aus der afrikanischen Diaspora liegen. Vor diesem Hintergrund werden in einem zweiten Schritt die Arbeiten von Tsenay Serequeberhan und Immanuel Chukwudi Eze erörtert, die sich der rassismus- und kolonialismuskritischen Analyse einiger Texte europäischer und insbesondere deutschsprachiger Philosophen gewidmet haben. Abschließend wird auf die Frage nach dem Umgang mit diesen Texten in der afrikanischen akademischen Lehre unter Berücksichtigung der aktuellen Position von Paulin Hountondji eingegangen und mögliche Ergebnisse und Konsequenzen für das Thema ›Rassismus und Philosophie‹ gezogen.

Von Schwarzer Zivilisation und europäischer Barbarei

Die Wurzeln afrikanischer Rassismuskritik sind vielfältig und weltumspannend – wie die Orte der Diaspora. Die kritischen Stimmen, die sich während des 19. und des 20. Jahrhunderts für die Befreiung der Schwarzen aus der soziopolitischen und ökonomischen Unterdrückung einsetzen, kommen überwiegend aus den USA, der Karibik und den Ländern der Kolonialmächte. Es sind die Stimmen von Menschen, deren Vorfahren durch den Sklavenhandel aus Afrika verschleppt und zerstreut wurden. Bei all der Vielfalt ihrer literarisch-politischen Ziele sind sie verbunden durch die gemeinsame Erfahrung von Ausgrenzung und

5 Die notwendigerweise getroffene Auswahl der hier berücksichtigten Positionen kann sicherlich der Originalität und Vielfalt der afrikanischen Kritik nicht gerecht werden.

Herabsetzung und durch das Bewusstsein für die Faktoren, die diese bedingen: das äußere Erscheinungsbild – die phänotypischen Merkmale, für die der Begriff ›Schwarz‹ zum Symbol wird – und der afrikanische Ursprung. Dass ›Rassen‹, unabhängig von ihrer mangelnden naturwissenschaftlichen Fundiertheit, in der sozialen Welt wirkmächtig sind, erleben sie aus erster Hand in der konkreten gesellschaftlich-politischen Realität, in der sie eine unterdrückte Existenz führen müssen. Aus unterschiedlichen theoretischen Positionen heraus engagieren sich Intellektuelle wie Edward Wilmot Blyden, Frederick Douglass, später William Edward Burghardt Du Bois und Marcus Garvey, für die Rehabilitierung der Schwarzen, ihre Ermächtigung in Gesellschaft und Politik und die Anerkennung ihrer Rechte. Dabei reicht der politische Fokus von konkreten Zielen innerhalb einer Gesellschaft, beispielsweise der Anerkennung der sozialen und bürgerlichen Rechte der Schwarzen in den USA, bis zu international übergreifenden Projekten wie dem antikolonialen Kampf und dem Panafrikanismus. Auch hinsichtlich der ausgewählten Ausdrucksformen zeigen die Schwarzen Protestbewegungen Vielseitigkeit und intellektuelle Kreativität. Die als ›Harlem Renaissance‹ bekannte Bewegung beispielsweise vereint Persönlichkeiten, darunter viele weibliche Autorinnen, die mit den Mitteln der bildenden Künste und der Literatur arbeiten. Es ist das Verdienst dieser Bewegung, die Reflexion über den komplexen Status von Rassismus als Ordnungsprinzip innerhalb soziopolitischer und ökonomischer Verhältnisse – zwischen fadenscheinigem Hirngespinnst und fatalem, weil in seinen konkreten Auswirkungen effektivem, Werkzeug zum Erhalt von Machtstrukturen – gefördert und einer breiten Öffentlichkeit zugänglich gemacht zu haben.

Die französischsprachige Strömung der Négritude stellt eine wichtige, wenn auch umstrittene Bewegung innerhalb des Schwarzen Befreiungskampfes dar, die auch für die spätere Entwicklung philosophischer Diskurse im postkolonialen Afrika von besonderer Bedeutung sein wird. Diese literarisch-politische Bewegung entsteht im Paris der Dreißigerjahre dank des Engagements von Intellektuellen der Schwarzen Elite aus Frankreich und aus den französischen Kolonien.⁶ Eine Besonderheit ist ihre unkonventionelle Ausdrucksform, denn ein gewichtiger Teil der Négritude-Literatur besteht aus Gedichten. So sehr sich in dieser Poesie der Einfluss der Harlem Renaissance zeigt, so hat auch die Kultur Frankreichs jener Zeit, mit den blühenden Strömungen des Surrealismus und des Existentialismus, maßgeblich die Négritude-Dichtung geprägt. Der von diesen Bewegungen vertretene, wenn auch unterschiedlich

6 Obwohl ein Großteil der Négritude-Literatur von Männern geschrieben wurde, ist der Beitrag weiblicher Mitstreiterinnen, wie beispielsweise der Schwestern Paulette und Jeanne Nardal, auch für diese Bewegung nicht zu unterschätzen.

ausbuchstabierte, Antirationalismus nährt die Bestrebungen der Négritude nach neuen, dynamischen und subversiven Ausdrucksformen, die sich für ihr Ziel der Klage und des Protests eignen und die Hoffnung auf eine neue Weltordnung ankündigen. Während die Kunstformen des Dadaismus und des Surrealismus die nicht-rationalen Formen mentaler Aktivität feiern, weil sie es vermögen, die verstaubten Schränke der bürgerlichen Ordnung aufzubrechen, gewinnt die Assoziation von Rationalität mit der bestehenden Machtordnung innerhalb der Négritude eine spezifisch politische und antikoloniale Konnotation. Hier wird Rationalität zum Symbol der europäischen Zivilisation, und somit der Kultur der Kolonisierenden und der von ihnen verübten Gewalt. Das semantische Feld um die Begriffe ›Vernunft‹ und ›Rationalität‹ verweist in der Négritude-Kritik auf eine Pluralität von anthropologischen, kulturellen und wissenschaftlich-methodischen Merkmalen, die in der westlichen Vorstellung positiv besetzt sind und aus denen sich das europäische Selbstverständnis der Überlegenheit, insbesondere seit der Aufklärung, speist. Aus der Perspektive der europäischen Kultur sind Vernunft und Rationalität Kompetenzen, welche für die eigene Zivilisation beansprucht werden. Für die Menschen aus Afrika allerdings sind die Implikationen dieser selbstreferentiellen, eurozentrischen und normativen Vorstellung von Vernunft, Kultur und Fortschritt, gekoppelt mit einer substantiellen Ignoranz gegenüber den afrikanischen Kulturen seitens der Kolonisierenden, fatal. In doppelter Hinsicht wird ihnen ein ebenbürtiger Status abgesprochen: und zwar durch die rassistische Darstellung der Schwarzen als geistig unterlegen und durch das eurozentrische Narrativ eines angeblichen ›Rückstands‹ oder gar einer Geschichtslosigkeit afrikanischer Kulturen. Der Funktion dieser Narrative als Legitimierung von Unterdrückung und Ausbeutung, aber auch der Rolle prominenter europäischer Denkerinnen und Denker bei deren Konzeptualisierung und Verbreitung sind sich die Intellektuellen der Schwarzen antikolonialen Protestbewegungen durchaus bewusst. Schließlich haben sie nicht nur unter dem »kulturellen Malheur der Assimilation«⁷ zu leiden – ein Thema, das in der Négritude-Dichtung eine sensible Artikulation findet –, sondern sie sind bei ihrer schulischen und akademischen Bildung durchgehend dem negativen Bild von Afrika ausgesetzt, »das von den westlichen Texten ständig projiziert wurde und auf dem ein Großteil der Bildung der frankophonen afrikanischen Elite beruhte«⁸.

7 Abiola Irele, »Francophone African Philosophy«, in: Pieter H. Coetzee/Abraham P. J. Roux (Hg.), *The African Philosophy Reader*, New York/London: Routledge 2003, S. 112–119, hier S. 113. Die Übersetzungen der englischen Zitate in diesem Aufsatz stammen von der Autorin.

8 Ebd., S. 113. Irele führt als Beispiele anthropologische Texte von Pierre Loti, Arthur de Gobineau und Lucien Levy-Bruhl an.

Der Kritik am ideologischen Konstrukt, das die europäischen Modelle von Vernunft und Zivilisation als normative Bezugspunkte für die gesamte Welt setzt, kommt innerhalb des antirassistischen und antikolonialen Kampfes eine fundamentale Rolle zu. Diesen Umstand hat Aimé Césaire in seinem epischen Werk *Zurück ins Land der Geburt* bekräftigt.⁹ Und zwar mit all der Dramatik, Ironie und subversiven Kraft seiner surrealistischen Lyrik:

»Vernunft, ich opfere dich dem Abendwind
Du nennst dich Sprache der Ordnung?
Mir ist sie ein Peitschenknauf.
[...]
Denn wir hassen euch, euch und eure Vernunft,
denn wir berufen uns auf die Dementia praecox, den blühenden Unsinn,
den hartnäckigen Kannibalismus.«¹⁰

Durch diese provokativen Worte gelingt es Césaire, das aufklärerische eurozentrische Vernunftideal *und* seine konkrete, historisch vollzogene dunkle Seite der Gewalt zugespitzt und effektiv zu bündeln, indem er einen Perspektivwechsel inszeniert: »Du nennst dich Sprache der Vernunft? / Mir ist sie ein Peitschenknauf«.

Provokativ evoziert Césaire das klischeehafte Bild des primitiven wilden Kannibalen, das in der europäischen Vorstellung als Schreckgespenst und Negativfolie für das eigene Selbstverständnis lauert.¹¹ Dabei geht es Césaire nicht lediglich darum, die europäische voreingenommene Wahrnehmung von afrikanischen Menschen anzuzeigen. Vielmehr findet hier eine tiefgreifende Reflexion über die Bedeutung(en) von Vernunft und Zivilisation anhand ihrer konkreten Konsequenzen statt. Werden die Verbrechen von Sklaverei und kolonialen Praktiken im Namen von Vernunft und Zivilisation begangen, so scheint es ratsam, auf diese Form der Vernunft zu verzichten und »unzivilisiert« zu bleiben – so Césaires Provokation.

Seine Kritik hat Césaire im *Diskurs über den Kolonialismus* weiter vertieft.¹² Die Diskrepanz zwischen der Selbstwahrnehmung und -inszenierung der europäischen Expansionskultur und der kruden Realität der Praktiken, die mit ihr Hand in Hand gehen, ist ein fundamentales

9 Aimé Césaire, *Zurück ins Land der Geburt*, Berlin: Suhrkamp 1967, Erstveröffentlichung auf Französisch im Jahr 1939.

10 Ebd. 39.

11 Um eventuelle Missverständnisse auszuräumen unterstreicht Abiola Irele im Jahr 1964: »es ist nicht anzunehmen, dass Césaire zum Beispiel den Kannibalismus verteidigen würde«. Abiola Irele, »A Defense of Négritude«, *Transposition* (1964), S. 9–11, hier S. 10.

12 Aimé Césaire, *Discourse on Colonialism*, New York: Monthly Review Press 2000. Es handelt sich um die Übersetzung der zweiten, erweiterten Ausgabe des Diskurses, die 1955 in Paris herausgegeben wurde.

Thema dieser Schrift. Césaires Analyse greift allerdings tiefer und legt nicht lediglich eine Gegenüberstellung von Theorie und Praxis vor. Es sind die Theorien selbst, die Anthropologien, die philosophischen und politischen Konzeptionen, die den Erzählungen über die Unterlegenheit des Anderen Legitimität verleihen.

Wenn Césaire von der Verlogenheit der westlichen Zivilisation spricht sowie von der Komplizenschaft der Kolonialmächte gegenüber den in den Kolonien begangenen Gewalttaten, weist er auf die Dimension der Verantwortung hin, die weit über die Frage nach der Schuld einzelner europäischer Denkerinnen und Denker hinausgeht. Die Verstrickungen rassistischen Denkens mit den Praktiken der Gewalt sind für alle Involvierten verhängnisvoll: nicht nur für die Opfer, sondern auf anderer Ebene auch für die Täter und Mitläufer, indem sie die moralische Fähigkeit verlieren, Unrecht und Gräueltaten als solche zu erkennen, und sie stattdessen als Normalität akzeptieren.

In der postkolonialen Zeit wird die Kritik an der westlichen Verwendung des Vernunftbegriffs zu einem Leitmotiv für die kritische Afrikanische Philosophie. Wie der südafrikanische Philosoph Mogobe Ramose Ende der Neunzigerjahre bemerkt: »Der Kampf um die Vernunft – Wer ist ein vernünftiges Tier und wer nicht – ist die Grundlage des Rassismus«. ¹³ Diese Einsicht eröffnet eine weitere Dimension der Verflechtungen von Philosophie und Rassismus, die für den Kontext Afrikanischer Philosophie wichtig ist und hier nur gestreift werden kann: Wem die Fähigkeit zur Vernunft abgesprochen wird, dem wird auch die Fähigkeit des Philosophierens aberkannt. In den ersten Jahrzehnten nach der Entkolonisierung hat die Sorge, dass dieses Vorurteil die Entwicklung Afrikanischer Philosophie und ihre Anerkennung auf internationaler Ebene beeinträchtigen könnte, insbesondere wenn afrikanische Autorinnen und Autoren Themen und Methoden verfolgen, die den westlichen akademischen Maßstäben nicht entsprechen, zu umfangreichen Debatten über das Wesen Afrikanischer Philosophie geführt. ¹⁴ Diese sind keineswegs nur innerhalb Afrikas von Bedeutung, weil die dadurch geförderte Reflexion über Wesen, Geschichte(n) und disziplinäre Grenzen der Philosophie das Selbstverständnis eurozentrischer Philosophiegeschichtsschreibung des Westens zu erschüttern beginnt. ¹⁵

13 Mogobe Ramose, »The struggle for Reason in Africa« in: Pieter H. Coetzee/Abraham P. J. Roux (Hg.), *The African Philosophy Reader*, New York/London: Routledge 2003, S. 1–8, hier S. 3.

14 Für eine exzellente Darstellung dieser Debatte, vgl. Paulin Hountondji, *African Philosophy: Myth and Reality*, London: Hutchinson University Library 1983; vgl. auch Dismas Masolo, *African Philosophy in Search of Identity*, London: Indiana University Press 1994.

15 Einen wichtigen Beitrag in deutscher Sprache liefert Anke Graneß' neu erschienener und sehr lesenswerter Band *Philosophie in Afrika*. Berlin: Suhrkamp 2023.

In den im postkolonialen Kontext entstandenen Debatten über Afrikanische Philosophie als wissenschaftliche Disziplin zeigt sich, wie komplex und vielschichtig das Verhältnis von Philosophie und Rassismus sein kann. Im Folgenden wird aber diejenige Dimension dieses Verhältnisses aufgegriffen und weiterverfolgt, die als die afrikanische Kritik am Rassismus und Eurozentrismus in der westlichen Philosophie bezeichnet werden kann und auf der oben angeführten Protestliteratur aufbaut.

Postkoloniale Afrikanische Kritik: Hintergründe und Methoden

Die kritischen Arbeiten von Emmanuel Chukwudi Eze aus Nigeria und von Tsenay Serequeberhan aus Eritrea lassen sich vor dem Hintergrund der erwähnten antikolonialen Protestliteratur situieren. Sie vertiefen die Analyse der Rechtfertigungsstrategien für Rassismus, Kolonialismus und Sklaverei seitens der europäischen Denktradition. Sie gehen der Frage nach, wie diese systematischen Verbrechen begangen werden konnten, obwohl diese im offensichtlichen, unfassbaren Widerspruch mit den damals propagierten aufklärerischen Werten und Idealen stehen, und untersuchen diese Frage dort, wo es (der westlichen Akademie) zuweilen weh tut: in den Schriften der prominentesten Philosophen der Aufklärung.

Es soll hervorgehoben werden, dass beide Autoren die Kritik an rassistischen und eurozentrischen Narrativen innerhalb westlicher Philosophie als nur einen, wenn auch fundamentalen, Bestandteil ihrer jeweiligen umfassenderen Projekte kritischer Philosophie begreifen. Die Klärung der Methoden und Ziele der Auslotung rassistisch-eurozentrischer Inhalte in der europäischen Philosophie durchzieht Ezes und Serequeberhans Arbeit wie ein roter Faden und gibt ihren Ausführungen philosophische und politische Substanz. Dabei sind Sinn und Zielsetzung ihrer Kritik, wie beide Autoren betonen, eng mit dem historisch-politischen Kontext ihrer Entstehung verbunden.

Die kritischen Projekte von Eze und Serequeberhan entstehen in einer Zeit der Krise. Es ist die »politisch-existentielle Krise«¹⁶ der dekolonisierten Länder, deren Bewohnerinnen und Bewohner in den Jahrzehnten nach der Befreiung feststellen müssen, dass ihre Hoffnungen auf eine neue, freie und gerechte Ordnung nicht erfüllt werden. Die postkoloniale Enttäuschung gründet vor allem auf dem Fortbestehen wirtschaftlicher, kultureller und machtpolitischer Strukturen und Hierarchien der kolonialen Zeit, die neue Formen annehmen. Das sind die »neuen Fallen«

¹⁶ Tsenay Serequeberhan, *The Hermeneutics of African Philosophy*, New York: Routledge 1994, S. 18.

postkolonialer Unabhängigkeit, welche auch die tunesische Schriftstellerin und Historikerin Hélé Beji in ihrem Buch *Nous, décolonisés* beschreibt.¹⁷ Eze identifiziert diese »Fallen« als »das zweideutige und anhaltende Vermächtnis des modernen Europas an Afrika: eine Wirtschaft, die im Rahmen des transatlantischen Kapitalismus eher den Bedürfnissen und Interessen Europas als denen Afrikas dient, die kulturelle Hegemonie, und der Rassismus, der Afrika und die Diaspora unterdrückt«.¹⁸ Rassismus, Eurozentrismus und (neo)koloniale Machtverhältnisse bestehen nach dem offiziellen Ende der kolonialen Unterdrückung weiter.¹⁹ Das ist der Grund, warum Eze im Titel des von ihm herausgegebenen Bandes *(Post)colonial African Philosophy* das Präfix »post« in Klammern setzt: die Überwindung der neukolonialen Verhältnisse in Afrika, sowie des Rassismus weltweit, bleibt ein offenes Versprechen – ein Ziel, das noch erreicht werden muss.

Dass sich für die Philosophie in und aus Afrika die tiefgreifende Auseinandersetzung mit der problematischen postkolonialen Realität als primäre Aufgabe stellt, ist sowohl für Eze als auch für Serequeberhan offensichtlich. Indem sie sich für die Entwicklung einer Afrikanischen kritischen Philosophie einsetzen, die sich mit den spezifischen Herausforderungen der postkolonialen Situation befasst, beziehen sie innerhalb der Debatte um Form und Inhalt Afrikanischer Philosophie zugleich Stellung. Für Eze, der sich an die lang tradierte und knifflige Frage heranwagt, was unter »Afrikanischer Philosophie« zu verstehen sei, bietet der Begriff »postkolonial« einen wichtigen interpretativen Schlüssel.²⁰ Sicherlich ist es nicht Ezes Anliegen, die Vielfalt der zeitgenössischen Positionen Afrikanischer Philosophie auf die postkoloniale Kritik zu reduzieren. Vielmehr erkennt er, dass die postkoloniale Perspektive es vermag, die philosophisch-politische Bedeutung unterschiedlicher kritischer Beiträge im Lichte einer für die afrikanische Geschichte und Afrikanische Philosophie entscheidenden historischen Tatsache zu bündeln: »die brutale Begegnung der afrikanischen Welt mit der europäischen Modernität«²¹.

17 Hélé Beji, *Nous, decolonizes*, Paris: arléa 2008, S. 13.

18 Emmanuel Chuckwudi Eze, »Introduction: Philosophy and the (Post)colonial«, in: ders. (Hg.), *Postcolonial African Philosophy: A Critical Reader*, Cambridge: Blackwell 1997, S. 1–21, hier S. 15.

19 Die Mit-Verantwortung afrikanischer Akteure wird dabei anerkannt. Serequeberhan schreibt von der »kriminellen Unfähigkeit und der politischen Unterwürfigkeit afrikanischer Regierungen gegenüber europäischen, nordamerikanischen und sowjetischen Interessen«. Tsenay Serequeberhan, »Die Philosophie und das Postkoloniale Afrika: Historizität und Denken«, in: Franziska Dübgen/Stefan Skupien (Hg.), *Afrikanische Politische Philosophie*, Berlin: Suhrkamp 2015, S. 55–85, hier S. 58.

20 Eze, »Introduction«, vgl. insbesondere S. 1–4.

21 Ebd., S. 4.

Auch Serequeberhan greift auf die Debatte über Inhalte und Methoden Afrikanischer Philosophie zurück, indem er die eigene Position innerhalb dieser Debatte situiert. Kritisch distanziert er sich von zwei Tendenzen, die er als »partikularistischen Antiquarismus« und »abstrakten Universalismus« definiert: »was diesen beiden scheinbar gegensätzlichen Positionen fehlt, ist das Bewusstsein ihrer gelebten Geschichtlichkeit und die damit einhergehende notwendige Historisierung ihres Denkens«²². Serequeberhan weist auf die Hermeneutik als eine dritte und für den afrikanischen postkolonialen Kontext fruchtbare Orientierung des Philosophierens hin. Dabei bezieht er sich insbesondere auf die hermeneutischen Einsichten Martin Heideggers und Hans Georg Gadamer, aber auch auf afrikanische Philosophen, wie Theophilus Okere und Okonda Okolo, die in den Siebziger- und Achtzigerjahren einen afrikanischen Zweig der Hermeneutik entwickelt haben.²³

Aus dem konzeptuellen Instrumentarium Gadamer schöpft Serequeberhan einige fundamentale Perspektiven und Begriffe, die er sich für seinen eigenen Entwurf einer postkolonialen afrikanischen Hermeneutik zu eigen macht. Dabei begreift er philosophische Hermeneutik im klassischen Sinne als einen Prozess der Auslegung, des interpretativen Verstehens. Ein interpretativer Diskurs – wie alle anderen Diskurse auch – entsteht immer innerhalb eines bestimmten historischen, politischen und kulturellen Milieus (Horizonts) und wird von diesem bedingt. Das von Gadamer hervorgehobene Wechselspiel von Horizont und Diskurs bestimmt laut Serequeberhan nicht nur die Art und Weise, *wie* man interpretiert, sondern auch, *was* man zum Objekt philosophischer Interpretation macht oder machen sollte:²⁴ Denn ein Diskurs »bezieht sich [...] auf diejenigen Sorgen, die innerhalb konkreter Existenzbedingungen artikuliert werden, durch einen bestimmten Horizont möglich gemacht werden und ihm zugleich inhärent sind«²⁵.

Im postkolonialen Kontext der Krise, geprägt von der neukolonialen Enttäuschung und dem Fortbestehen ungerechter Machtverhältnisse, besteht die radikale hermeneutische Aufgabe für die Afrikanische Philosophie darin, »die Wurzeln der Widersprüche unserer paradoxen Gegenwart aufzudecken und zu erkunden«.²⁶ Serequeberhans Ausführungen zur postkolonialen afrikanischen Hermeneutik bilden den Rahmen,

22 Serequeberhan *The Hermeneutics*, S. 53.

23 Vgl. Louis-Dominique Biakolo-Komo, »The Hermeneutical Paradigm in African Philosophy. Genesis, Evolution and Issues«, *Nokoko* (2017/6), S. 82–106; Obi Oguejiofor Godfrey Igwebuike Onah (Hg.), *African Philosophy and the Hermeneutics of Culture. Essays in Honour of Theophilus Okere*. Münster: Lit 2005.

24 Tsenay Serequeberhan, »Die Philosophie«, S. 62.

25 Ebd., S. 63.

26 Ebd., S. 65.

in dem er seine Kritik am Rassismus in der europäischen Philosophie kontextualisiert und begründet. Im Fokus von Serequeberhans Kritik steht der Eurozentrismus in all seinen Formen, den er wie folgt definiert: »Der Eurozentrismus ist ein allgegenwärtiges Vorurteil, das im Selbstbewusstsein der Moderne verankert ist. Er beruht im Kern auf der metaphysischen Idee, dass die europäische Existenz anderen Formen des menschlichen Lebens qualitativ überlegen ist«²⁷. Das Ziel der Eurozentrismuskritik besteht darin, die ethnozentrischen Verengungen in den Texten westlicher Philosophie freizulegen. Das betrachtet Serequeberhan als den kritisch-negativen Aspekt zeitgenössischer Afrikanischer Philosophie. Vom methodischen Standpunkt aus soll die kritische Auslegung im Sinne einer Destrukturierung oder Dekonstruktion der untersuchten Texte erfolgen. Diese beiden Begriffe verweisen auf die in der sogenannten kontinentalen Philosophie konzeptualisierte Methode der Textanalyse, die Serqueberhan als »kritische Enthüllung oder Erschließung für eine radikale Untersuchung und Befragung« definiert, mit dem Ziel, »die verborgene Quelle, aus der sich der Text artikuliert«²⁸ offenzulegen. Die Dekonstruktion als Methode für die Auslegung von Texten beruht auf der Annahme, dass philosophische Konzepte und Begriffe Konstruktionen sind, also das Produkt bestimmter Institutionen, Narrationen, Interessen und Geschichten. Wie Lucius Outlaw erklärt, bedeutet »diese Begriffe zu dekonstruieren [...], sie in das Gefüge der Geschichtlichkeit zu versetzen, aus dem sie entstanden sind und in dem auch wir unser Sein haben«.²⁹ Im postkolonialen afrikanischen Kontext den »eurozentrischen Mythos« zu dekonstruieren bedeutet demnach, seine legitimierende Kraft beim Aufrechterhalten asymmetrischer globaler Beziehungen zu unterminieren.³⁰ Die Kritik am Eurozentrismus in der Philosophiegeschichte ist also nicht lediglich auf die Interpretation der Vergangenheit gerichtet, sondern gründet in den Bedürfnissen der Gegenwart: »genau wie in der Vergangenheit, als der Eurozentrismus [...] die Eroberung rechtfertigte, dient er heute als implizite Grundlage für den gewöhnlichen Rassismus«³¹.

27 Tsenay Serequeberhan, »The Critique of Eurocentrism and the Practice of African Philosophy«, in: Emmanuel Chukwudi Eze (Hg.), *Postcolonial African Philosophy: A Critical Reader*, Cambridge: Blackwell 1997, S. 141–161, hier S. 142.

28 Ebd., S. 157, Fußnote 4.

29 Lucius Outlaw, »African ›Philosophy‹: Deconstructive and Reconstructive Challenges«, in: Pieter H. Coetzee/Abraham P. J. Roux (Hg.), *The African Philosophy Reader*, New York/London: Routledge 2003, S. 137–160, hier S. 138.

30 Tsenay Serequeberhan, »Eurocentrism in Philosophy: The Case of Immanuel Kant«, *The Philosophical Forum*, (1996/4), S. 333–356.

31 Ebd., S. 334.

Bei ihrer kritischen Arbeit heben sowohl Eze als auch Serequeberhan die Kontinuität eurozentrischer, rassistischer und den Kolonialismus legitimierender Vorstellungen in der europäischen Philosophiegeschichte hervor und fokussieren sich dabei auf europäische Autoren, insbesondere Immanuel Kant, G.W.F. Hegel und Karl Marx. Serequeberhan schreibt: »Das Argument ist nicht, dass die Philosophie mit der Eroberung im Bunde steht. Vielmehr hat sie *trotz oder gerade wegen ihres unbeteiligten Diskurses* die europäische Praxis der kolonialen Expansion bis heute legitimiert«³². Es geht also nicht darum, die europäischen Philosophinnen und Philosophen für »schuldig« zu erklären, sondern vielmehr aufzuspüren, in welchen Formen die Narrative europäischer Überlegenheit in den Texten eingebettet sind und artikuliert werden und welche Rolle diese Narrative innerhalb des philosophischen Œuvres eines bestimmten Philosophen oder Philosophin einnehmen.

Postkoloniale Afrikanische Kritik: Modelle der Textanalyse

Serequeberhan verfolgt hauptsächlich zwei Ansätze. Gemäß des ersten Ansatzes bezieht er sich auf Textpassagen verschiedener Autorinnen und Autoren als Belege für die Verbreitung und Kontinuität bestimmter eurozentrischer Theorien oder Annahmen innerhalb der europäischen Geistesgeschichte. In seinem Buch *The Hermeneutics of African Philosophy* zitiert er Marx (*Die britische Herrschaft in Indien*)³³ und Hegel (*Grundlinien der Philosophie des Rechts*)³⁴ direkt hintereinander, um die Konsistenz beider Perspektiven hinsichtlich der von ihnen behaupteten Notwendigkeit europäischer Expansion aufzuzeigen. Das erfolgt im Rahmen eines Kapitels, in dem die Gewalt der Kolonisierung thematisiert wird. Abwechselnd stellt Serequeberhan die Perspektive der Kolonisierten und der Kolonisierenden dar, um die Dramatik der kolonialen Gewalt vor dem Hintergrund der sie rechtfertigenden Narrative hervorzuheben. Serequeberhan führt die Positionen von Hegel und Marx als Beispiele der Rechtfertigungsstrategien von Gewalt innerhalb der deutschen Philosophie an, die »den Kolonialismus als notwendigen Schritt in der Entfaltung der Weltgeschichte«³⁵ auffassen. Sein Interesse richtet sich primär auf die Vielschichtigkeit der Rechtfertigungsnarrative. Daher berücksichtigt er neben Positionen der deutschen Philosophie auch Textauschnitte von Richard Kipling und des Missionars Placid Tempels als

32 Ebd., 334. Hervorhebung von mir.

33 Serequeberhan, *The Hermeneutics*, S. 60.

34 Ebd., S. 60–61.

35 Ebd., S. 61.

Beispiele für Argumente religiöser Bekehrung und der zivilisatorischen Mission Europas.

Diese philosophischen, literarischen und religiösen Narrative haben eines gemeinsam: Sie wurzeln alle in der Idee, dass die historischen, sozio-kulturellen und wissenschaftlichen Erfahrungen Europas die menschliche Existenz schlechthin darstellen, an der andere Kulturen gemessen werden müssen. Bei einem Vergleich, der solche trivialen, selbstgefälligen Vorurteile zum Maßstab erhebt, können andere Kulturen zwangsläufig nur als mangelhaft und defizitär erscheinen. Indem sie koloniale Assimilationspraktiken als Prozesse des Ausgleichs eines angeblichen Mangels und der Verwirklichung genuin menschlicher Existenz darstellen, erzeugen die Rechtfertigungsnarrative den Anschein einer *Normalität* der Gewalt von Rassismus und Kolonialismus. Dabei verdecken sie die wirtschaftlichen und machtpolitischen Interessen, die die tragende Kraft des Expansionsprojektes und der Unterdrückung von Menschengruppen sind. Serequeberhan zeigt die eurozentrischen und rassistischen Mythen als das, was sie sind: »das Feigenblatt europäischer Barbarei«³⁶.

Die zweite Art, in der Serequeberhan seine kritische Textanalyse vollzieht, fokussiert das Aufspüren eurozentrischer Motive im Œuvre eines bestimmten Philosophen oder einer Philosophin. Neben seiner kolonialismuskritischen Analyse von Hegels *Philosophie des Rechts*³⁷ hat Serequeberhan sich insbesondere mit der Kritik am Eurozentrismus in Kants Denken befasst. Die leitende Frage lautet dabei, ob das emanzipatorische Projekt der Aufklärung, das Kant als universal begreift, auch die Menschen aus Afrika miteinschließt.

Serequeberhans Antwort fällt negativ aus. Seine Argumentation beginnt mit der Analyse der berüchtigten Passage aus *Beobachtungen über das Gefühl des Schönen und Erhabenen*, in der Kant die rassistischen Ausführungen von David Hume (zustimmend) anführt und die sich hier gänzlich und wortgetreu zu zitieren lohnt, weil sie von der afrikanischen Kritik sehr häufig erwähnt wird:

»Die Negers von Afrika haben von der Natur kein Gefühl, welches über das Läßpische stiege. Herr Hume fordert jedermann auf, ein einziges Beispiel anzuführen, da ein Neger Talente gewiesen habe, und behauptet: daß unter den hunderttausenden von Schwarzen, die aus ihren Ländern anderwärts verführt werden, obgleich deren sehr viele auch in Freiheit gesetzt werden, dennoch nicht ein einziger jemals gefunden worden, der entweder in Kunst oder Wissenschaft, oder irgend einer andern rühmlichen Eigenschaft etwas Großes vorgestellt habe, obgleich unter den Weißen sich beständig welche aus dem niedrigsten Pöbel empor

36 Serequeberhan, »The Critique«, S. 146.

37 Tsenay Serequeberhan, »The Idea of Colonialism in Hegel's Philosophy of Right«, *International Philosophical Quarterly* (1989/3), S. 301–318.

schwingen und durch vorzügliche Gaben in der Welt ein Ansehen erwerben. So wesentlich ist der Unterschied zwischen diesen zwei Menschengeschlechtern, und er scheint eben so groß in Ansehung der Gemüthsfähigkeiten, als der Farbe nach zu sein.«³⁸

In diesem Zitat sieht Serequeberhan (und nicht nur er) einleuchtende Belege für eine bestimmte Denkart, welche essentielle Unterschiede zwischen den Fähigkeiten von europäischen und afrikanischen Menschen postuliert und normativ bewertet. Serequeberhan bemerkt die für rassistisches Denken typische willkürliche Assoziation von »Gemüthsfähigkeiten« und äußerem Erscheinungsbild, speziell der Hautpigmentierung. In einem zweiten Schritt befasst sich Serequeberhan mit der Frage nach dem Wert menschlicher Existenz für Kant und zieht dabei Textauschnitte aus *Mutmaßlicher Anfang der Menschengeschichte* zu Rate.³⁹

Die Textanalyse zeigt, so Serequeberhan, dass Kants herablassende Ausführungen über nichteuropäische Menschen und Lebensweisen nicht beiläufig sind. Stattdessen kommt ihnen die Funktion zu, Kants Vorstellung von Vernunft als instrumentelles Prinzip zur Beherrschung der menschlichen Natur, das auf einen Zustand der Kultur und der Freiheit zielt, anhand angeblicher Beispiele unterschiedlicher Grade ihrer Realisierung zu illustrieren: »für Kant ist die außereuropäische Welt unfähig, sich auf das selbstreflexive [...] Projekt der Aufklärung einzulassen, da sie jenseits der Vernunft liegt. [...] Daher muss der Nicht-Europäer von außen zivilisiert/aufgeklärt werden.«⁴⁰ Rassistische Vorstellungen und die Rechtfertigung der kolonialen Praxis fügen sich harmonisch zusammen in ein teleologisches Konzept der menschlichen Gattung und ihrer Geschichte. Darüber hinaus problematisiert Serequeberhan Kants Begriff der ungeselligen Gesellschaft, der die menschliche Natur als inhärent antagonistisch darstellt. Bezüglich Kants Ausführungen in *Zum ewigen Frieden*, in denen der Autor mit einer gewissen Empathie das Unrecht der Kolonisierung nichteuropäischer Völker anerkennt,⁴¹ bemerkt Serequeberhan: »Kant kann nicht beides haben. Er kann nicht einerseits der Natur diese expansionistischen Triebe zuschreiben und sie dafür preisen, dass sie sie ermöglicht, und gleichzeitig die Ergebnisse oder Wirkungen ebendieser Triebe verurteilen.«⁴² Schließlich erkennt Serequeberhan, dass Kant bei all seinen Bestrebungen nach einem universalen,

38 Immanuel Kant, »Beobachtungen über das Gefühl des Schönen und Erhabenen«, in: *Kants gesammelte Schriften* Bd. 2, hrsg. von der Königlich Preussischen Akademie der Wissenschaften, Berlin: Reimer 1960, S. 205–256, hier S. 253.

39 Serequeberhan, »Eurocentrism«, S. 341–342.

40 Ebd., S. 343.

41 Ebd., S. 341.

42 Ebd., S. 344.

alle Menschen betreffenden Aufklärungsprojekt im Grunde die spezifische, historisch-kulturelle Situation Europas seiner Zeit als Modell für die ganze Menschheit verallgemeinert, und zwar »in dem Glauben, dass er wirklich in und aus einer universellen Position heraus spricht«⁴³.

Möglicherweise könnte Serequeberhans Analyse von Kants eurozentrischem Denken von einer tiefgreifenderen Untersuchung von Kants Œuvre profitieren, und auch seine Verwendung der Zitate aus Kants Texten kann der Leserin oder dem Leser an manchen Stellen voreilig vorkommen. Trotzdem gelingt es Serequeberhan, grundsätzliche Züge eurozentrischen Denkens in Kants Texten – von den rassistischen Hierarchien zwischen Menschengruppen und ihren Zivilisationen über die Rechtfertigung kolonialer Expansion bis hin zur Universalisierung des eigenen Standpunktes – in ihren Zusammenhängen aufzuspüren.

Auf Kants Œuvre fokussiert auch Ezes Aufsatz *The Color of Reason: The Idea of ›Race‹ in Kant's Anthropology*.⁴⁴ Ezes Arbeit kann in vielerlei Hinsicht als ein gelungenes Beispiel rassismuskritischer philosophischer Textanalyse betrachtet werden. Systematischer und tiefgreifender als Serequeberhans Untersuchung nimmt sich Ezes Aufsatz in erster Linie vor, die Rolle von Kants Ausführungen über ›Rassen‹ innerhalb dessen Philosophie herauszuarbeiten. Dafür liefert er zuerst eine ausführliche Erklärung von Kants Verständnis der Disziplinen der Anthropologie und Geographie und erläutert anschließend dessen Auffassung der menschlichen Natur, insbesondere basierend auf Kants Interpretation der Werke von Jean-Jacques Rousseau. In dem so entworfenen konzeptuellen Rahmen situiert Eze seine eigene Analyse von Kants Schriften über ›Rassen‹. Nachdem er den Zusammenhang zwischen Anthropologie und Moraltheorie in Kants Denken aufgezeigt hat, spürt Eze einer Vielzahl an Textstellen nach, in denen behauptet wird, Schwarze und nicht aus Europa stammende Menschen agierten weniger rational und seien daher weniger befähigt zu moralischem Handeln. Wie Serequeberhan hebt auch Eze den aus Kants Texten hervortretenden angeblichen Zusammenhang zwischen den Unterschieden im äußeren Erscheinungsbild von Menschengruppen und ihren mentalen Fähigkeiten hervor, und speziell das umgekehrt proportionale Verhältnis zwischen dem Besitz mentaler Fähigkeiten und der Hautpigmentierung. Unabhängig von Kants Variationen in der vermeintlichen biologisch-geographischen Erklärung unterschiedlicher Hautfarben hielt er stets an einer hierarchischen Abstufung menschlicher ›Rassen‹ fest, so Ezes Konklusion.⁴⁵

43 Ebd., S. 346.

44 Emmanuel Chukwudi Eze, »The Color of Reason: The Idea of ›Race‹ in Kant's Anthropology«, in: ders. (Hg.), *Postcolonial African Philosophy: A Critical Reader*, Cambridge: Blackwell 1997, S. 103–140.

45 Ebd., 118.

Eine Stärke von Ezes Ansatz liegt in seinem Bemühen, Kants Ausführungen zum Thema ›Rasse‹ in Bezug zu Kants Gesamtwerk zu stellen. Dabei zeigt er auf, dass ›Rasse‹ als beschreibender und normativer Begriff eine klare Funktion innerhalb Kants teleologischen Denkens hat⁴⁶: Kants Ausführungen darüber sind nicht als marginal innerhalb seines Werkes zu betrachten – eher wurden sie von der westlichen Rezeption *marginalisiert*.

Erhellend sind zudem Ezes Ausführungen zu Kants Quellen sowie zum Umfang und öffentlichen Charakter von Kants anthropologisch-geographischen Vorlesungen. Beide Aspekte setzt Eze in Beziehung zueinander und zeichnet dabei ein in Bezug auf Rassismus und Philosophie aufschlussreiches Bild der kulturellen Stimmung in Preußen zu Lebzeiten Kants. Besonders einleuchtend sind Ezes Bemerkungen über den Unterhaltungsscharakter von Kants Vorlesungen: »lebendige und unterhaltsame Vorträge, die sowohl die Studierenden als auch das Publikum begeistern sollen« –, mit denen der Philosoph die Sehnsucht des Publikums nach Exotik durch »Gerüchte, Märchen und Reiseliteratur«⁴⁷ befriedigte, die als akademische Wissenschaft präsentiert wurden. Dass Kant dafür ausnahmsweise die Erlaubnis des Ministeriums für Bildung erlangte, seine Vorlesungen auf Basis eigener, zum Teil aus Reiseberichten entnommener Notizen zu halten, weil »das schlechteste Compendium sicherlich besser als gar keins«⁴⁸ ist, verrät einiges über die Macht und die Gefahren epistemischer Autorität innerhalb akademischer Institutionen in ihrem Verhältnis zu Politik und Gesellschaft.

Die institutionelle Ausgestaltung der Philosophie, die Entscheidung darüber, was in die akademische Forschung und Lehre aufgenommen und aus welchen Perspektiven heraus es behandelt werden soll, ist keine rein wissenschaftliche, sondern stets eine gesellschaftspolitische Frage. Um diese soll es nun zum Abschluss gehen.

Zwischen Gelassenheit und Militanz

In einem jüngst erschienenen Aufsatz⁴⁹ setzt sich Paulin Hountondji direkt mit der Frage des Umgangs mit den rassistischen Inhalten europäischer

46 Einen vergleichbaren Ansatz scheint mir der Aufsatz von Marina Martinez Mateo und Heiko Stubenrauch, »›Rasse‹ und Naturteleologie bei Kant« zu verfolgen.

47 Eze, »The Color«, S. 129.

48 Ebd.

49 Der 2016 in Französisch erstveröffentlichte Aufsatz wurde von Franziska Dübgen ins Deutsche übertragen, vgl. Paulin Hountondji, »Das Universale Konstruieren: Eine transkulturelle Herausforderung«, *Deutsche Zeitschrift für Philosophie* (2020/6), S. 899–913.

Philosophie in der akademischen Lehre auseinander. Hountondji selbst verfügt über eine außerordentliche Kompetenz in der Diskussion der Inhalte und Methoden philosophischer Diskurse in Afrika sowie über eine fundierte Kenntnis europäischer Philosophiegeschichte.⁵⁰ Die Frage des Umgangs mit rassistischen Textinhalten stellt er zunächst aus der Perspektive der Lehrenden und Lernenden an afrikanischen Universitäten. Mit entwaffnender Ehrlichkeit stellt er fest:

»Wenn Sie als Professor für Philosophie in Afrika oder in einer anderen Region des Südens lehren, gibt es Dinge, die sie nicht sagen können, weil sie Ihnen eindeutig als Dummheiten erscheinen. Man kann zum Beispiel nicht seelenruhig vor einem Publikum von afrikanischen Schülern oder Studierenden eine Rede wiedergeben, die sie explizit ausschließt, selbst wenn sie von einem Autor stammt, der den Ruf hat, seriös zu sein.«⁵¹

Hountondjis Sorge über einen angemessenen Umgang mit solchen »Reden« betrifft insbesondere Größen der europäischen Philosophiegeschichte, wie Hume, Kant, Hegel und Denis Diderot, weil die notwendige Kritik ihrer Rassismen die Bereitschaft zur »kritischen Aneignung des Besten aus der westlichen Tradition«⁵² in der afrikanischen Akademie beeinträchtigen könnte. Bezugnehmend auf die Ansichten einiger seiner afrikanischen Kolleginnen und Kollegen unterscheidet Hountondji zwei mögliche Haltungen im Umgang mit dem rassistischen Erbe europäischer Philosophie. Die erste wird beispielsweise von Eze (man könnte unter anderen auch Serequeberhan und Outlaw hinzufügen) vertreten, der »auf militante Weise« Kants Rassismus »anprangert«⁵³. Anstatt eine solche militante Haltung einzunehmen, empfiehlt Hountondji eine nuancierte und ausgewogenere Einstellung. Diese könne zum Beispiel darin bestehen, die rassistischen Aussagen westlicher Philosophen und Philosophinnen als »Verirrungen«, eben als Dummheiten, zu relativieren und damit einen entdramatisierten Raum für die kritische Diskussion zu schaffen. Schließlich sollte man berücksichtigen, so Hountondji, dass Philosophen wie Kant und Hegel nie daran gedacht haben, dass ihre Schriften eines Tages auch von Afrikanerinnen und Afrikanern gelesen würden.

Für eine Haltung der Gelassenheit haben sich auch Kwasi Wiredu und Abiola Irele ausgesprochen. Irele zum Beispiel empfiehlt, »die Ideale der universellen Vernunft und Gleichheit von ihrer historischen Umsetzung« zu trennen. »Wir müssen sozusagen der Erzählung vertrauen und nicht

50 Vgl. oben, Fußnote 15, sowie Franziska Dübgen/Stefan Skupien (Hg.), Paulin Hountondji, *African Philosophy as Critical Universalism*, Cham: Palgrave Macmillan 2019.

51 Hountondji, »Das Universale«, S. 899.

52 Ebd., S. 902.

53 Ebd., S. 901.

dem Erzähler, denn auch wenn der Bote verdorben sein kann, muss die Botschaft es nicht sein«⁵⁴. Dass Ireles Strategie der Trennung zwischen Erzähler und Erzählung nicht plausibel ist, weil so das Problem der Verflechtung von Rassismus und Philosophie verkannt und auf die Ebene personaler Vorwürfe reduziert wird, sollte auf Basis der oben untersuchten Positionen afrikanischer Kritik klar geworden sein. Wie Eze bemerkt, verfehlt es Ireles Ansatz zu berücksichtigen, dass das Problem rassistischer Inhalte in den Schriften der Aufklärung und des Deutschen Idealismus nicht in der persönlichen Einstellung der Denker liegt, sondern in den Theorien selbst.⁵⁵ Zu den Einsichten, die die afrikanische Kritik produktiv ausgearbeitet hat und von denen die akademischen Debatten hierzulande profitieren könnten, zählt die fundamentale Rolle rassistischer Vorstellungen in den von kapitalistischer und eurozentrischer Logik durchdrungenen aufklärerischen Theorien über ›den‹ Menschen, ›die‹ Zivilisation und ›die‹ Geschichte.

Eine produktive Gelassenheit kann jedoch durchaus mit der Kritik an der westlichen Philosophiegeschichte kompatibel sein – und sie muss eine gewisse Militanz, im Sinne politischen Engagements, nicht unbedingt ausschließen. Vielmehr scheint eine solche Haltung in der institutionellen Afrikanischen Philosophie deshalb möglich, weil sie die postkoloniale Kritik längst aufgenommen und eingearbeitet hat. Anders sieht es in der zeitgenössischen deutschen Akademie aus, in der sowohl die rassismuskritische Auseinandersetzung mit der eigenen Philosophiegeschichte als auch der Blick ›von außen‹ auf die eigene Tradition⁵⁶ – und überhaupt die Debatten innerhalb der Afrikanischen Philosophie – kaum rezipiert wurden.

Wie die Vorstellung afrikanischer Positionen gezeigt hat, kann die kritische Philosophie in und aus Afrika aus unterschiedlichen Gründen einen fruchtbaren Beitrag zur deutschsprachigen und europäischen Auseinandersetzung mit Rassismus in der eigenen Philosophiegeschichte darstellen: Erstens haben die genannten Autoren die Propädeutik der textexegetischen Analyse der berüchtigten Passagen bereits ertragreich unternommen und dabei methodische Ansätze entwickelt, von denen die Akademie hierzulande durchaus profitieren kann. Zweitens hat die Kritik seitens der Afrikanischen Philosophie eine rein biologisch-kulturelle und geographische Auffassung von Rassismus, mit Verweis auf die ihm zugrundeliegenden Dynamiken gesellschaftlicher, ökonomischer

54 Abiola Irele, »Contemporary Thought in French Speaking Africa«, in: Albert Mosley (Hg.), *African philosophy: Selected Readings*, New York: Macmillan 1995, S. 263–296, hier S. 296.

55 Eze, »Introduction«, S. 12.

56 Robert Bernasconi, »African Philosophy's Challenge to Continental Philosophy«, in: Emmanuel Chuckwudi Eze (Hg.), *Postcolonial African Philosophy: A Critical Reader*, Cambridge: Blackwell 1997, S. 183–196, hier S. 192.

und politischer Macht, radikal infrage gestellt und das Verständnis von Rassismus sinnvoll erweitert. Die kritische Analyse europäischer philosophischer Texte hat dabei die wichtige Rolle gespielt, den Widerspruch zwischen angestrebten theoretischen Idealen und der, teils unbewussten, Reproduktion rassistischer Denkmuster nachzuweisen.

Diese Einsichten sind auch in Bezug auf gegenwärtige Debatten über ungerechte globale Machtverhältnisse sowie über eurozentrisch aufgeladene Begriffe wie ›Menschenrechte‹ oder ›Entwicklung‹ von Bedeutung. Drittens stellt insbesondere die Auseinandersetzung mit dem Rassismus innerhalb der Philosophiegeschichtsschreibung hierzulande einen idealen Ausgangspunkt für einen interkulturellen Dialog mit der afrikanischen Philosophie dar, die bis jetzt in Deutschlands philosophischen Fakultäten kaum die Anerkennung erfährt, die sie als epistemisch ebenbürtiger Gesprächspartner verdient hätte.

Wenn unsere globale Welt ein Ort »des gegenseitigen Respektes, der Anerkennung und der tatsächlich menschlichen interkulturellen Solidarität«⁵⁷ werden soll, so »ist es notwendig, die Luft von falschen Wahrnehmungen zu reinigen, die auf einer falschen Metaphysik beruhen«⁵⁸, und zwar durch einen kritischen Dialog auf Augenhöhe.

57 Serequeberhan, »Eurocentrism«, S. 336.

58 Serequeberhan, »The Critique«, S. 142.

RAM A. MALL

Zur Kritik einer eurozentrisch-rassistisch-kolonialistisch orientierten Philosophiegeschichtsschreibung

Vorschläge zu ihrer Überwindung im Geiste
einer interkulturell philosophischen Orientierung
in Curriculum, Lehre und Forschung

1. Zur begrifflichen Klärung des Terminus ›interkulturelle philosophische Orientierung‹

In weltphilosophischer Geistesverwandtschaft heißt es bei Karl Jaspers: »Wir sind auf dem Wege vom Abendrot der europäischen Philosophie durch die Dämmerung unserer Zeit zur Morgenröte der Weltphilosophie«.¹

Diese fast prophetisch klingenden Worte mögen manchen ein wenig gestelzt erscheinen, aber sie weisen auf die Notwendigkeit eines längst fälligen weltphilosophischen Diskurses hin. Der europäische philosophische Diskurs ist zweifelsohne ein großartiger Diskurs, aber er ist eben nicht ein Menschheitsdiskurs, solange er sich eurozentrisch gestaltet.

Immer wo und immer wenn Philosophie konkrete Gestalt gewinnt, geschieht dies in einer bestimmten Kultur, in einer bestimmten Sprache und an einem bestimmten Ort. Dies heißt ›Orthaftigkeit‹ der Philosophie. Philosophie geht aber in keiner bestimmten Sprache, in keiner bestimmten Tradition und an keinem bestimmten Ort ausschließlich auf: Dies heißt ›Ortlosigkeit der Philosophie‹. So weht der Geist der Philosophie, wo er will.

Es ist eine hausgemachte, ja selbstverschuldete Anmaßung der westlichen Philosophie gewesen, sich zu singularisieren und in einem Atemzug zu universalisieren. Dieser selbstverschuldete, hausgemachte Anspruch, als eine ›historische Kontingenz‹ im Gefolge des lang dauernden Kolonialismus, war und ist eine Art ›theoretische Gewalt‹, die als Anspruch theoretisch lächerlich sein mag. Aber die tragische Seite besteht darin, dass er sich in der Komplizenschaft mit der über Jahrhunderte dauernden

1 Karl Jaspers, *Philosophische Autobiographie*, München: Piper 1977, S. 121. An dieser Stelle möchte ich Frau Kollegin Franziska Dübgen meinen tief empfundenen Dank für ihre sprachlich-stilistischen Korrekturen und ebenso für ihre sympathisch-kritischen Kommentare und Vorschläge aussprechen.

kolonialen Macht weltweit durchgesetzt hat. Nicht dass es keine Widerstände dagegen gab und gibt, aber die theoretisch besseren Argumente konnten sich gegen die kolonial-imperialistische Macht nicht durchsetzen. Die Habermas'sche Rede von der ›Macht der besseren Argumente‹ kann daher schillernd sein.

Meine These von der ›orthaften Ortlosigkeit‹ der Philosophie lehnt die universelle Singularität eines bestimmten Geburtsortes der Philosophie ab und plädiert für die These von einer Pluralität der Ursprungsorte wie beispielsweise China, Indien, Europa, um nur einige Geburtsorte der Philosophie zu nennen.

Interkulturelle Philosophie ist auch nicht ein Eklektizismus der verschiedenen philosophischen Traditionen, deren Darstellung über die Philosophiegeschichte fast im Sinne einer Buchbinderkunst nebeneinander heute noch zu finden ist.

Interkulturelle Philosophie ist nicht so sehr der Name einer bestimmten Disziplin der Philosophie, sondern eher der Name einer geistigen, philosophischen Einstellung, Einsicht, Überzeugung und Haltung, die alle kulturellen Prägungen der einen ›philosophia perennis‹ wie ein Schatten begleitet und verhindert, dass diese sich in den absoluten Stand setzen.

Methodisch verfährt sie dabei so, dass sie kein Begriffssystem unnötig privilegiert, für einen methodisch epistemischen Pluralismus plädiert und stets begriffliche Konkordanz anstrebt. So leistet sie einen wesentlichen Beitrag zu einem befreienden Diskurs. Wie man von einer ›Theologie der Befreiung‹ spricht, könnte man auch von einer interkulturell orientierten ›Philosophie der Befreiung‹ sprechen.

Interkulturelle Philosophie indiziert demnach einen Konflikt, weil die über lange Zeit hinweg vernachlässigten philosophischen Kulturen, die aus Ignoranz, Arroganz und auch wegen diverser außerphilosophischer Machtfaktoren missverstanden und unterdrückt wurden, im heutigen postkolonialen Weltkontext der Philosophie ihre Gleichberechtigung einklagen – und dies zu Recht.

Interkulturelle Philosophie stellt auch einen Anspruch dar, weil die nicht-europäischen Philosophien und Kulturen sich mit ihren je eigenen Fragestellungen und Lösungsansätzen am weltphilosophischen Diskurs beteiligen wollen. So stellt Interkulturelle Philosophie auch einen Emanzipationsprozess dar, wobei festzuhalten bleibt, dass es hierbei nicht um eine Emanzipation im engeren Sinne des innereuropäischen Denkens im Zeitalter der Aufklärung geht, sondern um eine Emanzipation des nicht- und außereuropäischen Denkens von seinen jahrhundert-, ja sogar jahrtausendealten in Europa entstandenen einseitigen Bildern. Die europäische Aufklärung ist zwar eine großartige Leistung gewesen, aber sie war eher janusköpfig, denn sie verletzte gerade die Ideale der Freiheit, Gleichheit und Brüderlichkeit im Zeitalter der europäischen Kolonialisierung weltweit.

Neben dem Begriff der Interkulturellen Philosophie ist es ganz wichtig, sich zu vergegenwärtigen, dass die Konzeption einer analogischen Hermeneutik mit ihrem Motto des ›Verstehen-Wollens‹ und des ›Verstandenwerden-Wollens‹ von zentraler Bedeutung ist. Das heutige reziproke ›Angesprochen-Sein‹ der Kulturen, Philosophien und Religionen ist von ganz anderer Qualität als das Gewesene. Das qualitativ Neue an dem heutigen post-kolonialen Angesprochen-Sein Asiens, Afrikas und Lateinamerikas durch Europa und Europas durch Asien, Afrika und Lateinamerika besteht darin, dass die nicht-europäischen Kulturen mit ihren je eigenen Stimmen am heutigen Gespräch beteiligt sind. Die Jahrhunderte des Kolonialismus kannten und erlaubten keinen Dialog, sondern führten vielmehr über Jahrhunderte hinweg einen Monolog. Das heutige, ›post-koloniale‹ Gespräch führt zu einem vierdimensionalen hermeneutisch-dialektischen Dialog:

1. das Selbstverständnis, die Selbsthermeneutik Europas,
2. das Fremdverständnis Europas,
3. das Selbstverständnis (die Selbsthermeneutik) der nicht-europäischen Kulturen und
4. das Fremdverständnis (die Fremdhermeneutik) der nicht-europäischen Kulturen.

Hierbei sollten Dialoge zwischen nicht-westlichen Kulturen angestrebt werden und nicht lediglich in Abgrenzung gegenüber Europa.

Europa ist lange, ja viel zu lange von der Überzeugung ausgegangen, dass die Europäer nicht nur sich selbst am besten verstehen, sondern auch die Nicht-Europäer besser verstehen als diese sich selbst. Was für eine ›hermeneutische Anmaßung‹.

Das postkoloniale Zeitalter hat jedoch mit sich gebracht, dass Europa heute auch von Nichteuropa interpretiert, kritisiert und auch gewürdigt wird. Dieses ›Interpretierbargewordensein‹ Europas durch Nichteuropa ist eine Zäsur und überrascht die Europäer mehr als die Nicht-Europäer, denn Europa hat oft im Namen des Dialogs in der lang dauernden Kolonialzeit eine hochmütige monologische Hermeneutik betrieben.

Heute, im Zeitalter des Postkolonialismus und der Globalisierung, ist Hermeneutik keine Einbahnstraße mehr. Unser Philosophieren muss sich heute daher ›ent-europäisieren‹ und nicht ›anti-europäisieren‹. Es sind eher die philosophischen Fragestellungen als Antworten, die die PhilosophInnen – ob intra- oder interkulturell – mehr verbinden als ihre Antworten.

2. Zur Kritik und Korrektur der eurozentrisch-rassistisch-kolonialistisch orientierten Historiographie der Philosophie

Vorausschicken möchte ich hier Folgendes: Geht man von einem Oberbegriff ›Kolonialismus‹ aus, so sollte man von unterschiedlichen Formen des Kolonialismus bzw. Rassismus sprechen. So wird nicht zu Unrecht von dem indischen Kastenwesen als dem ältesten Apartheidsystem gesprochen.

In der Euphorie der erfolgreichen europäischen Expansion im 18. und 19. Jahrhundert schreibt G.W.F. Hegel: »Mit dem Eintritt des christlichen Prinzips ist die Erde für den Geist geworden. Die Welt ist umschifft und für die Europäer ein Rundes. Was noch nicht von ihnen beherrscht wird, ist entweder nicht der Mühe wert oder aber noch bestimmt, beherrscht zu werden.«²

Jenseits einer philosophischen Kultur der Bescheidenheit und Offenheit möchte man in voller Anerkennung der Philosophie Hegels sagen dürfen, dass diese Worte von ›Borniertheit‹, Einäugigkeit, Beschränktheit und Anmaßung zeugen. Man möchte gern erfahren, wie Hegel auf das postkoloniale Zeitalter reagiert hätte. Einige der großen Matadore der europäischen Philosophie – von Aristoteles angefangen über David Hume, Immanuel Kant, Hegel, Edmund Husserl u.a. – hegten rassistisches Gedankengut. Sie werden nicht selten auch als ›Schreibtischtäter-Rassisten‹ in der europäischen Philosophiegeschichtsschreibung betitelt. Keiner dieser Philosophen hat je einen schwarzen Menschen gesehen, aber dennoch haben sie von ihrem Schreibtisch aus rassistische Thesen vertreten, die nur auf eine praktische Anwendung warteten. Gerade diese praktische Anwendung geschah durch den lang andauernden Kolonialismus.

Hegel – und nicht nur Hegel – erblickte in der erfolgreichen, universellen Verbreitung der europäischen Kultur im Zeitalter des Imperialismus, Kolonialismus und Missionarismus die Bestätigung einer rechtmäßigen und moralisch verpflichtenden Europäisierung. Von diesen unverzeihlichen, menschenverachtenden Ansichten Hegels (und nicht nur Hegels) war der Weg zu ›Menschenzoos‹ auf dem europäischen Boden nicht weit. Hierbei vergaß Hegel, dass die Gründe dafür nicht so sehr in der

- 2 Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte*, Philos. Bibl. 171 d, Hamburg: Meiner 1955, S. 763. Eine weitere Kehrseite der philosophischen Kultur macht sich bei Hegel bemerkbar, wenn er das folgende Urteil über Konfuzius fällt: »Aus seinen Originalwerken kann man das Urteil fällen, dass es für den Ruhm des Konfute besser gewesen wäre, wenn sie nicht übersetzt worden wären.« Hegel, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie I*, in: *Werke in 20 Bänden*, Frankfurt am Main: Suhrkamp 1971, S.121.

Überzeugungskraft der europäischen Ideen lagen, sondern vielmehr in der Anwendung der Gewalt in diversen Formen. Dennoch muss man Hegel zugutehalten, dass er in seiner Philosophiegeschichtsschreibung auch außereuropäische Traditionen miteinbezieht. Leider legt er das ›tertium comparationis‹ ausschließlich in der europäischen Philosophie fest. Und hierhin liegt seine eurozentrische Einäugigkeit. Dennoch möchte ich hier Hegels lebenslanges Interesse an Indischer Philosophie nicht unerwähnt lassen. Hegel war in der Tat viel belesener, unter anderem mit Blick auf die Lektüre und Kenntnis der Indischen Philosophie, als beispielsweise sein Kontrahent Arthur Schopenhauer. Bis spät in seine Berliner Zeit hat er immer wieder Indische Philosophie gelesen und in den Konzeptionen der Vedanta-Philosophie große Verwandtschaft mit seinen eigenen Ideen gesehen – der absolute Geist Hegels und der Begriff ›Atman‹ oder ›Brahman‹, als das alles Erklärende und begründende letztgültige Prinzip in der Vedanta-Philosophie, zeigen Familienähnlichkeiten. Sein ambivalentes Verhältnis zur Indischen Philosophie und Religion lässt sich vielleicht auch dadurch erklären, dass er der zu hohen Lobpreisung der Indischen Philosophie und Kultur durch die Romantiker nicht zustimmen wollte und konnte. So blieb Hegel bis zum Schluss ambivalent und entwickelte ein widersprüchliches, von Exotismus geprägtes Verhältnis zur Indischen Philosophie und Religion. Das Exotische zog ihn an und stieß ihn zugleich auch ab.

Die folgenden Worte Mircea Eliades sind während und zukunftsweisend: »Ich habe oft betont: Die westliche Philosophie kann sich nicht endlos nur innerhalb ihrer eigenen Tradition bewegen, ohne provinziell zu werden.«³ Diese Worte Eliades, so möchte ich hinzufügen, gelten ›mutatis mutandis‹ für alle philosophischen Traditionen – chinesische, indische, afrikanische oder lateinamerikanische, falls diese sich universalisieren. Der Historiker Dipesh Chakrabarty spricht in seinem Standardwerk *Europa als Provinz*, dass er Europa provinzialisieren möchte, um so die Welt besser in den Blick zu bekommen.⁴

3 Mircea Eliade, *Die Sehnsucht nach dem Ursprung*, Wien: Europa-Verlag 1973, S. 208; vgl. Ram Adhar Mall, »Interkulturelle Philosophie und Historiographie«, in: Manfred Brocker/Heino Nau (Hg.), *Ethnozentrismus*, Darmstadt: Primus 1997, S. 69–89; vgl. auch: Ninian Smart, *Weltgeschichte des Denkens. Die geistigen Traditionen der Menschheit*, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 2002; Frederick Charles Copleston, *Philosophies and Cultures*, Oxford: Oxford University Press 1980 und Randall Collins, *The Sociology of Philosophies. A Global Theory of Intellectual Change*, Cambridge: Harvard University Press 1998; Ram Adhar Mall/Heinz Hülsmann, *Die drei Geburtsorte der Philosophie. China, Indien, Europa*, Bonn: Bouvier 1989; vgl. auch Mall, »Zur orthaften Ortlosigkeit der philosophischen Rationalität«, in: Günter Abel (Hg.), *Kreativität. XX. Deutscher Kongress für Philosophie*, Hamburg: Meiner 2006, S. 492–519.

4 Dipesh Chakrabarty, *Europa als Provinz. Perspektiven postkolonialer Geschichtsschreibung*, Frankfurt am Main/New York: Campus 2010.

Eliade hat ferner die interessante und heute noch aktuelle Frage aufgeworfen, wie es dazu kam, dass es dem indischen Geist nicht gelungen ist, in Europa Fuß zu fassen, anders als es der gräko-lateinischen Kultur in der ersten Renaissance im 14. bis 16. Jahrhundert gelungen ist.

Eliade spricht in diesem Zusammenhang von einer ›zweiten missglückten Renaissance‹ und meint damit die Entdeckung der Sanskrit-Sprache, der ›Upanischaden‹ und des Buddhismus am Ende des 18. und im 19. Jahrhundert in Europa. Es wurde sogar eine Erneuerung Europas durch diese Entdeckung Asiens erwartet. Die deutschen Romantiker, vor allem Friedrich Rückert und die Geschwister Friedrich und August Schlegel, die Hegel ein Dorn im Auge waren, träumten von einer solchen Erneuerung Europas durch Asien. Der Hauptgrund des Fehlschlags besteht für Eliade darin, dass die zweite Renaissance im Gegensatz zur ersten primär eine Angelegenheit der Orientalisten blieb und von den FachphilosophInnen, TheologInnen, LiteratInnen, KünstlerInnen und HistorikerInnen nur wenig beachtet, geschweige denn ernst genommen wurde.

Sollten wir in einer nie dagewesenen globalisierten Welt von heute an der Schwelle einer ›dritten Renaissance‹ stehen (und ich meine, dass hierfür vieles spricht), so ist dies nicht so sehr das Verdienst der OrientalistInnen und EthnologInnen als vielmehr ein Ergebnis der historischen Präsenz der nicht-europäischen Kulturen in der postkolonialen globalen Situation heute.

3. Einige Vorschläge zur Überwindung eurozentrischer Philosophiegeschichtsschreibung in Lehre, Forschung und Curriculum

Die westliche politische und epistemische Macht und Dominanz mit Unterstützung der kolonialen Erziehungsstrategie hat das koloniale Curriculum überall institutionalisiert. Dies lässt sich an folgendem Beispiel aufzeigen: Als die Universität Kalkutta (meine Alma Mater) in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts von der britischen Kolonialmacht gegründet wurde, existierten dort so viele Fakultäten wie an den Universitäten in Cambridge, Oxford und London. Indische Philosophie war dort aber nicht ein Teil des philosophischen Fachbereichs. Die kolonialherrschaftliche Begründung lautete, Philosophie sei nur griechisch-europäisch. Die großen indischen PhilosophInnen, wie beispielsweise K.C. Bhattacharya, lehrten nur Kant und Hegel, aber nicht Shankara und Nagarjuna. Die indische Kunst soll für die viktorianischen Kolonialherren viel zu ›erotisch‹ gewesen sein, um ein universitäres akademisches Fach zu werden. Die britische Kolonialmacht verbot sogar auch die Lehre und Praxis der Ayurvedischen Medizin.

Indische WissenschaftlerInnen sprechen heute daher von einem wissenschaftlichen Rassismus (*scientific racism*) während der britischen Kolonialherrschaft in Indien. Die Erfindung des telegraphischen Codesystems und die Klassifikation von Fingerabdrücken wurden beispielsweise bereits von zwei indischen Offizieren am Ende des 19. Jahrhunderts erfunden. Diese Erfindungen werden jedoch bis heute in der Literatur den Briten zugeschrieben.

Unter der Vielfalt der Perspektiven der Interkulturellen Philosophie ist die didaktische Perspektive in gewisser Hinsicht jedoch die wichtigste, da sie den praktischen Versuch darstellt, das Anliegen der interkulturellen philosophischen Orientierung im weltphilosophischen Diskurs in Curriculum, Lehre und Forschung zum Tragen zu bringen. Mit anderen Worten sollte hierbei zukünftig eine ›angewandte interkulturelle philosophische Orientierung‹ angestrebt werden.

Einige europäische PhilosophInnen haben sich ein sehr trickreiches, hausgemachtes, selbstverschuldetes und sogar einfältiges Argumentationsmuster zurechtgelegt, wenn sie die europäische Philosophie als die einzige Philosophie rechtfertigen wollen.

Auf die Frage ›Können Nicht-Europäer philosophisch denken?‹ antwortet die europäische Philosophiegeschichtsschreibung ›Ja., aber sie verfolgt dabei folgendes Argumentationsmuster: Ähnelt die außereuropäische Philosophie der europäischen, dann sei sie bloß eine Wiederholung und daher redundant. Ist sie dagegen grundverschieden, dann sei sie keine Philosophie.

Fast alle Bücher über die Geschichte der Philosophie in der westlichen Hemisphäre sind de facto Geschichten der europäischen Philosophie, ohne als solche ausgewiesen zu werden. Das Adjektiv ›europäisch‹ wurde mit Hilfe außer-philosophischer Faktoren universalisiert. Diese Faktoren liegen im Wesentlichen in den Machtfaktoren der kolonialen Herrschaft des Westens über Asien, Afrika und Lateinamerika. Diese Machtfaktoren insbesondere kolonialer, kultureller, imperialistischer, ja auch rassistischer Natur haben dazu geführt, dass sich europäische Denkweisen und Konzepte global durchsetzen konnten. So ist der Universalisierungsanspruch der westlichen Philosophie eine hausgemachte, historische Kontingenz.⁵

Samuel Huntington, eigentlich ein knochenharter, eurozentrischer Denker par excellence, spricht als ein Realpolitiker – und dies ist lobenswert

- 5 Vgl. David F. Cooper, *World Philosophies. An Historical Introduction*, Oxford: Blackwell 1996; Eliot Deutsch, *Introduction to World Philosophies*, New York: Prentice Hall 1997; Ninian Smart, *World Philosophies*, London: Routledge 1998; John C. Plott, *Global History of Philosophy*, Vol. 1–5, New Delhi: Banarsidass 1963–1989 und Bina Gupta/Jitendra Nath Mohanty (Hg.), *Philosophical Questions East and West*, New York, Oxford: Rowman & Littlefield Publishers 2000. Globalgeschichte und eine

– von den unsäglichsten Brutalitäten der Kolonialzeit, wenn er schreibt: »Der Westen eroberte die Welt nicht durch die Überlegenheit seiner Ideen oder Werte oder seiner Religion (zu der sich nur wenige Angehörige anderer Kulturen bekehrten), sondern vielmehr durch seine Überlegenheit bei der Anwendung von organisierter Gewalt. Oftmals vergessen Westler diese Tatsache; Nichtwestler vergessen sie niemals.«⁶ Habermas ist noch deutlicher und spricht in einem Interview von einer »unheiligen Trinität von Kolonialismus, Christentum und Eurozentrismus« und nennt diese »die dunkle Kehrseite der europäischen Mission, der Modernität.«⁷

In unserem Buch *Die drei Geburtsorte der Philosophie. China – Indien – Europa* weisen wir einen ausschließlichen Anspruch der europäischen Philosophie dagegen zurück. »Der Hinweis auf die dreifache Geburt der Philosophie versucht deutlich zu machen, dass es den absoluten Anspruch des Einen nicht geben kann ohne die Auszeichnung eines Ortes und einer Zeit. Weder der ausgezeichnete Ort noch die ausgezeichnete Zeit sollten uns fixieren.«⁸

So ist unsere interkulturell philosophisch orientierte Historiographie der Philosophie erstens gegen den selbstverschuldeten Gegensatz ›Okzident – Orient‹ und zweitens für ein ›orthaft –ortloses‹ philosophisches Denken, das sich jenseits dieses Gegensatzes befindet. Unsere Theorie und Praxis der interkulturell orientierten Historiographie der Philosophie ist nicht gegen die westlichen historiographischen Modelle gerichtet. Sie lehnt nur ihren exklusiven Zentrismus und Provinzialismus ab. Freilich gilt dies für alle Historiographien der Philosophie, falls sie ihren Provinzialismus universalisieren. Singularisierung und Universalisierung dürfen und sollen nicht zusammengehen. Diese interkulturelle philosophische Orientierung impliziert eine Art ›Kopernikanische Wende‹ in

de-kolonialisierte Historiographie der Philosophie im Geiste der heutigen, in dieser Gestalt nie da gewesenen, Globalisierung sind verpflichtet, ins Gespräch zu kommen und so ihr Anliegen gemeinsam mit ihren je eigenen Akzentuierungen zum Tragen zu bringen. Denn weder ist die europäische Geschichte ›die‹ Geschichte, noch ist die europäische Philosophie ›die‹ Philosophie.

6 Samuel Huntington, *Kampf der Kulturen. Die Neugestaltung der Weltpolitik im 21. Jahrhundert*, München/Wien: Goldmann 1996, S. 68.

7 Jürgen Habermas, *Religion and Rationality. Essays on Reason, God, and Modernity. With an Introduction by Eduardo Mendieta*, Cambridge: MIT Press 2002, S. 152.

8 Mall/Hülsmann, *Die drei Geburtsorte der Philosophie*; vgl. auch Mall, »Zur orthaften Ortlosigkeit der philosophischen Rationalität«, in: Günter Abel (Hg.), *Kreativität. XX. Deutscher Kongress für Philosophie*, Hamburg: Meiner 2006, S. 492–519; Rolf Elberfeld, *Philosophieren in einer globalisierten Welt. Wege zu einer transformativen Phänomenologie*, Freiburg/München: Verlag Karl Alber 2017.

unserer interkulturellen Historiographie der Philosophie. Für lange Zeit hat die europäische Philosophie sich als die einzige ›Sonne der Philosophie‹ präsentiert und alle anderen außereuropäischen philosophischen Traditionen drehten sich um diese eine Sonne der europäischen Philosophie wie Planeten.

In unserem postkolonialen, globalisierten Zeitalter ist die europäische Stimme eine Stimme in der Vielfalt der Stimmen. Daher steht heute die eine Sonne der einen ›philosophia perennis‹, zumindest als eine regulative Idee, im Zentrum. Alle Philosophien, ob europäisch oder nicht-europäisch, drehen sich um diese eine Sonne, die niemandes Besitz allein ist. Gefordert wird hier ein philosophiedidaktisches Modell der Inklusion und nicht der Exklusion.

Es gibt eine lange Reihe von Ausdrücken, die sich mit der langen Periode der eurozentrischen Historiographie befassen: Dekolonisierung, Dekonstruktion, Interkulturalisierung, Rekontextualisierung und Dekonzeptualisierung. Eine der verheerenden Wirkungen der lang andauernden Kolonialzeit war (und stellenweise noch ist) es, dass sie zu der folgenden Fiktion führte: Philosophie sei westlich und nur westlich. Mit Recht wird darauf hingewiesen, die Philosophie sei nicht nur rassistisch, kolonialistisch, sondern auch weiß, maskulin und anti-feministisch. Edmund Husserl ist der Ansicht, dass alle anderen Völker sich ›europäisieren‹ könnten und sollten, während ›wir‹ Europäer, wenn wir uns recht verstünden, uns nie ›indianisieren‹ würden. Der Vater der Phänomenologie war darüber hinaus gegen die Habilitation der Frauen. Seine Assistentin Edith Stein konnte aus diesem Grunde nicht habilitieren. Husserl war auch gegen die Habilitation von Emmy Noether, ebenfalls jüdischer Abstammung wie er selbst, die später eine der größten MathematikerInnen in den USA wurde. Dies ist eine Manifestation epistemischer Ungerechtigkeit.

Ein Vorschlag zur Globalisierung der interkulturellen Philosophie in Lehre und Forschung und zu einem interkulturell-philosophisch orientierten Curriculum sei hier unterbreitet:

Oft werden, hauptsächlich seitens der Philosophiestudierenden und des akademischen Mittelbaus, folgende Fragen gestellt: Warum werden außereuropäische Philosophien nicht im Curriculum des Philosophiestudiums an den westlichen Hochschulen angeboten? Ist eine Transformation des philosophischen Lehrplans an den westlichen Universitäten nicht schon längst überfällig? Sind wir nicht der philosophischen Kultur zutiefst verpflichtet, Philosophiestudium im Kontext der Weltphilosophien zu gestalten? Sind weiterführende Schulen und Hochschulen nicht grundsätzlich dazu verpflichtet, die Studierenden darüber zu informieren, wie die philosophischen Fragestellungen und Lösungsansätze in anderen weltphilosophischen Traditionen aussehen?

Es zeugt in der Tat von keiner großen akademischen Offenheit, wenn unsere PhilosophiestudentInnen ihren Bachelor- oder Master-Abschluss

oder gar ihre Promotion in Philosophie machen und PhilosophInnen wie beispielsweise Platon, Aristoteles, Kant, Hume, Hegel, Friedrich Nietzsche u.a. kennen lernen, ohne jedoch jemals die Namen der außereuropäischen PhilosophInnen wie beispielsweise Lao Tzu, Konfuzius, Nagarjuna, Shankara oder Avicenna und Al-Ghazali, Sadi u. a. gehört zu haben. Ähnlich verhält es sich, wenn es um philosophische Probleme, Fragestellungen, Systeme und ähnliches geht. Wir stellen hier die Frage nach den Implikationen eines interkulturell-philosophisch orientierten Curriculums.

Was wir heute dringend brauchen, ist eine nicht-eurozentrische (nicht aber eine anti-eurozentrische) Vorgehensweise, um philosophische Themen im Geiste einer interkulturellen philosophischen Orientierung zu bearbeiten. Unsere interkulturelle Orientierung ist eine ›proto-methodologische‹ epistemische Instanz, die die Einheit der Philosophie angesichts ihrer Vielfalt zum Thema macht. Das Lernen und Lehren der Philosophie im interkulturellen Geist würde auch bedeuten, dass die Studierenden lernen, dass wir stets philosophischer Argumente bedürfen, dass dies aber nicht heißt, dass jene von Natur aus für alle überzeugend sein müssen.

Selbst das oft erwähnte Diktum, Philosophie könne es nur in einer schriftlichen Tradition geben, ist viel zu logozentrisch. Philosophisches Denken geht seiner Versprachlichung voraus. Hinzukommt, dass Philosophie keine Sprache zu ihrer einzigen Muttersprache macht. Sie ist von Natur aus ›polylogisch‹.

Sprache gehört den Menschen, die sie sprechen, und nicht umgekehrt. Es war und ist oft noch immer eine europäisch-philosophische Einäugigkeit zu meinen, Philosophie spreche beispielsweise nur Griechisch und Deutsch. Unsere interkulturell-philosophische und postkoloniale Perspektive braucht ferner interkulturell orientierte LehrerInnen und ForscherInnen. Es kommt einer epistemischen ›Gewalt‹ gleich, wenn unsere Universitäten den großen Reichtum der Weltphilosophie in Lehre und Forschung nicht integrieren. Die Internationalisierung, beispielsweise der Studierendenschaft, hat das Philosophieren polyzentrisch gemacht, und dies ist eine sehr willkommene Situation und Wende, auch im Sinne der interkulturellen Philosophie in Lehre und Forschung.

An dieser Stelle möchte ich einige Gründe nennen, warum es wichtig und notwendig ist, mit einer interkulturell orientierten, pädagogischen Wende in Curriculum, Lehre und Forschung an westlichen Universitäten anzufangen:

Es ist notwendig, weil die neuen Generationen der Philosophiestudierenden eine Darstellung der philosophischen Themen von einer weltphilosophischen Perspektive brauchen. Auch auf den Gebieten der Forschung wird eine interkulturell-philosophische Orientierung dem Zuwachs der neuen Erkenntnisse dienlicher sein als die alte, enge und

hegemoniale Historiographie der Philosophie mit ihrem eurozentrischen Curriculum. Heute bedürfen wir eines philosophischen Diskurses jenseits der engen Grenzen dieser oder jener philosophischen Tradition. Und eine solche Wende ist nicht nur wünschenswert und notwendig, sondern auch unvermeidlich.⁹

Hierfür sind die richtigen Adressaten die philosophischen Fachbereiche, die PhilosophielehrerInnen und nicht zu vergessen die Wissenschaftsministerien im Geiste interkultureller, philosophischer Orientierung. Erfreulicherweise gibt es ernstzunehmende PhilosophInnen in westlichen Ländern, die der Ansicht sind, es gebe genuin außereuropäische Denksysteme, die fraglos das Prädikat ›Philosophie‹ verdienen.

Während meiner fast 40-jährigen Lehrtätigkeit, hauptsächlich an den Universitäten in Deutschland, habe ich oft erfahren, dass die Studierenden der Philosophie wissbegieriger und interessierter waren als das Lehrpersonal, das ja mit dem eurozentrischen Philosophiecurriculum groß geworden ist.

Es sind andere Fachbereiche wie beispielsweise Indologie, Sinologie, Afrikanistik und dergleichen dafür verantwortlich, die Studierenden über indische, chinesische und afrikanische Sprachen, Kulturen, Religionen etc. zu informieren. Wie sähe es aus, hätten die Universitäten, beispielsweise in Indien, einen Fachbereich ›Deutschologie‹? Nicht nur der großen Mehrheit der PhilosophielehrerInnen an den Universitäten mangelt es an Kenntnissen über chinesische, indische oder afrikanische Philosophie. Die Behauptung, Philosophie sei lediglich griechisch-europäisch, ist fast ein apriorisches Argument, das transzendentalphilosophisch und ideologisch-eurozentrisch vorgeht und nicht falsifiziert werden kann. Sich so dem Fallibilismus zu entziehen, ist hausgemacht.

Ich erinnere mich lebhaft an den Fall einer Studentin von mir an einer deutschen Universität. Sie wollte ihre Masterarbeit über die Philosophie Nagarjunas (eines buddhistischen Philosophens) und Meister Eckhart schreiben. Ich willigte ein, die Arbeit zu betreuen. Sie musste aber ihr Vorhaben von dem Dekanat genehmigt bekommen. Dort erfuhr sie, dass sie ihr Vorhaben nicht im Fachbereich Philosophie, sondern im Fachbereich Indologie oder Sinologie realisieren könne. In einem meiner Seminare konnte ich der Versuchung nicht widerstehen und stellte den Studierenden daher die Frage: »Was meinen Sie: Wenn ich über Hegel oder Kant meinen Magister machen will, soll ich zum Fachbereich Germanistik gehen?« Die Studierenden merkten, dass hier irgendetwas grundsätzlich schief läuft. Die hausgemachte eurozentrische Überzeugung von der

9 Anm.: Sehr zu Recht fordert Axel Honneth eine begriffsgeschichtliche Wende, um so die kolonialen und politischen Schattenseiten Europas zu thematisieren. Axel Honneth, »Die Curricula in Schulen und Universitäten müssen umgebaut werden«, *Die Zeit* 25/2023, 07.06.2023, S. 46.

europäischen Philosophie als der einzigen Gestalt der Philosophie ist das Grundübel, das keinen horizontalen Bezug zwischen europäischer und außereuropäischer Philosophie zulässt.

Während meiner Lehrtätigkeit an der Universität Heidelberg Anfang der neunziger Jahre hatte ich mehrere Gelegenheiten mit Hans-Georg Gadamer, dem Vater der modernen Hermeneutik, zu sprechen. In meinen Publikationen¹⁰ habe ich die Hermeneutik Gadamers als ›reduktiv‹ bezeichnet. Im Laufe eines Gesprächs kamen wir einmal darauf zu sprechen, ob Indische Philosophie auch eine genuine Gestalt der Philosophie sei. Sehr wohlwollend und in seiner unnachahmlichen freundlichen Art sagte Gadamer: »Herr Kollege, auch wenn Indische Philosophie keine genuine Philosophie im Sinne der europäischen ist, weil ihre Antworten nicht Antworten auf die eigentlich philosophischen Fragen sind, ist sie eine großartige Weisheitstradition«. Höflich protestierte ich. Aber dann beruhigte, ja tröstete mich Gadamer in seiner beneidenswerten kultivierten Art mit seinem oft gebrauchten ›Mantra‹: »Unsere Gespräche werden uns eines Tages den Ausweg zeigen.«

Meine interkulturelle Vorgehensweise beinhaltet ferner, dass wir auch die Frage nach den Sprachkenntnissen stellen müssen. Alle philosophischen Traditionen der Welt behandeln in ihrer problem- und themenorientierten Vorgehensweise Themen wie beispielsweise Erfahrung, Vernunft, Ethik, Logik, Ästhetik, Gerechtigkeit und dergleichen. PhilosophInnen in der ganzen Welt schreiben über diese und ähnliche Themen in verschiedenen Sprachen. Oft höre ich in diesem Zusammenhang seitens vieler KollegInnen, dass uns und unseren Studierenden die Sprachkenntnisse fehlten, um mit ihnen Texte außereuropäischer PhilosophInnen zu lesen. Es ist richtig: Die Fähigkeit, die Texte in Originalsprachen lesen zu können, ist unsere erste und beste Wahl. Aber es ist fast blauäugig zu glauben, dass die Fähigkeit, so viele Sprachen zu beherrschen, von der großen Mehrheit der Lernenden und Lehrenden erreichbar wäre. Ferner ist dieser Grund idealiter vertretbar und wünschbar, aber realiter ist er eher scheinheilig. In einem diesbezüglichen Gespräch stellte ich an meine Kollegen einmal die Frage: Liest nicht die überwältigende Zahl unserer Studierenden hier in Deutschland Platon in Übersetzung?

Warum dann diese Bedenken, wenn es um außereuropäische Philosophien geht? Hinzutritt, dass wir heute sehr gute Übersetzungen außereuropäischer Philosophien in europäischen Sprachen vorliegen haben, und dies sowohl von den EuropäerInnen als auch von den jeweiligen MuttersprachlerInnen. Nicht viel anders verhält es sich auf dem Gebiet des Philosophiestudiums in Indien. Nicht alle Studierenden lesen Indische

10 Mall/Hülsmann, *Die drei Geburtsorte der Philosophie*, Ram Adhar Mall, *Hans-Georg Gadamer's Hermeneutik interkulturell gelesen*, Interkulturelle Bibliothek, Band 19, Nordhausen: Traugott Bautz 2005.

Philosophie in Sanskrit. Ferner kennt die Geschichte genügend Beispiele, dass man auch durch die Lektüre in Übersetzungen ein großer Kenner werden und sein kann. Thomas von Aquin, der keine oder mangelhafte Kenntnis der griechischen Sprache hatte, war einer der besten Kenner der Aristotelischen Philosophie.

Ein anderes leuchtendes Beispiel aus unserer Zeit ist der Philosoph Karl Jaspers. Er hielt in den letzten Jahren seiner Lehrtätigkeit an der Universität Basel Seminare und Vorlesungen über Chinesische Philosophie und Indische Philosophie, ohne die Texte im Original zu lesen. Ein bekanntes Gespräch mit einem Journalisten zu diesem Thema belegt dies. Hinzu kommt, dass einen Text in der Originalsprache lesen zu können, keine Garantie für ein einheitliches Verständnis der Materie ist. Denn wäre dies so, wie könnten deutsche Rechts- und Linkshegelianer das Werk Hegels so unterschiedlich, ja sogar konträr verstehen und deuten? Es sieht so aus: Eine Sprache zu verstehen ist eine notwendige, jedoch nicht hinreichende Bedingung für das Sachverstehen.

Man hat in diesem Sinne manchmal den Indologen – und dies nicht ganz zu Unrecht – vorgeworfen, dass sie mit ihren kompetenten Sprachkenntnissen die philologische Seite zu sehr auf Kosten der philosophischen Inhalte hervorgehoben haben.¹¹ In einem diesbezüglichen Gespräch fragte ich einst einen deutschen Kollegen, ob er eigentlich Bücher über Indische Philosophie gelesen habe. Er antwortete, er habe die Urteile der deutschen Indologen als begründet angenommen, dass Indien zwar großartige Religiosität, aber keine echte Philosophie besitze. Ich konnte meine Gegenfrage nicht zurückhalten und fragte ihn: »Würden Sie das Urteil eines Germanisten über die Kritik der reinen Vernunft ohne weiteres übernehmen?«

Ein anderer gangbarer Weg, philosophische Themen im weltphilosophischen Kontext interkulturell philosophisch zu lesen und so das interkulturelle Verstehen zu fördern, besteht darin, dass national und international philosophische Texte aus verschiedenen philosophischen Traditionen in andere Sprachen übersetzt werden.

Trotz aller Einschränkungen hinsichtlich der Übersetzungen sollten die Philosophiestudierenden und Philosophielehrenden eine umfassende Sicht der verschiedenen philosophischen Fragestellungen und Lösungsansätze im weltphilosophischen Maßstab erhalten. Beispielsweise hinsichtlich der Logik könnten die Studierenden lernen, dass die indische

11 In diesem Sinne warnt Jaspers vor einer übertriebenen Philologisierung. Er schreibt: »Aber man hat sich zu wehren gegen die Pedanterie der philologischen Gelehrten. Wirkliche Berichtigungen wird man von ihnen immer dankbar annehmen, aber die Diskreditierung der ganzen, auf das Universale gehenden Arbeitsweise, zu der sie ständig geneigt sind, wird man entschieden bekämpfen.« Karl Jaspers, *Weltgeschichte der Philosophie. Einleitung*. Aus dem Nachlass, hrsg. v. Hans Saner, München/Zürich: Piper 1982, S.109.

sylogistische Theorie nicht nur den dreigliedrigen europäischen Syllogismus kennt, sondern von einem fünfgliedrigen Syllogismus ausgeht.

Zusätzlich zu der zwei- und dreiwertigen Logik würden die Studierenden ferner erfahren, dass die indische Jain-Philosophie beispielsweise von einer ›siebenwertigen Logik‹ (Saptbhanginaya) ausgeht. Die Studierenden können ebenso lernen, dass indische Epistemologie sechs Erkenntnismittel kennt. So wird der Zugang zu alternativen Epistemologien geöffnet mit dem Ergebnis epistemischer Vielfalt im weltphilosophischen Diskurs, um so die ›epistemologische Apartheid‹ zu überwinden. Es ist wahr, wir können die vergangenen Versäumnisse nicht rückgängig machen, aber wir können sehr wohl das Philosophiecurriculum interkulturalisieren, indem wir die Weite und Tiefe interkulturellen Reichtums zum Tragen kommen lassen.

Zusätzlich zu der größeren Verfügbarkeit der Übersetzungen möchte ich abschließend auf das wichtigste Erfordernis hinweisen, dass PhilosophielehrerInnen der interkulturellen philosophischen Orientierung gegenüber offen sind und den Geist der Philosophie überall wehen lassen. Und diese Vorgehensweise, wie ich wiederholt unterstrichen habe, plädiert für eine ›proto-hermeneutische‹ Überzeugung, zu lesen, zu interpretieren und lesen und interpretieren zu lassen, ohne der Versuchung zu unterliegen, irgendeine bestimmte Lesart, Interpretation in den absoluten Stand zu setzen. Dies ist ein philosophisch-ethisches Gebot nicht nur interkulturell, sondern ebenso intrakulturell.

Es gibt prinzipiell mehrere methodische Zugänge,¹² wie das Philosophieren im weltphilosophischen Diskurs angeboten werden könnte. Einige seien hier kurz genannt:

Die chronologische Vorgehensweise wird am meisten vertreten. Es kann ferner eine systematische Orientierung geben. Es besteht ebenso die Möglichkeit, die verschiedenen Schulen der Philosophie als einen Zugang zu wählen. Man kann ferner auch mit individuellen PhilosophInnen und ihren Philosophien anfangen.

Zusätzlich zu diesen diversen methodologischen Zugängen gibt es die problemorientierte, themenorientierte Historiographie der Philosophie, die ich vorziehe, weil sie uns erlaubt, die philosophischen Themen, Fragestellungen und Lösungsansätze im Geiste einer interkulturellen philosophischen Orientierung darzustellen und diese im weltphilosophischen Kontext zu diskutieren. Philosophische Fragestellungen weisen grundsätzlich mehr Gemeinsamkeiten unter den PhilosophInnen der Welt auf als ihre Antworten. Philosophie im Geiste

12 Vgl. Gupta/Mohanty, *Philosophical Questions*; Rolf Elberfeld, *Philosophieren in einer globalisierten Welt. Wege zu einer transformativen Phänomenologie*, Freiburg/München: Verlag Karl Alber 2017; Markus Wirtz, *Religionsphilosophie. Eine Einführung*, Stuttgart: Metzler 2022.

unserer interkulturellen philosophischen Orientierung ist ein Menschheitsdiskurs, der aus selbstverschuldeten Gründen von westlichen PhilosophInnen ignoriert wurde.

4. Resümee

Am Ende formuliere ich einige Vorschläge für eine Philosophie im weltphilosophischen Geiste:

1. Frage nicht, wie Differenzen aus der Welt zu schaffen sind, ob inter- oder intrakulturell, sondern wie mit ihnen umzugehen ist! Denn interkulturelle philosophische Orientierung ist im Grunde genommen fast eine Tautologie, denn wenn zwei indische PhilosophInnen in Indien oder zwei deutsche PhilosophInnen in Deutschland aufeinandertreffen, so treffen im Grunde genommen zwei Kulturen der Philosophie aufeinander.

2. Konsens soll sein, Dissens ist da. Kompromiss (Überlappung) scheint der eigentlich geeignete Weg zu sein.

3. Interkulturelle philosophische Orientierung sorgt dafür, dass die Kompromisse, soweit möglich, nicht faul werden.

4. Praktiziere die philosophische (und nicht nur philosophische) Tugend der Verzichtleistung auf jedweden Absolutheitsanspruch sowohl in der Theorie als auch in der Praxis.

5. Lasse alle Denk- bzw. Lesarten zu, bis auf die Lesart, die neben sich keine andere zulässt, und lerne so die Kunst zu philosophieren und philosophieren zu lassen.

6. Lerne die Kunst der Gewaltlosigkeit zu üben sowohl im Sinne einer theoretischen als auch im Sinne einer praktischen Gewalt und übe so die Tugend der Verzichtleistung auf den Absolutheitsanspruch.

7. Beachte: Nicht die Standpunkthaftigkeit ist ein Skandalon, sondern nur die Verabsolutierung eines bestimmten Standpunktes. Die Algorithmen des menschlichen Denkens dürfen nicht reduktiv hermeneutisch traktiert werden.

Hier möchte ich auf die sehr lehrreichen Worte zweier nicht in erster Linie Fach-, sondern DichterphilosophInnen, Friedrich Hölderlin und Tagore, hinweisen: Hölderlin schreibt in einem Brief an Hegel: »Einig zu sein, ist göttlich und gut; woher ist die Sucht denn / unter den Menschen, dass nur einer und eines nur sei.«¹³ In seinem Vortrag zum »Parlament der Religionen« schreibt der indische Philosoph Rabindranath Tagore: »Wenn je eine solche Katastrophe über die Menschheit hereinbrechen sollte, dass eine einzige Religion, [Kultur, Philosophie, Politik

13 Friedrich Hölderlin, *Sämtliche Werke und Briefe* Bd. I, hrsg. v. Gustav Mieth, München: Luchterhand 1970, S. 241.

u. a., Anm. v. R. M.] alles überschwemmte, dann müsste Gott für eine zweite Arche Noah sorgen, um seine Geschöpfe vor seelischer Vernichtung zu retten.«¹⁴

Beide DichterphilosophInnen geben uns den Ratschlag, unsere gut gemeinte und verständliche ›Sehnsucht‹ nach Einheit nicht mit der »Sucht nach Einheitlichkeit, nach Einförmigkeit zu verwechseln«. Diese Ratschläge gelten ›mutatis mutandis‹ für alle Unternehmungen des menschlichen Geistes.

Das Projekt ›Interkulturelle Philosophie‹ zielt auf einen solchen Paradigmenwechsel im Diskurs der Weltphilosophien. Mein, unser hoffentlich nicht allzu utopischer Traum besteht darin, dass das Philosophieren im Geiste der interkulturellen philosophischen Orientierung bald der Leiter der interkulturellen Philosophie nicht mehr bedarf. Interkulturelle philosophische Orientierung ist nicht nur eine intellektuelle, akademische, sondern ebenso eine ethische, didaktische und politische Verpflichtung. Es geht heute eigentlich um eine ›Angewandte Interkulturelle Philosophie‹ im weltphilosophischen Diskurs verbunden mit einer Sensibilität für Unterschiede und Gemeinsamkeiten, und dies sowohl interals auch intrakulturell.

Ich wünschte mir, dass die folgenden Worte Helmut Plessners, meines Lehrers in Göttingen, heute in Philosophiegeschichtsschreibung und Curriculum, in Lehre und Forschung zum Tragen kämen:

»In dem Verzicht auf die Vormachtstellung des europäischen Wert- und Kategoriensystems gibt sich der europäische Geist erst den Horizont auf die ursprüngliche Mannigfaltigkeit der geschichtlich gewordenen Kulturen und ihrer Weltaspekte ganz frei. In dem Verzicht auf die Absolutheit der Voraussetzungen, welche diese Freilegung selbst erst möglich machen, werden diese Voraussetzungen zum Siege geführt. Europa siegt, indem es entbindet.«¹⁵

14 Rabindranath Tagore, zitiert in Gustav Mensching, *Toleranz und Wahrheit in der Religion*. Hamburg: Wartburg Verlag 1966, S. 178.

15 Helmut Plessner, *Zwischen Philosophie und Gesellschaft. Ausgewählte Abhandlungen und Vorträge*, Berlin: Suhrkamp 1979, S. 299.

II. Philosophiegeschichtliche Fallstudien

ANNIKA VON LÜPKE

Herrschen und Beherrschtwerden als soziale Notwendigkeit

Zum Rassismus im Werk von Aristoteles

Wer sich die Frage stellt, ob die Politische Philosophie des Aristoteles als rassistisch (oder proto-rassistisch)¹ zu charakterisieren ist, wird nicht umhinkommen, sich mit dem aristotelischen Verständnis von ›Natur‹ (*physis*) zu befassen. Denn es geht in der Diskussion dieser Frage häufig um solche Aussagen, in denen der Philosoph Unterschiede zwischen Menschen auf ›Natur‹ zurückführt und die zugleich stark wertend sind. Wirkmächtige Beispiele sind erstens die These einer eigentümlichen Natur von Völkern² und zweitens die These, dass bestimmte Menschen von Natur zur Herrschaft, andere hingegen dazu, beherrscht zu werden, veranlagt sind³. In der Forschung wird ›Natur‹ in diesem Zusammenhang oft statisch im Sinne unveränderlicher, aller Erziehung vorausliegender Anlagen verstanden.⁴ Dies ist allerdings nur ein – und zudem nicht der primäre – Sinn von ›Natur‹ bei Aristoteles.⁵ Vielmehr gebraucht Aristoteles ›Natur‹ in den Werken seiner Praktischen Philosophie vor allem auch im Sinne von Wesensbestimmungen, die aus prinzipiell offenen Entwicklungen resultieren und darin auch vom menschlichen Handeln

1 Die Beschreibung des Rassismus der griechisch-römischen Antike als ›proto-rassistisch‹ wird prominent von Benjamin Isaac vertreten (*The Invention of Racism in Classical Antiquity*, Princeton: Princeton University Press 2004). Sie soll Kontinuitäten vom europäischen Altertum bis zu den Anfängen der modernen Theoriebildung im 18. Jahrhundert aufzeigen, ohne unreflektiert neuzeitliche Konzepte auf die griechisch-römische Antike zu übertragen (ebd., S. 36).

2 Vgl. Pol. VII 7.

3 Vgl. Pol. I 4–7.

4 Vgl. Christian Delacampagne, *Die Geschichte des Rassismus*, Düsseldorf/Zürich: Artemis & Winkler 2005, S. 48–61; Isaac, *Invention*, S. 46; S. 73f.; S. 93; S. 176–177; Richard Kraut, *Aristotle. Political Philosophy*, Oxford: Oxford University Press 2002, S. 282. Vgl. auch das Kriterium der Naturalisierung bei Eckhard Meyer-Zwiffelhofer (»Barbaren, Asiaten, Sklaven, Juden. Rassismus in der Antike?!«, *Historische Zeitschrift* [2023/1], S. 20–22).

5 Vgl. die Unterscheidungen des Aristoteles in Met. Δ 4, vor allem: 1014b36.

abhängen.⁶ Es wohnt dem Naturbegriff daher auch eine dynamische Dimension inne.⁷

Dieser Befund hat Auswirkungen sowohl auf die Art von Naturalismus als auch auf die Art von Rassismus, die man Aristoteles zuschreibt. Da der Philosoph davon ausgeht, dass das Menschsein sich im gemeinschaftlichen und vor allem politischen Zusammenleben sukzessive ausbildet, sind die unterschiedlichen ›Naturen‹ von bestimmten Menschengruppen nicht einfach immer schon da, sondern vielmehr immer auch Resultat zwischenmenschlichen Handelns und politischer Ordnung.

Um diese Argumentation im Einzelnen zu plausibilisieren, werde ich zunächst den Naturbegriff der Politischen Philosophie des Aristoteles rekonstruieren (1.). Mittels eines in sich differenzierten und dynamischen Naturbegriffs werden sodann die beiden eingangs genannten Natürlichkeitsbehauptungen aus der aristotelischen *Politik* interpretiert (2.), bevor abschließend die Implikationen der hier vorgestellten Lesart für das Verständnis von Rassismus in der Politischen Philosophie des Aristoteles aufgezeigt werden sollen (3.).

1. Der Naturbegriff in der Politischen Philosophie des Aristoteles

Bezugnahmen auf ›Natur‹ und ›Natürlichkeit‹ begegnen in der Politischen Philosophie des Aristoteles häufig: Über die Polis wird gesagt, dass sie von Natur (*physei*) existiere, und über den Menschen, dass er von Natur aus ein politisches Lebewesen (*physei politikon zôon*) sei.⁸ Es werden naturgemäße (*kata physin*) Erwerbsweisen und eine naturgemäße Menge an Besitz erörtert.⁹ Der Philosoph spricht von einem natürlichen Gerechten (*physikon dikaion*) im Unterschied zu einem Gerechten, welches allein auf gesetzlichen Regelungen beruht.¹⁰ Häuser hätten eine Natur (*physis*).¹¹ Bestimmte Verfassungsformen seien gegen die Natur (*para physin*).¹²

6 Vgl. Pol. I 2, 1252b32–34: »Die Beschaffenheit eines jeden Dinges, dessen Entwicklung vollständig abgeschlossen ist, bezeichnen wir ja als seine Natur, wie etwa die Natur eines Menschen, Pferdes oder Hauses.« (Übersetzung: Eckart Schütrumpf, *Aristoteles. Politik. Übersetzt und mit einer Einleitung sowie Anmerkungen herausgegeben*, Hamburg: Meiner 2012).

7 Vgl. Jörn Müller, *Physis und Ethos. Der Naturbegriff und seine Relevanz für die Ethik*, Würzburg 2006, S. 16.

8 Vgl. beispielsweise Pol. I 2, 1253a1–3.

9 Vgl. beispielsweise Pol. I 9, 1257b19–20.

10 Vgl. EN V 10, 1134b18–24.

11 Vgl. Pol. I 2, 1252b32–34.

12 Vgl. Pol. III 17, 1287b37–41.

Obwohl einige dieser Aussagen heute längst den Charakter eines geflügelten Wortes haben und man vielleicht geneigt ist, über sie hinwegzugehen, wie man es mit Allgemeinplätzen oft tut, gilt, dass sie nicht leicht verständlich sind: Wie kann die Polis von Natur existieren, wenn sie doch zu unterschiedlichen Zeiten und mit unterschiedlichen Verfassungen von Menschen begründet und geformt wird?¹³ Ist das Politisch-Sein des Menschen aufgrund der Näherbestimmung dieser Eigenschaft als ›von Natur aus da‹ biologisch fundiert? Geht Aristoteles davon aus, dass Menschen wie andere Lebewesen auch, etwa Bienen und Ameisen, Staaten bilden? Oder ist mit dieser Formulierung vielmehr schon eine bestimmte Art und Weise, wie Menschen als Menschen in Gemeinschaft zusammenleben und Staaten bilden sollen, gemeint?¹⁴ Welche – oder wessen – Natur kann im Staat als Gesetzgeberin dienen? Welcher Art ist die Natur von Artefakten, wie das von Menschen gebaute Haus eines ist? Warum ist die Tyrannis naturwidrig, während die Aristokratie der Natur entspricht?

Verständlich werden diese und verwandte Aussagen oft erst, wenn man verschiedene Bedeutungen von ›Natur‹ unterscheidet und sich dabei nicht an eigenen Naturvorstellungen, sondern am aristotelischen *physis*-Begriff und dessen vortheoretischem Gebrauch zu orientieren sucht. Aristoteles selbst gibt dafür im fünften Buch seiner *Metaphysik* wichtige Hilfestellungen. Demnach kann ›Natur‹ das, was »im Wachsenden als Erstes vorhanden ist«¹⁵, bezeichnen, also Anfangsbedingungen oder Anlagen. ›Natur‹ kann aber auch – und diese Verstehensweise ist vielleicht überraschend, wenn man sich gerade erst an den Gedanken gewöhnt hat, dass ›Natur‹ das Ursprüngliche, Vorfindliche, Angeborene ist – das Wachstums*resultat* bezeichnen, also das, zu dem etwas wird: »Die Beschaffenheit eines jeden Dinges, dessen Entwicklung vollständig abgeschlossen ist, bezeichnen wir ja als seine Natur, wie etwa die Natur eines Menschen, Pferdes oder Hauses.«¹⁶ Diese beiden Grundbedeutungen sind nun insofern untrennbar miteinander verbunden, als ihnen die Vorstellung des Heranwachsens zugrunde liegt, wobei ›Heranwachsen‹ nicht einfach ein Größerwerden oder Zunehmen, sondern vielmehr ein Sich-Ausbilden meint.¹⁷ Da diese Vorstellung im Griechischen zuerst aus der

13 Vgl. dazu Christof Rapp, »Whose State? Whose Nature? How Aristotle's *Polis* is Natural«, in: ders./Peter Adamson (Hg.), *State and Nature. Studies in Ancient and Medieval Philosophy*, Berlin/Boston: De Gruyter 2021, S. 81–118.

14 Vgl. dazu Wolfgang Kullmann, »Der Mensch als politisches Lebewesen bei Aristoteles«, *Hermes* (1980/3), S. 419–443. Von dort übernehme ich die Charakterisierung der einschlägigen Naturthesen als »geflügelte Worte« (ebd., S. 419).

15 Met. Δ 4, 1014b17–18.

16 Pol. I 2, 1252b32–33. Übersetzung: Schütrumpf, *Politik*.

17 Vgl. Harald Patzer, *Physis. Grundlegung zu einer Geschichte des Wortes*, Stuttgart: Steiner 1993, S. 225–227.

Beobachtung pflanzlichen Wachstums gewonnen worden ist,¹⁸ gibt uns die Pflanze das beste Beispiel für diese besondere Art des Werdens. Es ist nicht beliebig, zu was die Pflanze wird. Vielmehr gewinnt sie sukzessive ihre bereits im Samen gegenwärtige Form: Aus einem Mohnsamen wird die Mohnblume. Es bildet sich im Wachsen ein ursprünglich Angelegtes aus. Den zwischen Anfangsbedingungen und vollendeter Form liegenden Prozess, »die Entstehung der wachsenden Dinge«¹⁹, bezeichnet Aristoteles als eine weitere – in der hier gegebenen Darstellung ist es die dritte – Bedeutung von ›Natur‹.²⁰

Unter den Naturbegriffen, die Aristoteles im fünften Buch der *Metaphysik* reflektiert, bestimmt er die voll entwickelte Form als ontologisch prioritär.²¹ Das ist darauf zurückzuführen, dass der soeben beschriebene Prozess, der von den Anlagen zur voll entwickelten Form führt, im aristotelischen Verständnis keine beliebige Veränderung oder Bewegung darstellt. Vielmehr ist das Woraufhin auch das Worumwillen, das heißt ein Ziel, um dessentwillen ein Lebewesen von Anfang existiert und das insofern als das ihm gemäße Gute qualifiziert ist.²²

Es sei an dieser Stelle zusammengefasst: Bis hierher sind drei Bedeutungen von ›Natur‹ unterschieden worden. Demnach kann ›Natur‹ im Verständnis des Aristoteles Ausgangspunkt und Resultat einer Entwicklung bezeichnen sowie diese Entwicklung selbst. Mittels der Vorstellung pflanzlichen Wachstums, auf welche ›physis‹ etymologisch zurückgeht,²³ sollte deutlich gemacht werden, dass diese drei Bedeutungen eng miteinander verbunden, ja letztlich Dimensionen *eines* teleologischen Naturverständnisses sind. Als Ziel und Bestes näher bestimmt, zeigt das Wachstumsresultat zugleich den Zweck und darin das Wesen eines natürlich Seienden an.

Lassen sich die eingangs als erläuterungsbedürftig vorgestellten Naturthesen mittels dieser Differenzierungen nun wirklich besser verstehen? Um diese Frage entscheiden zu können, ist es zunächst erforderlich, die Übertragbarkeit naturphilosophischer Zusammenhänge auf Ethik und Politik, die »Philosophie der menschlichen Belange«²⁴, zu prüfen. Sollte es sich mit Staaten, Häusern und Verfassungen wirklich so verhalten wie mit Mohnblumen?

Mit Jörn Müller gehe ich von einer grundsätzlichen praktischen Relevanz des Naturbegriffs aus. Damit meine ich, dass die dargestellte

18 Ebd., S. 221–223.

19 Met. Δ 4, 1014b16–17.

20 Vgl. Müller, *Physis und Ethos*, S. 16 und S. 60–62.

21 Vgl. Met. Δ 4, 1015a3–5 und 13–15; Müller, *Physis und Ethos*, S. 23 und S. 33.

22 Vgl. Pol. I 2, 1252b33–34.

23 Vgl. Patzer, *Physis*.

24 EN X 10, 1181b15 (meine Hervorhebung).

komplexe Struktur von ›Natur‹, das heißt hier vor allem die »Differenz von Natur als Vorgabe bzw. Anfangsbedingung und Natur als Aufgabe bzw. Vollendung«²⁵, auch der aristotelischen Konzeption der Natur des Menschen und damit seiner Praktischen Philosophie unterliegt. In den naturphilosophischen Schriften als ein Lebewesen unter anderen perspektiviert, kommt der Mensch in den Werken der Praktischen Philosophie in seiner spezifischen Differenz in den Blick. Es ist die Vernunft, die Mensch und Tier unterscheidet.²⁶ Doch muss diese als Ziel und Zweck menschlichen Lebens in einem durch Erziehung und gute Gesetze wohlgeordneten Staat immer erst noch zur Entfaltung gebracht werden.²⁷ Das gelingende Leben fließt nicht einfach von selbst ›aus der Natur‹, da sich der Mensch zu seinen erstnatürlichen Impulsen verhalten kann. So ist zunächst einmal offen, ob er »das beste Lebewesen« oder »das schlimmste von allen«²⁸ sein wird.

Aufgrund dieser Offenheit ist auch der Begriff der Notwendigkeit, der natürlichen Prozessen im Alltagssprachlichen Gebrauch oftmals beigelegt und der in der Rassismusforschung zu Aristoteles oftmals als Determiniertheit gefasst wird,²⁹ für die Zusammenhänge der aristotelischen Praktischen Philosophie zu modifizieren. Im Bereich des Veränderlichen, der Pflanzen, Tiere und Menschen einbegrift, liegt nach Aristoteles keine strikte Notwendigkeit vor.³⁰ Vielmehr ließe sich ein Durchgang durch die Teildisziplinen des *Corpus Aristotelicum*, der von der Mathematik und Metaphysik zur Physik und schließlich zu den Werken der Praktischen Philosophie führt, hinsichtlich der Notwendigkeit der jeweils untersuchten Verhältnisse auch als Fortgang abnehmender Regularität beschreiben. Während Pflanzen und Tiere ihre Form so lange recht verlässlich gewinnen, wie äußere Umstände sie nicht hindern,³¹ gelingt dies Menschen nur in Ausnahmefällen, steht ihnen doch in der Regel mehr als nur eine einzige Handlungsweise offen.³² Es ist daher nicht richtig anzunehmen,

25 Müller, *Physis und Ethos*, S. 142.

26 Vgl. EN I 6, 1097b33–1098a4; EN X 8, 1178a9–16; Pol. I 2, 1253a9–18 und VII 13, 1332b3–5.

27 Vgl. Pol. I 2, 1253a32–38.

28 Pol. I 2, 1253a32 und 33.

29 Isaac, *Invention*, S. 46; S. 71–73; S. 93. Dort S. 177: »Aristotle speaks of nature as determining all for well-defined purposes«; Delacampagne, *Geschichte des Rassismus*, S. 50–61.

30 Vgl. EN I 1, 1094b11–27; II 2, 1104a1–10 und VI 3, 1139b19–25.

31 Vgl. Phys. II 8, 199b18.

32 Vgl. Kullmann, *Der Mensch*, S. 439–440. Dort S. 440: »Der Mensch im Allgemeinen ist nicht ›gut‹ und ›gerecht‹. [...] Gerade die Nichtnotwendigkeit dieser Prädikate ist auch die Bedingung der Möglichkeit einer praktischen Wissenschaft. Nur wo ein Spielraum des Verhaltens vorhanden ist, kann der Versuch unternommen werden, dieses Verhalten zu beeinflussen.« Vgl. auch Müller, *Physis und Ethos*, S. 63–66. Für die grundsätzliche Tendenz

Aristoteles gebrauche den Naturbegriff auch in den Werken seiner Praktischen Philosophie im Sinne naturgesetzlicher Determination.

Damit verbunden ist im Zusammenhang der Praktischen Philosophie des Aristoteles noch eine zweite, sowohl im Alltagssprachlichen Gebrauch wie in der Rassismusforschung zu Aristoteles anzutreffende, Naturvorstellung zu problematisieren. Es ist dies die Vorstellung von der Natur als eines zweckmäßig geordneten Ganzen.³³ Diese Vorstellung erscheint sowohl in anthropozentrischer als auch in kosmischer Gestalt.³⁴ Während die anthropozentrische Deutung geltend macht, dass auch in der außermenschlichen Natur letztlich alles auf die Verwirklichung des Menschen ziele, geht es der kosmischen Deutung um den Nachweis eines vernünftigen Bauplans des Kosmos. Mit Blick auf die Philosophie des Aristoteles sind beide Interpretationen mit guten Gründen infrage gestellt worden.³⁵ Dessen natürliche Teleologie ist zunächst die eines einzelnen Seienden (und durch Wiederholung zugleich die der Art);³⁶ dessen natürliche Teleologie ist zuvorderst interne Teleologie der Einzelform. Dabei gilt das Erkenntnisinteresse des Aristoteles in Ethik und Politik – die als »Philosophie der menschlichen Belange«³⁷ Theorie der Praxis sind

der aristotelischen Politik, das Gute kontextrelativ zu reflektieren, vgl. dort IV 1 und 11, 1295a25–31.

33 Vgl. Isaac, *Invention*, S. 177; Pierre Pellegrin, »Hausverwaltung und Sklaverei (I 3–13)«, in: Otfried Höffe (Hg.), *Aristoteles. Politik*, Berlin/Boston: De Gruyter 2011, S. 29–47.

34 Vgl. Müller, *Physis und Ethos*, S. 47–51.

35 Vgl. hierzu beispielsweise Heinz Happ, »Die *Scala naturae* und die Schichtung des Seelischen bei Aristoteles«, in: Ruth Stiehl/Hans Erich Stier (Hg.), *Beiträge zur Alten Geschichte und deren Nachleben*, Berlin: De Gruyter 1969, S. 220–244; Lindsay Judson, »Aristotelian Teleology«, *Oxford Studies in Ancient Philosophy* (2005/29), S. 341–366; Wolfgang Kullmann, *Wissenschaft und Methode*, Berlin/New York: De Gruyter 1974, S. 194–195 und S. 297–298; Mariska Leunissen, »Teleologie«, in: Christof Rapp/Klaus Corcilius (Hg.), *Aristoteles Handbuch. Leben – Werk – Wirkung*, Berlin: Metzler 2021, S. 410–416, hier besonders S. 413; Müller, *Physis und Ethos*, S. 48–50; Rapp, *Whose State?*; Eckart Schütrumpf, *Die Analyse der Polis durch Aristoteles*, Amsterdam: Grüner 1980, S. 50–57, besonders Fußnote 200; ders., *Aristoteles. Politik Buch I. Über die Hausverwaltung und die Herrschaft des Herrn über Sklaven. Übersetzt und erläutert*, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1991, S. 311–314. Für die in der Rassismusforschung häufig zitierte, im *Corpus Aristotelicum* jedoch singuläre *scala naturae*-Passage I 8, 1256b15–22 vgl. unter den hier genannten Happ, *Scala*; Kullmann, *Wissenschaft* und Schütrumpf, *Hausverwaltung*.

36 Vgl. dazu John M. Cooper, »Aristotle on Natural Teleology«, in: Malcolm Schofield/Martha Nussbaum (Hg.), *Language and Logos. Studies in Ancient Greek Philosophy*, Cambridge: Cambridge University Press 1982, S. 197–222.

37 EN X 10, 1181b15 (meine Hervorhebung).

– vorrangig der Natur des Menschen. Diese bestimmt er, so sollte deutlich geworden sein, in sich differenziert und dynamisch.

Wenden wir uns nun wieder den zu Beginn dieses Artikels aufgezählten Natürlichkeitsbehauptungen zu, lassen sich die folgenden Interpretationen plausibilisieren: Dass der Mensch von Natur ein politisches Lebewesen sei, beschreibt diesen auch in seinen biologischen Voraussetzungen. Wie Bienen und Ameisen bilden Menschen Staaten. In höherem Maße als andere Herdentiere aber ist der Mensch politisch,³⁸ insofern er aufgrund seiner Vernunftbegabung immer schon auch auf eine bestimmte Lebensform (die Betätigung des vernünftigen Seelenteils) hin angelegt ist. Da im Verständnis des Aristoteles erst mit der Polis die Voraussetzungen für die artspezifische Tätigkeit des Menschen gegeben sind,³⁹ erhellt dieser Zusammenhang auch die These von der Natürlichkeit der Polis: Diese wächst nicht der Pflanze gleich von selbst heran, sondern wird vom Menschen aufgrund von dessen Natur hervorgebracht.⁴⁰ So auch Recht und Gerechtigkeit: Als eine Unterart des *politischen* Gerechten näherbestimmt,⁴¹ ist das natürliche Gerechte »durch die menschliche Natur vorgegeben«⁴². Es ist somit gerade nicht aus der außermenschlichen Natur abzuleiten. »Natürlich« ist es insofern, als es der Beförderung des spezifisch menschlichen Guts, dem als Ganzes gelingenden Leben, dient.

Vor dem Hintergrund der bis hier angestellten Überlegungen erweist sich die »klassische« Trennung zwischen einem biologischen oder anderweitig deterministischen und einem kulturalistischen Rassismus mit Blick auf die aristotelische Praktische Philosophie als ungeeignet: Denn diese von Étienne Balibar unterschiedenen (und chronologisch angeordneten) »Modi der Naturalisierung menschlicher Verhaltensweisen« im Rassismus kommen im aristotelischen *physis*-Begriff bereits zusammen:⁴³ Die der ersten Natur des Menschen entsprechenden Vorgaben werden in einem soziokulturellen Rahmen, etwa durch Erziehung und Gesetze, zur Entfaltung gebracht, ohne dass diese als natürlich gekennzeichnete Entwicklung im Sinne naturgesetzlicher Allgemeinheiten notwendig, das heißt völlig determiniert wäre, oder Ethik und Politik aus der Biologie einfach ableitbar wären.⁴⁴

38 Vgl. Pol. I 2, 1253b7–9. Vgl. dazu Kullmann, *Der Mensch*.

39 Vgl. Pol. I 2, 1252b27–30.

40 Vgl. Rapp, *Whose State?*.

41 Vgl. EN V 10, 1134a24–25 und b18–19.

42 Dorothea Frede, *Aristoteles. Nikomachische Ethik. Übersetzt, eingeleitet und kommentiert*, Berlin/Boston: De Gruyter 2020, S. 628.

43 Vgl. Étienne Balibar, »Gibt es einen »Neo-Rassismus?«, in: ders./Immanuel Wallerstein (Hg.), *Rasse – Klasse – Nation. Ambivalente Identitäten*, Hamburg/Berlin: Argument 1992, S. 23–38.

44 Vgl. Ivan Hannaford, *Race. The History of an Idea in the West*, Baltimore/London: The John Hopkins University Press 1996, S. 12; S. 35; S. 43–60;

Die Implikationen dieses Zwischenergebnisses werden im folgenden Kapitel anhand der Untersuchung von zwei wirkmächtigen Natürlichkeitsbehauptungen der aristotelischen *Politik* entfaltet. Es handelt sich dabei um die These von den eigentümlichen Naturen bestimmter Völker und die These, dass bestimmte Menschen von Natur zur Herrschaft, andere hingegen dazu, beherrscht zu werden, geeignet seien.

2. ›Natur‹ und Sklaverei in der Politischen Philosophie des Aristoteles

Aristoteles über die eigentümlichen Naturen von Völkern

Die Bücher VII und VIII der *Politik* enthalten den (unabgeschlossenen) Entwurf eines besten Staates. Aristoteles zeichnet darin das detaillierte Bild der Einrichtung eines neu zu gründenden Staates, dessen Bürger (womit hier die freien und nicht arbeitenden Männer gemeint sind)⁴⁵ dort die besten Voraussetzungen vorfinden, um gut zu leben.⁴⁶ Über ihre wünschenswerten Eigenschaften schreibt er:

»Welche Eigenschaften sie aber von Natur besitzen sollen, wollen wir jetzt darlegen. Man kann dies ziemlich leicht erkennen, wenn man sich die hochangesehenen Staaten der Griechen ansieht und außerdem die Unterschiede unter den Völkern (betrachtet), wie sie die gesamte bewohnte Erde aufweist. Die Völker in den kalten Regionen und in Europa sind zwar voller Mut, es fehlt ihnen aber an geistiger Fähigkeit und Fachkenntnissen; daher behaupten sie auch eher ihre Freiheit auf Dauer, ohne aber eine politische Ordnung zu besitzen und über ihre Nachbarn herrschen zu können. Die Völkerschaften Asiens besitzen die Fähigkeit zu geistiger Leistung und Fachkenntnissen, ihnen fehlt aber Mut, deswegen sind sie fortwährend beherrscht und versklavt. Wie das Volk der Hellenen in den Regionen (die es bewohnt) in der Mitte liegt, so hat es auch an beiden (Anlagen) teil: es besitzt Mut und ist zu geistiger Leistung fähig. Deswegen lebt es immer in Freiheit, fortwährend erfreut es sich der besten politischen Verhältnisse und ist fähig, über alle zu herrschen, wenn es nur eine einzige Verfassung erhielte. Den eben beschriebenen Unterschied weisen aber auch die hellenischen Völker untereinander auf: einige sind in ihren Anlagen ganz einseitig ausgebildet, andere besitzen dagegen beide genannten Fähigkeiten in einer wohl ausgeglichenen Weise. Damit ist nun folgendes klar: Menschen, die vom Gesetzgeber leicht zu

Naomi Zack, *Philosophy of Science and Race*, New York: Routledge 2002, S. 10–13.

45 Vgl. Pol. VII 4, 1326a17–21 und 9, 1328b37–1329a2.

46 Vgl. Pol. VII 2, 1324a23–25.

charakterlicher Vorzüglichkeit geleitet werden können, müssen in ihrer Naturanlage geistige Fähigkeit und Mut vereinigen.«⁴⁷

Zur Beantwortung der Frage, welche Eigenschaften für die Bürger eines besten Staates wünschenswert sind, wählt Aristoteles einen global vergleichenden Zugang (»Unterschiede, [...] wie sie die gesamte bewohnte Erde aufweist«), wobei er auch über *klimatische* Verhältnisse spricht (»die Völker in den kalten Regionen und in Europa«). Die Wahl dieses im Zusammenhang der politischen Wissenschaft vielleicht überraschenden Themas wird durch die Tatsache einsichtig, dass die zitierte Passage im größeren Kontext einer geografischen Untersuchung steht.⁴⁸ Behandelt werden hier solche Voraussetzungen des besten Staates, die – von dem Moment der Staatsgründung einmal abgesehen – nicht in der Hand seiner zukünftigen Bürger liegen.⁴⁹ In eher grobkörniger Anlehnung an die hippokratische Lehre⁵⁰ legt Aristoteles am Beispiel von Mut (*thymos*) und »der Fähigkeit zu geistiger Leistung« (*dianoia*) dar, dass und wie die klimatischen Bedingungen einer Region die Charakterzüge derjenigen bedingen, die sie bewohnen: Demnach führen die klimatischen Verhältnisse Nordeuropas zu Mut, schwächen aber die geistigen Fähigkeiten der Menschen. Über die klimatischen Verhältnisse in Asien spricht Aristoteles an dieser Stelle nicht. Wir erfahren aber, dass die Menschen Asiens über »die Fähigkeit zu geistiger Leistung und zu Fachkenntnissen« verfügen würden, während es ihnen an Mut fehle.

Vom Naturbegriff macht Aristoteles in diesem Abschnitt somit im Sinne von Ausgangsbedingungen, von Anlagen, Gebrauch. Gleichwohl ist auch deutlich angesprochen, dass diese Naturanlagen in bestimmten politischen Verhältnissen *resultieren*: Ihren Anlagen entsprechend leben die Menschen Nordeuropas zwar frei, doch ohne eine politische Ordnung und ohne das Vermögen, andere zu beherrschen. Über die Menschen Asiens hingegen sagt Aristoteles, dass sie aufgrund fehlenden Mutes »fortwährend beherrscht und versklavt« seien.

Vor dieser doppelten und in sich gegensätzlichen Negativfolie bestimmt Aristoteles dann diejenige Naturanlage, die für die Bürger eines

47 Pol. VII 7, 1327b19–36. Übersetzung: Eckart Schütrumpf, *Aristoteles. Politik Buch VII/VIII. Über die beste Verfassung. Übersetzt und erläutert*, Berlin/Boston: De Gruyter 2005.

48 In den voranstehenden Kapiteln behandelt Aristoteles die Bedingungen des Landes eines besten Staates (Pol. VII 5) und Fragen der Nutzung des Meeres (Pol. VII 6).

49 Vgl. EN X 10, 1179b22–23.

50 Grundlegend: Felix Heinemann, *Nomos und Physis. Herkunft und Bedeutung einer Antithese im griechischen Denken des 5. Jahrhunderts*, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1980. Für die Unterschiede vgl. Schütrumpf, *Beste Verfassung*, S. 326–344.

neu zu gründenden besten Staates wünschenswert ist,⁵¹ als Verbindung von Mut und geistigem Vermögen. Da beide Anlagen zwar nicht in sich schlecht sind, aber doch je für sich unzureichend, hält Aristoteles eine gemischte Veranlagung für erstrebenswert. Eine solch günstige Verbindung setzt gemäß dem hier behaupteten Zusammenhang von klimatischen Bedingungen und Charakter eine günstige, das heißt mittlere, geographische Lage voraus. Diese sei, so Aristoteles weiter, in Griechenland gegeben, weswegen es sich der »besten politischen Verhältnisse« erfreue. Doch auch die besten politischen Verhältnisse entstehen nicht von selbst, sondern setzten vielmehr »eine einzige« Verfassung und die Erziehung zu charakterlicher Vorzüglichkeit (*aretê*) voraus.⁵²

Somit liegt im Guten wie im Schlechten zwischen Naturanlage und resultierender politischer Ordnung ein Prozess der Ausgestaltung. Dieser erscheint im Sinne der im ersten Kapitel dargestellten komplexen inneren Struktur von »Natur« zwar als eine gebundene, doch keinesfalls unveränderliche Bewegung. Es besteht mithin ein Spielraum, in dem äußere Kräfte wie Zufälle, Erziehung, Gesetzgebung und Umwelt wirken und der die Bedingung der Möglichkeit politischen Wirkens und politischer Wissenschaft ist.⁵³

Für die Frage nach dem Rassismus im Werk von Aristoteles ist es wichtig, die oben zitierte längere Passage aus *Politik* VII 7 nicht in einer

- 51 Es ist wichtig festzuhalten, dass Aristoteles in den Büchern VII und VIII seiner *Politik* eine Neugründung beschreibt, um nicht seine Aussagen über bestehende und zu schaffende Verhältnisse zu konfundieren.
- 52 Der Prozess der Erziehung scheint hier auch insofern deutlich durch, als die den angesprochenen kriegerischen und geistigen Fähigkeiten korrespondierenden Tugenden nach aristotelischer Vorstellung aufeinander folgend ausgebildet werden sollen. Vgl. Pol. VII 9, 1329a13–16 und 15, 1334b25–28. Vgl. dazu auch Schütrumpf, *Beste Verfassung*, S. 330. Auch die *technê* ist Resultat von Ausbildung.
- 53 Dass ein solcher Spielraum auch in der hier im Hintergrund stehenden Hippokratischen Lehre besteht, arbeitet Denise Eileen McCoskey heraus (»On *Black Athena*, Hippocratic Medicine, and Roman Imperial Edicts: Egyptians and the Problem of Race in Classical Antiquity«, in: Rodney D. Coates (Hg.), *Race and Ethnicity Across Time, Space and Discipline*, Leiden/Boston: Brill 2004, S. 313–324). Sie verweist auch auf Kwame Anthony Appiah, *In My Father's House. Africa in the Philosophy of Culture*, New York/Oxford: Oxford University Press, S. 11: »Thus, we find Hippocrates in the fifth century B.C.E. in Greece seeking to explain the (supposed) superiority of his own people to the peoples of (western) Asia by arguing that the barren soils of Greece had forced the Greeks to become tougher and more independent. Such a view attributes the characteristics of a people to their environment, leaving open the possibility that their descendants could change, if they moved to new conditions.« Vgl. auch Hannaford, *Race*, S. 29; Christopher Tuplin, »Greek Racism? Observations on the Character and Limits

Kurzfassung zu zitieren, die auslässt, dass die beschriebenen einseitigen Veranlagungen gemäß Aristoteles auch bei griechischen Menschen vorkommen.⁵⁴ Das bedeutet zum einen, dass die Herabsetzung von Menschengruppen hier nicht allein entlang »ethnischer«⁵⁵ Grenzen verläuft. Zum anderen steht damit infrage, ob und gegebenenfalls wieweit Naturanlagen von Aristoteles deterministisch verstanden werden. Resultieren unterschiedliche (und unterschiedlich gute) Nomoi aus gleicher Veranlagung, sind weitere Ursachen der behaupteten Unterschiede zu diskutieren.⁵⁶

Auch die beste Veranlagung bedarf der Führung durch den Gesetzgeber, auch bei einseitiger Veranlagung – von der Aristoteles hier ausdrücklich sagt, dass sie auch bei griechischen Menschen vorkommt – sind Entwicklungen zum Besseren nicht ausgeschlossen. So fasst er einige Kapitel später zusammen:

»Gut und trefflich wird man unbestritten durch drei (Einflüsse): Diese drei sind Natur, Gewöhnung und Vernunft. Zunächst einmal muss man ja als Mensch geboren werden und nicht als eines der anderen Lebewesen; ebenso muss man auch mit einer bestimmten Anlage in Körper und Seele geboren werden. Für gewisse Eigenschaften hilft die Naturanlage dagegen nur wenig, denn Gewöhnung hat die Macht, sie zu ändern; manche Qualitäten, die von Natur noch ambivalent sind, entwickeln sich ja unter dem Einfluss der Gewhnheit zum Schlechteren oder Besseren. Tiere leben meist nach angeborenen Instinkten, einige zu einem geringen Teil auch nach Gewhnheit, der Mensch aber auch nach der Vernunft, denn er allein besitzt Vernunft. Daher müssen (bei ihm) diese drei miteinander in Einklang stehen. Gegen ihre Gewhnheit und Natur handeln Menschen ja oft nach Vernunftgründen, wenn sie sich überzeugen lassen, dass es so besser sei. Wir haben früher bestimmt, was für Naturanlagen diejenigen besitzen sollen, die sich von dem Gesetzgeber leicht formen lassen sollen. Alles andere ist Aufgabe der Erziehung.«⁵⁷

of Greek Prejudice«, in: Gocha R. Tsetskhladze (Hg.), *Ancient Greeks West and East*, Leiden/Boston/Köln 1999: Brill, S. 47–75.

54 So beispielsweise Isaac, *Invention*, S. 70–71 und Meyer-Zwiffelhofer, *Barbaren*, S. 35–36.

55 Pol. VII 7, 1327b23.

56 Anders Isaac, *Invention*, S. 73: »Aristotle [...] was certainly the first to ascribe differences between peoples to factors wholly beyond their control. The implication of this is also that the superiority of the Greeks is ultimately a result of luck or fate: geographical and environmental advantages have created the conditions for their success.«

57 Pol. VII 13, 1332a39–b10. Übersetzung: Schütrumpf, *Beste Verfassung*. Der These Isaacs, diese Passage beziehe sich nur auf griechische Menschen (*Invention*, S. 73), ist auf der Basis der hier vorgelegten Interpretation zu widersprechen. Vgl. auch die Parallelstellen in Hippokrates, *ber die Umwelt*, 14. Hier wird beschrieben, wie umgekehrt die Nomoi auf die Natur einwirken, »zu Natur werden« (14,4); 23–24.

In dieser Passage ist die Bedeutung von Anlagen insofern relativiert, als Aristoteles mit Gewohnheit (*ethos*) und Vernunft (*logos*) zwei weitere charakterbildende Faktoren benennt, die beide Gegenstand von Erziehung sind und deren Einfluss er hier tendenziell höher zu gewichten scheint als die mit Geburt gegebene Ausstattung eines Menschen: Die Gewöhnung hat die Macht, manche Eigenschaften, die von Natur bestehen, zu verändern; aus Vernunftgründen handeln Menschen oft gegen ihre Gewohnheit und Natur.⁵⁸ Dennoch erlaubt diese Textstelle nicht, die Anlage der Erziehung gänzlich unterzuordnen. Es sind nur *einige* Eigenschaften, die sich durch Gewöhnung verändern lassen, *manche* zum Guten, andere zum Schlechten. Bleibt ein unveränderlicher Kern? Mag dieser Kern zwar nicht das gesamte Werden eines Menschen determinieren, diesen aber gleichwohl *immer schon* begrenzen? Ist hier der aristotelische Begriff eines »Sklaven von Natur« (*physei doulos*) aufschlussreich?⁵⁹

Sklaven von Natur?

Es sei zunächst festgehalten, dass Aristoteles in der im vorausgehenden Kapitel diskutierten und in der Rassismusforschung vielfach zitierten Klima-Passage weder von »Barbaren« noch von »Sklaven von Natur« spricht.⁶⁰ Auch skizziert diese Passage *zwei* mindere Naturen, sodass sich interpretatorisch weder eine einheitliche Barbarennatur noch auch eine einheitliche Sklavennatur gewinnen lassen. Vielmehr findet sich die Bestimmung des »Sklaven von Natur« in einem gänzlich anderen Kontext: Während Aristoteles in den vermutlich früh entstandenen Büchern VII und VIII⁶¹ auch die globale Perspektive einer Betrachtung der »Unterschiede unter den Völkern [...], wie sie die gesamte bewohnte Erde aufweist«⁶², einnimmt, blickt er in Buch I in das Innere eines griechischen Haushalts.

58 Vgl. auch EN II 1, 1103b23–25: »Es kommt also nicht wenig darauf an, ob man schon von Kindheit an so oder so gewöhnt wird; es hängt viel davon ab, ja sogar alles.« Übersetzung: Ursula Wolf, *Aristoteles. Nikomachische Ethik*, Reinbek bei Hamburg: Rowohlt 2001.

59 In diesem Sinne Malcolm Heath, »Aristotle on Natural Slavery«, *Phronesis* (2008/3), S. 243–270.

60 Dass die Aussagen des Aristoteles über a) unterschiedliche Völker (*ethnê*), b) Barbaren und c) »Sklaven von Natur« sorgsam zu differenzieren sind und nicht selbstverständlich zusammenfallen, weist überzeugend Julie K. Ward nach (»*Ethnos* in the *Politics*: Aristotle and Race«, in: dies./Tommy L. Lott (Hg.), *Philosophers on Race. Critical Essays*, Oxford: Blackwell 2002, S. 14–37). Vgl. auch Tuplin, *Greek Racism?*.

61 Vgl. Schütrumpf, *Beste Verfassung*, S. 160–170.

62 Pol. VII 7, 1327b20–21. Übersetzung: Schütrumpf, *Beste Verfassung*.

Das erste Buch der *Politik* ist dem Oikos als dem kleinsten Teil der Polis gewidmet und behandelt die Herrschaft des freien griechischen Mannes über die anderen Mitglieder des Hauses: die versklavten Menschen, die Ehefrau und die Kinder.⁶³ Denn als Teile des Hauses untersucht Aristoteles nicht etwa die es bewohnenden Einzelpersonen, sondern *Herrschaftsverhältnisse*, wobei die Herrschaft des Herrn über versklavte Menschen als despotische Herrschaft charakterisiert wird. Diese Herrschaftsform, die der Tyrannis verwandt ist,⁶⁴ ist für Aristoteles nur innerhalb des Hauses legitim.⁶⁵ Sie zeichnet sich dadurch aus, dass der mit dieser Verbindung verfolgte Zweck stets Zweck des Herrn und allenfalls akzidentell Zweck des versklavten Menschen ist.⁶⁶ Es handelt sich um eine gewaltvolle Herrschaftsform,⁶⁷ bei der die versklavten Menschen äußeren Zwängen unterworfen sind. Der damit einhergehende Verlust von Autarkie bedeutet, dass ihnen auch die Möglichkeit genommen ist, im aristotelischen Verständnis überhaupt auch nur zu *handeln*.⁶⁸ Vielmehr dient ihr ganzes Tun dem Handeln des Herrn, weswegen Aristoteles versklavte Menschen auch als »Werkzeuge für das Handeln« näher bestimmt:

»Wer von Natur nicht sich selbst, sondern als Mensch einem anderen gehört, ist von Natur Sklave. Ein Mensch gehört aber einem anderen, wenn er als Mensch Besitz eines anderen ist, ein Stück Besitz ist aber ein physisch losgelöstes Werkzeug für das Handeln.«⁶⁹

Auf diese radikale Verdinglichung in Kapitel 4 des ersten Buches der aristotelischen *Politik* folgt in den Kapiteln 5–7 die Abhandlung zur Natursklaverei, bevor das Kapitel 8 zum Thema ›Besitz‹ zurückkehrt, »zumal ja auch der (eben behandelte) Sklave ein Teil des Besitzes war.«⁷⁰ Es sollte nicht übersehen werden, dass die gesamte Abhandlung zur Natursklaverei, die dann folgt, im Rahmen einer Bestimmung der für das Haus erforderlichen Besitztümer steht und somit aus der Ökonomie des Hauses entwickelt wird.⁷¹

63 Vgl. Pol. I 3, 1253b1–11.

64 Vgl. Pol. III 8, 1279b16–17.

65 Vgl. Pol. III 17, 1287b37–41 und IV 11, 1295b21–25.

66 Vgl. Pol. III 6, 1278b32–37 und VII 14, 1333a3–6. Dazu Eckart Schütrumpf, »Aristotle's Theory of Slavery – a Platonic Dilemma«, in: ders. (Hg.), *Praxis und Lexis. Ausgewählte Schriften zur Philosophie von Handeln und Reden in der klassischen Antike*, Stuttgart: Franz Steiner 2009, S. 80–91.

67 Vgl. Pol. VII 2, 1324b22–41.

68 Vgl. Pol. 9, 1280a31–34; VI 2, 1317b10–13 und VIII 2, 1337b17–21.

69 Pol. I 4, 1254a15–17. Übersetzung: Schütrumpf, *Politik*.

70 Pol. I 8, 1256a1–3. Übersetzung: Schütrumpf, *Politik*.

71 Vgl. Egon Flaig, »Den Untermenschen konstruieren. Wie die griechische Klassik den Sklaven von Natur erfand«, in: Elisabeth Herrmann-Otto (Hg.),

Der Zweck, den der Herr durch die Verbindung mit den versklavten Menschen zu realisieren sucht, ist klar benannt: Es handelt sich dabei um die Bereitstellung des Lebensnotwendigen, des alltäglich Erforderlichen.⁷² Wo andere diese Arbeit übernehmen, ist der Herr zugleich freigestellt, nach dem guten Leben zu streben.⁷³ Dieses ist nur innerhalb der staatlichen Gemeinschaft zu verwirklichen.⁷⁴ Insofern ist mit der Freistellung des Hausherrn auch ein Rollenwechsel verbunden: Aus dem Hausherrn wird ein Bürger. Und da Bürger einander als Freie und Gleiche begegnen, herrschen sie abwechselnd.⁷⁵ Alle anderen, die wie die Ehefrau und die versklavten Menschen im Haus die erforderlichen Vorleistungen erbringen, sind von politischer Teilhabe und menschlichem Glück ausgeschlossen.⁷⁶ Notwendig sind diese Verhältnisse zuvorderst strukturell. Notwendig ist die gesellschaftliche Funktion, die die versklavten Menschen und Ehefrauen erfüllen. Ihre soziale ›Verzweckung‹ und dauerhafte Beherrschung ist Bedingung der elitären Lebensform der Vollbürger. Aristoteles selbst räumt ein:

»Wenn nämlich jedes Werkzeug auf Geheiß oder mit eigener Voraussicht seine Aufgabe erledigen könnte, [...] wenn so die Weberschiffchen von allein die Webfäden durcheilten und die Schlagplättchen Kithara spielten, dann brauchten die Meister keine Gehilfen und die Herren keine Sklaven.«⁷⁷

Dass menschliche Arbeit durch automatisierte Prozesse ersetzt werden kann, steht hier im Irrealis. Möglich aber erscheint, dass versklavte Menschen nicht nur auf Befehl, sondern auch mit eigener Voraussicht ihre Aufgaben erledigen. Damit ist auch deutlich, warum Menschen als »be-seelte Werkzeuge«⁷⁸ anderen Werkzeugen überlegen sind.⁷⁹ Es sind spezi-

Antike Sklaverei, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 2013, S. 65.

72 Vgl. Pol. I 5, 1254b24–31; 13, 1260a33–36; III 4, 1277a33–37 und 5, 1278a10–11.

73 Vgl. Pol. 7, 1255b34–37 und II 9, 1269a34–36.

74 Vgl. Pol. I 2, 1252b27–30 und III 9, 1280b38–1281a2.

75 Die Stellen, an denen Aristoteles betont, dass zum Bürgersein das Herrschen ebenso wie das Beherrschtwerden gehört, sind zahlreich. Vgl. beispielsweise Pol. I 12, 1259b4–6; II 2, 1261a32–b5; III 4, 1277a25–27; 1277b7–10 und 13–16; 13, 1283b42–1284a1; 16, 1287a16–18; VI 2, 1317b2–4; VII 3, 1325b7–8; 14, 1332b25–29. Untereinander herrschen Freie und Gleiche freilich nicht despotisch, sondern politisch (vgl. Pol. III 4, 1277b7–10; 13–16 und VII 3, 1325a24–30).

76 Vgl. Pol. III 9, 1280a31–34.

77 Pol. I 4, 1253b34–38. Übersetzung: Schütrumpf, *Politik*. Vgl. auch VII 9, 1329a1. Vgl. Wulf D. Hund, *Rassismus. Die soziale Konstruktion natürlicher Ungleichheit*, Münster: Westfälisches Dampfboot 1999, S. 115–119.

78 EN VIII 13, 1161b4.

79 Vgl. Pol. I 4, 1253b23–38.

fisch menschliche Eigenschaften, die den Wert von Sklav:innen ausmachen: Sie können ihre Arbeit mit Verstand und insofern »von selbst«⁸⁰ (*automatos*) ausführen und sie können lernen. Daher bemisst sich ihr individueller Wert auch anhand ihres Ausbildungsstandes.⁸¹

Dass, wie Victor Goldschmidt in einem viel zitierten Aufsatz zur Methode der aristotelischen Sklavereiabhandlung herausgearbeitet hat,⁸² Aristoteles erst nach der Darlegung der Herrschaftsverhältnisse und strukturellen Erfordernisse des Oikos untersucht, ob es überhaupt Menschen gibt, die sich eignen, despotisch beherrscht zu werden, ist aus Sicht der Rassismusforschung wenig überraschend: Rassismus muss »den von ihm diskriminierten anderen die Differenz, die er ihnen anschließend als natürlich abzulesen behauptet, vorher als Stigma anheften«⁸³. Was in einem zweiten Schritt als natürlich behauptet wird, ist im ersten Zugriff sozial bzw. ökonomisch konstruiert. So fragt Aristoteles:

»Hieran schließt sich nun zwangsläufig die folgende Untersuchung an: Besitzt jemand tatsächlich von Natur die beschriebenen Eigenschaften oder nicht? Und ist es für irgendjemand vorteilhafter und gerecht, als Sklave zu dienen oder nicht, sondern ist jede Sklaverei wider die Natur?«⁸⁴

Zur näheren Bestimmung des ›Sklassen von Natur‹ führt Aristoteles als ein Prinzip der universellen Natur zunächst ein, dass sie in Gemeinschaften stets einen herrschenden und einen beherrschten Teil zusammenbringe und kennzeichnet diese Struktur als »notwendig« und »nützlich«⁸⁵. Illustrierend führt er Beispiele aus ganz unterschiedlichen Bereichen an:

»Die zahmen Tiere sind in ihrer Natur besser als die wilden, und für sie alle ist es vorteilhafter, vom Menschen beherrscht zu werden, denn auf diese Weise wird ihr Überleben gesichert. Ferner ist im Verhältnis (der Geschlechter) das Männliche von Natur das Bessere, das Weibliche das Geringerwertige, und das eine herrscht, das andere wird beherrscht. Das Gleiche muss aber auch unter allen Menschen Gültigkeit besitzen: Diejenigen, die voneinander so weit unterschieden sind wie Seele und Körper, Mensch und Tier – und (einige Menschen) sind tatsächlich in dieser Weise voneinander unterschieden, wenn ihre Leistung der Gebrauch des

80 Pol. I 4, 1253b36.

81 Vgl. Pol. I 7, 1255b20–30 und III 4, 1277a37–38.

82 Victor Goldschmidt, »La théorie aristotélicienne de l'esclavage et sa méthode«, in: *Zetesis. Album amicorum. Festschrift für Émile de Strycker*, Antwerpen/Utrecht: De Nederlandsche Boekhandel 1973, S. 147–163.

83 Vgl. Wulf D. Hund, *Rassismus und Antirassismus*, Köln: PapyRossa 2018, S. 23.

84 Pol. I 5, 1254a34–38. Übersetzung: Schütrumpf, *Politik*.

85 Pol. I 5, 1254a22.

Körpers ist und dies als das Beste von ihnen (zu gewinnen) ist – diese sind von Natur Sklaven.«⁸⁶

Vieles wäre zu dieser dichten Passage zu sagen, in der weitreichende Behauptungen unbegründet aufeinander folgen. Ich konzentriere mich auf die folgenden zwei Beobachtungen: i) Die hier vorgestellte Ordnung ist nicht insofern natürlich oder notwendig, als dass sie immer schon da wäre oder ohne menschliches Zutun entstehen würde.⁸⁷ Denn dass Tiere zu ihrem Überleben auf den Menschen angewiesen sind, setzt voraus, dass sie zuvor gezähmt, das heißt der Natur im Sinne ihrer ursprünglichen Lebensweise entfremdet, worden sind. Auch ist die Herrschaft der Seele über den Körper nicht vorfindlich, sondern angestrebtes und oftmals verfehltes Ziel von Erziehung. ii) Herrschaft kommt hier je dem als ›besser‹ bezeichneten Teil zu: Es herrscht der Mensch über das Tier, die Seele über den Körper, das Männliche über das Weibliche. Ordnungsstruktur sowohl innerhalb der einzelnen Gemeinschaften als auch gemeinschaftsübergreifend ist eine Wertstufung, die letztlich auf die Verwirklichung der Vernunft des Hausherrn zielt.⁸⁸ *Naturgemäß* ist die hier vorgestellte Ordnung, da die ›besseren‹ Männer herrschen – über sich selbst, über andere Menschen und über Tiere.

In diese Hierarchie ordnet sich der ›Sklave von Natur‹ neben Körper und Tier aufseiten der Beherrschten und Dienenden ein und *ist* gleichsam Körper und Tier, wenn Aristoteles über ihn wie über das Tier sagt, durch den Körper nützlich zu sein.⁸⁹ Führt Aristoteles hier vielleicht innerhalb der Gruppe versklavter Menschen mit dem ›Sklaven von Natur‹ eine Unterart ›Mensch‹ ein, die, wie es in einem Fragment des Euripides über

86 Pol. I 5, 1254b10–20. Übersetzung: Schütrumpf, *Politik*.

87 Vgl. Rapp, *Whose State?* für diese beiden Alltagssprachlichen Auffassungen von Natürlichkeit.

88 Der Herrschaftsanspruch folgt bei Aristoteles zweifelsfrei aus einer Überlegenheit in Eigenschaften der Seele, nicht des Körpers: Pol. I 5, 1254b34–1255a1 und deutlich auch: III 12, 1282b23–1283a2. Auch die Abstammung hält Aristoteles in diesem Zusammenhang für sachfremd. In aller Deutlichkeit stellt das Ivan Hannaford heraus: »The single criterion used by Aristotle for distinguishing between freeman and slave, noble and low born, Greek and barbarian, is the same in each case: the presence or absence of goodness.« (*Race*, S. 55).

89 Damit bildet diese Passage (wie beispielsweise auch Pol. I 2, 1252b12 und 8, 1256b23–26) einen Kontrapunkt zu Passagen, die versklavte Menschen aufgrund ihrer menschlichen Qualitäten als besonders wertvolle, gezähmten Tieren überlegene Werkzeuge auszeichnen (wie beispielsweise Pol. I 4, 1253b34–38 und 7, 1255b20–30), oder auch solchen, die zwischen dem Sklaven, »insofern er Mensch ist«, und dem Sklaven, »insofern er Sklave ist«, unterscheiden (EN VIII 13, 1161b1–6 und X 6, 1177a8–10). Ein einheitliches Bild lässt sich aus den Werken des Aristoteles nicht gewinnen.

versklavte Menschen heißt, »ein Bauch in allem«⁹⁰ ist? Die Redeweise von Unterarten ist insofern irreführend, als Aristoteles keine Unterarten der Spezies Mensch kennt.⁹¹ Als Menschen sind auch die ›Sklaven von Natur‹ grundsätzlich vernunftbegabt.⁹² Gleichwohl scheint Aristoteles auch davon auszugehen, dass versklavte Menschen an dieser Vernunftbegabung geringeren Anteil haben:

»Denn auf eine andere Weise herrscht der Freie über den Sklaven und das Männliche über das Weibliche und der Vater über das Kind, und in jedem sind die genannten Seelenteile vorhanden, aber sie sind in verschiedener Weise vorhanden: Der Sklave besitzt die Fähigkeit zu praktischer Vernunft überhaupt nicht, die Frau besitzt sie zwar, aber nicht voll wirksam, auch das Kind besitzt sie, jedoch noch nicht voll entwickelt.«⁹³

Der Sklave besitze die Fähigkeit zu praktischer Vernunft (*bouleutikon*) nicht, heißt es hier knapp. Die Leistung des *bouleutikon* ist als ein Prozess des Abwägens, des Überlegens vorzustellen. Dieser Prozess führt von einem Ziel, welches für gut befunden und dem Bereich des Möglichen zugeordnet worden ist, über die einzelnen Schritte und die Wahl der Mittel zur gegenwärtigen Situation und mündet in eine Entscheidung (*prohairesis*). Es sind in der Forschung verschiedene Vorschläge unterbreitet worden, was das Fehlen des *bouleutikon* für die betroffenen Menschen konkret bedeutet.⁹⁴ Ohne diese Diskussion hier im Einzelnen auffächern zu können, ist klar, dass es sich bei der Leistung des *bouleutikon* nicht um ein willkürliches oder instinktives Wählen handelt, sondern dass diese Fähigkeit erlernt ist. Sie zeigt sich bei niemandem von Geburt an.⁹⁵ Was es heißt, von Natur versklavt zu sein, ist bei Aristoteles weniger Ausgangspunkt eines menschlichen Lebens, als vielmehr Resultat einer durch andere Menschen veranlassten, gewaltsamen und radikalen Beschneidung der in der menschlichen Natur liegenden Möglichkeiten.

90 Euripides bei Stobaios IV, XIX, 15, S. 425, 4–5 Wachsmuth (fr. 49 N.2). (Kurt Wachsmuth, *Ioannis Stobaei anthologii libri duo priores, qui inscribi solent eclogae physicae et ethicae*, 2 Bände, Berlin: Weidmann 1884, Nachdruck: Berlin: Weidmann 1958).

91 Hist. Anim. I 6, 490b16–19 und Met. X 9, 1058a29–b25. Vgl. Hannaford, *Race*, S. 46; S. 58; Tuplin, *Greek Racism*, S. 72.

92 Pol. I 13, 1259b27–28. Vgl. Peter Garnsey, *Ideas of Slavery from Aristotle to Augustine*, Cambridge: Cambridge University Press 1996, S. 111–112.

93 Pol. I 13, 1260a9–14. Übersetzung: Schütrumpf, *Politik*.

94 Vgl. beispielsweise Heath, *Natural Slavery* und Kraut, *Political Philosophy*, S. 276–305.

95 Vgl. dazu Wolfgang Detel, »Griechen und Barbaren. Zu den Anfängen des abendländischen Rassismus«, *Deutsche Zeitschrift für Philosophie* (2005/43), S. 1019–1043, hier S. 1040–1041.

3. Rassismus im Werk von Aristoteles

Benjamin Isaac definiert ›Proto-Rassismus‹ in seinem viel beachteten Buch *The Invention of Racism in Classical Antiquity* wie folgt:

»The term proto-racism, then, may be used when Greek and Latin sources attribute to groups of people common characteristics considered to be unalterable because they are determined by external factors or heredity.«⁹⁶

Aristoteles' Sklavereiabhandlung nennt Isaac »the ultimate form of proto-racism«⁹⁷:

»Aristotle's natural slaves correspond with all the features listed as characteristics of what is believed to be a race. He writes that slaves – and indeed all non-Greeks – share imagined common characteristics – physical, mental, and moral – which cannot be changed by human will, because they are determined by unalterable, stable, hereditary factors.«⁹⁸

Am Beispiel zweier wirkmächtiger Natürlichkeitsbehauptungen des Aristoteles – der These einer eigentümlichen Natur von Völkern und der These, dass bestimmte Menschen von Natur zur Herrschaft, andere hingegen dazu, beherrscht zu werden, veranlagt sind – habe ich entgegen dieser These argumentiert, dass Aristoteles Überlegenheit und den daraus abgeleiteten Herrschaftsanspruch nicht aus unveränderlichen und mit Geburt gegebenen Eigenschaften herleitet. Sowohl die in der *Politik* beschriebenen ›Volksnaturen‹ als auch die dort erörterte ›Sklavennatur‹ sind multifaktoriell bestimmt: Neben körperlichen Voraussetzungen und klimatischen Bedingungen sind Verfassung, Gesetzgebung und Erziehung sowie die ökonomischen Bedingungen, die konkret ausgeübte Tätigkeit und die Möglichkeit zu politischer Partizipation Faktoren, die Aristoteles in den Werken seiner Praktischen Philosophie reflektiert. Der Philosoph hält die menschliche Natur, die versklavte Menschen und ›Barbaren‹ einbegreift, für grundsätzlich und weitreichend formbar. Es ist die Vorstellung menschlicher Plastizität⁹⁹, die das Projekt seiner Ethiken und der *Politik* leitet.

Diese grundsätzlich gegebene Plastizität wird jedoch in den konkreten geschichtlichen Verhältnissen, von denen Aristoteles in seiner Politischen Philosophie ausgeht, eingeschränkt. Beispielhaft zeigt sich das in den Aussagen des Aristoteles über versklavte Menschen, die auf die Widersprüchlichkeit der Institution selbst zurückweisen. Sklaverei als Institution schreibt versklavten Menschen sowohl menschliche als auch

96 Isaac, *Intervention*, S. 38.

97 Ebd., S.46.

98Ebd.

99Vgl. Hannaford, *Race*, S. 47.

sachliche Eigenschaften zu. Sie nutzt die Fähigkeit versklavter Menschen, zu denken und zu lernen, aus und verdinglicht sie zugleich als Besitzstücke und Werkzeuge. Aristoteles unterläuft somit den in den Schriften der Theoretischen Philosophie gewonnenen einheitlichen Gattungsbegriff ›Mensch‹, indem er unterschiedlichen Menschengruppen (diese vereinheitlichend) unterschiedliche Werte zuweist. Dabei zeigt sich der hybride Charakter der Institution besonders dort, wo der Philosoph zwischen dem Sklaven, »insofern er Mensch ist«, und dem Sklaven, »insofern er Sklave ist«, unterscheidet:

»Denn der Sklave ist ein beseeltes Werkzeug, das Werkzeug aber ein unbeseelter Sklave. Insofern er also Sklave ist, gibt es keine Freundschaft ihm gegenüber; es kann sie aber geben, insofern er Mensch.«¹⁰⁰

Die hier zum Ausdruck kommende Anerkennung versklavter Menschen als Menschen ist insofern bedeutungslos, als sie in den sozialen Verhältnissen unter der Voraussetzung einer despotischen Herrschaft bei Aristoteles gerade nicht als solche behandelt werden. Offenkundig rechtfertigt Aristoteles Verhältnisse der Ungleichheit und der Über- und Unterordnung. Doch argumentiert er nicht biologistisch oder anderweitig deterministisch, sondern geht von einem Begriff der Natur des Menschen aus, deren Verwirklichung dem freien griechischen Mann vorbehalten ist und die Beherrschung der Ehefrau und von versklavten Menschen innerhalb des Oikos voraussetzt. In dieser Verknüpfung eines Naturbegriffs, der nicht deterministisch, vielmehr teleologisch zu fassen ist, mit Kategorien der sozialen Ordnung liegt der Proto-Rassismus des Aristoteles begründet.

Es ist nicht neu, den Proto-Rassismus im Werk des Aristoteles vor diesem Hintergrund als kulturalistisch zu bestimmen. Wulf D. Hund und Julie K. Ward beispielsweise haben entsprechende Vorschläge ausgearbeitet, ebenso weisen einige Rezensionen von Isaacs Werk in diese Richtung.¹⁰¹ Als eine wichtige offene Frage benennt Daniel Richter in seiner

¹⁰⁰ EN VIII 13, 1161b1–6. Übersetzung: Wolf, *Nikomachische Ethik*. Vgl. auch EN X 6, 1177a8–10 und Pol. I 4, 1254a14–17 sowie 13, 1259b21–28. Für diese Interpretation vgl. auch Malcolm Schofield, »Ideology and Philosophy in Aristotle's Theory of Slavery«, in: Günther Patzig (Hg.), *Aristoteles' Politik. Akten des XI. Symposium Aristotelicum*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1990, S. 1–27, hier S. 12.

¹⁰¹ Vgl. Hund, *Rassismus*, S. 115–119 und »Von Aristoteles bis Frankie Zung. Reichweiten der Rassismusforschung«, *Archiv für Sozialgeschichte* (2006/45), S. 659–663; Ward, *Ethnos in the Politics*, S. 30. Vgl. auch Shelley P. Haley, »Review«, *The American Journal of Philology* (2005/126:3), S. 453; Dick Howard, »The Roots of Racism«, *The Journal of Blacks in Higher Education* (2004/46), S. 128; Fergus Millar, »Review Article: The Invention of Racism in Antiquity«, *The International History Review*

Kritik konkret die Frage, »whether ancient Greeks and Romans saw such factors as *genos*, *physis*, and *natio* as the source of immutable characteristics in an individual or group.«¹⁰² Ich habe zur Beantwortung ebendieser Frage erstens argumentiert, dass im *physis*-Begriff des Aristoteles, der in vielen der in der Rassismusforschung diskutierten Passagen von zentraler Bedeutung ist, deterministische (biologische, physiologische und klimatologische) Anlagen und teleologische Bestimmungen zusammenkommen. Ich habe zweitens argumentiert, dass dabei die teleologischen Bestimmungen für Aristoteles entscheidend sind: Nicht nur müssen erstnatürliche Anlagen in einem sozio-kulturellen Prozess erst zur Entfaltung gebracht werden, auch sind sie tendenziell überschreibbar.

Dass der Mensch zur Entfaltung seines Wesens auf sozio-kulturelle Förderung angewiesen ist, beantwortet allerdings noch nicht die Frage, wie dieser Prozess bestmöglich im Sinne der Wesensbestimmung gestaltet werden sollte. Aristoteles beantwortet diese Frage, indem er den sozio-kulturellen Prozess als Herrschaftsverhältnis bzw. Realisierung guter Herrschaft beschreibt: In der menschlichen Seele soll die Herrschaft der Vernunft über die unteren Seelenteile, die Emotionen und nicht-rationalen Begierden, realisiert werden. Denn die Vernunft hält Aristoteles für den besten Teil der menschlichen Seele und ein Leben gemäß der Vernunft daher für ein gutes, ein gelingendes Leben. Doch kann der einzelne Mensch die Vernunft nicht allein ausbilden. Er ist dazu auf äußere Güter wie Gesundheit und Wohlstand, gute Gesetze und eine gute Ausbildung ebenso angewiesen, wie darauf, bestimmte Dinge *nicht* tun zu müssen: Die Bereitstellung der überlebenswichtigen Dinge übernehmen andere, damit Einzelne sich mit Muße (*scholê*) dem guten Leben widmen können.

Diese ökonomische Notwendigkeit veranlasst Aristoteles dazu, eine Vielzahl von Menschen in ihren Möglichkeiten radikal und gewaltsam zu beschneiden, indem er eine allen Menschen zukommende Wesensbestimmung in Herrschaftsverhältnisse übersetzt, die nicht nur Menschen in unterschiedlichem Maße an dieser Wesensbestimmung teilhaben lassen, sondern Gruppen von Menschen von ihr ausschließen. Die sich unter guten Bedingungen sukzessive ausbildende Menschennatur wird in sozialen Kategorien fixiert. In dieser Übertragung eines anthropologischen Binnenverhältnisses auf zwischenmenschliche Verhältnisse ist der (Proto-)Rassismus des Aristoteles zu finden.¹⁰³ Kennzeichen dieses Rassismus sind Selektion und Privation und die damit einhergehende Ver zweckung und Verdinglichung von Menschen.

(2005/27:1), S. 87; Brent D. Shaw, »The Invention of Racism in Classical Antiquity (Review)«, *Journal of World History* (2005/16:2), S. 229f.

102 Daniel Richter, »Review«, *Classical Philology* (2006/101:3), S. 290.

103 Vgl. Schüttrumpf, *Politik*, S. 190.

Tocquevilles ambivalente Position zum Rassismus im intersektionalen Spannungsfeld

Es gibt viele gute Gründe, sich auch heute noch mit der politischen Philosophie von Alexis de Tocqueville (1805–1859) zu befassen. Tocqueville ist – trotz einiger deutschsprachiger Publikationen in den letzten zwanzig Jahren – nicht nur immer noch ein Denker, der hierzulande oft unterschätzt wird und eher in der zweiten Reihe der Ahnengeschichte der Philosophie und politischen Ideengeschichte steht. Er ist auch ein Autor, dessen tiefgreifende, differenzierte und detailgetreue Analyse der Demokratie in der Politikwissenschaft bis heute geschätzt wird und daher in der breiteren deutschsprachigen Öffentlichkeit mehr Gehör verdienen würde. Während er in den USA oder in seinem Heimatland Frankreich nahezu ›Kultstatus‹ genießt, bleibt eine breite Rezeption in Deutschland bislang aus.¹ Dies ist umso bedauerlicher, wenn man sich vor Augen führt, wie hochaktuell seine Analyse der Schattenseiten einer demokratischen Ordnung auch heute noch ist. Mit großem Feingefühl widmet er sich – gerade weil er die Demokratie als beste Staats- und Gesellschaftsform schätzt – den systemimmanenten und externen Herausforderungen, die ihr Gelingen langfristig verhindern könnten. Neben einer kritischen Auseinandersetzung mit dem Individualismus und einer aus ihm resultierenden politischen Apathie oder Politikverdrossenheit, einer Tyrannei der Mehrheit und vielen anderen Gefahren ist es hinsichtlich des Themas des vorliegenden Sammelbandes freilich Tocquevilles Auseinandersetzung mit dem Rassismus, die aus heutiger Sicht aufschlussreich ist und dies aus mehreren Gründen.

Zum einen spielt Tocquevilles Analyse des Rassismus (auch in den USA) eine vergleichsweise untergeordnete Rolle in seiner Rezeption²

- 1 Harald Bluhm/Skadi S. Krause, »Viele Tocquevilles? Neuere Interpretationen eines Klassikers«, *Berliner Journal für Soziologie*, (2005/4), S. 551–562, hier S. 551; Karlfriedrich Herb/Oliver Hidalgo, *Alexis de Tocqueville*, Frankfurt am Main: Campus 2005, S. 56; Harald Bluhm/Skadi S. Krause, »Tocqueville – Analytiker der modernen Demokratie. Einleitung«, in: dies. (Hg.), *Alexis de Tocqueville. Analytiker der Demokratie*, Paderborn: Brill Deutschland 2016, S. 291–322.
- 2 Skadi S. Krause, »Rasse/Rassismus«, in: Norbert Campagna et al. (Hg.), *Tocqueville Handbuch. Leben – Werk – Wirkung*, Berlin: Metzler 2021, S. 260–261, hier S. 260; Richard W. Resh, »Alexis de Tocqueville and the

und eine neue Interpretation seiner Ausführungen zum Rassismus kann daher innerhalb der Tocqueville-Forschung einen wichtigen Beitrag zur Entschlüsselung des politischen Denkens von Tocqueville leisten. Zum anderen – und hierin findet sich der deutlich gewichtigere Grund – lassen sich aus einer Betrachtung von Tocquevilles Verhältnis zum Rassismus Erkenntnisse gewinnen, die für heutige Debatten relevant sind. So steuert eine rassismuskritische Lesart seiner Demokratietheorie nicht nur einen Mosaikstein zum rassismuskritischen Betreiben von Philosophie und zu einer rassismuskritischen Auseinandersetzung mit der Ideengeschichte bei, sondern geht noch darüber hinaus. Von Tocquevilles Erläuterungen können wir erstens über strukturellen Rassismus, zweitens über das Verhältnis von Rassismus und Demokratie beziehungsweise die spezifische Wirkung des Rassismus in der Demokratie und drittens auch über den Zusammenhang von verschiedenen Ausschlusskategorien lernen. Darüber hinaus tragen seine Gedanken auch zu einer möglichen Antwort auf die Frage bei, wie wir mit rassistischen Passagen in den klassischen Werken der politischen Theorie umgehen sollen (vgl. Beitrag von Bandelin, Breitenstein, Gajic und Peaceman in diesem Band): Legt man Tocquevilles Werk zugrunde, muss die Antwort lauten: Erst recht lesen, auf keinen Fall aus dem Kanon streichen, denn wie sich zeigen wird, sind seine Ausführungen zum Rassismus von Inkonsistenzen in seinem Denken geprägt und damit in gewisser Weise ebenso ambivalent wie seine Demokratietheorie. Liest man die rassistischen Passagen in seiner Demokratiestudie, so komplettieren sie nicht nur Tocquevilles politisches Denken und sind schon deshalb relevant. Sie zu unterschlagen würde auch bedeuten, wichtige Einsichten darüber zu verlieren, inwiefern rassismuskritisches Denken durchaus auch zusammen mit rassistischen Vorurteilen auftreten kann, wie dies bei Tocqueville der Fall ist. Teilweise greifen seine Überlegungen zu *race* dem voraus, was wir heute unter strukturellem Rassismus verstehen, und setzen sich kritisch damit auseinander, während Tocqueville andererseits einem auf rassistischen Vorurteilen basierenden Denken in Essenzialismen verfangen bleibt. Auch zum Thema der Intersektionalität – wie also die drei klassischen Ausschlussformen *race*, *class* und *gender*³ miteinander zusammenhängen und sich gegenseitig verstärken – hat Tocqueville etwas zu sagen, wenn auch nicht explizit, da der Begriff der Intersektionalität zu seiner Zeit noch nicht

Negro. Democracy in America Reconsidered», *Journal of Negro History* (1963/4), S. 251–259; Mary Lawlor, *Alexis de Tocqueville in the Chamber of Deputies. His views on Foreign and Colonial Policy*, Washington: Catholic University of America Press 1959, S. 100–130.

- 3 Die in der jüngeren Intersektionalitätsdiskussion zusätzlich verhandelten Diskriminierungsformen wie Altersdiskriminierung, Homo- und Transphobie oder Ableismus werden im folgenden Beitrag nicht näher thematisiert, da Tocqueville sich im Kontext seiner Demokratietheorie nicht damit befasst hat.

existierte. Insgesamt soll diese Auseinandersetzung mit Tocquevilles politischem Denken also zeigen, dass ideengeschichtliche Beiträge den Diskurs über Rassismus in Gesellschaft und Philosophie bereichern können – und zwar gerade, weil sie nicht aus unserer Zeit sind. Sie lehren uns, wie sich rassistische Denkmuster und Ideologien tradieren konnten, die auch heute noch zur Manifestation des Rassismus in all seinen Varianten beitragen und auf welch unterschiedliche Arten uns Rassismus – auch in der Demokratie – begegnen kann.

Um Tocquevilles Haltung zu *race*/Rassismus nachzeichnen, einordnen und interpretieren zu können, soll zunächst der Kontext erläutert werden, in den Tocquevilles Überlegungen zu *race*, *class* und *gender* eingebettet sind und eine kurze, überblicksartige Einführung in Tocquevilles Demokratieverständnis gegeben werden. Hierbei wird vor allem auf sein politiktheoretisches Hauptwerk *Über die Demokratie in Amerika* eingegangen. In einem zweiten Teil werden die Widersprüche in Tocquevilles Haltung mit Blick auf *race* dargelegt, indem wir uns die konträren Textpassagen zu *race* näher ansehen und auch einen Blick auf Tocquevilles persönliche Haltung zum Rassismus werfen, ihn also als Privatperson, beziehungsweise in seiner Funktion als Politiker, der er zeitweise auch war, genauer unter die Lupe nehmen. Der dritte Teil des Beitrags wird sodann auf die intersektionale Verknüpfung mit den beiden anderen klassischen Diskriminierungsformen *class* und *gender* eingehen und zeigen, inwieweit die Demokratie als Herrschafts- und Gesellschaftsform Tocqueville zufolge einen Einfluss auf die Ausprägung des Rassismus hat. Im vierten und letzten Teil erfolgt schließlich ein Fazit, das die Ergebnisse der Analyse zusammenfasst und sich ausgehend von Tocquevilles Überlegungen der Frage nach dem Umgang mit seiner Diagnose stellt.

Als Grundlage für die vorliegende Untersuchung werden primär Tocquevilles schon angesprochenes Hauptwerk *Über die Demokratie in Amerika* sowie vereinzelt andere kürzere Schriften herangezogen. Besonders hinsichtlich der Auseinandersetzung mit den Native Americans ist Tocquevilles Schrift *Fünfzehn Tage in der Wildnis* hilfreich. Die These, die dem Aufsatz zugrunde liegt, lautet: *race*, *class* und *gender* stehen in Tocquevilles politischer Theorie auf eigentümliche Art miteinander in Verbindung und die Demokratie als Staats- und Gesellschaftsform hat einen starken Einfluss auf die konkrete Ausgestaltung des Rassismus als Diskriminierungsform. Ziel des Aufsatzes ist es, Tocquevilles ambivalente Haltung zu *race*/Rassismus differenziert darzustellen und sie in Verbindung mit den anderen, von ihm erwähnten Diskriminierungskategorien zu bringen sowie sie in den allgemeinen Kontext seiner Demokratietheorie und damit seines politischen Denkens einzuordnen. Beginnen wir mit dem ersten Teil, der Einführung in Tocquevilles Demokratieverständnis und einer Erläuterung des Kontextes, in den Tocquevilles Überlegungen zu *race*, *class* und *gender* eingebettet sind.

Ausschlusskategorien im Kontext von Tocquevilles Demokratietheorie

Bereits in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts entwickelt der französische Philosoph und Politiker Alexis de Tocqueville ein bemerkenswertes Gespür für die Komplexität der Demokratie und die Gefahren, die mit ihr verbunden sind. Sind seine Ausführungen zur Demokratie im ersten, 1835 erschienenen Teilband seines politiktheoretischen Hauptwerks mit dem Titel *Über die Demokratie in Amerika* noch voller Begeisterung für die amerikanischen Verhältnisse (er hat das Land 1831/1832 mit einem Freund bereist und dabei intensiv die gesellschaftlichen und politischen Verhältnisse studiert), schlägt der zweite, 1840 publizierte Teilband deutlich skeptischere Töne an.⁴ Hier nimmt Tocqueville die Demokratie als Staats- und Gesellschaftsform per se in den Blick und löst seine Analyse von den amerikanischen Gegebenheiten seiner Zeit. Während ihm zu Lebzeiten vor allem der erste Band seiner Demokratiestudie Ruhm eingebracht hat, ist es heute der zweite, demokratiekritische Band, für den er geschätzt wird. Loblieder singt man ihm viele, etwa als Inspirationsquelle für die empirische Politikwissenschaft, weil er aus den Beobachtungen, die er während seiner Amerikareise gemacht hat, allgemeine Erkenntnisse über die Demokratie ableitete, die dann schließlich zur Entstehung seines Hauptwerks führten. Häufig schätzt man ihn auch als Vordenker der vergleichenden Politikwissenschaft, weil er stets die amerikanischen und die französischen Verhältnisse im Blick hat und gegenüberstellt, wenn er darüber nachdenkt, was die Demokratie ausmacht.⁵ Neben diesen beiden Komponenten ist für die Frage, welche Rolle der Rassismus in seinem Denken spielt, noch ein dritter Faktor wichtig: Tocqueville war aristokratischer Herkunft, weshalb in der Sekundärliteratur häufig behauptet wird, er sei zwischen den Welten (der Demokratie und der Aristokratie) gewandelt.⁶ Zwar ist es völlig unstrittig, dass Tocqueville ein Verfechter der Demokratie war, sie aus Vernunftgründen für das beste

- 4 John C. Koritansky, *Alexis de Tocqueville and the New Science of Politics*, Durham: Carolina Academic Press 1986, S. 89; Dennis Smith, *Capitalist Democracy on Trial. The Transatlantic debate from Tocqueville to the Present*, London/New York: Routledge 1990, S. 20.
- 5 Claus Offe, *Selbstbetrachtung aus der Ferne. Tocqueville, Weber und Adorno in den Vereinigten Staaten*, Frankfurt am Main: Suhrkamp 2004, S. 16; Seymour Drescher, »Tocqueville's Comparative Perspective«, in: Cheryl B. Welch (Hg.), *The Cambridge Companion to Tocqueville*, Cambridge: Cambridge University Press 2006, S. 21–48, hier S. 21ff.; Manfred Brocker, »Alexis de Tocqueville. De la Démocratie en Amérique«, in: Steffen Kailitz (Hg.), *Schlüsselwerke der Politikwissenschaft*, Wiesbaden: VS Verlag 2007, S. 461–464, hier S. 463.
- 6 Françoise Mélonio, *Alexis de Tocqueville*, Paris: ADPF 2006, S. 3.

System hielt, doch schätzte er gleichzeitig viele Aspekte des *Ancien Régime*, (mit dem er aufgrund seiner sozialen Stellung bestens vertraut war), die er in der Demokratie schmerzlich vermisste. Im Laufe seines Lebens wird Tocqueville immer kritischer gegenüber der Demokratie. Er ist sich der Herausforderungen und Gefahren, die mit ihr einhergehen, bewusst und nimmt sie in seinen Analysen umfassend in den Blick. Vieles, was Tocqueville an der Demokratie kritisiert, treibt uns auch heute noch um. So erkennt er eine allgemeine Politikverdrossenheit, einen Rückzug ins Private, mit dem ein Desinteresse an Politik einhergeht.⁷ Er sieht im Streben nach Individualität und Anerkennung eine den Einzelnen in seiner Lebensweise dominierende Erscheinung, die ihn abhängig von der öffentlichen Meinung macht und zu Spaltungen und Ausgrenzungen in der Gesellschaft führt. Zudem befürchtet er, dass der die Demokratie prägende Individualismus zu kollektivem Egoismus und flächendeckender Einsamkeit⁸ führt.

Zentral für Tocquevilles Demokratieverständnis ist im Übrigen auch, dass die Demokratie nicht nur ein Herrschaftssystem, sondern darüber hinaus eine bestimmte Gesellschaftsform ist. Für eine funktionierende Demokratie braucht es seiner Einschätzung nach eine Art des Zusammenlebens, die durch Individuen gekennzeichnet ist, welche über eine spezifisch demokratische Art zu fühlen, zu denken und zu handeln verfügen. Als zentrales Charakteristikum der Tocquevilleschen Demokratie kann schließlich die *Gleichheit der Bedingungen* genannt werden.⁹ Dass alle Individuen zumindest *de jure* gleich sind, unterscheidet die Demokratie Tocqueville zufolge von allen anderen Systemen und macht ihren besonderen Wert aus.

Vor diesem Hintergrund sind nun jene Passagen zu lesen, in denen Tocqueville über *race*, *class* und *gender* spricht. Hinsichtlich der für uns im vorliegenden Zusammenhang relevantesten Komponente, *race*, ist schon der Ort interessant, an dem Tocqueville sich innerhalb von *Über die Demokratie in Amerika* damit auseinandersetzt. Die Kapitel zur Rolle der Schwarzen und der Native Americans befinden sich alle am Ende

- 7 Sarah Rebecca Strömel, »Eine Frage des Gefühls. Alexis de Tocqueville und die Emotionalisierung der Politik«, in: Paul Helfritzsch/Jörg Müller Hipper (Hg.), *Die Emotionalisierung des Politischen*, Bielefeld: transcript 2021, S. 19–42, hier S. 25.
- 8 Zur Einsamkeit bei Tocqueville: Karlfriedrich Herb, Sarah Rebecca Strömel, »Einsame Herzen. Tocqueville und die Demokratie«, *Zeitschrift für Politik* (2019/4), S. 365–383.
- 9 Raymond Aron, *Hauptströmungen des soziologischen Denkens. Erster Band: Montesquieu – Auguste Comte – Karl Marx – Alexis de Tocqueville*, Köln: Kiepenhauer & Witsch 1971, S. 203; Oliver Hidalgo, »Tocqueville im Spiegel aktueller (Post-)Demokratiethorien – Ambivalenz, Agonalität, Antinomien«, in: Bluhm/Krause (Hg.), *Alexis de Tocqueville. Analytiker der Demokratie*, Paderborn: Brill Deutschland 2016, S. 323–341, hier S. 323.

von Tocquevilles erstem Band und wurden erst nachträglich hinzugefügt.¹⁰ Sie bilden den Übergang zum zweiten Band und schließen den ersten, eher deskriptiven, positiv gestimmten Teil ab, der wiedergibt, was Tocqueville in den Vereinigten Staaten an der sich dort entwickelnden Demokratie beobachten konnte.

Wer sich intensiv mit Tocquevilles Hauptwerk auseinandersetzt, der weiß, dass Tocqueville die Stelle, an der er einen Gegenstand thematisiert, mit Bedacht wählt. Nicht zufällig leiten die Überlegungen zu Schwarzen und Native Americans also den zweiten, deutlich demokratiekritischeren Teilband ein, der, wie gesagt, von den amerikanischen Verhältnissen abstrahiert und scharfsinnige Beobachtungen des amerikanischen Kontexts durch tiefgreifende Analysen der Demokratie an sich ergänzt. Gaben etwa Tocquevilles Beobachtungen der Missstände, mit denen Native Americans und Schwarze in Amerika konfrontiert waren, den Anstoß dazu, einen kritischeren Blick auf die Demokratie zu werfen? Dies würde insofern nicht überraschen, als Tocquevilles Schilderungen hier keineswegs durchgängig positiv sind, wie es sonst so typisch für den ersten Band ist. Vielmehr bringt er deutlich zur Sprache, dass er die Situation der Schwarzen und der Native Americans bedauert; und er verurteilt deutlich die Sklaverei (wie später noch auszuführen sein wird, wenn es um die konkreten Inhalte der für eine rassismuskritische Lesart relevanten Komponenten seines Denkens gehen soll). Für den Moment kann festgehalten werden, dass sich Tocqueville explizit mit den ›Rassenverhältnissen‹ beschäftigt. Er widmet ihnen ein größeres Kapitel von insgesamt 55 Seiten¹¹ in seiner Demokratiestudie: Sich mit der (amerikanischen) Demokratie auseinander zu setzen, hieß für Tocqueville offenbar auch, sich mit Rassismus zu befassen.

Auch an anderen Stellen in seinem Werk finden sich relevante und ergänzende Ausführungen zu diesem Thema. So schildert er in seinem Werk *Fünfzehn Tage in der Wildnis* ausführlich seine Begegnungen und Erfahrungen mit den Native Americans. In *Gedanken über Algerien* unterstützt er argumentativ Frankreichs Kolonialisierung Algeriens; und auch in seinen kürzeren politischen Schriften wird seine Leserschaft ab und an mit der *race*-Kategorie als Diskriminierungsform konfrontiert. So beschäftigt er sich etwa in seiner *Denkschrift über den Pauperismus* mit den Native Americans. Es ist ganz offensichtlich, dass für Tocqueville die *race*-Kategorie in politischen und sozialen Analysen keineswegs irrelevant ist, insbesondere, wenn es darum geht, das Wesen der Demokratie zu erfassen. Vielmehr betrachtet er sie als wichtigen Teilaspekt, um zu verstehen, welche

10 Skadi S. Krause, »Rasse/Rassismus«, in: Norbert Campagna et al. (Hg.), *Tocqueville Handbuch. Leben – Werk – Wirkung*, Berlin: Metzler 2021, S. 260.

11 Alexis de Tocqueville, *Über die Demokratie in Amerika*, hrsg. von Jacob P. Mayer und Hans Zbinden, Übersetzung: Hans Zbinden, München: Dt. Taschenb.-Verl. 1976, S. 366–421.

Auswirkungen die Demokratie auf das gesellschaftliche Zusammenleben, und umgekehrt das gesellschaftliche Zusammenleben auf die Demokratie hat. Bevor wir in einem zweiten Teil seinen Analysen von Rassismus sowie der Inkonsistenz in seinem Denken auf den Grund gehen, sei vorab noch kurz auf die anderen beiden klassischen Diskriminierungsformen – *class* und *gender* eingegangen, um später zeigen zu können, inwiefern die drei Kategorien im Denken Tocquevilles intersektional verwoben sind.

Beide Diskriminierungsformen tauchen im Rahmen von Tocquevilles politischer Theorie auf. In *Über die Demokratie in Amerika* widmet sich Tocqueville explizit der Stellung der Frau in der Gesellschaft. Er thematisiert die Erziehung von Mädchen¹², das Verhältnis von Mann und Frau¹³ und die Familie¹⁴ – übrigens alles im zweiten, demokratiekritischen Band. Auffallend ist hierbei, dass Tocqueville im Kontext der Familie nur über Väter, Söhne und Brüder nachdenkt – Mütter, Töchter und Schwestern kommen gar nicht erst zur Sprache. Hinsichtlich der *gender*-Komponente verbleibt Tocqueville also weitgehend in den üblichen Diskriminierungsmustern.¹⁵ Hinsichtlich der *class*-Komponente findet sich schließlich ein

12 Tocqueville, *Über die Demokratie in Amerika*, S. 689–691; S. 692–694.

13 Ebd., S. 702–705.

14 Ebd., S. 682–688.

15 Eine leichte Ambivalenz ist auch hinsichtlich der *gender*-Komponente zu erkennen. So beschreibt Tocqueville zunächst wertneutral, dass die jungen Mädchen in Amerika früh selbstständig denken, frei sprechen und allein handeln würden (ebd., S. 689) und hebt dann immerhin die amerikanische Art der Erziehung als die der Demokratie angemessenere hervor (ebd., S. 691). Allerdings scheint Tocqueville hier eher aus der pragmatischen Sicht eines Demokratietheoretikers zu sprechen, der die Stabilität und Funktionsfähigkeit der Demokratie garantiert wissen will. Dieser Eindruck verstärkt sich, wenn er weiter von der Gefahr spricht, dass aus einer solchen Erziehung »eher ehrbare und kalte Frauen als zärtliche Gattinnen und liebenswerte Gefährtinnen des Mannes« (ebd.) hervorgehen und er der Frau damit nicht nur die üblichen, sexistischen Rollenklischees zuschreibt, sondern sie vor allem aus der Sicht des Mannes, als *Gattin* denkt. Am deutlichsten wird dies, blickt man in das Kapitel zur Gleichheit von Mann und Frau. Hier schreibt Tocqueville explizit, dass eine Gleichmachung von Mann und Frau »schwache Männer und zuchtlose Frauen« (ebd., S. 702) hervorbringen würde und dass die Natur Mann und Frau mit sowohl körperlich als auch geistig unterschiedlichen Fähigkeiten versehen hätte (ebd.) weshalb eine Begrenzung der Frau auf den »häuslichen Kreis« (ebd., S. 705) gerade die Stärke der amerikanischen Demokratie ausmachen würde: Es ist die Achtung der unterschiedlichen Aufgaben und »ungleiche[n] Bestimmungen« (ebd.) der Geschlechter, die Tocqueville hier positiv hervorhebt – eine Position, mit der man ihn wohl kaum als Kämpfer für Emanzipation und Gleichberechtigung der Geschlechter bemühen kann, selbst dann nicht, wenn man differenzfeministische Überlegungen zugrunde legt, scheint Tocqueville die Frau im *Oikos* doch bestens versorgt zu

Kapitel, das sich dezidiert mit Klassen- oder Schichtzugehörigkeiten und hierarchischen Verhältnissen in der demokratischen Gesellschaft auseinandersetzt. Es trägt den Titel *Wie die Demokratie das Verhältnis von Dienern und Herren wandelt*¹⁶ und ist ebenfalls Teil des zweiten Bandes. Allerdings schwingt die *class*-Komponente in seiner Demokratiestudie im Grunde permanent subtil mit, macht Tocqueville in klaren Klassenzugehörigkeiten doch das zentrale Merkmal der Aristokratie aus, welches für ihn den entscheidenden Unterschied zur Demokratie markiert. Mit dem Verlust der eindeutigen Klassenzugehörigkeit geht für Tocqueville eine gewisse Orientierungslosigkeit einher, die, wie wir noch sehen werden, aus seiner Sicht fatale Folgen haben kann.

Im nun folgenden, zweiten Teil des Textes sollen Tocquevilles konkrete Aussagen zum Thema Rassismus in den Blick genommen werden, um so die *Ambivalenz* seiner Ausführungen darstellen und analysieren zu können – begleitet von einem Blick auf Tocquevilles persönliche Haltung zum Thema.

Die Ambivalenz der Ausführungen zum Rassismus in Tocquevilles Demokratietheorie

Nehmen wir die enttäuschende Nachricht gleich vorweg: Tocqueville ist kein Anti-Rassist. In seiner Einteilung der Menschen in drei ›Rassen‹ entspricht er im Gegenteil ganz dem *Mainstream* seiner Zeit. Schwarze, Native Americans und Weiße versieht er dabei mit den üblichen Stigmatisierungen, Klischees und Vorurteilen. Er denkt in Essenzialismen und betreibt in seinen Beschreibungen anderer Menschengruppen eine Praxis, die wir heute als *othering* bezeichnen würden. Sehen wir uns zunächst genauer an, wie er über die einzelnen Gruppierungen spricht. So heißt es mit Blick auf die Weißen: »Unter diesen so verschiedenartigen Menschen ist der erste, der den Blick auf sich zieht, der erste an Bildung, Macht, Glück, der weiße Mensch, der Europäer, der Mensch im wahrsten Sinne; ihm untergeordnet erscheinen der N*¹⁷ und der Native American.«¹⁸

wissen und damit ein überkommenes Rollenverständnis von Mann und Frau zu vertreten, das die Frau aus der Sicht des Mannes, allenfalls aus der Sicht der Demokratie, nicht aber von ihr selbst aus denkt.

16 Ebd., S. 667.

17 Um rassistische Diskriminierung nicht durch Sprache zu reproduzieren, wird im folgenden Text, wo immer möglich, auf rassistische Begriffe verzichtet. In Zitaten wird von »N« und von »Native Americans« gesprochen, auch da, wo Tocqueville selbst im zitierten Original die üblichen rassistischen Bezeichnungen verwendet.

18 Tocqueville, *Über die Demokratie in Amerika*, S. 367.

An der Spitze von Tocquevilles rassistischer Hierarchisierung stehen also wie üblich die Weißen. Dass er die Menschheit in drei verschiedene ›Rassen‹ einteilt und nicht nur klare Unterschiede, sondern auch eine eindeutige Hierarchie zwischen den drei Gruppen behauptet, zeigt sich einmal mehr, wenn er an derselben Stelle von »drei natürlich unterschiedene[n] [...] feindliche[n] Rassen« spricht, zwischen denen eine fast unüberwindliche Schranke bestünde, die er auf Erziehung, das Gesetz, ihren Ursprung und die äußere Gestalt ihrer Züge, also ihre Optik zurückführt.¹⁹

Wie rassistisch Tocqueville in seiner Wahrnehmung der drei ›Rassen‹ ist, zeigt sich vor allem bei der Beschreibung der Schwarzen. Eine der schmerzhaftesten Passagen lautet wie folgt:

»Der N* hat keine Familie; in der Frau vermag er nichts anderes zu sehen als die zeitweilige Gefährtin seiner Lust, und seine Kinder sind mit ihrer Geburt ihm gleich. Soll ich diese seelische Veranlagung, die den Menschen stumpf macht gegen das Übermaß des Unglücks und ihm oft sogar eine verderbte Vorliebe für die Ursache seines Elends einflößt, soll ich sie eine Wohltat Gottes oder einen letzten Fluch seines Zornes nennen?«²⁰

Etwas später heißt es mit Blick auf die Schwarzen weiter:

»In diesem Niedriggeborenen, in diesem Fremden, den die Knechtschaft uns gebracht hat, erkennen wir kaum die allgemeinen Züge der Menschheit. Sein Gesicht erscheint uns hässlich, sein Geist beschränkt, seine Neigungen roh; es fehlt nicht viel, dass wir ihn für ein Wesen zwischen Tier und Mensch halten.«²¹

Diese kaum zu ertragenden Beschreibungen der Schwarzen lassen keinen Zweifel darüber zu, dass Tocqueville den gängigen rassistischen Vorurteilen seiner Zeit unterliegt. Dies zeigt sich auch an anderer Stelle (in seinem Reisebericht *Fünfzehn Tage in der Wildnis*), wo er über die dritte von ihm unterschiedene Gruppe, die Native Americans, schreibt, sie seien »Wilde«, die etwas »Barbarisches und Unzivilisiertes« an sich hätten, was sie abstoßend mache – nachdem er zuvor detailliert auf äußerliche Merkmale wie die Form des Mundes oder die Farbe der Haut eingegangen war, die angeblich alle Native Americans gemeinsam hätten.²²

Seine Beobachtung, Wahrnehmung und Beschreibung der drei ›Rassen‹ zeugt klar von Rassismus. Er gliedert sich damit in die Reihe von Philosophen wie Immanuel Kant oder G.W.F. Hegel ein, deren rassistische

19 Ebd.

20 Tocqueville, *Über die Demokratie in Amerika*, S. 367–368.

21 Ebd., S. 396.

22 Alexis de Tocqueville, *Fünfzehn Tage in der Wildnis*, Übersetzung: Heinz Jatho, Zürich: diaphanes 2014, S. 9.

Passagen heute eine sensible Rezeption erfahren und kritisch diskutiert werden.

Tocqueville macht es uns allerdings nicht ganz so einfach. Denn neben dem einen Tocqueville, der in Essenzialismen denkt und drei Gruppen ausmacht, die er mit rassistischen Beschreibungen charakterisiert, gibt es noch den anderen, kritischeren Tocqueville. Ihm begegnen wir ebenfalls in seiner Hauptschrift *Über die Demokratie in Amerika*, wenn es dort – etwas kryptisch – heißt: »Haben die Heutigen einmal die Sklaverei abgeschafft, so müssen sie noch die Vorurteile beseitigen, die viel unangreifbarer und zäher sind als die Sklaverei: das Herrenvorurteil, das Rassenvorurteil und endlich das Vorurteil des Weißen.«²³ Dass die demokratische Gesellschaft seiner Zeit von Vorurteilen geleitet wird und sich dies ganz besonders in der ›Rassenfrage‹ widerspiegelt, scheint Tocqueville hier durchaus klar zu sein. Eben diese Vorurteile entdeckt er – kritisch, wie er ist – auch an sich selbst. So rassistisch seine Wahrnehmung und Beschreibung der drei ›Rassen‹ auch sein mögen, was die politischen Konsequenzen betrifft, die daraus folgen, so lehnt Tocqueville eine Ungleichbehandlung der Menschen aufgrund rassistischer Vorurteile radikal ab. Mehr noch: Er bedauert das mangelnde Mitgefühl der Weißen gegenüber den Native Americans und den Schwarzen und macht die Unterdrückung der Schwarzen, insbesondere durch die Sklaverei, als einen schrecklichen Missstand aus.

Diese kritische Sensibilität zeigt sich auch an anderen Stellen seines Werkes. Einmal schreibt er im Zusammenhang mit den Native Americans: »Die schrecklichen Leiden, die diese erzwungene Auswanderung begleiten, kann man sich nicht vorstellen. [...] Hinter ihnen lauert der Hunger, vor ihnen der Krieg, überall die Not.«²⁴ Ein anderes Mal heißt es: »Es tat weh zu sehen, wie diese Unglücklichen von ihren zivilisierten Brüdern aus Europa behandelt wurden.«²⁵ Offensichtlich bereitet die Unterdrückung der Native Americans seitens der Weißen Tocqueville Unbehagen. Er stellt darüber hinaus fest, dass Schwarze und Native Americans sich in ihrem Unglück ähneln und dass beide die Folgen einer Tyrannei erleiden, deren Urheber die gleichen sind.²⁶ Als besagte Urheber bezeichnet er hier eindeutig die Weißen.

Auch privat verurteilt Tocqueville die Sklaverei aufs Schärfste. In einem Brief an einen Bekannten bezeichnet er die Sklaverei als das »schrecklichste aller sozialen Übel.«²⁷ Und aus der Korrespondenz mit

23 Tocqueville, *Über die Demokratie in Amerika*, S. 396.

24 Tocqueville, *Über die Demokratie in Amerika*, S. 375.

25 Tocqueville, *Fünfzehn Tage in der Wildnis*, S. 72.

26 Tocqueville, *Über die Demokratie in Amerika*, S. 367.

27 Alexis de Tocqueville, *Œuvre complètes* (OC), Édition définitive unter der Direktion von Jacob Peter Mayer, 18 Bde., Paris: Gallimard, 1951 ff., OC VIII, S. 196.

Gobineau geht klar hervor, dass Tocqueville dessen rassistische Überzeugung, es gäbe unterschiedliche »Menschenrassen«, die sich nicht miteinander vermischen sollten, entschieden ablehnt. Er argumentiert unter anderem theologisch und weist Gobineau darauf hin, dass das Christentum und seine Lehren von *einer* menschlichen Spezies ausgehen und dass dies mit seiner Doktrin verschiedener, ungleicher »Rassen«, die sich nicht vermischen dürfen, nicht in Einklang zu bringen sei.²⁸ Zudem stellt Tocqueville explizit die Frage, wem die »Rassenlehre« eigentlich nütze und beantwortet die Frage sogleich selbst: Den Eigentümern der schwarzen Sklaven, zugunsten der ewigen Knechtschaft, die auf der radikalen Unterscheidung der »Rassen« basiere.²⁹ Tocqueville verknüpft hier also rassistische mit klassistischen Elementen und denkt »intersektional« *avant la lettre*. Tocqueville liefert auf der anderen Seite in seinen *Gedanken über Algerien* Frankreich argumentative Unterstützung im Kolonisationsprozess – so entschieden er die Sklaverei als Privatperson ablehnt, so nonchalant geht er in seinem Text offenbar über die Frage nach der Illegitimität und Ungerechtigkeit von Kolonialisierungen hinweg.³⁰

Wie passt all dies nun zusammen? Müssen wir Tocqueville als widersprüchlichen Autor zurück ins Regal stellen? Oder lassen sich die

28 Norbert Campagna/Oliver Hidalgo/Skadi S. Krause, »Briefwechsel«, in: Norbert Campagna et al. (Hg.), *Tocqueville Handbuch. Leben – Werk – Wirkung*, Berlin: Metzler 2021, S. 71–87, hier S. 76.

29 Tocqueville, *Œuvre complètes* (OC), OC IX, S. 276–281, hier S. 279.

30 Die Spannung zwischen Tocquevilles theoretischer Verteidigung der Freiheit, seinem Plädoyer für Demokratie einerseits und seinem großen Interesse an der Kolonialpolitik andererseits haben in der Tocqueville-Forschung immer wieder Fragen der Vereinbarkeit dieser beiden Positionen aufgeworfen (Skadi S. Krause/Sven Seidenthal, »Kolonialismus«, in: Norbert Campagna et al. (Hg.), *Tocqueville Handbuch. Leben – Werk – Wirkung*, Berlin: Metzler 2021, S. 220–225, hier S. 220; Cheryl B. Welch, »Out of Africa. Tocqueville's Imperial Voyages«, *Review of Middle East Studies* (2011/1), S. 53–61; Ewa Atanassow, »Kolonisation und Demokratie. Tocqueville neu überdacht«, in: Bluhm/Krause (Hg.), *Alexis de Tocqueville. Analytiker der Demokratie*, Paderborn: Brill Deutschland 2015, S. 263–290). Während einige darauf verweisen, dass Tocqueville sich in seinen Schriften zu Algerien als Politiker, als Vertreter der französischen Regierung und nicht als freier Autor äußere (Welch, *Out of Africa*, S. 53–54) und andere Tocquevilles politische Schriften plump als »Zeitgeist« abtun (Jennifer Pitts, »Empire and Democracy. Tocqueville and the Algeria Question«, *Journal of Political Philosophy* (2000/3), S. 295–318), machen wieder andere deutlich, dass Tocquevilles Analyse der Demokratie und sein politisches Engagement nicht von der Problematik der Kolonisation getrennt werden dürfen und verweisen dabei auf thematische und chronologische Überschneidungen (Matthias Bohlender, »Demokratie und Imperium. Tocqueville in Amerika und Algerien«, *Berliner Journal für Soziologie* (2005/4), S. 523–540; Atanassow,

zunächst konträr erscheinenden Äußerungen doch unter einen Hut bringen?

Eine Auflösung der Widersprüche ist möglich, wenn zwischen der sozialen, deskriptiven und der politischen Dimension, also der Wahrnehmung und Beobachtung der Gesellschaft einerseits und der normativen Analyse des politischen Systems andererseits differenziert wird. Wie eingangs erwähnt gilt Tocqueville heute als Wegbereiter der empirisch-vergleichenden Politikwissenschaft. Dabei haben aber nicht nur seine gesellschaftlichen Beobachtungen seine politische Analyse, sondern umgekehrt auch seine tiefgreifende Auseinandersetzung mit dem System Demokratie seine Wahrnehmungen geprägt. Als Demokratietheoretiker kann Tocqueville weder Sklaverei noch eine Ungleichbehandlung der drei vermeintlichen ›Rassen‹ gutheißen. Sie widersprächen schlichtweg dem zentralen Charakteristikum seiner Demokratie – der *Gleichheit der Bedingungen*. Und so ist Tocqueville eben auch der politische Philosoph, der sensibel für den Zusammenhang ist, der zwischen rassistischer Diskriminierung und ihrem systemischen Hintergrund besteht, wenn er erläutert, wie tief eingeschrieben die Diskriminierung der Schwarzen in die Gesellschaft ist. Seine Worte erinnern in vielem an das, was wir heute als strukturellen Rassismus bezeichnen und wogegen Bewegungen wie Black-Lives-Matter demonstrieren:

»Man hat dem N* in fast allen Staaten, welche die Sklaverei abschafften, Wahlrechte verliehen; geht er aber zur Urne, so setzt er sein Leben aufs Spiel. Wird er unterdrückt, so kann er klagen, aber seine Richter sind alle Weiße. Zwar kann er nach dem Gesetz Geschworener werden, aber das Vorurteil hindert ihn daran. Sein Sohn ist von der Schule, in der das Kind der Europäer unterrichtet wird, ausgeschlossen. In den Theatern könnte er sich selbst mit Gold das Recht nicht verschaffen, neben seinem ehemaligen Herrn zu sitzen; in den Spitälern liegt er in einer besonderen Abteilung. [...] Ist der N* gestorben, so begräbt man ihn abgesondert, und selbst in der Gleichheit des Todes zeigen sich die Unterschiede des Lebens.«³¹.

Diese eindringliche Passage wirft Fragen auf. Tocqueville ist sich offenbar der Mängel der Demokratie bewusst. Er weiß, dass es mit einer rein juristischen Gleichstellung von Schwarzen, Native Americans und Weißen im Kampf gegen Rassismus nicht getan ist. Dass rassistische Diskriminierung in den Köpfen der Individuen einer Gesellschaft beginnt, war Tocqueville bereits im 19. Jahrhundert klar. Auch wusste er, wie schwer es ist, das Denken, das »geistige Leben« einer demokratischen Gesellschaft, wie er es in *Über die Demokratie in Amerika* nennt,³² zu verändern und dass

Kolonisation und Demokratie; zur Debatte insgesamt: Krause/Seidenthal, *Kolonialismus*, S. 220–225).

31 Tocqueville, *Über die Demokratie in Amerika*, S. 398.

32 Ebd., S. 485.

dies besonders in Bezug auf Vorurteile gilt. So sehr wir Tocqueville für seine rassistischen Zuschreibungen also auch kritisieren müssen – von seiner Analyse des systemischen Einflusses der Demokratie auf Rassismus können wir lernen. Und dies gilt nicht nur für eine *de jure*- und *de facto*-Unterscheidung im Kampf gegen Rassismus, sondern auch für den Zusammenhang von *race*, *class*, *gender* und Demokratie. Damit kommen wir zum dritten Teil der Analyse und der Frage nach der Intersektionalität.

Intersektionalität in Tocquevilles Demokratietheorie

Wie bereits erwähnt ist die *class*-Komponente der zentrale Faktor, an dem sich die Unterschiede zwischen Demokratie und Aristokratie für Tocqueville zeigen. Gab es in der Ständegesellschaft des *Ancien Régime* eine klare Klassenzugehörigkeit, vermischen sich die Klassen nun in der Demokratie und die *Gleichheit der Bedingungen* lässt zumindest *de jure* Auf- und Abstiegschancen zu. Während Tocqueville diesen Umstand auf systemischer Ebene begrüßt, erkennt er mit Blick auf die Gesellschaft allerdings eine gewisse Orientierungslosigkeit. Mit den vielen verschiedenen Optionen, die die Demokratie den Individuen bietet, ist der demokratische Mensch – ähnlich wie es später Alain Ehrenberg³³ herausgearbeitet hat – überfordert. Als orientierungsgebendes Merkmal, das ein Zusammengehörigkeitsgefühl innerhalb einer Klasse generiert und Antworten auf Identitätsfragen liefert, scheint Tocqueville die Ständeordnung zu vermissen – nicht, weil er sie für die beste Antwort auf die Frage nach der bürgerlichen Identität hält, sondern weil er der Demokratie keine wirklichen Alternativen zutraut:

»Da jede Klasse sich den übrigen nähert und mit ihnen vermischt, werden ihre Angehörigen gleichgültig und einander gleichsam fremd. Die *Aristokratie* bildete aus allen Bürgern eine lange Kette, die vom Bauern bis zum König hinaufreichte; die *Demokratie* zerbricht die Kette und sondert jeden Ring für sich ab.«³⁴

Der Demokratie mangelt es Tocqueville zufolge offenbar an standesbedingten Gruppen, deren innerer Zusammenhalt den Individuen ein Zugehörigkeitsgefühl vermittelt. Hier kommen Überlegungen ins Spiel, die als Vorstufe zum Intersektionalitätsgedanken gelten können. Tocqueville ist sich einer paradoxen Seite der Demokratie bewusst: Je mehr sich die juristische, systemische Gleichheit ausdehnt, desto stärker wird das gesellschaftliche Bedürfnis nach Individualität, Abgrenzung und damit

33 Alain Ehrenberg, *Das Unbehagen in der Gesellschaft*, Berlin: Suhrkamp 2011.

34 Tocqueville, *Über die Demokratie in Amerika*, S. 586.

nach Ungleichheit. Unter den vielen Gleichen wünscht sich der demokratische Mensch als Individuum, als besonders, als anders gesehen zu werden und sich von den anderen abzugrenzen, wie Tocqueville in seinen Ausführungen zum Individualismus in der Demokratie zeigt.

Da die *class*-Komponente nun nicht mehr als Abgrenzungsmerkmal *par excellence* greift, sind die Zugehörigkeiten und Einteilungen in verschiedene Klassen doch nicht mehr auf traditionelle Weise möglich, müssen andere Formen der Abgrenzung gefunden werden. Hier nun kommen *race* und *gender* ins Spiel. Mit Blick auf die Sklaverei sowie die Unterdrückung der Schwarzen und der Native Americans seitens der Weißen macht Tocqueville das mangelnde Mitgefühl auf Seiten der Weißen als Ursache aus, das ebenfalls auf einem Streben nach sozialer Abgrenzung beruht:

»Indessen erdulden die Sklaven dort noch schreckliche Leiden und sind immerzu sehr grausamen Strafen ausgesetzt. Es ist leicht zu erkennen, daß das Los dieser Unglücklichen ihren Herren wenig Mitleid einflößt und daß diese in der Sklaverei nicht nur einen Tatbestand sehen, der ihnen Gewinn bringt, sondern überdies ein Übel, das sie nicht berührt. So wird der gleiche Mensch, der für seine Mitmenschen voll Mitgefühl ist, wenn diese zu seinesgleichen gehören, gefühllos gegenüber ihren Leiden, sobald die Gleichheit aufhört.«³⁵

Tocqueville ist sich also nicht nur bereits der Tatsache bewusst, dass mit rassistischer Diskriminierung klassistische Ausbeutung durch Abschöpfung eines Gewinns einhergeht, wie dem Zitat entnommen werden kann. Er weiß auch, dass *class*, *race* und *gender* nicht kontextisoliert als Diskriminierungsformen wirken, sondern maßgeblich vom systemischen Hintergrund beeinflusst werden.

Die Demokratie wirkt in dieser Hinsicht sehr ambivalent. Einerseits ist sie als Herrschaftsform das System der bürgerlichen Gleichheit, das Rassismus, Klassismus und Sexismus nicht gutheißen kann, verfolgt sie doch das Ideal einer rechtlichen Gleichstellung aller Bürgerinnen und Bürger und distanziert sich damit entschieden von allen despotischen Herrschaftsformen. Andererseits scheint das Streben nach Individualität, Abgrenzung und Ungleichheit unter Gleichen in demokratischen Gesellschaften besonders ausgeprägt zu sein. Salopp formuliert: Wenn schon nicht mehr aufgrund von unterschiedlichen Standeszugehörigkeiten oder klar erkennbaren Klasseneinteilungen möglich, müssen Überlegenheitsgefühle, Privilegien und soziale Distinktionen eben auf andere Weise generiert werden. Folgt man Tocquevilles Analysen, so scheint er der Auffassung zu sein, dass rassistische Vorurteile genau deshalb besonders gut auf demokratischem Boden gedeihen und hier besonders schwer

35 Ebd., S. 657.

zu überwinden sind, bieten sie doch einfache Antworten auf komplexe Identitätsfragen in modernen Demokratien.

Tocqueville ist diesen Versuchungen selbst erlegen. Sein Denken fällt dem vorgestellten Mechanismus genau da anheim, wo er in Essenzialismen denkt, rassistische Zuschreibungen verwendet und den Kolonialismus verteidigt, obwohl er längst zu der Einsicht gelangt war, dass eine Ungleichbehandlung der Bürgerschaft aufgrund von vermeintlichen Rassenzugehörigkeiten entschieden abzulehnen ist.

Tocqueville ist damit kein Einzelfall. Bis heute, so zeigt der Blick auf zeitgenössische Rassismus-Diskussionen, lässt sich die Jahrhunderte währende strukturelle Diskriminierung von Gruppen nicht einfach beseitigen – man denke nur an Phänomene wie das ›Racial Profiling‹ oder die gesellschaftlichen Debatten rund um die Verwendung von rassistisch besetzten Begriffen. Was wir von Tocqueville in diesem Zusammenhang lernen können, ist in jedem Fall, das Zusammenwirken von systemisch-strukturellen und psychologischen Komponenten nicht zu unterschätzen, das rassistische Vorurteile in unseren Köpfen manifestiert, wenn wir verstehen wollen, weshalb Rassismus so tief in die Matrix unserer Gesellschaft eingeschrieben ist.

Fazit

Wer rassismuskritische Philosophiegeschichte betreiben will und in den Theorien der großen Denkerinnen und Denker nach rassistischen Aussagen sucht, braucht in der Regel nicht lange zu suchen. Nur allzu oft begegnet man dem, was auch auf Tocqueville zunächst zuzutreffen schien: einer Person, die sich offen oder latent rassistisch äußert. Wie sich gezeigt hat, ist Tocquevilles Haltung zu rassistischer Diskriminierung von Inkonsistenzen geprägt. Während er einerseits zunächst selbst einem Denken in Essenzialismen verfällt, klar zwischen drei ›Rassen‹ differenziert, unter denen er eine Rangordnung ausmacht, an deren Spitze die Weißen stehen, verurteilt er eine politische Ungleichbehandlung aufgrund von vermeintlichen ›Rassenzugehörigkeiten‹ andererseits sehr klar. Er prangert die offene Diskriminierung und das mangelnde Mitgefühl der Weißen an, benennt sie als Urheber für das Leid der Schwarzen und der Native Americans. In seiner Auseinandersetzung mit den systemisch-strukturellen Komponenten der Demokratie erkennt Tocqueville den Nährboden, der Vorurteile – so auch rassistische – gedeihen lässt. Es ist paradoxerweise die Demokratie selbst, die zwar einerseits die Gleichheit der Bürgerschaft fordert und fördert, andererseits aber auch die Neigung zur Abgrenzung und Distinktion immer wieder aufs Neue frisch entflammt. Letztere ist Folge der Gleichheit auf rechtlich-politischer Ebene, weil diese eine Gleichförmigkeit auf gesellschaftlicher Ebene produziert:

Werte, Normen, Ziele, Lebensstile und Verhaltensweisen der Individuen gleichen sich immer stärker einander an – mit der Folge gesuchter Abgrenzungen, Abwertungen und Distinktionen. Wo solche künstlichen Abgrenzungen geschaffen werden müssen, um individuelle Identitäten zu generieren, fällt es Tocqueville zufolge dann besonders schwer, rassistische oder sexistische Vorurteile zu überwinden. Die frühere Form der Abgrenzung *par excellence*, die klassistische, die mit Standesmerkmalen operiert, fällt nach Tocqueville in der Demokratie aus (auch wenn wir heute wissen, dass sich sozioökonomisch bestimmte Rangunterschiede, klassistische Abgrenzungen und Vorurteile, im Rahmen moderner Demokratien auf andere Weise, etwa über das Markteinkommen, reproduzieren werden). *Race* und *gender* treten nach Tocqueville in die Lücke und generieren Abwertung und Selbstüberhöhung bei den weißen Männern der Demokratie.

Nehmen wir Tocquevilles demokratiethoretische Analyse ernst. Wenn er Recht hat mit seinem Befund, dass das Bedürfnis nach Abgrenzung und damit Ausgrenzung, in der Gesellschaft der Gleichen besonders stark ist – was heißt das dann mit Blick auf unsere heutigen Demokratien? Wie also umgehen mit dieser Diagnose?

Eine Möglichkeit bestünde darin, für dieses Problem zu sensibilisieren. Von Tocqueville können wir lernen, dass die Demokratie hohe Ansprüche an ihre Bürgerinnen und Bürger stellt, denn mit einer *Gleichheit der Bedingungen* per se ist noch keine tatsächliche Chancengleichheit, keine *de facto* Gleichstellung aller Mitglieder einer Gesellschaft realisiert. Die strukturellen Diskriminierungen greifen viel tiefer. Tocqueville zu studieren, bietet also eine Möglichkeit, den Wurzeln eines spezifisch demokratischen Nährbodens von Rassismus, Sexismus und Klassismus auf den Grund zu gehen. An seinen Ausführungen, aber auch an ihm selbst, ist ersichtlich, dass sich Rassismus auf verschiedene Arten definieren lässt: Als politische *Unterdrückungsform*, mit der eine rechtliche und/oder faktische Ungleichstellung und Ungleichbehandlung aufgrund vermeintlicher Rassenzugehörigkeiten einhergehen und als *Einstellung*, die auf Vorurteilen fußt, die sich mittels struktureller Diskriminierung seit jeher hartnäckig halten. Schon im 19. Jahrhundert wusste Tocqueville: Das eine zu überwinden, heißt noch lange nicht, das andere zu bezwingen.

Arendts Anti-Black Racism? Zwischen Verdikt und Verteidigung

1. Einleitung

In der deutschsprachigen außerakademischen Öffentlichkeit erhielt das Werk Hannah Arendts im Sommer 2020 besondere Aufmerksamkeit. Im Rahmen einer durchaus ernst gemeinten Satire der Fernsehsendung ›Die Anstalt‹¹ wurde die Frage verhandelt, wie einige Textstellen in Arendts Schriften zu beurteilen sind, deren Formulierungen rassistische Stereotype beinhalten.² Im akademischen Umfeld hingegen wird bereits seit längerem in der englischsprachigen und, mit einiger Verzögerung, auch in der deutschsprachigen Arendt-Forschung über den Umgang mit problematischen Aspekten im Werk einer so populären Autorin, die zeit ihres Lebens über Antisemitismus und Rassismus nachdachte, diskutiert. Das Brisante dabei ist, dass sich Arendt in vielen dieser Passagen inhaltlich dezidiert kritisch zu Phänomenen von Rassismus äußert, dass diese Stellen jedoch zugleich als Ausdruck von *white ignorance* bzw. *white*

- 1 Die Folge vom 14. Juli 2020 behandelte u.a. das koloniale und rassistische Erbe der im deutschsprachigen bildungsbürgerlichen Selbstverständnis kanonischen Denker:innen Immanuel Kant, Karl Marx und Hannah Arendt, vgl. Die Anstalt, ZDF, »Kant, Marx oder Arendt« (Folge 53), [zdf.de](https://www.zdf.de/assets/faktencheck-14-juli-2020-100~original?cb=1625815353365) 14.07.2020, <https://youtu.be/twofEzhqRoc?si=oR8u9idMsKGxMMsK> (Zugriff: 17.02.2025). Zur Sendung gibt es einen Faktencheck unter <https://www.zdf.de/assets/faktencheck-14-juli-2020-100~original?cb=1625815353365> (Zugriff: 17.02.2025). Vgl. auch Robin Droemer/Gesa Ufer, »Die Anstalt zu Critical Whiteness. Dschungelcamp für Rassismusleugner«, [deutschlandfunkkultur.de](https://www.deutschlandfunkkultur.de/die-anstalt-zu-critical-whiteness-dschungelcamp-fuer.2156.de.html?dram:article_id=480581) 15.07.2020, https://www.deutschlandfunkkultur.de/die-anstalt-zu-critical-whiteness-dschungelcamp-fuer.2156.de.html?dram:article_id=480581 (Zugriff: 17.02.2025).
- 2 So gab es in den Sozialen Medien – sehr vereinzelt – Forderungen nach der Umbenennung von nach Arendt benannten Straßen z.B. in Leipzig, vgl. Tobias Prüwer, »Benennt die Hannah-Arendt-Straße um!«, [kreuzer-leipzig.de](https://www.kreuzer-leipzig.de/2020/03/02/benennt-die-hannah-arendt-strasse-um) 02.03.2020, <https://www.kreuzer-leipzig.de/2020/03/02/benennt-die-hannah-arendt-strasse-um> (Zugriff: 17.02.2025). Vgl. auch Maria Robaszkiewicz/Michael Weinman, »Thinking With and Against Arendt about Race, Racism, and Anti-racism«, in: dies/ders., *Hannah Arendt and Politics*, Edinburgh: Edinburgh University Press 2023, S. 175–195, hier S. 175. Mein Dank gilt an dieser Stelle Rabia Akin für die Social Media-Recherche.

supremacy verstanden werden können. Inwiefern Arendts Schriften oder gar ihrer Person anti-Schwarzer Rassismus zu attestieren ist, wird daher kontrovers diskutiert.³ Obgleich innerhalb der Fachwelt mittlerweile kein Zweifel mehr gehegt wird, dass die entsprechenden Passagen rassistische Klischees bedienen, ziehen Forscher:innen unterschiedliche Schlüsse daraus, wie dieser Umstand im Gesamtkontext des Arendt'schen Denkens zu beurteilen sei. Und auch wenn im zeitgenössischen Diskurs kaum eine Stimme mehr Arendts ›troubling arguments‹⁴ relativiert oder verharmlost,⁵ sind die meisten Rezipient:innen bestrebt, die irritierenden Textstellen zumindest gegen Vorwürfe eines *racial prejudice* bei Arendt zu verteidigen, indem auf die – auch quantitativ weitaus überwiegende – kritische Ausrichtung ihrer Schriften verwiesen wird.⁶ Problematisch bleibt jedoch, dass Arendts rassistisch markierte Aussagen offenbar auf systematischen theoretischen Positionen zum Verhältnis von Politischem und Sozialem beruhen, so dass sie Anlass zu einer Re-Evaluierung entscheidender Aspekte ihrer politischen Theorie geben.⁷

In meinem Beitrag rekonstruiere ich wesentliche Züge der gegenwärtigen Debatten innerhalb der kritischen Arendt-Rezeption (2.).⁸ Dabei zeige ich, dass es sich bei den Textstellen nicht um zufällige Entgleisungen ohne Bezug zu ihrem Gesamtwerk handelt, sondern dass sie im Zusammenhang mit systematischen Aspekten Arendts politischen Denkens stehen, das sie in Werken wie *Elemente und Ursprünge totaler Herrschaft*,

- 3 Für einen Überblick vgl. u.a. Michael D. Burroughs, »Hannah Arendt, 'Reflections on Little Rock', and White Ignorance«, *Critical Philosophy of Race* (2015/1), S. 52–78; Franco Palazzi, »Reflections on Little Rock' and Reflective Judgment«, *Philosophical Papers* (2017/3), S. 389–441; Marie Luise Knott, 370 *Riverside Drive* – 730 *Riverside Drive*, Berlin: Matthes & Seitz 2022.
- 4 Vgl. Brian Smith, »Hannah Arendt on Anti-Black Racism, the Public Realm, and Higher Education«, *Educational Philosophy and Theory* (2022/12), S. 2054–2071, hier S. 2054.
- 5 Vgl. Seyla Benhabib, *Hannah Arendt. Die melancholische Denkerin der Moderne*, Hamburg: Rotbuch 1998, S. 237 ff.
- 6 Vgl. u.a. Maike Weißpflug, »Zwischen allen Stühlen«, in: dies., *Hannah Arendt. Die Kunst, politisch zu denken*, Berlin: Matthes & Seitz 2019, S. 62–89; Richard Bernstein, »Rassismus und rassistische Segregation«, in: ders., *Denkerin der Stunde. Über Hannah Arendt*, Berlin: Suhrkamp 2020, S. 56–66; Robaszekiewicz/Weinman, »Thinking With and Against«.
- 7 Vgl. exemplarisch Daniel Dole, »A Defense of Hannah Arendt's 'Reflections on Little Rock'«, *Philosophical Topics* (2011/2), S. 21–40.
- 8 Teile meiner Ausführungen habe ich bereits an anderer Stelle dargelegt, vgl. Franziska Martinsen, »Ambivalenzen der Arendt-Rezeption. Eine Einordnung«, in: dies. (Hg.), *Fragil – Stabil? Dynamiken der Demokratie. Die 23. HANNAH ARENDT TAGE 2020. Mit Beiträgen zur aktuellen Rassismus-Debatte bei Arendt*, Weilerswist: Velbrück Wissenschaft 2021, S. 109–123.

Über die Revolution sowie Macht und Gewalt darlegt (3.).⁹ Hier argumentiert und urteilt sie aus einer weißen Perspektive, ohne deren Positionierung in einer strukturell von rassifizierender Diskriminierung geprägten Gesellschaft (USA) zu reflektieren, womit sie sich den berechtigten Vorwurf einhandelt, dass ihre Ausführungen teils von »krasser Ignoranz« bzw., gelinde gesagt, von »Uninformiertheit«¹⁰ geprägt sind (4.). Gleichwohl wird mit diesen Befunden Arendts Schaffen insgesamt nicht vollkommen obsolet. Vielmehr, und dies ist meine Empfehlung im Fazit (5.), lassen sich die irritierenden Widersprüche innerhalb Arendts Werk zum Ausgangspunkt einer Reflexion darüber nehmen, dass theoretische Urteile zu politischen Fragen immer auch prekär und revisionsbedürftig sein können – und zwar sogar dann, wenn ihnen eine aufklärerische Absicht zugrunde liegt. Die empörte Enttäuschung angesichts von Arendts Missdeutungen und Denkfehlern verrät möglicherweise mehr über die allzu große Erwartung an eine »Meisterdenkerin« als über die Verfehlungen der Autorin selbst, auch wenn einige ihrer Urteile, um die es im Folgenden gehen wird, unmissverständlich für falsch gehalten werden müssen. Wenn stattdessen die Vielfältigkeit und Fruchtbarkeit Arendts Denkens, von der die anhaltende intensive Beschäftigung mit ihren Schriften zeugt, kritisch gewürdigt und für eigene Forschungen anschlussfähig gemacht werden soll, müssen meines Erachtens dessen Widersprüchlichkeiten und Defizite stärker aufgearbeitet werden.

2. Politische Gleichheit versus gesellschaftliche Diskriminierung

Die Diskussion um Rassismus in Arendts Schriften rekurriert zum einen auf ihre in *Elemente und Ursprünge totaler Herrschaft* explizierten Erläuterungen zu Afrika als vermeintlich geschichtslosem Kontinent, die im Zusammenhang mit Arendts Ansatz stehen, den europäischen Rassismus im ausgehenden 19. und in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts aus Kolonisierung und Imperialismus herzuleiten. Zum anderen, und hierauf fokussiere ich im Folgenden, richtet sich die Kritik auf ihre kontroverse Haltung zur Koedukation von Schwarzen und weißen Kindern im Rahmen der Desegregation in den USA der 1950er Jahre, die sie in ihrem Artikel

9 Hannah Arendt, *Über die Revolution*, München: Piper 1965; Hannah Arendt, *Macht und Gewalt*, München: Piper 1970; Hannah Arendt, *Elemente und Ursprünge totaler Herrschaft. Antisemitismus, Imperialismus, totale Herrschaft* [1951], München: Piper 1986.

10 Robaszkiewicz/Weinman, »Thinking With and Against«, S. 180 (Übers. F.M.).

»Reflections on Little Rock« darlegt.¹¹ In diesem Aufsatz bezieht Arendt Stellung zum Urteil des Obersten Gerichtshofs in den USA vom 17. Mai 1954 über die verfassungswidrige Rassentrennung in den Südstaaten¹² sowie zu den darauffolgenden politischen und gesellschaftlichen Vorgängen im Zuge der Integrationsprozesse an einer öffentlichen High School in Little Rock, Arkansas, im Jahr 1957. Auf Seiten der weißen Bevölkerung gab es dort massive Proteste gegen die Aufnahme von neun Schwarzen Schüler:innen¹³ an der vormals ausschließlich von weißen Kindern besuchten Schule, die der Gouverneur nicht nur gewähren, sondern sogar mithilfe der National Guard flankieren ließ, so dass den Jugendlichen der Zutritt zur Schule gewaltsam verwehrt wurde. Daraufhin entsandte der damalige US-Präsident Dwight E. Eisenhower eine Luftlanddivision der US-Army.¹⁴

Arendt lehnt in ihrem Aufsatz zwar die gesetzliche Segregation in den Südstaaten mit dem Argument ab, gesellschaftliche Diskriminierung werde »in dem Augenblick, da sie per Gesetz erzwungen wird, zur Verfolgung«,¹⁵ doch äußert sie darüber hinaus einigermaßen verstörende Dinge. So heißt es: »daß die per Gesetz erzwungene Integration um keinen Deut besser sei als die gesetzlich erzwungene Rassentrennung«. ¹⁶

11 Vgl. Hannah Arendt, »Reflections on Little Rock«, *Dissent* (1959/1), S. 45–56, dt.: Hannah Arendt, »Little Rock. ›Ketzerische Ansichten über die N[...]frage‹«, in: dies., *In der Gegenwart. Übungen im politischen Denken II*, München: Piper 2000, S. 258–279.

12 Vgl. Brown vs. Board of Education of Topeka, 347 U.S. 483.

13 Um den Betroffenen einen Namen innerhalb der Geschichtsschreibung zu geben, benennt Liliane Weissberg alle neun Schüler:innen: Thelma Mothershed, Melba Pattilo, Jefferson Thomas, Ernest Green, Minniejean Brown, Carlotta Walls, Terence Roberts, Gloria Ray und Elizabeth Eckford, die zur überregionalen Bekanntheit gelangte, weil in der Presseberichterstattung ihr Foto erschien, vgl. Liliane Weissberg, »Die verlorene Unschuld. Hannah Arendt als Politologin«, in: Ulla Kriebner et al. (Hg.), »Nach Amerika nämlich!« *Jüdische Migrationen in die Americas im 19. und 20. Jahrhundert*, Göttingen: Wallstein Verlag 2012, S. 69–89, hier S. 74. Offenbar verwechselte Arendt (Arendt, »Little Rock«, S. 275) allerdings das Bild Elizabeth Eckfords mit einem, das Dorothy Counts auf dem Weg zur Harding High School in Charlotte, North Carolina, zeigt, vgl. Danielle Allen, *Talking to Strangers: Anxieties of Citizenship since Brown v. Board of Education*, Chicago: University of Chicago Press 2004; Kathryn T. Gines, *Hannah Arendt and the Negro Question*, Bloomington: Indiana University Press 2014; Roger Berkowitz, »Zur Kritik an Hannah Arendts ›Reflections on Little Rock‹«, in: Dorlis Blume/Monika Boll/Raphael Gross (Hg.), *Hannah Arendt und das 20. Jahrhundert*, München: Piper 2020, S. 137–146, hier S. 137.

14 Weissberg, »Die verlorene Unschuld«, S. 75–76.

15 Arendt, »Little Rock«, S. 270.

16 Ebd., S. 264.

Und weiter: »[...] Gleichheit entsteht nicht nur im politischen Gemeinwesen, ihre Gültigkeit ist auch auf den politischen Bereich beschränkt. Nur dort sind wir alle Gleiche.«¹⁷ Denn Diskriminierung sei »ein ebenso unabdingbares gesellschaftliches Recht, wie Gleichheit ein politisches Recht ist.«¹⁸ Es gehe also darum, wie man Diskriminierung auf den Bereich der Gesellschaft, wo sie legitim sei, beschränken könne. Darüber hinaus verurteilt sie dann auch die Schwarzen Eltern, die ihre Kinder auf eine weiße Schule schicken, harsch, indem sie ihnen soziales Aufstiegsstreben auf Kosten ihrer Kinder vorwirft. Dies irritiert besonders vor dem Hintergrund, dass eine politische Theoretikerin sich gegen die staatliche Durchsetzung schulischer Koedukation wendet, die in ihrem zeitgleich erscheinenden Werk *Vita activa*¹⁹ das gemeinsame Handeln in Freiheit emphatisch als den Sinn von Politik hervorhebt und die Gleichheit als Dreh- und Angelpunkt für dieses gemeinsame Handeln ansieht.

Arendt unterläuft hier keine irrlichternde Einzelmeinung, die sie eventuell nicht so gemeint haben könnte. Gegen eine solche Lesart spricht, dass sie sich aufgrund des Widerstands seitens der Redaktion der vom Jewish Comitee herausgegebenen Zeitschrift *Commentary* (die den Aufsatz bei ihr in Auftrag gegeben hatte) für eine Veröffentlichung in der Zeitschrift *Dissent* entschied und in Kauf nahm, dass ihm eine klarstellende Erklärung der Herausgeber:innen vorangestellt wurde: Der Beitrag werde nicht veröffentlicht, weil er Zustimmung finde, sondern weil man an die Freiheit der Rede auch in Bezug auf Ansichten glaube, die man für »entirely mistaken«²⁰ halte. Tatsächlich versteht Arendt ihren Beitrag explizit als Versuch, »die gefährlichen Denkschablonen zu durchbrechen, in denen beide Seiten befangen sind«.²¹ Angesichts dieses sich aufklärerisch gerierenden Duktus erscheint eine zweite Lesart plausibler und lässt sich mit Teilen ihres übrigen Werks stützen: Arendt argumentiert nämlich im Einklang mit ihrer Auffassung von der Unterscheidung zwischen Politischem und Sozialem, die für ihr politisches Denken eine eminente Bedeutung hat und die sie der griechischen Antike entlehnt. In Bezug auf ihre normative Beurteilung der US-amerikanischen Verhältnisse in den 1950er Jahren erweist sich das antike Ideal jedoch als zynisch und realitätsfern. Mit der Übernahme der bereits in der Antike problematischen Trennung zwischen *polis* und *oikos*, also zwischen der Agora als öffentlichem Handlungsraum politisch Gleicher (= freier, besitzender Männer) und dem Haushalt mit den unter der Herrschaft des

17 Ebd., S. 265–266.

18 Ebd., S. 267.

19 Hannah Arendt, *Vita activa oder Vom tätigen Leben* [1960], München: Piper 1997.

20 Arendt, »Reflections on Little Rock«, S. 45.

21 Arendt, »Little Rock«, S. 258.

Familienoberhaupts stehenden und in die Tätigkeiten der (Re-)Produktion verbannten Ungleichen (= Frauen, Kindern, Versklavten) zeigt sie sich vollkommen desinteressiert an den strukturellen Bedingungen der gegenwärtigen Gesellschaft, die Folge der jahrhundertlangen Aufrechterhaltung eines Versklavungssystems sind. Aufgrund ihres Versäumnisses, die Komplexität der rassistischen Strukturen in den Südstaaten zu erfassen, ist Arendts Insistieren auf einem Recht zur gesellschaftlichen Diskriminierung als »politisch verfehlt«²² einzuschätzen. Ihre Sichtweise, dass die Zusammensetzung von Schulklassen wie ein privater Club funktioniere, bei dem Eltern entscheiden, mit wem ihre Kinder lernen, verharmlost eine gesellschaftliche Praxis wie die rassistische Ausgrenzung in Bildungseinrichtungen auf höchst bedenkliche Weise.

Auch der Schwarze Schriftsteller Ralph Ellison kritisierte Arendt 1964 dafür, dass sie mit geradezu »olympischer Autorität«²³ über gesellschaftliche Verhältnisse urteilte, die tiefer zu verstehen sie sich nicht einmal die Mühe gemacht habe. Immerhin zeigte sich Arendt in einem privaten Brief an Ellison fähig, die eigene Unkenntnis der spezifischen Verhältnisse in den Südstaaten einzuräumen und zuzugeben, dass sie »die Komplexität der Situation einfach nicht verstanden«²⁴ habe. Jedoch hat sie diese Erkenntnis nie öffentlich gemacht. Stattdessen beharrte sie auf ihrer eigenen politiktheoretischen Sichtweise einer dichotomen Differenz zwischen Politik und Gesellschaft. Die in *Vita activa* konzipierte Differenz zwischen Politischem und Sozialen findet sich in ihrem Buch *Über die Revolution* wieder. Sie unterscheidet darin zwischen genuin politischen Zielen einer emanzipativen Umwälzung, auf die dann die originäre Gründung einer freiheitlichen politischen Ordnung folge, und nurmehr sozialen Zielen. Den Prozess einer politischen Instituierung sieht Arendt im Gesellschaftsvertragsgedanken der sogenannten Gründungsväter der USA im ausgehenden 18. Jahrhundert verwirklicht. Von der Amerikanischen Revolution grenzt sie die Französische Revolution dezidiert ab, da hier die soziale Frage und damit eine Zielsetzung aus dem Bereich der Notwendigkeit im Vordergrund stehe.²⁵

22 Will Kujala, »Hannah Arendt, Antiracist Rebellion, and the Counterinsurgent Logic of the Social«, *European Journal of Political Theory* (2021/0), S. 1–24, hier S. 2.

23 Ralph Ellison, »The World and the Jug« [1964], in: Johan Callahan (Hg.), *Ellison, Collected Essays*, New York: Modern Library 1995, S. 155–188, hier S. 156 (Übersetzung F.M.).

24 Hannah Arendt in einem Brief an Ralph Ellison vom 29. Juli 1965, Library of Congress, zit. n. Marie Luise Knott, »Eine Ethik des Opfers«, *Frankfurter Allgemeine Zeitung*, 10.10.2020; vgl. auch Weißpflug, »Zwischen allen Stühlen«, S. 78.

25 Vgl. Arendt, *Über die Revolution*, Kap. 1 u. 2.

3. Arendts Schriften – rassistische Werke?

Arendts idiosynkratische Haltung zur Koedukation erklärt ihre Biographin Elisabeth Young-Bruehl mit Empathie für die betroffenen Schulkinder, auf deren Rücken aus Sicht Arendts die Aufhebung der jahrhundertwährenden Rassentrennung im Schulwesen im Eiltempo ausgetragen werden sollte.²⁶ Laut Young-Bruehl meine Arendt, für die betroffenen Kinder bedeute »erzwungene Integration [...] einen sehr ernsten Konflikt zwischen Zuhause und Schule, zwischen ihrem privaten und ihrem sozialen Leben, doch während solche Konflikte im Erwachsenenleben gang und gäbe sind, kann man von Kindern nicht erwarten, daß sie damit fertig werden, und sollte sie ihnen deshalb nicht aussetzen.«²⁷ Young-Bruehls Interpretation mag vor dem Hintergrund von Arendts biographischer Erfahrung mit Antisemitismus in der Kindheit stimmig erscheinen – in dem berühmten Fernsehinterview mit Günter Gaus aus dem Jahr 1964 liefert Arendt selbst entsprechende Hinweise: Ihre Mutter habe sie bei antisemitischen Äußerungen seitens der Lehrer stets verteidigt und sich bei der Schulleitung beschwert. Durch diesen Rückhalt des Elternhauses scheint sich Arendt als jüdisches Kind in der christlichen Mehrheitsgesellschaft offenbar besonders sicher und geschützt gefühlt zu haben.²⁸ Doch es mutet merkwürdig an, dass eine politische Theoretikerin, als die sich Arendt ausdrücklich begreift – besteht sie doch auf dieser (Selbst-)Bezeichnung im Interview²⁹ – den durchaus politischen Charakter von Schulbildung verkennt. Hätte sie nicht sehen müssen, dass in demokratischen Gesellschaften öffentliche Schulen einen Raum darstellen können, in dem Kinder und Jugendliche nicht lediglich auf ein zukünftiges öffentliches Leben in einer pluralen Gesellschaft vorbereitet werden, sondern dass sich hier bereits eine politische Praxis gelebt

26 Vgl. Elisabeth Young-Bruehl, *Hannah Arendt. Leben, Werk und Zeit*, erw. Ausgabe, Frankfurt am Main: Fischer 2016, S. 551.

27 Arendt, »Little Rock«, S. 274.

28 Arendt sagt in dem Interview: »Und wenn ich noch einmal auf das Besondere meines Elternhauses zurückkommen darf. [...] Der Unterschied bei uns war, daß meine Mutter auf dem Standpunkt stand: [...] Wenn etwa von meinen Lehrern antisemitische Bemerkungen gemacht wurden, [...] dann war ich angewiesen, sofort aufzustehen, die Klasse zu verlassen, nach Hause zu kommen, alles genau zu Protokoll zu geben. Dann schrieb meine Mutter einen ihrer vielen eingeschriebenen Briefe; und die Sache war für mich natürlich völlig erledigt. [...]. Es gab Verhaltensmaßregeln, in denen ich sozusagen meine Würde behielt und geschützt war, absolut geschützt zu Hause«, Hannah Arendt, »Fernsehgespräch mit Günter Gaus (Oktober 1964)«, in: dies., *Ich will verstehen. Selbstauskünfte zu Leben und Werk*, München: Piper 1996, S. 44–70, hier S. 52.

29 Vgl. ebd., S. 44.

Pluralität vollzieht? Wo, wenn nicht im von Diversität geprägten Erfahrungsraum öffentlicher Schulen sollten die Rollen und Handlungsweisen zukünftiger Bürger:innen eingeübt werden?

Vielmehr wird deutlich, dass sie die rassifizierenden Unterdrückungsmechanismen in der US-Gesellschaft nicht richtig einzuschätzen in der Lage ist, was auch ihrer Position als »weiße, ursprünglich europäische Person«, geschuldet sein mag, »die sowohl der US-Regierung erklärt, wie die Aufhebung der Rassentrennung angesichts (legalisierter) diskriminierender Praktiken, denen sie selbst nicht ausgesetzt war, zu organisieren ist, als auch den Schwarzen Aktivist:innen, wie sie ihre Unterdrücker bekämpfen sollten«. ³⁰ Der Verweis auf ihre Solidarität als Jüdin mit der »Sache der N[...] wie aller unterdrückten und unterprivilegierten Völker« ³¹, den sie ihrer Argumentation voranschickt, ist allenfalls als paternalistisch zu werten.

Arendts Unfähigkeit, die spezifischen Diskriminierungserfahrungen, mit denen Schwarze Kinder und Jugendliche in einer weißen Mehrheitsgesellschaft in struktureller und institutioneller Hinsicht tagtäglich konfrontiert sind, wahrzunehmen, offenbart sich darin, dass sie den politischen Charakter der Entscheidung der Jugendlichen, auf eine weiße Schule zu gehen, übersieht. Indem sie den Schüler:innen unterstellt, von ihren Eltern instrumentalisiert zu werden, infantilisiert sie die Heranwachsenden, die sich wochenlang proaktiv auf den Schulwechsel und die erwartbaren rassistischen Angriffe vorbereitet hatten. Tatsächlich war die Entscheidung für den Besuch einer ehemals weißen Schule von den Jugendlichen eigenständig und selbstbewusst getroffen worden. Dabei waren sie teilweise vom *National Association for the Advancement of Colored People* (NAACP) unterstützt worden, den Arendt mit ihrer Ignoranz seiner politischen Arbeit gleichfalls diskreditiert. ³²

Diese Verkenntung der *politischen* Dimension Schwarzer Emanzipationskämpfe zeigt sich an weiteren Stellen in ihrem Werk. Zum einen offenbart sie sich durch eine beredte Aussparung in ihrer Schrift *Über die Revolution*, in der sie nur die US-Amerikanische (1776) und die Französische Revolution (1789) thematisiert, aber kein Wort über die Haitianische Revolution (1791) verliert. Die von Schwarzen geführten Kämpfe gegen die kolonialistische Unterdrückung ist ihr offensichtlich keine

30 Robaszkiewicz/Weinman, »Thinking With and Against«, S. 192 (Übers. F.M.).

31 Arendt, »Little Rock«, S. 259.

32 Vgl. Allen, *Talking to Strangers*, S. 31; Steven Douglas Maloney, »Hannah Arendt and the Old »New Science«, in: Richard H. King/Dan Stone (Hg.), *Hannah Arendt and the Uses of History. Imperialism, Nation, Race and Genocide*, New York/Oxford: Berghahn 2007, S. 217–230, hier S. 225; Gines, *Hannah Arendt and the Negro Question*, S. 16–18.

Erwähnung wert.³³ Zum anderen – und analog zum USA-Frankreich-Vergleich – misst Arendt in ihrer Studie *Macht und Gewalt* dem Protest der (mehrheitlich) weißen Studierenden in Europa und in den USA im Jahr 1968 und den Kämpfen der Schwarzen Bürgerrechtsbewegung verschiedenerlei Relevanz bei. Dabei wertet sie den Protest weißer Studierender als eindeutig politisches Anliegen auf – im Vergleich zur Black Power Bewegung, die sie als gewalttätig einstuft. Sie äußert sich außerdem skeptisch über deren Beweggründe und Ziele bzw. bezweifelt, ob die Aktivist:innen tatsächlich die Interessen der Schwarzen Bevölkerung vertreten, während sie die Legitimationsfrage gegenüber den weißen Studierenden nicht stellt.³⁴ So legt sie also augenscheinlich unterschiedliche Maßstäbe an, wenn sie nur den weißen Studierendenprotesten politische Wirksamkeit zuspricht. Auf der einen Seite urteilt sie: »[o]hne Studentenkrawalle an der Sorbonne hätte Frankreich sich schwerlich zu radikalen Reformmaßnahmen seines veralteten Universitätssystems entschlossen«. Auf der anderen Seite hat sie für die Belange der Schwarzen Studierenden lediglich eine abschätzige Bemerkung übrig, wenn sie über die praktischen Konsequenzen der Unruhen schreibt: »Kein Zweifel, Gewalt ›zahlt sich aus‹, aber das Unglück ist, daß sie sich unterschiedslos auszahlt, für ›soul- und Swahili-Kurse für N[...]studenten ebenso wie für wirkliche Reformen.«³⁵ Arendt maßt sich an, über die Aktivitäten Schwarzer Studierender zu befinden, ohne sich die Mühe zu machen, das spezifische Anliegen ihrer Subjektivierung zu verstehen. Indem sie deren (Selbst-)Verständigungsprozesse in Form von Suaheli-Sprachkursen lächerlich macht und das Begehren nach Wissen über die eigene – nicht zuletzt von den weißen Sklavenhalter:innen geraubte – Geschichte für politisch irrelevant erklärt, bestätigt sie die bestehenden rassifizierenden gesellschaftlichen Machtasymmetrien und entsprechenden Marginalisierungsmuster, durch die die Belange einer Minderheit als weniger bedeutsam als die der Mehrheit angesehen werden.

Aufgrund dieser Befunde ist die kritische Arendtrezeption mit der Frage konfrontiert, ob die besagten Textstellen Hannah Arendt zu einer Autorin rassistischer Texte, gar zu einer Rassistin machen. Sofern als Maßstab persönliche Bestrebungen zur Herabsetzung von als inferior angesehenen Personen angelegt werden, ist die Frage nach derzeitigem Kenntnisstand zu verneinen, weil sich weder in Arendts Werk noch in ihren Briefen Aussagen nachweisen lassen, die im psychologischen

33 Vgl. Juliane Rebentisch, *Der Streit um Pluralität. Auseinandersetzungen mit Hannah Arendt*, Berlin: Suhrkamp 2022, S. 138. Ausführlicher dazu vgl. Sibylle Fischer, »Introduction: Truncations of Modernity«, in: dies., *Modernity Disavowed. Haiti and the Cultures of Slavery in the Age of Revolution*, Durham: Duke University Press 2004, S. 1–38.

34 Arendt, *Macht und Gewalt*, S. 21–22.

35 Arendt, *Macht und Gewalt*, S. 79.

Sinne intentionale diskriminierende Haltungen gegenüber Schwarzen Menschen beinhalten. Hinsichtlich Arendts Absichten scheint sogar das Gegenteil der Fall zu sein, denn sie setzt sich vor allem in *Elemente und Ursprünge totaler Herrschaft* dezidiert kritisch mit Antisemitismus, Rassismus und Imperialismus auseinander. Dass sie *dennoch* rassistische Vorurteile bedient und unreflektiert rassistische Markierungen und Fremdzuschreibungen verwendet, ist nicht nur im englischsprachigen, sondern mittlerweile auch im deutschsprachigen Diskurs klar herausgearbeitet worden.³⁶

An diesem Punkt stellt sich daher die Frage, warum sich Arendt z.B. nicht um tiefergehende Kenntnisse über die Lebensumstände der Schwarzen Bevölkerung in den USA bemüht, um ein differenzierteres Bild von den strukturellen Ungleichheitsverhältnissen und Machtasymmetrien zu gewinnen. Stattdessen verlässt sie sich auf ihre eigene Erfahrung (wie ihre persönlichen Erlebnisse mit Antisemitismus in der Schulzeit) oder auf die Darstellung anderer weißer Autoren, wie beispielsweise in ihrer Beschreibung der Lebensweisen von Indigenen in den USA und Australien sowie von Afrikaner:innen in *Elemente und Ursprünge totaler Herrschaft*. Und sie folgt dabei durchgehend und ausschließlich der Sichtweise weißer Kolonist:innen.³⁷ Entsprechend offenbart ihre Kritik der kolonialen Praktiken nicht nur eine eurozentrisch verzerrte Perspektive, sondern enthält mitunter auch eine »selbst deutlich rassistische These«.³⁸ In der – kritisch intendierten – Darstellung des Kolonialismus vermischt sich ihre Analyse mit rassistischen und imperialistischen Positionen,³⁹ – etwa wenn Arendt schreibt: »Import europäischer Menschen,

36 Vgl. Julia Schulze Wessel, »Der Hannah-Arendt-Weg«, *freiburg-postkolonial.de* 03.02.2007, <https://www.freiburg-postkolonial.de/Seiten/Arendt-Hannah.htm> (Zugriff: 17.02.2025); Julia Schulze Wessel, »Zur Analyse des Imperialismus bei Hannah Arendt«, in: Martinsen (Hg.), *Fragil – Stabil?*, S. 149–160; Felix Axster, »Inspiration und Irritation. Hannah Arendts Analyse des Imperialismus«, in: Dorlis Blume/Monika Boll/Raphael Gross (Hg.), *Hannah Arendt und das 20. Jahrhundert*, München: Piper 2020, S. 73–82. Vgl. außerdem María do Mar Castro Varela/Nikita Dhawan, »Human Rights and its Discontents. Postkoloniale Interventionen in die Menschenrechtspolitik«, in: Julia König/Sabine Seichter (Hg.), *Menschenrechte. Demokratie. Geschichte. Transdisziplinäre Herausforderungen an die Pädagogik*, Weinheim: Beltz Juventa 2013, S. 144–161.

37 So zieht Arendt beispielsweise unkommentiert Joseph Conrads Roman *Das Herz der Finsternis* zur Erläuterung von Rassismus heran, vgl. Arendt, *Elemente und Ursprünge*, Kap. 7. Zur kritischen Einordnung vgl. Schulze Wessel, »Zur Analyse des Imperialismus«, S. 154f.

38 Rebentisch, *Der Streit um Pluralität*, S. 127.

39 Vgl. Simon Swift, *Hannah Arendt*, London/New York: Routledge 2009, S. 77.

Besitzergreifung außereuropäischen Bodens und Ausrottung eingeborener Bevölkerungen fanden auf den beiden Kontinenten statt, die spärlich besiedelt und *ohne eigenständige Kultur und Geschichte* in die Hand Europas fielen – in Amerika und Australien, den zu Beginn der Neuzeit *entdeckten* Kontinenten. «⁴⁰ Ihre »hemmungslos rassistischen Vermutungen über Afrika, über seine Weltlosigkeit und Grausamkeit«,⁴¹ die ideengeschichtlich u.a. bis auf Hegel zurückgehen,⁴² interpretiert Juliane Rebentisch als »geradezu gewaltsame Abwehr der Einsicht in die Bedeutung der europäisch-amerikanischen Sklaverei«. ⁴³ So spart Arendt, wenn sie in den *Elementen und Ursprüngen totaler Herrschaft* den modernen Rassismus und Antisemitismus als Vorbedingungen der nationalsozialistischen Massenvernichtung europäischer Juden und Jüdinnen untersucht, die Geschichte der Sklaverei vollkommen aus.⁴⁴

4. Disqualifikation versus Rechtfertigung

Die wiederkehrende Bezugnahme auf rassistische Stereotype in Arendts Gesamtwerk, die ich anhand ausgewählter Textpassagen exemplarisch nachvollziehe, wird in der Arendtforschung mittlerweile ausführlich untersucht.⁴⁵ Es ist wichtig zu betonen, dass deren unreflektierte

40 Arendt, *Elemente und Ursprünge*, S. 409 (Herv. F.M.).

41 Vgl. Rebentisch, *Der Streit um Pluralität*, S. 130.

42 Wie Kritiker:innen Arendts herausarbeiten, bezieht sich Arendt in *Elemente und Ursprünge* auf die in Hegels *Philosophie der Geschichte* vermittelte Auffassung, dass (Subsahara-)Afrika ein geschichts- und zweckloser Kontinent sei, vgl. exemplarisch Robert Bernasconi, »When the Real Crime Began. Hannah Arendt's The Origins of Totalitarianism and the Dignity of Western Philosophical Tradition«, in: Richard King/Dan Stone (Hg.), *Hannah Arendt and the Uses of History: Imperialism, Nation, Race, and Genocide*, New York: Berghahn 2007, S. 54–67; Jimmy Casas Klausen, »Hannah Arendt's Antiprimitivism«, *Political Theory* (2010/3), S. 394–423; Rebentisch, *Der Streit um Pluralität*, S. 136.

43 Vgl. Rebentisch, *Der Streit um Pluralität*, S. 131.

44 Vgl. ebd. sowie Micha Brumlik, »Der transatlantische Sklavenhandel, das Entstehen des modernen Rassismus und der Antisemitismus«, in: Fritz Bauer Institut (Hg.), *Grenzenlose Vorurteile. Antisemitismus, Nationalismus und ethnische Konflikte in verschiedenen Kulturen*, Frankfurt am Main/New York: Campus 2002, S. 69–86, hier S. 84.

45 Vgl. u.a. Anne Norton, »Heart of Darkness: Africa and African Americans in the Writings of Hannah Arendt«, in: Bonnie Honig (Hg.), *Feminist Interpretations of Hannah Arendt*, The Pennsylvania State University Press 1995, S. 247–261; Patricia Owens, »Racism in the Theory Canon. Hannah Arendt and ›The One Great Crime in Which America Was Never Involved‹,

Verwendung im Kontext der systematischen Unterscheidung zwischen Politischem und Sozialen geschieht und nicht, wie zuweilen in Bezug auf ihre Verwendung des N-Worts auch über die Zeit der Bürgerrechtsbewegung hinaus behauptet,⁴⁶ als eine zeittypische Erscheinung abzutun ist. Insbesondere in Bezug auf den Aufsatz »Reflections on Little Rock« lassen sich, grob gesagt, drei Erklärungsansätze für die rassistischen Textstellen in der Sekundärliteratur finden. Der erste versteht diese Passagen als Folge einer zu starren Anwendung der Kategorien Politisch/Sozial. Der zweite erklärt insbesondere Arendts negative Darstellung Schwarzer Emanzipationskämpfe als Ausdruck eines *racial prejudice*, während der dritte darauf fokussiert, dass Arendt die soziopolitische Bedeutung von *race* sowie von strukturellem und institutionellem Rassismus in den USA nicht richtig deutete.⁴⁷ Meines Erachtens erhellen alle drei Ansätze die Problematik, die vor allem darin zu sehen ist, dass Arendts Argumentation ihren eigenen theoretischen Ansprüchen nicht gerecht wird. Arendt hätte erkennen müssen, dass die sogenannte »*color question*«⁴⁸ kein Problem der Schwarzen Bevölkerung, sondern ein Problem der weißen Mehrheitsgesellschaft ist.⁴⁹ Die Mechanismen gesellschaftlicher Marginalisierung von bestimmten Bevölkerungsgruppen vermag ihr normativer Ansatz nicht in den Blick zu bekommen. Indem sie am strukturvergessenen Ideal einer »reinen« politischen Sphäre festhält, macht sich Arendt genau dessen schuldig, was sie selbst laut Richard Bernstein als die »schlimmste Sünde von Intellektuellen« ansah, »nämlich der Welt die eigenen Kategorien aufzuzwingen statt den Komplexitäten der Wirklichkeit gegenüber offen zu sein.«⁵⁰ Im Beharren darauf, die komplexen gesellschaftlichen Machtverhältnisse nicht berücksichtigen zu müssen, sondern auf einer rein normativen Ebene argumentieren zu können, verliert ihr politisches Denken den Bezug zur Realität. Und dies, obwohl Elisabeth Young-Bruehl genau darin das Charakteristische an Arendts

Millennium: Journal of International Studies (2017/3), S. 304–424; Richard Bernstein, »Rethinking the Social and the Political«, in: ders., *Philosophical Profiles. Essays in Pragmatic Mode*, Philadelphia: University of Pennsylvania Press 1986, S. 238–259.

46 Vgl. Marie Luise Knott, »Anmerkungen«, in: Hannah Arendt, *Zur Zeit. Politische Essays*, München: dtv 1989, S. 191–194, hier S. 192–193.

47 Vgl. Burroughs, »Reflections on Little Rock«, and White Ignorance«, S. 52.

48 Die deutsche Version übersetzt dies mit »Rassenfrage«, Arendt, »Little Rock«, S. 260.

49 Vgl. Kathryn T. Gines, »Race Thinking and Racism in Hannah Arendt's *The Origins of Totalitarianism*«, in: Richard H. King/Dan Stone (Hg.), *Hannah Arendt and the Uses of History. Imperialism, Nation, Race and Genocide*, New York/Oxford: Berghahn 2007, S. 38–54; Bernstein, »Rassismus und rassistische Segregation«, S. 64.

50 Bernstein, »Rassismus und rassistische Segregation«, S. 56.

Denken sah, dass dieses sich aus den »Versuchen, Erfahrungen einzufangen und die Erfahrungsgrundlage von Positionen, Entscheidungen und politischen Maßnahmen zu finden«,⁵¹ entwickle. In der Replik auf ihre Kritiker:innen liefert Arendt zwar nachträglich die persönlichen Beweggründe für ihre Argumentation,⁵² doch zeigt sich, dass ihre Selbstbefragung in Form einer Spekulation, wie sie selbst als Mutter eines Schwarzen oder als Mutter eines weißen Kindes gehandelt hätte, nicht ausreicht, um die Komplexität der gesellschaftlichen und politischen Zusammenhänge zu durchdringen.

Auch unterlässt es Arendt, ihre Kritik am destruktiven Charakter der Proteste von Schwarzen Studierenden zu differenzieren bzw. in den breiteren Kontext ihrer eigenen Kritik an der Ökonomisierung und der vereinseitigenden, auf die außerakademische Berufswelt fokussierenden Professionalisierung der Universitäten in den USA zu verorten, wie Brian Smith moniert. Er findet es verblüffend, dass sie nirgends thematisiert, wie die innerhalb der akademischen Bildung aufrechterhaltene Ungleichheit und Gewaltförmigkeit aufgehoben werden könnte, d. h. wie mit der Tatsache umzugehen sei, dass weiße Eliten über mehrere Generationen hinweg durch die Ausbildung an diesen Bildungsinstitutionen Reichtum, Ansehen und politischen Einfluss erwerben konnten. Statt deren inhärente Formen der Benachteiligung und Ausgrenzung kritisch in den Blick zu nehmen, habe sie die Universität als einen Ort des Rückzugs aus Politik und Identitätskämpfen idealisiert.⁵³ Wie bereits am Beispiel der Schulbildung erläutert, vermag ebenfalls nicht zu überzeugen, warum ausgerechnet Schulen und Universitäten nicht auch zumindest teilweise als Räume für die Einübung des öffentlichen Austauschs von Meinungen und Positionen begriffen werden sollen. Die Verortung der Bildung ausschließlich im Bereich des Sozialen statt im Politischen erfolgt bei Arendt offensichtlich vor dem Hintergrund, dass sie diese vor allem als Teil von Erziehung versteht, von der sie offenbar ein autoritäreres Verständnis als vom politischen Handeln hatte.⁵⁴ Im Unterschied zur Politik, die sie als Streit pluraler Perspektiven konzipiert, plädiere sie bei der Erziehung für die »Behauptung fraglos gültiger Autoritäten und Traditionen«.⁵⁵

Die Unfähigkeit, von ihrer »olympischen Höhe« aus gesellschaftliche Machtasymmetrien in die Betrachtung des Politischen einzubeziehen, wenn sie die Wut der Black Power Bewegung als »irrational«⁵⁶ verurteilt,

51 Elisabeth Young-Bruehl, *Hannah Arendt. Leben, Werk und Zeit*, erw. Ausgabe, Frankfurt am Main: Fischer 2016, S. 552.

52 Arendt, »Little Rock«, S. 274–279.

53 Vgl. Smith, »Hannah Arendt on Anti-Black Racism«, S. 2067.

54 Hannah Arendt »Die Krise der Erziehung«, in: dies., *Zwischen Vergangenheit und Zukunft*, München: Piper 1994, S. 255–276.

55 Rebentisch, *Der Streit um Pluralität*, S. 182.

56 Arendt, *Macht und Gewalt*, S. 65–66.

ohne die weitreichenden Dimensionen der Verletzung durch strukturelle und institutionelle Gewalt gegen die Schwarze Bevölkerung anzuerkennen, zeigt sich auch in einem anderen brieflichen Austausch. In einem Schreiben an den Schwarzen Schriftsteller James Baldwin vom 21. November 1962 kritisiert sie seinen Ansatz zur Überwindung der Rassentrennung, dass Schwarze und weiße US-Amerikaner:innen einander lieben lernen sollten:⁵⁷

»Was mir in Ihrem Artikel Angst gemacht hat, ist das Evangelium der Liebe, das Sie da zum Schluss verkünden. Der Politik ist die Liebe fremd und wenn sie sich darin einmischt, wird nichts erreicht als Heuchelei. All die Eigenschaften, die Sie an der schwarzen Bevölkerung hervorheben: ihre Schönheit, ihre Fähigkeit zur Freude, ihre Wärme und ihre Menschlichkeit sind altbekannte Eigenschaften aller unterdrückten Menschen. Sie entstammen dem Leid und sind der stolze Besitz aller Parias. Leider überdauern sie die Stunde der Befreiung um keine fünf Minuten.«⁵⁸

Im Rahmen ihres eigenen Denkens über das Politische ist Arendts Argument insofern konsequent, als hier Politik und Liebe unvereinbare Gegensätze bilden. Politik ist für Arendt der Modus öffentlichen gemeinsamen Handelns, des Widerstreits und des Austragens von Meinungsunterschieden, die aus der Pluralität der Bürger:innen hervorgehen. Politik ist regelrecht synonym mit Welthaftigkeit, während Liebe hingegen etwas ist, das im Bereich des Privaten und Intimen eine gewisse Weltlosigkeit aufweist. Arendt belehrt nun Baldwin darüber, dass er falsche Kategorien anwendet, ohne in Betracht zu ziehen, dass der Liebesdiskurs in der christlichen Tradition präsent ist, die für viele Afro-Amerikaner:innen eine hervorgehobene ebenso theoretische wie politische Relevanz hat. Im gegenwärtigen politiktheoretischen Diskurs macht etwa Cornel West diese Ethik der Liebe demokratiethoretisch fruchtbar. Wenn er von einer »politics of conversion« spricht, ist damit sowohl eine »Politik der Bekehrung« als auch eine »Politik der Neugestaltung« gemeint, die sich mit der Hoffnung auf Überwindung oder zumindest Abmilderung der Auswirkungen struktureller Gewalt auf die interpersonellen Beziehungen verbindet.⁵⁹ Und so ist es beinahe ironisch, dass Arendt ausgerechnet den Aspekt des Neuanfangs, der aus eben dieser Liebe entstehen kann, in

57 James Baldwin, »Letter from a Region in My Mind«, *New Yorker*, 17.11.1962, S. 59–144.

58 Dt. zit. nach Jana V. Schmidt, *Arendt und die Folgen*, Stuttgart: Metzler 2018, S. 3 (Herv. F.M.).

59 Cornel West, »Nihilism in Black America«, in: ders., *Race Matters*, New York: Vintage 2001, S. 17–31, hier S. 29–30 (Übers. F.M.); vgl. auch Yoko Arisaka/Franziska Martensen, »Cornel West«, in: Dagmar Comtesse et al. (Hg.), *Radikale Demokratiethorie. Ein Handbuch*, Berlin: Suhrkamp 2019, S. 418–526, hier S. 425.

der Schwarzen Theorietradition übersieht, obwohl er das zentrale Motiv ihrer eigenen politischen Theorie darstellt.

5. ›Thinking with and against‹ – Arendt gegen sich selbst verteidigen? Ein Fazit

Die ausführlichere Auseinandersetzung mit den problematischen Verwendungen rassistischer Zuschreibungen in Arendts Werk, die im Zusammenhang mit systematischen Kategorien ihres Denkens zu sehen sind, könnte den Eindruck erwecken, diese nähmen auch quantitativ viel Raum ein, was nicht der Fall ist. In Abwägung der – gemessen an Arendts Gesamtwerk – eher marginalen Textstellen mit rassistischen Implikationen auf der einen Seite und der in systematischer Hinsicht durchaus nicht unproblematischen politiktheoretischen Fehleinschätzungen der Autorin auf der anderen ergibt sich daher ein ambivalentes Bild. Problematisch bleibt die unreflektierte konzeptuelle Selbstbezüglichkeit ihres Denkens und Urteilens. Ihre normative Unterscheidung zwischen dem Politischen und dem Sozialen stellt sie nicht auf den Prüfstand, wenn es um das Zusammenleben in pluralen modernen Gesellschaften wie den USA geht, in denen rassistische Strukturen nachhaltig in sozialen und kulturellen Bereichen fortwirken und von dort wiederum Effekte auf politische Institutionen haben, z.B. in Bezug auf die Repräsentanz von Schwarzen oder anderen marginalisierten Gruppierungen in Parlamenten, höheren Positionen etc. Diese Selbstbezogenheit auf das eigene Ideal kann nicht anders gelesen werden denn als Ignoranz gegenüber einem möglichen alternativen Verständnis von Politik, das die gesellschaftlichen Verhältnisse stärker in den Blick zu nehmen bereit wäre.⁶⁰ Daher ist den Einschätzungen in der Arendtforschung zuzustimmen, dass Arendts Verwendung rassistischer Stereotype im Zusammenhang mit Teilaspekten ihres Gesamtwerks zu sehen ist.⁶¹ Dies muss jedoch nicht bedeuten, dass damit die Integrität Arendts Gesamtwerks infrage steht.⁶² Was eine zukünftige Fortbeschäftigung mit ihrem Werk anbelangt, ist meines Erachtens der Vorschlag von Vilde Lid Aavitsland bedenkenenswert, Arendts problematische Textstellen nicht so sehr in einer Erwartungshaltung zu lesen, dass sie als normative politische Theoretikerin ausschließlich unparteiische,

60 Vgl. Priya Basil, »Hannah Arendt: Unsere blinden Flecken«, *zeit.de* 6.10.2020, <https://www.zeit.de/kultur/2020-09/hannah-arendt-kolonialismus-blind-spots-rassismus-n-wort-10vor8> (Zugriff: 17.02.2025); Priya Basil, »Gegen mich andenken«, in: Martinsen (Hg.), *Fragil – Stabil?*, S. 139–148.

61 Vgl. Rebentisch, *Der Streit um Pluralität*, Kap. 6, Kap. 8.

62 Zur grundsätzlichen Kritik an Arendts Werk aufgrund ihres Rassismus vgl. Owens, »Racism in the Theory Canon«, S. 405.

objektive Urteile fallen sollte. Produktiver sei es, von der Wahrscheinlichkeit des Versagens von Urteilen auszugehen, auch wenn es, wie bereits thematisiert, umso mehr erstaunt, wenn eine politische Theoretikerin ausgerechnet die politische Dimension eines Bereichs der Wirklichkeit verkennt. Damit wird Arendt keinesfalls aus der Verantwortung für ihre unreflektierte Anrufung rassistischer Stereotype entlassen. Vielmehr bedeutet dies, das Scheitern von Urteilen als »immanente Möglichkeit der eigenen Operation«⁶³ des Denkens anzusehen. Aavitsland interpretiert entsprechend Arendts problematische Textaussagen als bewusstes, aber verfehltes Engagement für die Gleichheit aller Menschen. Diese Sichtweise teilt Hëla Hecker, indem sie herausarbeitet, dass Arendts Versuch, sich in die Lage der weißen und der Schwarzen Mütter hineinzusetzen, genau daran scheitert, dass sie letztlich in einem monologischen Prozess gefangen bleibt, statt die Komplexität der Situation angemessen in den Blick zu nehmen. Sie befragt zwar ihre eigenen Gefühle, doch weder fragt sie, wie sich diese Mütter in den Südstaaten tatsächlich fühlen, noch scheint sie zu interessieren, wie sie ihre eigene Situation beschreiben würden. Hecker hält Arendts Argumentation deshalb für problematisch, weil sie im vermeintlichen Einbezug der Gefühle der anderen lediglich behauptet, pluralisierend vorzugehen, anstatt tatsächlich zu einer Multiperspektivität zu gelangen, die ihr eventuell Einsichten über die tatsächlichen Diskriminierungsstrukturen ermöglicht hätte. Die vorgestellten Gefühle der anderen scheinen »nur soweit andere zu sein, dass sie nicht identisch sind mit der emotionalen Lage der Autorin, die im Augenblick am Schreibtisch sitzt und einen Text verfasst. Diese Gefühle sind nicht die tatsächlichen Gefühle der anderen. [...] Behauptet man trotzdem, zu wissen, was andere empfinden (müssten), führt das unweigerlich zu ihrer Bevormundung.«⁶⁴

In der Forschungsdebatte um die rassistischen Inhalte in Arendts Werk wird sicherlich auch weiterhin um die Möglichkeiten einer Einordnung gerungen. Im Unterschied zu früheren Diskussionen, in denen eher zur Relativierung und Abwiegung geneigt wurde, zeichnet sich zumindest in den letzten Jahren die Tendenz ab, die Ambivalenz zu thematisieren, die sich zwischen der Entrüstung angesichts der rassistischen Textstellen und der Faszination für Arendts Denken ergibt. Diese Ambivalenz könnte, wie sich durchaus an jüngeren Ansätzen ablesen lässt,⁶⁵ für Ma-

63 Vilde Lid Aavitsland, »The Failure of Judgment. Disgust in Arendt's Theory of Political Judgment«, *Journal of Speculative Philosophy* (2019/3), S. 537–550, hier S. 544 (Übers. F.M.).

64 Hëla Hecker, *Berührbarkeit als conditio humana. Emotionale Phänomene in Hannah Arendts politischem Denken*, Bielefeld: transcript 2021, S. 158.

65 Vgl. Will Kujala, »Hannah Arendt, Antiracist Rebellion, and the Counterinsurgent Logic of the Social«, *European Journal of Political Theory* (2023/2), S. 302–323. Er sieht das Potential gerade in einer Erweiterung der starren

ria Robaszkiewicz und Michael Weinman eine Ressource für zeitgenössisches antirassistisches Denken bieten:⁶⁶

»In ihrer Behandlung der (Schwarzen) Sklaverei, ihrer Beschreibung Afrikas [...] und in ihrer Fehleinschätzung der Motivation des Schwarzen Aktivismus erwies [Arendt] sich sicherlich als unsensibel gegenüber den Problemen der Unterdrückung der Schwarzen und verschob sie, wie sie es mit der ›Frauenfrage‹ tat, in den Bereich des Sozialen, der nicht zu ihrem Anliegen gehörte.« Es obliege jeder Theoretiker:in und jeder Leser:in selbst, über Arendts Urteile in Bezug auf Rasse und Rassismus zu urteilen. »Wenn wir dies tun, müssen wir uns entscheiden, ob wir ihre Schriften gänzlich disqualifizieren oder, wie es bei der feministischen Theorie geschehen ist, mit Arendt gegen Arendt denken und uns vom Reichtum ihres Denkens inspirieren lassen.«⁶⁷

Die Frage nach Rassismus bei Arendt muss somit nicht als Entscheidung zwischen Verdammung oder Verteidigung disponiert werden, wie die beiden nahelegen, sondern sie bietet Anlass dafür, die Widersprüchlichkeit ihres Denkens auszuhalten und sich immer wieder aufs Neue in die Auseinandersetzung mit Arendts Werk und Person zu begeben. Gleichzeitig kann diese Diskussion einen Anstoß dafür bieten, über die Wirkungsweisen struktureller und institutioneller Rassismen sowie über die eigene Verantwortung im Umgang mit einer unkritischen *whiteness* nachzudenken – und zwar ebenso fachakademisch wie außeruniversitär.⁶⁸

Dichotomie von Sozialem und Politischem über Arendt hinaus, die Arbeiten der Subalternenforschung und Ansätze von Arendts radikalen Schwarzen Zeitgenoss:innen wie James Boggs und Grace Lee Boggs einschließe. Arendts Werk könne für eine Perspektivverschiebung von der Frage, was Rebellionen sind, hin zu der Frage, was aus ihnen gemacht werden könne, eine wichtige Ressource sein.

66 Vgl. Robaszkiewicz/Weinman, »Thinking With and Against«, S. 176.

67 Ebd., S. 195 (Übers. F.M.).

68 Vgl. Roger Berkowitz/Samantha Rose Hill (Hg.), *The Journal of the Hannah Arendt Center for Politics and Humanities at Bard College* 8, Annandale-on-Hudson: Bard College 2020. An öffentlichen Veranstaltungen, die sich in jüngster Zeit mit dem Thema Arendt und Rassismus beschäftigten, sind u.a. eine von René Aguigah moderierte digitale Diskussion mit Priya Basil und Felix Axster im Rahmen der 20. HANNAH ARENDT TAGE HANNOVER zu nennen (vgl. Priya Basil/Felix Axster, »Rassismus bei Arendt? Ein aktueller Blick auf Widersprüche im Urteilen«, in: Martinsen [Hg.], *Fragil – Stabil*, S. 124–138) sowie die *Geisteswissenschaft im Dialog*-Interview-Reihe »Hannah Arendt heute«, die als Begleitprogramm zur Ausstellung »Hannah Arendt und das 20. Jahrhundert« in der Bundeskunsthalle Bonn veranstaltet wurde, vgl. *Geisteswissenschaft im Dialog*, »GiD-Interview-Reihe ›Hannah Arendt heute‹ – Nachbericht«, *gid.hypotheses.org* 02.07.2021, <https://gid.hypotheses.org/2963> (Zugriff: 17.02.2025).

III. Rassismus mit philosophischen Mitteln kritisieren

Transracialism: Über die Möglichkeit und Zulässigkeit transrassialer Identität

1. Einleitung: Unterschiedliche Transdebatten

Die im Folgenden angestellten Überlegungen befassen sich mit einer besonderen Perspektive auf die Bedeutung der ontologischen Grundlagen sozialer Kategorisierungen innerhalb der Debatte um den *transracialism* oder Transrassialismus.¹ Gegenstand dieses gesellschaftlichen und philosophischen Diskurses ist der – womöglich nur vermeintliche – Wechsel von Personen aus einer bestehenden rassialen Kategorisierung – oder *race* – in eine andere, oder aber zumindest das Abweichen der rassialen Selbstkategorisierung einer Person von einer faktisch gegebenen gesellschaftlichen Zuschreibung. Die in diesem Kontext aufgeworfenen Fragen betreffen einerseits die *sozialontologische Möglichkeit* dieser Art Transition sowie andererseits damit verbundene *ethische Bedenken*, sowohl bezogen auf die Beurteilung von Einzelfällen als auch auf die Denk- und Wünschbarkeit der Institutionalisierung einer Praxis des Transrassialismus. Im Folgenden geht es mir vorrangig um die Problematisierung der sozialontologischen Voraussetzungen dieser Debatte, und zwar insbesondere um die kritische Prüfung einer in der Debatte verbreiteten Unterstellung, dass transrassiale Selbstverortungen *deshalb* der subjektiven

- 1 Ich verwende im Weiteren die artifiziell anmutende direkte Übertragung der englischen Ausdrücke *transracialism* und *racial category*. Die hieraus resultierende Terminologie von ›Transrassialismus‹ als Transition ›rassialer Kategorien‹ ließe sich womöglich auch durch eine Terminologie der ›Transrassifizierung‹ als Wechsel ›rassifizierter‹ oder ›rassifizierender Kategorien‹ ersetzen. Beide Varianten erfüllen die zwingende Anforderung der Vermeidung der problematischen Ausdrücke ›Rasse‹ und ›rassisch‹. Die im Weiteren verwendete Terminologie soll abgesehen hiervon als offen gegenüber unterschiedlichen sozialontologischen Bestimmungen von ›race‹ begriffen werden. Insbesondere will ich mit dieser Terminologie nicht bestreiten, dass rassiale Kategorien immer sozial geschaffen und zugewiesen werden, dass Personen also nicht *per se* – also nicht aufgrund vorsozialer Merkmale – sogenannte ›Eskimos‹ oder ›Araber‹ sind, sondern nur als solche gelesen oder rassifiziert werden. Die Rede vom Phänomen des ›transracialism‹ oder ›Transrassialismus‹ geht also nicht mit der Position eines ›Rassialismus‹ einher. Vgl. hierzu etwa Doris Liebscher, *Rasse im Recht – Recht gegen Rassismus. Genealogie einer ambivalenten rechtlichen Kategorie*, Berlin: Suhrkamp 2021, S. 117.

Verfügung entzogen sind, weil der *eigentliche* oder *wirkliche* rassiale Status einer Person nicht unabhängig von ihrer Abstammung ist. Aus philosophischer Perspektive scheint mir die Prüfung dieser Annahme – auch für das Verständnis von Rassialisierung und Rassismus außerhalb dieser Debatte – von besonderer Bedeutung zu sein, weil sie die problematische Vorstellung einer *natürlichen* Grundlage eindeutig zuordenbarer rassialer Kategorien in der Transrassialismusdebatte identifiziert. Unabhängig von der konkreten Bewertung des Transrassialismus ist die Abhängigmachung sozialer Kategorien von Abstammung oder Herkunft unbedingt zu vermeiden oder zumindest zu qualifizieren.

Der akademische Diskurs zum Transrassialismus ist insbesondere durch die Kontroverse um Rebecca Tuvels Beitrag *In Defense of Transracialism* geprägt.² Tuvel verteidigt eine These, die von Rogers Brubaker als der *wenn Jenner, dann Dolezal Syllogismus* abgekürzt wird.³ Ausgangspunkt ist der exemplarische Vergleich der öffentlichen Wahrnehmungen der Transidentifikationen von Caitlyn Jenner und Rachel Dolezal, die mit unterschiedlichen gesellschaftlichen Resonanzen unterschiedliche Transidentitäten für sich beanspruchen. Jenners in der gesellschaftlichen Reaktion weitgehend positiv aufgenommene Gendertransition im Jahr 2015 fand insbesondere aufgrund ihrer Position als Sport- und Medienpersönlichkeit und der damit verbundenen Bekanntheit den Weg in die öffentliche Debatte. Dolezal beanspruchte beinahe gleichzeitig für sich eine andere Transidentifikation, und zwar nicht mit Bezug auf *gender*, sondern mit Bezug auf *race*. Ihre Selbstbeschreibung als ›transracial‹ wurde in den Medien heftig debattiert, nachdem bekannt wurde, dass ihre über Jahre hinweg vollzogene Selbstdarstellung und Lebensführung als Afroamerikanerin vor dem biographischen Hintergrund eines durchweg ›weißen‹ Elternhauses stattgefunden hatte.⁴ In der Perspektive der in den Vereinigten Staaten geltenden impliziten Regeln rassialer Kategorisierungen war Dolezals genealogische Abstammung nicht vereinbar mit ihrer Identifikation als Schwarze. Ihre Selbstbeschreibung als ›transracial‹ wurde nicht nur als unzutreffend oder unsinnig zurückgewiesen, sondern darüber hinaus als verletzend verurteilt.

Tuvels Beitrag vergleicht nun die sozialontologischen Rahmenbedingungen beider Transitionen mit Blick auf die Legitimität der beanspruchten

- 2 Rebecca Tuvel, »In Defense of Transracialism«, *Hypatia* (2017/2), S. 263–278.
- 3 Rogers Brubaker, *Trans: Gender and Race in an Age of Unsettled Identities*, Princeton: Princeton University Press 2016, S.22–28. Brubaker äußert sich auch zur Debatte um Tuvel in einem Meinungsartikel: »The Uproar over ›Transracialism‹«, *New York Times* (18.05.2017).
- 4 Vgl. etwa Kirk Johnson/Richard Pérez-Peña/John Eligon: »Rachel Dolezal, in Center of Storm, Is Defiant: ›I Identify as Black‹«, *The New York Times* (16.05.2015).

Transidentifikationen sowie potentielle Begründungen für die voneinander abweichenden gesellschaftlichen Bewertungen beider Fälle.⁵ Der von Tuvel aufgegriffene Analogieschluss argumentiert, dass insofern sich *gender*-Transitionen aufgrund des Gebots des Respekts vor den entsprechenden Identifikationen der kategorienwechselnden Subjekte nicht mit guten Gründen zurückweisen lassen, auch *transrace*-Wechsel – zumindest *prima facie* – nicht zurückzuweisen sind. Nach der Prüfung einer Reihe von naheliegenden Differenzen zwischen *gender* und *race* wirbt Tuvel letztlich dafür, rassialen *Trans*-Identifikationen zunächst eine vergleichbare Offenheit entgegenzubringen, die wir auch *gender*-Transidentifikationen schulden.

Die Vehemenz der durch Tuvels Beitrag ausgelösten Kontroverse veranlasste die Herausgeberschaft der Zeitschrift *Hypatia* dazu, sich für den veröffentlichten Beitrag aufgrund der ihr unterstellten Unwissenschaftlichkeit zu entschuldigen.⁶ Trotz der Heftigkeit der Debatte, die in den Medien mitunter als moderne Hexenjagd umschrieben wurde, möchte ich mich im Folgenden mit einem spezifischen Aspekt der vorgebrachten Argumente für und wider die Möglichkeit und Legitimität des Transrassialismus befassen. In der Beschäftigung mit dieser Debatte ist es nicht meine Absicht, eine materiale Position zur Bestimmung von *sex* oder *gender*, zur Vergleichbarkeit von *sex*, *gender*, und *race*, oder zu der gelebten Wirklichkeit unterschiedlicher Transidentitäten vorzulegen. Es geht mir nicht einmal um den Transrassialismus an sich, sondern vielmehr um eine problematische Voraussetzung, die zumindest in einigen

- 5 Die gesellschaftlichen Reflexe in dieser Debatte bergen für Brubaker eine augenscheinliche Paradoxie in sich. Denn ein vergleichsweise unstrittiger Begriff biologischer Geschlechter – auch wenn diese Unterscheidung nicht als binär zu begreifen ist, und nicht jedes Subjekt eindeutig einem biologischen Geschlecht zuzuordnen ist – geht einher mit einer zunehmenden gesellschaftlichen Anerkennung der autonomen Wahl der sozialen Geschlechtsidentität. Dass der Begriff der *race* sich demgegenüber nicht in vergleichbarer Weise über eine biologische Grundlage abbilden lässt, macht es *prima facie* überraschend, dass rassiale Kategoriengrenzen, die doch *offenkundig soziale Artefakte* sind, als gesellschaftlich unüberschreitbar angesehen werden, während Geschlechtskategorien nicht als mit denselben Schranken versehen begriffen werden. Vgl. Brubaker, *Trans*, S. 6–7.
- 6 Siehe hierzu etwa Justin Weinberg: »Philosopher's article on transracialism sparks controversy (updated with response from author)«, *Daily Nous* (01.05.2017) <https://dailynous.com/2017/05/01/philosophers-article-transracialism-sparks-controversy/>, abgerufen am 30.01.2025, oder Justin Weinberg: »Hypatia's editor and reviews editor resign; authority of associate editors temporarily suspended«, *Daily Nous* (21.07.2017) <https://dailynous.com/2017/07/21/hypatias-editor-reviews-editor-resign-authority-associate-editors-temporarily-suspended/>, abgerufen am 30.01.2025.

Zurückweisungen von Tuvels Position impliziert zu sein scheint. Die Beschäftigung mit diesen philosophischen Prämissen des Transrassialismus scheint mir keine bloße Gedankenspielerlei zu sein. Der besondere Wert der Analyse der Grundlagen dieser Debatte liegt in der Offenlegung der Residuen naturalisierender Denkmuster im breiteren gesellschaftlichen Verständnis von Rassialisierung und Rassismus. Die folgenden Überlegungen unterstreichen das aus meiner Sicht unstrittige Postulat, dass Zurückweisungen des Transrassialismus *unbedingt* rassiale Naturalismen vermeiden sollten.⁷ So ist die implizite Unterstellung einer durch die genealogische Herkunft bedingten ›Eigentlichkeit‹, die außerhalb unserer individuellen Verfügungsgewalt liegt, mit guten Gründen zurückzuweisen, wenn sie nicht auf den Rekurs auf biologistische Abstammungslinien und damit verbundene Klassifikationen verzichten kann. Damit ist zwar nicht *eo ipso* der Transrassialismus verteidigt. Aber Argumente, mit denen Subjekten der Wechsel rassialer Kategorien abgesprochen wird, sind zumindest dann unzulässig, wenn sie sich auf die implizite Annahme der Realität vererblicher rassialer Merkmale stützen, die festlegen, was eine Person in diesem Sinne *eigentlich* ist. Der Transrassialismus scheitert womöglich an internen begrifflichen Spannungen oder an der gesellschaftlichen Wirklichkeit rassifizierender Gesellschaften, nicht aber an einer in manchen Zurückweisungen unterstellten natürlichen Gegebenheit rassialer Kategorisierungen.

2. Methodische Vorbemerkungen

Meine Untersuchung erfordert eine Reihe von Vorbemerkungen, die ich aufgrund der Heftigkeit Debatte um den Transrassialismus an dieser Stelle vergleichsweise umfassend darlege.

Um überhaupt die Debatte um Tuvels Beitrag zum Gegenstand einer akademischen Analyse machen zu können, muss ich – anders als ein Teil der akademischen Öffentlichkeit und des damaligen Herausgeber:innenkreises von *Hypatia* – die Auffassung zurückweisen, dass Tuvels Beitrag grundlegende wissenschaftliche oder ethische Standards dermaßen unterlaufe, sodass er der Auseinandersetzung mit philosophischen

- 7 Für die Einnahme einer solchen Perspektive auf die kritischen Implikationen des Transrassialismus (unabhängig von dessen Verteidigung oder Zurückweisung) wirbt etwa auch Molly Littlewood McKibbin: »In time, we need to think more about how tran[s]rinality might challenge (oppressive, restrictive, divisive) race concepts as well as the (popular and institutionalized) practices that work symbiotically with such concepts to maintain ›race‹.« Molly Littlewood McKibbin, *Rethinking Rachel Doležal and Transracial Theory*, Cham: Palgrave Macmillan, 2021, S. 2.

Argumenten unwürdig sei.⁸ Tuvels Überlegung nimmt bewusst die Form eines Ausweitungsarguments an. Der Analogieschluss der Legitimität von transgender-Identifikationen auf *transrace*-Identifikationen dient nicht der Zurückweisung der letzteren aufgrund der scheinbar offenkundigen Absurdität der ersteren, sondern umgekehrt: »considerations that support transgenderism extend to transracialism.«⁹ Dieser Analogieschluss der sozialontologischen Struktur von *gender* zu *race*, sowie die damit verbundene Einforderung einer Offenheit gegenüber dem Transrassialismus lassen sich mit Gründen bestreiten; aber die Zurückweisbarkeit dieser Position lässt keinen Rückschluss auf ihre Unwissenschaftlichkeit zu. Tuvels Beitrag expliziert die begründete Forderung einer Präzision des *status quo* rassialer Kategorisierungen und er erfüllt auch zumindest die für die akademische Philosophie ausweisbare Anforderung, eine klar bestimmte Position mit Argumenten zu verteidigen, deren Prüfung oder Zurückweisung mit einem Erkenntnisfortschritt einhergeht.¹⁰

Ziel meiner Auseinandersetzung mit der Debatte um Tuvels *Defense of Transracialism* ist wie bereits gesagt nicht die Verteidigung ihrer Position; weder die Legitimierung des Transrassialismus, noch die Verteidigung der *Analogie*, anhand derer Tuvel von der Legitimität von transgender-Identifikationen auf die Legitimität von *transrace*-Identifikationen schließt. Mich interessiert vielmehr die methodische Beschaffenheit der spezifischen Zurückweisungen von Tuvels Verteidigung des

8 Überzeugende Argumente gegen die erhobenen Vorwürfe der Unwissenschaftlichkeit und der Verletzung moralischer Normen in Tuvels Beitrag formuliert etwa Jesse Singal, »This Is What a Modern-Day Witch Hunt Looks Like«, *New York Magazine* (02.05.2017). Peg Birmingham teilt diese Einschätzung und hat 2018 ein Symposium mit kritischen Beiträgen zu Tuvels Verteidigung des Transrassialismus mit Beiträgen von Kris Sealey und Tina Botts in *Philosophy Today* herausgegeben.

9 Tuvel, »In Defense«, S. 264.

10 Auch die *ethische* Kritik an Tuvels Beitrag als unsensibel oder gar verletzend scheint nach eingehenderer Prüfung nicht hinreichend begründet, um die Auseinandersetzung mit den von ihr vorgebrachten Argumenten als problematisch auszuweisen. Relevant ist hier insbesondere der Vorwurf des *Dead-naming* (in der ursprünglichen Version des Beitrags wurde eingangs Caitlyn Jenners Geburtsname zwar nicht gebraucht, aber doch in Klammern erwähnt), auf den Tuvel mit der Erklärung, dass sie sich hier an Jenners eigenem Umgang mit ihrem Geburtsnamen orientiert habe, sowie mit einer nachträglichen Entfernung des Verweises reagiert. Vgl. hierzu erneut Singal, »Witch Hunt«. Eine Einordnung der Reichweite der zulässigen Vorwürfe gegen Tuvel's Vorgehen formuliert Chloë Taylor, »On Intellectual Generosity: A Response to Rebecca Tuvel's *In Defense of Transracialism*«, in *Philosophy Today*, (2018/1) S. 3-10. Bei aller begründbaren Kritik sieht Taylor in der Form der Zurückweisung von Tuvels Beitrag und Person einen Mangel an intellektueller Offenheit.

Transrassialismus. Meine Beobachtungen zu dieser Debatte sind einerseits unabhängig von der Beurteilung der Möglichkeit und Legitimität von Transrassialismus, und sie sind andererseits unabhängig von jeglicher Positionierung hinsichtlich der Vergleichbarkeit von *gender* und *race*. Es gibt gute Argumente, mit denen sich konkrete Beanspruchungen von Transrassialismus zurückweisen lassen, etwa die Unaufrichtigkeit rassialer Selbstidentifikationen, rassistische Stereotype innerhalb von *transrace*-Identifikationen, die Insensibilität für die Komplexität und Bedeutung rassialer Zugehörigkeiten, oder die Illegitimität der Inanspruchnahme von Maßnahmen ausgleichender Gerechtigkeit.¹¹ Vielleicht ist auch der Transrassialismus in Gänze zurückzuweisen. Aber keines der in diesem Kontext vorgebrachten Argumente, und hierauf beschränkt sich die von mir im Weiteren verfolgte Überlegung, sollte implizit oder explizit die Existenz von auf vererblichen Eigenschaften beruhenden rassialen Kategorien voraussetzen.

Aus politischer und moralischer Perspektive ist der Transrassialismus sicherlich nicht das drängendste Thema, das es innerhalb der philosophischen Forschung zum Rassismus zu behandeln gilt. Eine Untersuchung der politischen und moralischen Übel des Rassismus sollte in praktischer Perspektive offenkundig auf Probleme der Unterdrückung, auf ökonomische Ungleichheit, soziale Ausgrenzung, legale Diskriminierung, oder exzessive Ausübung exekutiver Gewalt fokussieren. Dies alles zugestanden scheint mir gleichwohl die spezifische Debatte um den Transrassialismus zumindest aufschlussreich, um die sozialontologischen Grundkategorien der Analyse von rassistischen, bzw. von durch rassiale Kategorisierungen geprägten Gesellschaften zu erhellen. Ein Bewusstsein der Sackgasen und Widersinnigkeiten rassialer Kategoriensysteme kann womöglich einen bescheidenen Beitrag zur Kritik dieser Systeme leisten.

Ein abschließender Vorbehalt ergibt sich daraus, dass die gesellschaftlichen Rahmenbedingungen der Debatte, wie sie insbesondere im amerikanischen Kontext geführt wird, nur bedingt auf andere gesellschaftliche Kontexte übertragbar sind, insofern *race* in den USA, aber auch in Großbritannien, anders institutionalisiert ist und wahrgenommen wird als etwa in der bundesrepublikanischen Gegenwart, und wiederum natürlich anders als in Brasilien oder Japan etc. Nichtsdestotrotz erhellt wiederum die Rekonstruktion der ausdifferenzierten Behandlung von Transracialism im US-Amerikanischen Diskurs auch das Verständnis expliziter oder impliziter rassialer Kategorisierungen in anderen

11 Hier ist zu betonen, dass die Beurteilung von Transrassialität natürlich nicht blind gegenüber der Richtung sein darf, in der mit Unterdrückung verbundene gesellschaftliche Grenzlinien überschritten werden; insbesondere hinsichtlich der Ausübung von Transrassialismus als Privileg, aber auch hinsichtlich von Weißsein als rassialer Kontrastfolie.

Gesellschaftsformationen, da es uns abverlangt, die Grundlagen rassifizierender Kategorisierungen zu hinterfragen.

3. Was bedeutet ›transracial‹?

Ein Verständnis des Transrassialismus setzt offenkundig ein Verständnis der rassialen Kategorisierungen voraus, über deren Grenzen hinweg Transitionen beansprucht werden. Ich gehe im Folgenden von einer sozialontologischen Konzeption von Rassialisierung aus, in dem diese sich allein über soziale Zuschreibungspraxen konstituiert – wenngleich diese soziale Zuschreibung im Fall der Rassialisierung mit komplexen historischen Bedingungen und Festlegungen seitens der zuschreibenden Gesellschaft verbunden ist. Obwohl sich anhand genealogischer Kriterien womöglich unterschiedliche menschliche Populationen stipulieren lassen, ist weitgehend unstrittig, dass es keine biologische Grundlage für die spezifischen sozialen Grenzziehungen gibt, aus denen sich die für die vorliegende Debatte einschlägigen rassialen Kategorien ableiten ließen.¹² Dieses grobe Verständnis rassialer Kategorisierungen als sozial konstituiert wird im Zuge der Auseinandersetzung mit Tuvels Transrassialismusargument eingehender zu bestimmen sein. Zunächst ist eine Eingrenzung des Phänomens anhand der Unterscheidung von ›passing‹ und ›transracialism‹ vorzuschicken.¹³

Abweichend von Sabrina Homs¹⁴ Terminologie scheint es mir sinnvoll, *transracialism* und *passing* nicht gleichzusetzen, obwohl mit bestimmten Vorannahmen das *passing* als ein Fall von Transrassialismus begriffen werden könnte. *Passing* bedeutet, dass eine Person, die nach den in einer Gesellschaft vorherrschenden rassialen Kategorisierungsschemata eigentlich R_1 zugeordnet würde, stattdessen als zugehörig zu R_2 wahrgenommen wird, also unbemerkt als etwas durchgeht (›passes‹), das sie nach den gemeinhin angelegten gesellschaftlichen Klassifizierungskriterien eigentlich nicht ist.¹⁵ In vielen Gesellschaften unterliegen

12 Vgl. hierzu Charles Mills, *Blackness Visible – Essays on Philosophy and Race*, Ithaca: Cornell University Press 1998; K.A. Appiah, *Race, Culture, Identity: Misunderstood Connections*, Princeton: Princeton University Press 1996, S. 30–105.

13 Vgl. Brubaker, *Trans*, S. 7–8.

14 Vgl. hierzu Sabrina L. Hom, »(Dis)Engaging with Race Theory: Feminist Philosophy's Debate on ›Transracialism‹ as a Case Study«, *Philosophy Today* (2018/1), S. 31–50, hier S. 33–34.

15 Wegen der begrifflichen Folgekosten in Form der Unterstellung rassialer Essentialismen mahnt etwa auch McKibbin (*Rethinking Racel Dolezal*, S. 61) zu einem umsichtigen Gebrauch des Ausdrucks *Passing*: »Overall, my sense is that some of the existing discourse is [...] too readily treating the ›color

Rassifizierungen unter anderem der Unterstellung von Abstammungslinien und damit verbundenen vererblichen Merkmalen, so dass rassiale Kategorien aus der Perspektive der rassifizierenden Gesellschaft *per definitionem* außerhalb der subjektiven Verfügungsmacht liegen. Vor dem Hintergrund dieses zentralen Bestandteils rassialer Kategorisierungen beendet die Offenlegung des Passings daher meist seine Fortführbarkeit. Zunächst ist damit aber gleichwohl offen, ob zumindest das ›erfolgreiche‹ *passen* einen *transrace*-Wechsel bewirken könnte, oder ob vielmehr der vermeintliche Statuswechsel auf einer gesellschaftlichen Fehlwahrnehmung beruht. Es ist also nicht klar, ob die faktische gesellschaftliche Zuordnung zu R_i ein Subjekt *eo ipso* zum Mitglied von R_i macht.

Es steht außer Zweifel, dass Passing im Gegensatz zur expliziten Beanspruchung von Transrassialität alltäglicher Bestandteil der Lebenswelt rassialisierter Gesellschaften ist, und insbesondere die US-amerikanische akademische und nichtakademische Literatur hält eine Vielzahl von detaillierten Beschreibungen der Komplexität des Passings bereit.¹⁶ Das meiner Ansicht nach hiervon zu unterscheidende Phänomen des – wiederum womöglich nur vermeintlichen – Transrassialismus besteht darin, nicht aufgrund einer etwaigen gesellschaftlichen *Täuschung* – etwa über jemandes tatsächliche Abstammung – als Mitglied einer bestimmten rassialen Kategorie ›durchzugehen‹, sondern den tatsächlichen Vollzug eines Kategorienwechsels zu beanspruchen. Der erfolgreiche Vollzug – im Gegensatz zum bloßen Versuch – des Transrassialismus würde eine Übereinstimmung von Anerkennungsverhältnissen mit den entsprechenden Identifikationen voraussetzen. In vielen konkreten Vorkommnissen, in denen Personen Transrassialismus für sich beanspruchen, folgt das Einfordern der Anerkennung einer rassialen Transition – wie etwa im Fall Dolezal – dem letztlich gescheiterten Versuch des ›passing‹. Dies ergibt sich aus den faktischen Konstruktionsmerkmalen rassialer Kategorisierungen, die – wie etwa im US-amerikanischen Kontext – mit der sozial wirksamen Fiktion nicht abstreifbarer Abstammungsmerkmale operieren. Es ist allerdings zu prüfen, inwieweit wir diese gesellschaftlichen Rassifizierungskriterien in der Zurückweisung des Transrassialismus bestätigen sollten.

Wenden wir uns also der Argumentation zur Verteidigung des Transrassialismus zu. Tuvel setzt sich mit vier Einwänden gegen Transrassialität auseinander. Diese Argumente verweisen auf die Abwesenheit der

line« as straightforward and obvious, and is too readily taking for granted that Blackness is always already apparent and unchangeable. I believe that the discourse would be improved if it abandoned the use of ›passing‹ as analogous to transracial identity.»

- 16 Vgl. beispielsweise den Nella Larsen, *Passing*, New York: Alfred A. Knopf 1929, aber auch Philip Roth *The Human Stain*, New York: Houghton Mifflin 2000 oder James Weldon Johnson, *Autobiography of an Ex-Colored Man*, Boston: Sherman, French, & Co 1912.

Erfahrung der Rassialisierung transrassialer Subjekte, auf die Abhängigkeit gegebener rassialer Kategorisierungen von der Bedeutung von Abstammung oder Herkunft, auf Schädigungen der Mitglieder der betroffenen rassialen Gruppen, sowie schließlich auf rassiale Transitionen als Ausübung von Privilegien. Ich befasse mich nicht mit der Gesamtheit der Argumentation, sondern nur mit den Argumenten, die sich primär auf die vermeintlich problematische sozialontologische Struktur des Transrassialismus selbst richten – also mit den ersten beiden Überlegungen – und nicht auf konkurrierende normative Erwägungen.

4. Gelebte Erfahrungen und Abstammung als Kriterien der Rassifizierung

Ein naheliegender Einwand gegen Tuvels Argument verweist auf ein Defizit transrassialer Identifikationen, insofern sie nicht von konkreten Erfahrungen der Rassifizierung ausgehen. Dieses Defizit lässt sich, so das Argument, nicht dadurch beheben, dass Personen, zumindest solange ihnen das *passing* gelingt – oder widerfährt –, gerade entsprechenden rassifizierenden Erfahrungen ausgesetzt sind. So wendet Kris Sealey gegen rassiale Transitionen ein, dass den jeweiligen Subjekten entscheidende *vorausgehende* Erfahrungen der Rassifizierung fehlen, so dass die behaupteten transrassialen Identifikationen nicht der gelebten Wirklichkeit der angestrebten Rassifizierung entsprechen: »it is only in light of my past experience with being racialized in a particular way that my current experience can be categorized as such.«¹⁷

Der Rekurs auf gegebene konkrete biographische Erfahrung von Rassifizierung als *notwendige* Bedingung der zulässigen rassialen Identifikation ist allerdings problematisch, insofern dieses Argument mit einer Vielzahl von Fällen konfrontiert ist, in denen auch ohne das Vorliegen spezifischer Erfahrungen Personen unstrittigerweise innerhalb einer Gesellschaft als einer spezifischen rassialen Kategorie zugeordnet zu begreifen sind.¹⁸ Beispiele hierfür sind Personen, die einen Wechsel in ihrer Rassifizierung erfahren, weil sie von einer in eine andere Gesellschaft mit anderen Rassifizierungspraxen wechseln, oder etwa weil sie bereits in ihrer Kindheit unfreiwillig und unbewusst »passen«, wie etwa in Kate Chopin's Kurzgeschichte *Desirée's Baby*, oder in Mark Twains *Pudd'nhead Wilson*.

Das Anführen solcher Prüffälle des Auseinanderfallens der gemeinhin für Rassialisierung einschlägigen Kriterien wie äußerlicher Erscheinung,

17 Kris Sealey, »Transracialism and white allyship: A response to Rebecca Tuvel«, *Philosophy Today* (2018/1), S. 21–29, hier S. 22.

18 Vgl. hierzu auch Ron Mallon, »Passing, Traveling and Reality: Social Constructionism and the Metaphysics of Race«, *Noûs* (2004/4), S. 644–673, hier S. 651.

subjektiv und/oder gesellschaftlich wahrgenommener Herkunft, Identifikation und biographischer Erfahrung ist nicht als Bestandteil realitätsferner Glasperlenspiele der analytischen Philosophie abzutun.¹⁹ Denn es handelt sich bei vielen der angeführten Fälle gerade nicht um fiktionale Gedankenexperimente, sondern um konkrete Biographien innerhalb rassistisierender Gesellschaften.²⁰ Der in der praktischen Philosophie verbreitete Vorwurf »hard cases make bad law« lässt sich innerhalb der Logik rassialer Kategorisierungen also nicht vorbringen, sondern vielmehr umkehren. Die nicht an Moral, Konsistenz oder Vernunft ausgerichtete Logik des Rassismus zwingt umgekehrt die betroffenen Subjekte oftmals in schwer erträgliche Biographien, die sich kaum kohärent beschreiben lassen; »bad law makes for hard cases«. Die Betroffenen der genannten fiktiven Biographien wachsen als Mitglieder R_1 auf, werden aber zu einem späteren Zeitpunkt ihres Lebens gesellschaftlich als R_2 kategorisiert. Wenn die Erfahrung der Unterwerfung unter die entsprechenden rassistisch geprägten gesellschaftlichen Behandlungsmuster notwendig für den rassialen Status wäre, dann würde dies auch die Kinder in Chopins und Mark Twains Fiktionen betreffen. Aber in beiden Fällen ist nicht klar, welchen Unterschied ihre jeweiligen persönlichen Lebenserfahrungen für das Vorliegen rassialer Kategorisierungen machen sollten.²¹

Eine Verteidigung des Erfahrungskriteriums bedarf eines Arguments, mit dem die Erfahrungen transrassialer Personen sich fundamental von den Erfahrungen »gewöhnlicher« Rassialisierung unterscheiden. Tatsächlich lässt sich eine solche Differenz auch ausmachen. Solange *transrassiale* Personen ihrer Identifikation entsprechend gelesen werden – also passen –, machen sie zwar entsprechende Erfahrungen rassialer Privilegien oder rassialer Diskriminierung, aber womöglich in dem Bewusstsein, dass ihre jeweilige Behandlung ein Resultat der transrassialen Täuschung ist.²² Sie weisen demnach nicht das für die Erfahrung des Rassifiziertseins zentrale Bewusstsein der *Unverfügbarkeit* ihrer Rassifizierung auf.²³ Allerdings sollte diese Differenz mit Vorsicht formuliert werden, denn sie

19 Diese potenziellen Kriterien für rassiale Kategorisierungen und die verschiedenen denkbaren rassialen »Grenzüberschreitungen« unterscheidet beispielsweise Mills, *Blackness visible*, S. 51–54.

20 Vgl. hierzu etwa Lewis Gordon, »Thinking through Rejections and Defenses of Transracialism«, *Philosophy Today* (2018/1), S. 11–19.

21 Vgl. hierzu Mills, *Blackness visible*, S. 58.

22 Vgl. hierzu etwa Tina F. Botts, »In Black and White: A Hermeneutic Argument against Transracialism«, *Res Philosophica* (2018/2), S. 303–329 sowie die Diskussion der vermeintlichen Transition des Autors John Howard Griffin in den 1960ern bei Rachel McKinnon, »Transformative Experiences«, *Res Philosophica* (2015/2), S. 419–440.

23 Vgl. etwa Charles M. Blow's Kommentar »The Illusions of Rachel Dolezal«, *The New York Times* (17.06.2017).

läuft Gefahr umgekehrt auch anderen Erfahrungen von Rassifizierung die Authentizität abzusprechen, etwa von Personen die als Mitglieder von R_1 aufwachsen und gelesen werden, die aber gleichzeitig prinzipiell darauf vertrauen könnten, auch dauerhaft als Mitglieder von R_2 durchzugehen und damit der Rassifizierung zu entgehen.²⁴ Dieser Einwand, dass zu zentralen Erfahrungen der Rassifizierung nicht allein konkrete Ungleichbehandlungen, Herabsetzungen, oder Diskriminierungen zählen, sondern die grundlegende Wahrnehmung des subjektiven Unvermögens, rassifizierenden Kategorisierungen zu entgehen, wird sich gleichwohl an späterer Stelle als zentrales Problem der Konsistenz transrassialer Identifikationen herausstellen.²⁵ Zunächst ist festzuhalten, dass vorausgehende Erfahrungen weder als notwendig noch als hinreichend für bestimmte rassiale Kategorisierungen zu begreifen sind, sondern dass diese darüber hinaus durch die soziale Zuschreibung von Abstammung als Marker der Rassifizierung geprägt sind.

5. Das problematische Kriterium der Abstammung

Tina Botts weist Tuvels Analogie von transrassialer und transgener Identifikation über einen Analogieschluss in Form einer *reductio* zurück.²⁶ Botts argumentiert, dass die Gemeinsamkeit verschiedener Typen

- 24 Tuvel, »In Defense«, S. 270–272, erweitert diesen Einwand um eine Analogie zu *transgender* Erfahrungen, die zumindest potenziell mit als reversibel zu begreifenden sozialen Transitionen verbunden sein können.
- 25 Vgl. hierzu erneut Brubaker, *Trans*, S. 137 oder Carlos Hoyt, *The Arc of a Bad Idea. Understanding and Transcending Race*, New York: Oxford University Press 2016, S. 39.
- 26 Tina F. Botts, »Race and method«, *Philosophy Today* (2018/1), S. 51–72, hier S. 53–54 formuliert außerdem eine methodische Kritik an Tuvels Vorgehen. Botts weist die Wahl »analytischer« anstatt »kontinentaler« Erkenntnismittel für den Gegenstand transrassialer Identifizierung zurück. Zwar ist Botts zuzugestehen, dass die philosophische Beschäftigung mit transrassialer und transgender Identität gelebte Erfahrungen aufgreifen sollten. Allerdings scheint weniger eindeutig, dass das Übergehen dieser Standpunkte als methodologisches Kennzeichen der *analytischen* Philosophie auszuweisen ist. Wie auch immer der Einwand zu benennen ist, bringt Botts vor, dass Tuvel es versäumt »to consult the lived experiences of both African Americans and transgender persons to inform and guide her inquiry« (55). Obwohl die Kritik der unvollständigen Zurkenntnisnahme einschlägiger Literatur sich vermutlich gegen Tuvel vorbringen lässt, ist es doch bemerkenswert, dass nicht hinzugefügt wird, *welche* Erkenntnis sie *welchen* konkreten Forschungsbeiträgen oder Berichten hätte entnehmen können. Dies bemerkt etwa auch Weinberg, *Philosopher's Article On Transracialism Sparks Controversy*: »to

sozialer Kategorien hinsichtlich ihrer sozialen Konstruktion nicht auf ihre Vergleichbarkeit hinsichtlich der Offenheit für kategoriale Transitionen schließen lässt. Botts führt dies auf die besondere Bedeutung von Abstammungsvorstellungen in der Konstruktion rassialer Kategorisierungen zurück: »While the social story of race carries with it the belief that race is determined by ancestry (or a factor external to self), the social story of gender carries no similarly external anchor.«²⁷ Botts stellt zur Illustration des Unterschieds einen Vergleich an, der allerdings die Auseinandersetzung mit einer problematischen Naturalisierung oder »externen Verankerung« rassialer Kategorien auf den Plan ruft. Botts vergleicht transrassiale Selbstverständnisse mit hypothetischen Identifikationen von Menschen als Zentauren:

»To see how the argument works, and to highlight the key problem I see with it, let's remove »transracialism« as the topic for philosophical reflection and replace it with another identity that is not currently accepted as real in Western society in the twenty-first century, but that some lone person might claim applies to them, like, say, being a centaur. Recall that a centaur is a creature that has the head and torso of a human and the body of a horse. Let's also call the phenomenon of believing one is, or deeply wishing one were, a centaur »centaurism«. Then, Tuel's argument looks like this: Centaurism should be taken seriously as an identity because there are no theoretical or ethical barriers to accepting it as such.«²⁸

Schon im ersten Zugang scheint die von Botts vorgenommene begriffliche Sortierung inadäquat, insofern die von ihr als vergleichbar angeführte Identifikation des Zentaurismus nicht den in Anspruch genommenen Identifikationen entspricht, die in der Diskussion des Transrassialismus zur Debatte stehen. Dolezal behauptet ja nicht »I identify as transracial«, sondern »I identify as black«. Alternativ bringt das Argument eine *reductio* vor: Wenn Transrassialismus deshalb legitim ist, weil rassiale Kategorien sozial konstruiert sind, dann, so Botts, sollte auch der Transzentaurismus aus denselben Erwägungen möglich oder zulässig sein. Da allerdings die Vorstellung des Transzentaurismus offenkundig absurd ist, lässt sich umgekehrt auch der Schluss von Transgenderismus auf Transrassialismus zurückweisen. Die in diesem Argument vorausgesetzte Gleichsetzung von Transzentaurismus und Transrassialismus ist allerdings ebenfalls problematisch, insofern unklar ist, in welchem Sinne Zentaurismus überhaupt als sozial konstruiert zu begreifen ist.

my knowledge, no one has pointed to a particular piece of scholarship by a woman philosopher of color that is relevant to the specific question Tuel takes up in her essay.«

27 Ebd., S. 52.

28 Siehe Botts, *Race and Method*, S. 62.

Denn jede Vorstellung einer Welt mit realen Zentauren, beinhaltet doch mutmaßlich die Unterstellung spezifischer *natürlicher* Artunterschiede zwischen Zentauren und Menschen, die sich mit rassialen Kategorisierungen nicht vergleichen lassen. Die so begründete Unmöglichkeit des Transrassialismus scheint daher derselben Antwort ausgesetzt zu sein, mit der sich der von Piers Morgan vertretene Schluss zurückweisen lässt, mit dem von der Möglichkeit, Zulässigkeit und Wirksamkeit von Genderidentifikationen auf die Möglichkeit, Zulässigkeit und Wirksamkeit der Identifikation als Pinguine übergegangen wird. Wohlwollend gelesen besagt das Argument von Morgan, das sich in populistischen Beiträgen großer Beliebtheit erfreut, dass Transidentifikationen deshalb zurückzuweisen sind, weil ihre Zulässigkeit auch die Anerkennungswürdigkeit der offensichtlich zurückzuweisenden Identifikation als Pinguin zur Folge hätte.²⁹ Ein menschliches Subjekt kann sich aber genau deshalb nicht wirksam als Pinguin – oder auch als Zentaur – identifizieren, weil es sich bei diesen Kategorisierungen gerade *nicht um soziale*, sondern anders als etwa bei *gender* oder *race* um eindeutig biologische Kategorien handelt. Die Unverfügbarkeit der Selbstidentifikation als Zentaur oder Pinguin ergibt sich aus der Verfasstheit dieser Kategorien als in natürlichen Eigenschaften fundiert, an deren Qualität unsere subjektiven oder gesellschaftlich geteilten Einstellungen rein gar nichts ändern. Das Argument unterläuft daher bereits auf den ersten Blick eine der zentralen Einsichten der modernen Sozialphilosophie, und zwar dass es biologische und soziale Kategorien voneinander zu unterscheiden und unterschiedlich zu behandeln sind. Als biologische Art hat der Pinguin – wie auch der kontrafaktische Zentaur – eine von gesellschaftlichen Zuschreibungen unabhängige Wirklichkeit, die jedoch *race* gerade nicht zukommt.³⁰ Die *trans-race*-Identifikation enthält demnach eine Forderung der Anerkennung einer sozialen Kategorisierung, der wir aufgrund ihrer sozialen Verfasstheit prinzipiell entsprechen könnten. Umgekehrt ergibt sich gesellschaftliche Unterstellung der Unverfügbarkeit rassialer Kategorisierungen nur *aus einer Fiktion* vererblicher rassialer Merkmale, die jedoch keine Entsprechung in einem natürlichen Fundament aufweist. Zwar mögen sich natürliche Merkmale anführen, etwa die genetischen Grundlagen phänotypischer Unterschiede, die lose mit rassialen Kategorisierungen verknüpft werden. Diese Unterschiede entsprechen aber gerade nicht den in

29 Siehe etwa Kyle O'Sullivan: »Piers Morgan identifies as penguin and demands to live in aquarium in furious rant«, *The Mirror*, 11.09.2019.

30 Die unzureichende Berücksichtigung der unterschiedlichen Verfasstheit der Grundlagen gesellschaftlicher Kategorisierungen ist ein zentrales Problem in Transdebatten, etwa auch bei Spencer Case, »The Limits of Identity: Running Tuvel's Argument the Other Way«, *Journal of Controversial Ideas* (2022). Case vergleicht meines Erachtens voreilig Transspeziesidentifikation und Transrassialismus.

vielen Gesellschaften angewendeten strikten Unterscheidungslinien rassialer Kategorisierungen.

Obwohl die von Botts angeführte Analogie aus meiner Sicht nicht zielführend ist, offenbaren die angestellten Überlegungen tatsächlich zumindest eine interne Spannung innerhalb transrassialer Identifikationen, insofern diese ihr Verständnis rassialer Kategorisierungen an *bestehenden* Rassialisierungspraxen ausrichten. Mit der tranrassialen Identifikation setzen Subjekte gewissermaßen die geltenden gesellschaftlichen Strukturen rassialer Kategorienkonstruktion voraus, in deren Fundament aber doch eine grundlegende soziale Unverfügbarkeit eingeschrieben ist. Eine Beurteilung des Transrassialismus setzt demnach ein Verständnis der besonderen sozialen Konstruktion rassialer Kategorien, die in der gesellschaftlichen Zuschreibung einen Rekurs auf vererbliche kategorial bedeutsame Eigenschaften enthalten. Diese Eigenschaften finden jedoch keine Entsprechung in der Wirklichkeit außerhalb dieser Zuschreibung. Schauen wir uns mit Blick auf die Bedeutung dieser Fiktion der Vererblichkeit von für die rassiale Zugehörigkeit ausschlaggebenden Merkmalen Sally Haslangers einflussreiche Bestimmung der Sozialkonstruktion von rassialen Kategorien an. Bei Haslanger heißt es:

- »[M]embers of [a racialized group] G are (all and only) those
- (i) who are observed or imagined to have certain bodily features presumed in [context] C to be evidence of ancestral links to a certain geographical region (or regions)— call this ›color‹;
 - (ii) whose having (or being imagined to have) these features marks them within the context of the background ideology in C as appropriately occupying certain kinds of social position that are in fact either subordinate or privileged [...]; and
 - (iii) whose satisfying (i) and (ii) plays (or would play) a role in their systematic subordination or privilege in C [...].³¹

Haslangers Definition bestimmt nicht nur die Bedingung der Konstruktion rassialer Gruppen, sondern darüber hinaus auch die Bedingungen der rassialen Kategorisierung von einzelnen Subjekten. In dieser Bestimmung ist die gesellschaftliche *Zuschreibung* einer bestimmten Abstammung, bzw. die Unterstellung von Merkmalen die mit einer bestimmten Abstammung verknüpft sind, – und nicht ihr tatsächliches Vorliegen – hinreichend zur

31 Sally Haslanger: »Tracing the Sociopolitical Reality of Race«, in: J. Glasgow et al. (Hg.), *What Is Race?: Four Philosophical Views*, New York: Oxford University Press 2019, S. 4–37, hier S. 25; vgl. auch Sally Haslanger, *Resisting reality: Social construction and social critique*, New York: Oxford University Press 2012, S. 236. Zur Kritik dieser Konzeption mit Blick auf die Transrassialismusdebatte vgl. Jana Cattien, »Against ›Transracialism‹: Revisiting the Debate«, *Hypatia* (2019/4), S. 713–735.

rassialen Kategorisierung. In dieser Bestimmung scheinen *passing* und Transrassialismus zusammenzufallen. Eine Person fiel demnach dann in die Kategorie R_1 , wenn es eine in beobachteten oder imaginierten Eigenschaften fundierte gesellschaftliche Unterstellung einer bestimmten Abstammung gäbe. Denn die Definition unterstellt die vollständige Abhängigkeit rassialer Kategorisierungen vom beobachteten oder imaginierten Vorliegen von Merkmalen, die als Indikatoren für die Herkunft eines Subjekts gelten. Wer in einer rassistischen Gesellschaft erfolgreich als R_1 *passt* und *passen will*, müsste demnach nicht befürchten, als R_2 *erkannt* zu werden, sondern durch eine geänderte Zuschreibung erst zu R_2 *zu werden*. Haslangers Definition betont damit die sozialkonstruktivistische Verfasstheit von rassialen Kategorien, und schließt gleichzeitig die Möglichkeit der Fehlzuschreibung von *race* begrifflich aus. Gleichzeitig sind in dieser Definition auch öffentliche Transrace-Wechsel begrifflich ausgeschlossen, zumindest solange faktisch die gesellschaftlichen Zuschreibungskriterien der Rassifizierung sich auf Abstammung stützen.³²

Damit wird Abstammung aber nicht zu einem zwingenden objektiven Kriterium für den jeweiligen rassialen Status, sondern eine damit verbundene soziale Unterstellung. So unterscheidet Mills in der Bestimmung der Faktoren rassialer Kategorisierungen zwischen »bodily appearance, ancestry, self-awareness of ancestry, public awareness of ancestry, culture, experience, and selfidentification«.³³ In der Diskussion dieser Faktoren diskutiert Mills die Bedeutung des Auseinanderfallens einzelner Kriterien. Die aus philosophischer Perspektive kritischen Fälle des Transrassialismus scheinen diejenigen zu sein, in denen persönliche Identifikation, biographische Erfahrung und Teilhabe an Kultur nicht zu unterschiedlichen Aspekten der Herkunft oder Abstammung passen. Wie gehen wir nun mit dem Kriterium der ›Abstammung‹ um, das außerhalb der rassifizierenden gesellschaftlichen Fiktion keine natürliche Grundlage zur Bildung gängiger rassialer Kategorisierungen bildet, das aber gleichzeitig in der gesellschaftlichen Wirklichkeit die Unüberschreitbarkeit rassialer Kategorisierungen zu begründen scheint? Mills betont die *abgeleitete* Bedeutung von Herkunft in der Definition rassialer Kategorien. Herkunft ist »crucial not because it necessarily manifests itself in biological racial traits but simply, tautologously, because it is *taken to be* crucial, because there is an intersubjective agreement [...] to classify individuals in a certain way on the basis of known ancestry.«³⁴ Mills sieht also in dieser *intersubjektiven Verflechtung*, nicht aber in tatsächlichen natürlichen Merkmalen, die »ontologische Tiefe«³⁵ von *race*.

32 Vgl. hierzu Mills, *Blackness visible*, S. 56–57.

33 Ebd., S. 50.

34 Mills, *Blackness visible*, S. 58.

35 Ebd., S. 62.

Vor dem Hintergrund dieser Diagnose argumentiert nun Tuvel abschließend, dass offene *Racetransitionen* im Rahmen der bestehenden Logik der sozial gegebenen Konstruktionsparameter rassialer Kategorisierungen zwar begrifflich ausgeschlossen sind, dass jedoch diese Parameter problematische Rekurse auf fragwürdige Abstammungskriterien aufweisen.³⁶ Tuvel plädiert unter Rekurs auf Haslangers Theorie der Sozialkonstruktionen für eine – in Haslangers Begriffen – »ameliorative« Bestimmung rassialer Kategorien, in der Abstammung – und damit auch ein Hauptgrund der Zurückweisung des Transrassialismus – als objektives Kriterium rassialer Identität zurückgewiesen wird. Diese Bestimmung problematisiert also die von Mills angesprochene bestehende *intersubjektive Übereinkunft, Individuen auf der Grundlage ihrer Abstammung einzuteilen*. Der faktischen gesellschaftlichen Unterstellung der Signifikanz natürlicher Merkmale innerhalb von rassialen Kategorisierungen lässt sich jedoch nicht allein durch die Zurückweisung dieser Annahme am Reißbrett begegnen. So lässt sich die gegebene naturalisierende Logik der Zuschreibung rassialer Kategorisierungen trotz ihrer Inkonsistenzen aufgrund ihrer anhaltenden sozialen Wirksamkeit nicht einfach aufheben.

Welcher *race* sich eine Person begründeterweise zuordnen kann – sofern sie diese Frage überhaupt stellen will oder muss – scheint vor diesem Hintergrund weder entscheidend von spezifischen Erfahrungen, noch von der faktischen gesellschaftlichen Wahrnehmung abzuhängen, sondern vielmehr in einer gesellschaftlich objektiv gegebenen Vulnerabilität für Rassialisierung zu liegen. Diese Beobachtung legt eine Modifikation von Haslangers Bestimmung nahe, die verdeutlicht, warum die Unterstellung einer offenen *race*-Transition – womöglich unzulässigerweise – die Bedingungen der gesellschaftlichen Konstruktion von *race* unterläuft. Ein Subjekt ist demnach (zumindest in dem hier unterstellten gesellschaftlichen Kontext) einer rassialen Kategorie zuzuordnen, wenn – unter der womöglich kontrafaktischen Bedingung des vollständigen Wissens über seine Abstammung nach den Kriterien einer Gesellschaft – es dieser Kategorie zugeordnet würde. Die Einführung dieser Disposition, unter einem kontrafaktischen gesellschaftlichen Wissensstand rassifiziert zu werden, geht über Haslangers Bedingung (i) hinaus. Denn entscheidend ist demnach nicht mehr die faktische Erfahrung oder Nichterfahrung einer bestimmten Rassialisierung, sondern die objektive Qualität der *Disposition*, unter ggf. kontrafaktischen gesellschaftlichen Erkenntnisbedingungen einer bestimmten rassialen Kategorisierung unterworfen zu werden. Diese *dispositionale* Bestimmung von rassialen Kategorien greift auch die Skepsis gegenüber der Behauptung auf, dass sich als transrassial identifizierende Subjekte vollständige Erfahrungen

36 Tuvel, »In Defense«, S. 81–82.

rassifizierender Diskriminierung oder Privilegierung machen können. Wer sich *lediglich* als R_1 identifiziert und ggf. auch mit R_1 verknüpfte rassifizierende Erfahrungen macht, ohne aber die aus gesellschaftlicher Perspektive relevante Abstammung aufzuweisen, kann oder muss ggf. der Möglichkeit oder Option gewahr werden, dass diese Kategorisierung durch fremde oder eigene Initiative einer gesellschaftlichen Revision unterzogen wird. Erst die von Mills beschriebene *Tautologie* trägt der Bedeutung fundamentaler Naturalismen in der Bildung rassifizierender Kategorisierungen Rechnung, ohne dabei selbst die Realität dieser Naturalismen anerkennen zu müssen.

6. Zur theoretischen Bedeutung des Transrassialismus

Der Transrassialismus nimmt durch die Selbstverortung in rassialen Kategorien eine Logik in Anspruch, die zumindest in Gesellschaften, in denen rassiale Kategorisierungen durch die – wenn auch haltlose – Vorstellung der Bedeutung von Abstammungslinien geprägt sind, seine eigenen Bedingungen untergräbt. Eine theoretische Beurteilung des Transrassialismus sollte gleichwohl von der Skepsis gegenüber einfachen Verweisen auf die Passung von Abstammung und Rassialisierung geprägt sein, wenn sie selbst nicht wiederum auf implizite Naturalismen festgelegt sein will. Es kann nicht die *tatsächliche* Herkunft – was immer darunter zu verstehen ist – einer Person sein, die aus einer reflektierten Perspektive als hinreichender Grund für ihr ›eigentliches‹ R_1 angenommen werden sollte, und die ihr die Identifikation als R_2 verunmöglicht, sondern vielmehr das Gesamtgerüst rassifizierender Kategorisierungen der Gesellschaft, in der sie lebt. Die perplex anmutende Konsequenz hieraus ist, dass unser Verständnis rassialer Kategorien (trotz unserer Einsicht in die soziale Konstruktion dieser Kategorien) nicht einfach hinter die vernunftlose Logik der Bildung dieser Kategorien zurück kann.

In der bisherigen Schilderung dieser abstrakten Überlegungen ist das Gewicht des historischen und gegenwärtigen moralischen und politischen Übels rassialer Kategorisierungen kaum berührt worden, das aber nicht irrelevant für die Bewertung transrassialer Identifikationen ist. Ein Vergleich mit der gesellschaftlichen Wirksamkeit und Logik der Ständegesellschaft zeigt, inwiefern die angeführten Argumente zum Transrassialismus aufgrund ihrer theoretischen Begrenztheit nicht zu einer abschließenden Bewertung seiner Zulässigkeit führen können. Womöglich lässt sich dies anhand eines Vergleichs illustrieren. Die sozial konstruierte Kategorie des Adels etwa, die über Jahrhunderte die sozialen Verhältnisse in Europa geprägt und enormes moralisches und politisches Unrecht strukturell mitverursacht hat, scheint zumindest hinsichtlich der Bedeutung von unverfügbaren Abstammungslinien ähnlich konstituiert zu sein, wie

rassiale Kategorisierungen. Die Zugehörigkeit zum Adel liegt aufgrund der häufigen Rückbindung an Abstammungslinien weitestgehend außerhalb der subjektiven Verfügungsgewalt der einzelnen Person, aber gleichzeitig ist diesen Abstammungslinien keine begründete soziale Bedeutung zuzuschreiben. Anders als im Falle rassialer Kategorisierungen ist jedoch die gesellschaftliche Bedeutung des Adels in vielen Gesellschaften derart geschwunden, dass es zumindest in der europäischen Gegenwart legitim schiene, seine kategorialen Bestimmungen *ad absurdum* zu führen, indem wir den sozialen Adelsstatus der freien subjektiven Verfügbarkeit unterwerfen.³⁷ Hinsichtlich der Zurückweisung des naturalisierenden Abstammungsverständnisses, das der Aristokratie zugrunde liegt, wäre eine solche Dekonstruktion zwar folgerichtig, aber gleichermaßen sinnlos. Denn dieses Gedankenspiel ist nur vorstellbar vor dem Hintergrund eines gesellschaftlichen Prozesses – wie etwa auf den Schafotten der Französischen Revolution versucht –, der das mit der Ständegesellschaft verbundene Unrecht weitgehend ausgeräumt hat. Wir könnten auf diese Weise die absurde Vorstellung aristokratischer Abstammungslinien gerade deshalb *theoretisch* dekonstruieren, weil ihre *praktische* Wirksamkeit nahezu irrelevant geworden ist. Mit Recht kann jedoch die Kritik am Transrassialismus darauf verweisen, dass der in ihm angedeuteten theoretischen Überwindung rassialer Kategorisierungen zunächst die wirksame Auseinandersetzung mit dem praktischen Unrecht des Rassismus vorausgehen sollte.³⁸

Letztlich scheint sich aus den angeführten Überlegungen zu ergeben, dass die Debatte um den Transrassialismus in einer produktiven Sackgasse mündet. Die Artikulation transrassialer Selbstverständnisse erzwingt auch von denjenigen, die sie mit guten Gründen zurückweisen, eine Auseinandersetzung mit dem tiefliegenden Erbe des Rassismus, dessen rassifizierende Naturalismen nachhaltig sozial wirksam sind. Der Verweis auf die problematische Logik rassialer Kategorisierungen liefert aber keine hinreichenden Gründe für die Forderung eines für Transrassialismus offenen gesellschaftlichen Selbstverständnisses. Eine Gesellschaft, die transrassiale Übergänge konsistent zulassen könnte, wäre zwar insofern wünschenswert, als sie eine zentrale Fiktion des Rassismus – die Vorstellung vererblicher, natürlicher, rassialer Gruppenzugehörigkeiten – überwunden hätte. Gleichzeitig scheint jedoch das Werben für den Transrassialismus kein angemessener Weg in eine rassismusfreie

37 Wohlgemerkt ist hiermit nur die soziale Bedeutung von Abstammungslinien gemeint, nicht aber die durch die Plünderung ganzer Gesellschaften hervorbrachte soziale Ungleichheit, die sich über das Erbrecht auch außerhalb der Ständegesellschaft fortsetzt.

38 Ähnliche dilemmatische Überlegungen begleiten auch die Debatte um *Colorblindness*. Vgl. hierzu Liebscher, *Rasse im Recht*, S. 47–51.

oder gar postrassiale Gesellschaft zu sein. Zwar ist es denkbar, dass die Institutionalisierung von Transitionsmöglichkeiten einen wirksamen Beitrag zur sozialen Dekonstruktion überkommener Gesellschaftsmuster leisten kann; aber dies scheint mir nicht für die gegenwärtige Verfasstheit rassialer Kategorisierungen angemessen zu sein. Dafür prägen rassistische Strukturen in zu gravierendem Maße unsere gesellschaftliche Wirklichkeit. Dem Rassismus lässt sich nicht begegnen, ohne den Kategorien, die in der Wirklichkeit rassifizierender Unterschiede fundiert sind, Rechnung zu tragen. In gewisser Weise würde sich somit das Desiderat des Transrassialismus mit den Bedingungen seiner Realisierbarkeit aufheben.³⁹ Eine für den Transrassialismus reife Gesellschaft hätte sich in dem Maße von naturalistischen Vorstellungen rassialer Kategorisierungen emanzipiert, dass sie des Transrassialismus nicht mehr bedürfte.

39 Vgl. hierzu etwa erneut Hoyt, *The arc of a bad idea*.

Globale Philosophie und Rassismus

Impulse für den Diskurs über transnationale und transkulturelle normative Theorie

1. Transnationale Dynamiken und global Gerechtigkeit

Die meisten politischen Krisen der Gegenwart haben einen globalen Charakter.¹ Als philosophische Antwort haben sich seit drei Dekaden Theorien herausgebildet, die explizit transnationale oder transkulturelle Begriffe und Konzepte entwickeln. Ziel dieser Ansätze ist es, globale Dynamiken zu verstehen, zu rekonstruieren, zu konzeptualisieren und in normativer und politischer Hinsicht kritisch zu diskutieren. In diesem Zusammenhang spielt der Diskurs über globale Gerechtigkeit eine zentrale Rolle. Das Ziel dieses Diskurses ist, Gerechtigkeit angesichts globaler Problemlagen zu begründen und inhaltlich zu füllen. Eine breite Palette philosophischer Traditionen spielt in diesen Diskussionen eine wichtige Rolle, angefangen vom Liberalismus, Diskurstheorie, Fähigkeiten-Ansatz bis hin zum Kommunitarismus oder Utilitarismus.² Auf diesen Traditionen basierend werden transnationale Phänomene wie Armut, Krieg oder Klimawandel in normativer Hinsicht diskutiert. Ein gemeinsamer Fokus ist oftmals die Frage nach Verantwortlichkeiten, Pflichten und Rechten angesichts globaler Problemlagen.³ Ein Beispiel: Klimafolgen werden im Diskurs über globale Gerechtigkeit gegenwärtig oft als Bedrohung von Freiheitsrechten verstanden und Menschenrechte als normativ verpflichtende Schwellenwerte für nachhaltige Klimainstitutionen begründet.⁴

- 1 Der Begriff ›global‹ wird im aktuellen Diskurs oftmals mit den neoliberalen Implikationen der Globalisierung verbunden. Um diese Assoziation zu vermeiden, wird im Folgenden meist von transnational oder transkulturell gesprochen. Im akademischen Diskurs wird teils auch von planetar gesprochen. Nachdem sich der Begriff ›global‹ jedoch innerhalb der Debatte über globale Gerechtigkeit etabliert hat, wird er auch herangezogen – jedoch in einer kritischen Deutung. Zudem wird mit dem Begriff deutlich, dass traditionelle politische Akteure nicht (mehr) die alleinige Bezugsgröße sind.
- 2 Vgl. Tom Brooks, *The Global Justice Reader*, Oxford: Blackwell 2023.
- 3 Corinna Mieth, *Positive Pflichten. Über das Verhältnis von Hilfe und Gerechtigkeit in Bezug auf das Weltarmutsproblem*, Berlin/Boston: De Gruyter 2012.
- 4 Stephen Humphreys (Hg.), *Human Rights and Climate Change*, Cambridge: Cambridge University Press 2009; Axel Gosseries/Lukas H. Meyer (Hg.), *Intergenerational Justice*, Oxford: Oxford University Press 2009.

Die Diskussion über globale Gerechtigkeit hat die Philosophie grundlegend erweitert. Sie hat dazu beigetragen, dass die Philosophie aufhört, primär national zu denken, und stattdessen nach neuen theoretischen Konzeptualisierungen angesichts globaler Dynamiken und Krisen fragt. Gleichzeitig werden Ansätze der globalen Gerechtigkeit in den letzten Jahren teils grundlegend kritisiert. Es wird z.B. infrage gestellt, ob der Diskurs (trotz aller Unterschiede) zu stark auf westlichen Kategorien basiert, weil Gerechtigkeit oft eng mit der Verteilung (von Gütern) innerhalb einer kapitalistischen Ordnung verbunden sei.⁵ Die politisch-philosophischen Lösungen, die im Rahmen der Diskussion über globale Gerechtigkeit entwickelt werden, beruhen ebenfalls stark auf liberal-demokratischen Konzepten von Politik und Recht (beispielsweise Demokratisierung). Angesichts dieser blinden Flecken fehle dem Diskurs, so der Vorwurf, eine Ausrichtung an den von globalen Dynamiken besonders Betroffenen und eine angemessene Beachtung von Machtasymmetrien und Exklusionen.

Der vorliegende Beitrag greift diese Kritik auf und fokussiert auf die Beiträge des Post- und Dekolonialismus, der inter- und transkulturellen Philosophie und der *Critical Philosophy of Race*.⁶ Diese Theorieschulen wollen ebenfalls eine globale Perspektive für die Philosophie eröffnen und gleichzeitig die skizzierten Engführungen vermeiden, insbesondere indem sie über vielfältige Formen des Rassismus auf globaler Ebene nachdenken. Rassismus wird dabei verstanden als eine Form der »Beherrschung, Ausgrenzung oder Invisibilisierung von weniger machtvollen Akteursgruppen auf der Basis von Rassifizierungsprozessen.«⁷ Sowohl in historischer als auch systematischer Hinsicht nimmt der Kolonialismus eine wichtige Rolle in diesen Prozessen der Rassifizierung ein, weil er bis heute in individuellem und politischem Handeln sowie als implizite politische System- und Machtstruktur fortwirkt. Im Hintergrund des Beitrages stehen die vielfältigen Arbeiten zu Rassismus, der sowohl als eine grundlegende Erfahrung vieler Menschen weltweit als

5 Wendy Brown, *Undoing the Demos. Neoliberalism's Stealth Revolution*, New York/Cambridge: Zone Books 2015.

6 Vgl. exemplarisch Duncan Bell (Hg.), *Empire, Race, and Global Justice*, Cambridge: Cambridge University Press 2019; Charles Mills, »Race and Global Justice«, in: Duncan Bell (Hg.), *Empire, Race and Global Justice*, Cambridge University Press 2019, S. 94–119. Gayatri Chakravorty Spivak, *In other Worlds. Essays in Cultural Politics*, New York: Routledge 2008; Achille Mbembe, *Kritik der schwarzen Vernunft*, Berlin: Suhrkamp 2014.

7 Franziska Dübgen, »Blinde Flecken der Politischen Philosophie? Impulse der Critical Philosophy of Race für die Analyse von Normativität, Recht und Politik«, *Deutsche Zeitschrift für Philosophie* (2019/4), S. 619–633, hier S. 621.

auch als ein implizites Strukturmerkmal globaler Diskurse und Praktiken noch immer zu wenig philosophische Aufmerksamkeit erfährt.⁸

Der Beitrag beschäftigt sich also mit dem Thema Rassismus in einer transnationalen und transkulturellen Perspektive. Er rekurriert auf inter- und transkulturelle sowieso post- und dekoloniale Ansätze, um koloniale Erfahrung von Rassismus ausleuchten und nach einer radikalen Neuorientierung der Diskussion über globale normative Theorie zu fragen.⁹ Der Beitrag entfaltet auf dieser Basis vier Impulse für eine transnationale und transkulturelle normative Theorie jenseits traditioneller theoretischer Pfade des Diskurses über globale Gerechtigkeit. Ein knapper Ausblick beendet die Überlegungen, in dem die Frage gestellt wird, welche alternativen normativen Heuristiken besser geeignet wären, um die Anliegen des Diskurses über globale Gerechtigkeit nach der vorgeschlagenen Neujustierung zu übernehmen.

2. Impulse für globales Philosophieren

Relationalität und die Subalternen

Ein erstes Element des Diskurses über globale Gerechtigkeit, das von postkolonialen und interkulturellen Ansätzen kritisiert wird, ist das vorherrschende Verständnis des Sozialen. Denn viele Ansätze übernehmen mehr oder weniger unhinterfragt das liberale sozialontologische Modell, das die soziale Sphäre auch in globaler Perspektive vom Individuum aus konzipiert. Globale Zusammenhänge erscheinen so als Interaktionen zwischen mehr oder weniger unabhängigen Individuum, die sich rational zueinander verhalten.¹⁰ In Bezug auf die Deutung der sozialen

8 Kurt Erbach et al. »A Comparative Corpus Analysis of *Race* and *Rasse*«, *Applied Corpus Linguistics* (2023/1); Sally Haslanger, »Gender and Race: (What) Are They? (What) Do We Want Them To Be?«, *Nous* (2020/34), S. 31–55; Kristina Lepold/Marina Martinez Mateo (Hg.), *Critical Philosophy of Race. Ein Reader*, Berlin: Suhrkamp 2021.

9 Die teils sehr strittigen Debatten zwischen post- und dekolonialen Autor:innen werden im Folgenden nicht thematisiert. Postkoloniale Ansätze werden als eine (oft poststrukturalistisch bzw. marxistisch) geformte Kritik gegenwärtiger Diskurse und Strukturen mit dem Ziel einer emanzipativen Aufklärung verstanden. Dekoloniale Ansätze teilen die These des Fortbestands des Kolonialismus; sie kritisieren postkoloniale Ansätze jedoch für die Inanspruchnahme westlicher Theorien und setzen stärker auf dekoloniale Praktiken jenseits dieser Traditionen.

10 Michael Reder, »Is Democracy Ready for Globalisation? Pathways to a Globalised Demos«, *Argumenta philosophica* (2018/2), S. 81–97.

Sphäre werden die Individuen deshalb als unabhängig voneinander und soziale Strukturzusammenhänge und Dynamiken als sekundär interpretiert. Damit steht hinter vielen Ansätzen ein vernünftiges, handlungsmächtiges und sprachfähiges Individuum, das begründungslogisch der zentrale Referenzpunkt globaler Philosophie ist.¹¹

Beispielhaft sei der Diskurs über intergenerationale Gerechtigkeit herangezogen. Eine wichtig Ausgangsfrage dieses Diskurses besteht darin, wie die Verbundenheit heute und zukünftig lebender Menschen theoretisch konzeptualisiert werden kann. Nicht wenige Konzeptionen übertragen dabei den auf dem Individuum basierenden handlungstheoretischen normativen Zugang auf den transtemporalen Rahmen. Damit wird intergenerationale Gerechtigkeit als ein konfliktträchtiges Aufeinandertreffen zweier oder mehrerer Handlungssubjekte interpretiert. Das dezidiert intergenerationale der Ansätze schlägt sich in einer Ausweitung der Formalisierung handlungstheoretischer Reziprozitätsverhältnisse nieder, so dass es schlussendlich zu einer Bestimmung der Generation als singuläre Handlungsakteurin kommt.¹²

In diesem Zusammenhang ergeben sich mehrere Probleme: Erstens betonten interkulturelle und postkoloniale Autor:innen, dass das Soziale aus einem komplexen Geflecht aus Praktiken und Diskursen besteht, in die menschliches Handeln immer schon verwoben ist. Diese lassen Menschen erst zu dem werden, was sie sind. Sie prägen deren Umfeld, aber auch deren Denk-, Sprach- und Handlungsvermögen.¹³ Rassismus ist tief in Sprach-, Denk- und Handlungsstrukturen eingebettet und prägt daher das Leben vieler Menschen weltweit. Dies bedeutet nicht, dass damit das handlungsfähige Individuum negiert wird. Aber gerade in einer transnationalen Perspektive zeigt sich deutlich, dass die vielfältigen diskursiven Verflechtungen des aus dem Kolonialismus herrührenden Rassismus so prägend sind, dass das einzelne Individuum nur vor dem Hintergrund und als Teil von diesen überzeugend verstanden werden kann. Praktiken und Diskurse, innerhalb derer Menschen sozialisiert worden sind, entscheiden erst über deren Möglichkeiten, als einzelne Person zu handeln.

Viele Ansätze globaler Gerechtigkeit thematisieren zwar solche Unterschiede, aber vor allem in ökonomischer Hinsicht, beispielsweise als ungleiche Einkommensverteilungen oder als Armutsrisiken. Auch im Diskurs über Klimagerechtigkeit wird dann betont, dass Menschen

11 Isabell Lorey, *Demokratie im Präsens. Eine Theorie der politischen Gegenwart*, Berlin: Suhrkamp 2020.

12 Nejma Tamoudi et al. (Hg.), *Politik der Zukunft. Zukünftig Generationen als Leerstelle der Demokratie*, Bielefeld: transcript 2020.

13 Judith Butler, *Gefährdetes Leben: Politische Essays*, Frankfurt am Main: Suhrkamp 2005.

unterschiedlich vulnerabel gegenüber Klimafolgen sind.¹⁴ Aber dennoch rücken viele Ansätze nicht von dem individuumszentrierten sozialontologischen Modell ab. Stattdessen werden gegenwärtige und zukünftige Generationen als individuelle Akteure voneinander abgegrenzt, wodurch das Problem der Verbindung der Generationen erst zu entstehen scheint.

Die rassifizierten Erfahrungs- und Sinnzusammenhänge, in denen Menschen weltweit (immer noch) leben, werden durch diese theoretische Vorentscheidung zu wenig in den Blick genommen. In vielen Ansätzen globaler Gerechtigkeit wird zudem eine zu starke Trennung zwischen der nördlichen bzw. westlichen und südlichen Hemisphäre vorgenommen, weshalb die weltweiten komplexen Zusammenhänge von Rassifizierung ungenügend in den Blick genommen werden. Außerdem steht in theoretischer Hinsicht das unabhängige, sprach- und handlungsfähige Subjekt im Zentrum. Der methodologische Individualismus dient als Heuristik zur Konzeptualisierung sozialer Dynamiken wie zur Begründung normativer Zielvorstellungen. Dies gilt teilweise auch für Ansätze, die sich vermeintlich von einem strengen Individualismus absetzen, wie deliberative oder befähigungsorientierte Ansätze.

Zweitens konzeptualisieren postkoloniale Ansätze das relational eingebundene Subjekt als ein vulnerables Individuum.¹⁵ Alle Menschen sind gleichermaßen verletzlich, allerdings zeigt sich gerade in einer globalen Perspektive, dass diese Verletzbarkeit sehr unterschiedliche Formen und Qualitäten annimmt. Gayatri Chakravorty Spivak theoretisiert deshalb ausgehend von Phänomenen der Vulnerabilisierung und Marginalisierung.¹⁶ Im Zentrum stehen diejenigen, die so sprachlos sind, dass sie in sozialer wie politischer Hinsicht gar nicht wahrgenommen werden.¹⁷ Die Geschichte des Kolonialismus ist damit eine Geschichte der Negation der Subalternen und tief in das westliche Denken eingeschrieben. Die Subalternen sind die verdrängte Dimension des Menschseins, auf der die liberalen Bürger:innen des Westens ihre Überlegenheit aufbauen.

Postkoloniale Kritik fokussiert auf diese Formen der Subalternität und Vulnerabilität. Spivak kritisiert die neuzeitliche Philosophie (des Westens) als eurozentrisch, weil sie diese Formen des Ausschlusses zu wenig thematisiert oder reflexiv einholt. Nichteuropäer:innen werden, wenn

14 Lukas H. Meyer, »Intergenerational Justice«, in: Edward N. Zalta (Hg.), *Stanford Encyclopedia of Philosophy* 2008, <http://plato.stanford.edu/entries/justice-intergenerational/> (Zugriff: 04.08.2023).

15 Butler, *Gefährdetes Leben*.

16 Gayatri Chakravorty Spivak, »Can the Subaltern Speak?«, in: Cary Nelson/Lawrence Grossberg (Hg.), *Marxism and the Interpretation of Culture*, Basingstoke: Macmillan 1988, S. 271–313.

17 Daniel Loick, »Subalterne Sozialität. Zur normativen Struktur von Gegen-Gemeinschaften«, *Jahrbuch Praktische Philosophie in globaler Perspektive* (2020/4), S. 105–134.

überhaupt, als Unwissende dargestellt, die erst nach einer entsprechenden Europäisierung (durch Aufklärung oder Demokratisierung) praktisch wie theoretisch ernst genommen werden. Dies trifft ihrer Ansicht nach auch auf Autoren wie Immanuel Kant und G.W.F. Hegel (zumindest teilweise) zu. Denn auch wenn Spivak für eine emanzipative Aneignung des kritischen Denkens Kants durch die dekonstruktive Methode wirbt,¹⁸ so betont sie auch, dass sein Werk (der Tendenz nach) einen Ausschluss der Subalternen beinhaltet.¹⁹ Diese Kritik trifft auch auf vermeintlich vulnerabilitätssensiblere Philosophen wie Michel Foucault oder Gilles Deleuze zu, die Subalternität zwar thematisieren, dabei aber fast ausschließlich an ausgeschlossene Gruppen im Westen denken.

Für eine transnational und transkulturell ausgerichtete normative Theorie ergeben sich aus diesen Überlegungen erste Konsequenzen: Es gilt erstens einen substanzontologischen orientierten Ansatz, der globale Dynamiken in essentialisierte Akteure und deren Handlungen unterteilt und als Ausgangsbasis normativer Theoriebildung nimmt, zu überwinden und globale Dynamiken radikal relational zu denken. Es geht um die Rekonstruktion und Reflexion ebendieser Verbindungen und Vernetzungen. Die zentrale Frage globalen Philosophierens sollte diejenige nach der Struktur und Dynamik globaler Relationen sein. Auf der Basis eines solchen relationalen Ansatzes kann globale Philosophie zweitens den subalternen Standpunkt einnehmen und von diesem aus Theorieentwicklung betreiben. Ziel philosophischer Reflexion ist dann primär, Formen und Mechanismen der Ignoranz oder Unterdrückung Subalternen aufzudecken, zu problematisieren und zu kritisieren. Die philosophische Neuerzählung transnationaler Relationen versteht sich als eine Repräsentation eben jener nicht gehörten und gesehen Menschen und Gruppen.

Nichtideale Theorie und Rekonstruktion von rassifizierten Erfahrungen

Viele Ansätze globaler Gerechtigkeit schließen an die kantische Tradition des Nachdenkens über Normativität an.²⁰ Die ideale Gerechtigkeitstheorie von John Rawls ist dabei Referenzpunkt für viele Ansätze. Sie implizieren deshalb eine ideale Konzeption von Normativität, auch wenn sie die Begründungsfigur (z.B. den Urzustand) nicht explizit übernehmen. Ansätze globaler Gerechtigkeit beanspruchen universale Geltung oftmals

18 Gayatri Chakravorty Spivak, *A Critique of Postcolonial Reason: Toward a History of the Vanishing Present*, Cambridge: Harvard University Press 1999.

19 Ebd., S. 112.

20 Rainer Forst, *Die noumenale Republik. Kritischer Konstruktivismus nach Kant*, Berlin: Suhrkamp 2021.

mit Bezug auf eine abstrakte und ideale Begründungsfigur. Genau diese soll sicherstellen, dass alle vernunftbegabten Menschen diese einsehen und damit anerkennen können.

Aus postkolonialer wie interkultureller Perspektive erweisen sich ideale Argumentationen in mehrfacher Hinsicht als problematisch, wenn nicht sogar als widersprüchlich. Einerseits thematisieren viele Ansätze ihre eigenen Ausgangsbedingungen zu wenig. Denn Begründungen von Normativität können nie von ihren kulturellen Prägungen und historischen Kontexten losgelöst werden. Ein idealer, kontextloser Diskurs über Normen ist nicht möglich, so der Vorwurf. Über globale Normen nachzudenken, ohne den Kontext kolonialer Rassifizierung mitzudenken, erscheint deshalb unmöglich. Ideale Theorie abstrahiert aus postkolonialer Sicht von rassistischen Formen des Ausschlusses: Sie ist kontextlos und geschichtsvergessen und deswegen zu problematisieren.²¹ Dies gilt umso mehr für eine Philosophie, die sich transnationaler Problemlagen normativ wie politisch widmen will.

So lässt sich argumentieren, dass dies auch ein wichtiger Grund sei, wieso Ansätze globaler Gerechtigkeit in der akademischen Welt des globalen Südens nur wenig Anklang gefunden haben.²² Denn in den abstrakten und oftmals analytisch gefassten Begründungsfiguren eines Kontraktualismus oder einer Diskurstheorie werden die Erfahrungen kolonialer Herrschaft mit ihren vielfachen Ausschlussformen nicht oder zumindest zu wenig berücksichtigt.²³ Zwar werden im Diskurs über globale Gerechtigkeit z.B. Fragen globaler Armut als Ausschlussformen diskutiert – meist jedoch aus der Perspektive von abstrakt begründeten Hilfspflichten, wodurch rassifizierte Erfahrungen unzureichend beachtet und strukturelle Machtasymmetrien fortlaufend reproduziert werden. Durch die abstrakte Begründung von Hilfspflichten werden, so Margaret Kohn, die Armen als Gruppe homogenisiert und dehumanisiert, ihre Handlungsmacht ignoriert und stattdessen globale Institutionen begründet, die primär aus einer westlichen Logik heraus geformt werden.²⁴

Damit verbunden ist auch eine zu geringe Berücksichtigung der historischen Dimension der kolonialen Erfahrungen. Ansätze globaler Gerechtigkeit begründen oft eine ideale Verteilungsformel (z.B. von Ressourcen

21 Dübgen, »Blinde Flecken«, S. 623. Dieses Argument findet sich insbesondere bei Charles Mills, dessen Hauptkritikpunkt an liberaler Gerechtigkeitstheorie in der mangelnden Berücksichtigung der Historie liegt (vgl. Mills, »Race and Global Justice«).

22 Margaret Kohn, »Global Justice: Just Another Modernisation Theory?«, in: Duncan Bell (Hg.), *Empire, Race and Global Justice*, Cambridge University Press 2019, S. 145–162.

23 Jonathan Havercroft, »Injustices of Global Justice Scholarship«, *European Journal of Political Theory* (2023/1), S. 161–170.

24 Kohn, »Global Justice«, S. 155.

oder Hilfsleistungen), ohne dass historische Unrecht angemessen berücksichtigt wird. Es geht deshalb oftmals auch nur um Verteilungs- und nicht um ausgleichende Gerechtigkeit, die vor dem Hintergrund kolonialer Erfahrungen aber eine wichtige Rolle spielt.²⁵ In sozial epistemologischer Perspektive fokussieren dekoloniale Ansätze außerdem vergessene oder verdrängte Erinnerungen rassifizierter Gruppen, aber auch fehlende Dokumentation (z.B. Zeugenaussagen Schwarzer Menschen). Damit wird betont, dass gegenwärtige Äußerungen immer durch historische Kontexte geprägt sind. Auch wenn People of Colour heute ›frei‹ im globalen Diskurs sprechen dürfen, so wird ihre Glaubwürdigkeit dennoch im Gegensatz zu Weißen immer noch infrage gestellt.

Eine prominente Kritik an dem idealen Charakter globaler Gerechtigkeit liefert Charles Mills.²⁶ Der Großteil der Philosophie, so sein Vorwurf, vernachlässige Phänomene des Rassismus auf der Beschreibungsebene und die Kategorie *race* auf der Theorieebene (fast) vollständig, obwohl der Kolonialismus und der damit verbundene europäische Imperialismus seiner Ansicht nach bis heute eine Hauptquelle globaler Ungerechtigkeit sind. Dies zeigt sich an der ideal gefassten Argumentationsfigur des Gesellschaftsvertrags, die für ihn ein Beispiel dafür ist, dass rassifizierte Formen von Unterdrückung in der westlichen Philosophie zu wenig mitgedacht werden. Der rassifizierte Gesellschaftsvertrag von Kant über Thomas Hobbes bis Rawls ist das theoretische »System, das die Welt in den letzten paar hundert Jahren geprägt hat«²⁷ und das Nichtweiße systematisch ausschließt. Mills plädiert dafür, *race* als Schlüsselkategorie in den Diskurs einzuführen. Als ein Sozialkonstruktivist versteht er *race* jedoch weder in einem biologisch-essentialistischen noch in einem hierarchisierenden Sinne, weil damit rassifizierte Unterscheidungen reproduziert würden. Mills führt *race* vielmehr als ein nicht-ideales, kritisches Konzept ein. Es geht um die (An-)Erkennung von *white supremacy* und die Tatsache, dass rassifizierte Diskriminierungen nicht nur gesellschaftlich, sondern auch theorieimmanent verankert sind. Ziel ist ein konzeptueller Wechsel von verteilender zu ausgleichender/korrigierender Gerechtigkeit in öffentlichen und privaten Räumen, den ideale Theorie nicht leisten kann.²⁸ Vorbild sind für ihn feministische Bewegungen und Forschungen.

25 Katharina Forrester, »Reparations, History and the Origins of Global Justice«, in: Duncan Bell (Hg.), *Empire, Race and Global Justice*, Cambridge University Press 2019, S. 22–51.

26 Charles W. Mills, *The Racial Contract*, London: Cornell University Press; Mills, »Race and Global Justice«.

27 Mills, *Racial Contract*, S. 1 (Übersetzung M.R.).

28 Charles Mills, *Black Rights/White Wrongs: The Critique of Racial Liberalism, Transgressing Boundaries: Studies in Black Politics and Black Communities*, New York: Oxford University Press 2017.

»*Racial justice* ist eine heuristisch nützliche Kategorie, da sie in hohem Maße das Erbe der unfairen globalen Rassenstruktur anerkennt, die durch Kolonialismus und Imperialismus, weiße Besiedlung und afrikanische Sklaverei etabliert wurde, die global tendenziell weiße Privilegien begünstigt und die ›repariert‹ werden muss.«²⁹

Genau darin manifestiert sich für Mills die Stärke einer nichtidealen Theorie gegenüber dem vorherrschenden Diskurs über globale Gerechtigkeit.

Natürlich stehen auch postkoloniale Theorien immer in der Gefahr, selbst neue Formen von abstrakten und idealen Gedankenfiguren zu entwickeln, um ihre Argumentation zu begründen. Auch der Postkolonialismus impliziert ideale Narrative, die es kritisch zu reflektieren gilt. Ein Beispiel ist die Figur des subalternen Subjekts. Denn dieses erscheint oft als ein idealer Referenzpunkt. Durch die philosophische Beschäftigung mit der Frage, wie Subalternen eine Stimme gegeben werden kann, werden diese (teilweise) als Gruppe homogenisiert und zu einem Ankerpunkt für die Argumentation geformt. Rassismuskritische Positionen können also auch zu neuen idealen Verformungen führen, die sie eigentlich zu überwinden intendieren. Spivak selbst versucht diese Tendenz zu umgehen, indem sie eine neue Kategorie, und zwar die des *native informant* einführt. Der *native informant* ist »ein Name für die Vertreibung aus dem Namen des Menschen – ein Zeichen, das die Unmöglichkeit der ethischen Beziehung durchkreuzt.«³⁰ Solche erfahrungsbezogenen Begriffe eröffnen Zugänge für eine nichtideale Weise über globale Zusammenhänge nachzudenken. Der *native informant* darf aber gleichzeitig nicht idealisiert oder romantisiert werden, sondern mit dieser Denkfigur gilt es vielmehr, den Ausschluss der Subalternen aus dem hegemonialen Epistem zu erkennen und zu überwinden.³¹

Transnationale und transkulturelle normative Theorie lässt sich also, so die Schlussfolgerung, sinnvollerweise nur als nichtideale dialektische Theorie denken. Die Komplexität und Dynamik globaler Zusammenhänge und der sich darin manifestierenden Ungleichheiten und sozialen Kämpfe zeigen die unüberwindbaren Schwierigkeiten von Theorien, die meinen, zuerst ein normatives Ideal begründen und dann dies der transkulturellen Welt aufzwingen zu können. Transnationale Vernetzungen sind voller Widersprüche, die erst durch eine dialektisch argumentierende Theorie überzeugend reflektiert werden können. Eine nichtideale globale Theorie beginnt, so lässt sich aus den Reflexionen über Rassismus ebenfalls lernen, mit Erfahrungen. Im Sinne von John Dewey ist die Rekonstruktion und Reflexion von Erfahrungen

29 Mills, *Race and Global Justice*, S. 114 (Übersetzung M.R.); vgl. auch S. 57.

30 Spivak, *A Critique*, S. 6 (Übersetzung M.R.).

31 Gayatri Chakravorty Spivak, *Righting Wrongs. Unrecht richten*, Zürich: diaphanes 2008.

wichtiger als jede (abstrakte) Theoriebildung. Globale Philosophie ist deshalb herausgefordert, neue Methoden und (interdisziplinäre) Formate zu entwickeln, um Erfahrungen in die philosophische Reflexion zu integrieren und damit Subalternität zum Thema zu machen, ohne diese wiederum zu idealisieren oder zu romantisieren. Rekonstruktionen subalternen Erfahrungen werden so zum festen Bestandteil globalen Philosophierens.

Kultur als global-hybrider Raum und Prozess

In vielen liberal und deliberativ geprägten Ansätzen globaler Gerechtigkeit spielt die Frage nach der Kultur eine untergeordnete Rolle. Die inter- und transkulturelle Philosophie hat dieser Engführung intensiv entgegen gearbeitet. Gerade im deutschsprachigen Raum ist, nicht selten aus einer phänomenologisch inspirierten Perspektive, eine äußerst produktive philosophische Querschnittsdisziplin entstanden, die teils komparatistisch, teils systematisch nach Kultur als Dimension von Erkenntnis, Gesellschaft oder Politik gefragt hat. Ram Malls Konzeption der ortlosen Orthafügigkeit oder Franz Martin Wimmers Konzeption des Polylog sind Beispiele hierfür.³² Mit der interkulturellen Philosophie wurde darauf aufmerksam gemacht, dass Diskurse und Praktiken immer kulturell situiert und bedingt sind, weshalb die kulturelle Vielfalt auch in die theoretischen Konzepte und Narrative globaler Gerechtigkeit Eingang finden sollte.

Ein konkretes Beispiel ist die Auseinandersetzung mit der Vielfalt kultureller Zeitpraktiken. Die interkulturelle Philosophie versteht sich in diesem Kontext als Kritik an einem rein westlichen Zeitverständnis.³³ Aber gegenwärtige Debatten über intergenerationelle Gerechtigkeit, beispielsweise im philosophischen Diskurs über Klimafolgen, konzeptualisieren Zeitlichkeit oft linear als quantitative Messgröße. Politische Strukturen werden dann in Bezug auf diese Messung hinsichtlich Dauer und Effizienz bewertet. Zeitlichkeit ist jedoch keine naturgegebene Tatsache, sondern sie ist immer mit konkreten Erfahrungen, auch der Vermachtung und der Exklusion verbunden.³⁴

32 Ram A. Mall, *Essays zur interkulturellen Philosophie*, Nordhausen: Traugott Bautz 2003, S. 85–102; Franz Martin Wimmer, *Interkulturelle Philosophie. Eine Einführung*, Stuttgart: UTB 2003.

33 Katharina Hunfeld, »The Coloniality of Time in the Global Justice Debate: De-Centring Western Linear Temporality«, *Journal of Global Ethics* (2022/1), S. 100–117.

34 Nejma Tamoudi/Michael Reder, »A Narrative Account of Temporality in Climate Justice«, in: Jafry Thaseen (Hg.), *Routledge Handbook of Climate Justice*, London/New York: Routledge 2018, S. 57–67.

Postkoloniale Theorien machen in diesem Zusammenhang noch auf einen weiteren Aspekt aufmerksam. Im Anschluss an Said³⁵ ist nämlich Vorsicht geboten gegenüber allzu deutlichen Identifikationen (und damit verbundenen Abgrenzungen) zwischen kulturellen Praktiken, wie sie in Debatten über globale Gerechtigkeit firmieren. Interkulturelle Ansätze stehen immer in der Gefahr, eben diese zu homogenisieren und damit zu essentialisieren. Der gegenwärtige Diskurs über die sogenannte afrikanische Philosophie ist ein Beispiel.³⁶ So wichtig die Anerkennung der darunter subsumierten philosophischen Ansätze ist (auch um diese wissenschaftspolitisch hörbar zu machen), so problematisch kann es sein, wenn damit neue Formen der Stereotypisierung oder Ausgrenzung verbunden sind.

Homi K. Bhabha ist einer der postkolonialen Denker, der nach alternativen Formen der Thematisierung von Kultur sucht. Er unterscheidet mit Blick auf Said zwischen einem latenten und einem manifesten Orientalismus und will dessen Ansatz zu einer allgemeinen Theorie des kolonialen Diskurses weiterentwickeln. Kulturelle Formationen sind immer von einer grundlegenden Ambivalenz gegenüber dem Anderen geprägt, das »zugleich ein Objekt des Begehrens und der Verachtung«³⁷ ist. Bhabha entwickelt deshalb eine Theorie der Hybridisierung, mit der die inhärenten Ambivalenzen kultureller Praktiken als Brüche interpretiert, Homogenisierung und Essentialisierung von Kultur vermieden und Räume der transkulturellen Begegnung eröffnet werden. Ähnlich wie Spivak rekurriert er dabei auf dekonstruktivistische Gedankenfiguren und reichert diese mit psychoanalytischen Perspektiven an.

»Die Sprache der Kritik ist nicht deshalb wirkungsvoll, weil sie die Begriffe Herr und Knecht, Merkantilist und Marxist bis in alle Zeiten trennt, sondern sie ist es in dem Maße, wie es ihr gelingt, die vorhandenen Widersprüche zu überwinden und den Raum für eine Vermittlung zu öffnen: einen Ort der Hybridität.«³⁸

Hybridität kennzeichnet auch die Figur der Migrantin. Sie steht prototypisch für die Auflösung einer essentialistisch gedeuteten Kultur, weil sie genau diese durchkreuzt und damit einen neuen Raum eröffnet. Kulturen sind dabei zu verstehen als dynamische, sich stetig wandelnde Gebilde. Es geht weniger um die Vielfalt von Kulturen als um ihre Fluidität und Porosität.

Abschließend lässt sich festhalten, dass die jahrzehntelange Spaltung zwischen inter- bzw. transkultureller Philosophie und dem (liberal

35 Edward Said, *Orientalismus*, Frankfurt am Main: Fischer 2009.

36 Vgl. beispielsweise Franziska Dübgen/Stefan Skupien (Hg.), *Afrikanische Politische Philosophie. Postkoloniale Positionen*, Berlin: Suhrkamp 2015.

37 Bhabha, Homi, *Die Verortung der Kultur*, Tübingen: Stauffenburg 2000, S. 67.

38 Ebd. S. 25.

orientierten) Diskurs über globale Gerechtigkeit aufgegeben werden sollte. Transnationale Prozesse haben immer eine kulturelle Dimension, die es aufzudecken und zu diskutieren gilt. Globale Philosophie ist nur als inter- und transkulturelles Philosophieren sinnvoll denkbar. Dabei ist in postkolonialer Manier immer auch vor kulturellen Essentialisierungen zu warnen. Diese Gefahr spricht aber nicht gegen eine Thematisierung von Kultur, sondern ist vielmehr der Aufruf an die globale Philosophie, neue experimentelle Konzepte von Kultur, wie z.B. den der Hybridität, auszuprobieren und weiterzuentwickeln.

Ambivalenzen des Rechts und ein weiter Begriff des Politischen

Globale Gerechtigkeit wird im Nachdenken über transnationale Zusammenhänge nicht nur als ein normatives Prinzip verstanden, sondern spielt auch als politische Orientierung für Strukturbildungen eine wichtige Rolle. Ein Vertreter dieses Ansatzes in der ersten Dekade des Jahrhunderts war Otfried Höffe.³⁹ Seine Grundidee besteht darin, dass Menschen global einen Urvertrag eingehen. Hieraus ergäben sich eine Reihe von globalen Prinzipien, wie die Forderung nach Recht, Freiheit, Gerechtigkeit und Demokratie. Um ein gerechtes und friedliches Zusammenleben aller Menschen zu ermöglichen, werden sich die Menschen letztlich aus einem rationalen Eigeninteresse für diese Prinzipien entscheiden. Denn nur wo das Recht herrscht, die Freiheit der Menschen anerkannt und eine Demokratie aufgebaut wird, kann letztlich globale Gerechtigkeit politisch umgesetzt werden. In politischer Hinsicht erscheint ihm, wiederum an Kant anschließend, die föderale Weltrepublik als das gebotene Ziel.

Sowohl das Verständnis des Rechts als auch das der Politik, das solchen Ansätzen zugrunde liegt, wird von post- und dekolonialer Seite zumindest ambivalent gesehen, teilweise scharf kritisiert. Beispielhaft lässt sich dies am Diskurs über Menschenrechte aufzeigen. Einerseits wird betont, dass die universale Stoßrichtung der Menschenrechte ein politisches Potenzial hat, Engführungen westlichen Denkens zu überwinden und eine politische Praxis auf globaler Ebene zu begründen, die sensibel ist für verschiedenen Formen von Leid und Diskriminierung.⁴⁰ Andererseits erscheinen Menschenrechte als ein westliches Produkt, das entgegen ihrem emanzipativen Selbstverständnis (zumindest teilweise) selbst rassifizierte Formen des Ausschlusses impliziert. Menschenrechte fußen beispielsweise

39 Otfried Höffe, *Demokratie im Zeitalter der Globalisierung*, München: C.H. Beck 1999.

40 Paulin J. Hountondji, »Die Stimme des Herrn – Bemerkungen zum Problem der Menschenrechte in Afrika«, in: Franziska Dübgen/Stefan Skupien (Hg.), *Afrikanische Politische Philosophie. Postkoloniale Positionen*, Berlin: Suhrkamp, S. 149–167.

auf der Logik der westlichen Staatenwelt. Sie setzen voraus, dass es einen funktionierenden, am besten: demokratisch-rechtsstaatlich verfassten Staat gibt, der diese sichert. Doch in transnationaler Hinsicht zeigt sich, dass es viele Staaten gibt, die genau diese Rechte nicht sichern. David Chandler schlussfolgert deshalb zynisch, dass Weltbürger:innen letztlich Subjekte ohne Rechte sind.⁴¹ Zudem produziert die liberale Menschenrechtsidee notwendig ein neues Außen (Geflüchtete, Tiere usw.). Postkoloniale Ansätze sind skeptisch, ob Menschenrechte diese inhärente Form des *Otherings* durch ihre emanzipative Kraft überwinden können.

Schlussendlich sind Menschenrechte teilweise selbst Manifestation ungerechter Verhältnisse. Dies zeigt sich, wie Samera Esmir argumentiert, an der Frage, wer diese Rechte vergibt und wer die Rolle der Anwältin für die Menschen, deren Rechte verletzt werden, einnimmt.⁴² Spivak merkt kritisch an, dass Menschenrechtsaktivist:innen meist Nachkommen der kolonialen Subjekte und damit Agierende der Elite sind.⁴³ Auch wird der Menschenrechtsdiskurs oft an und von westlichen Universitäten betrieben, worin sich eine epistemische Diskontinuität widerspiegelt.

Mit Spivak lässt sich dieser ambivalente Blick auf die Menschenrechte folgendermaßen zusammenfassen: Menschenrechte sind nicht per se gut oder schlecht. Spivak votiert aber zu Recht für eine Auflösung der den Menschenrechten innewohnenden Teilung in diejenigen, die Rechte bereitstellen, und diejenigen, die Unrecht erfahren. Von zentraler Bedeutung ist deshalb eine grundlegende Reflexion auf Grenzen des Rechts und seiner Ambivalenzen, was ein weiterer Hinweis auf die Notwendigkeit einer dialektischen Methode globalen Philosophierens ist.⁴⁴ Menschenrechte sind politisch immer ambivalent und nicht nur ein normativ objektives gutes Ideal. Es geht deshalb im Kern um die Frage, »inwiefern sich das Verständnis von Menschenrechten ändern muss, um deren kritische Funktion, die Politisierung von Unrecht und Unterdrückung, auch in der postkolonialen Welt zu bewahren, ohne in ein hegemoniales Instrument der Beherrschung umzuschlagen.«⁴⁵

41 David Chandler, »Contemporary Critiques of Human Rights«, in: Michael Goodhart (Hg.), *Human Rights: Politics and Practice*, Oxford/New York: Oxford University Press 2013, S. 107–122.

42 Samera Esmir, »On Making Dehumanization Possible«, *Paper for Modern Language Association* (2006/5), S. 1544–1551.

43 Gayatri Chakravorty Spivak, »Righting Wrongs«, *South Atlantic Quarterly* (2004/2–3), S. 523–581, hier S. 525ff.

44 Michael Reder, »Subjektive Rechte und die Politik der Differenz«, in: Ernst Hilgendorf/Eric Zabel (Hg.), *Die Idee subjektiver Rechte*, Berlin/Boston: De Gruyter 2021, S. 247–266.

45 Jeanette Ehrmann, »Traveling, Translating and Transplanting Human Rights. Zur Kritik der Menschenrechte aus postkolonialfeministischer Perspektive«, *Femina Politica* (2009/2), S. 84–94, hier S. 85.

Diese selbstkritische Kompetenz betrifft auch die Reflexion des Politischen, beispielsweise der Demokratie, die im Diskurs über globale Gerechtigkeit eine wichtige Rolle einnimmt. Für Achille Mbembe baut die Demokratie theoretisch wie praktisch zwar auf dem Bild freier und gleicher Menschen auf; bei genauerem Blick zeigen sich in ihrem Selbstverständnis jedoch versteckte Prozesse des *Otherings*.⁴⁶ Denn obwohl sich Demokratien als inklusiv und partizipativ verstehen, so fußen sie faktisch auf einer (teils gewalttätigen) Absetzung von Nichtdemokratien. Die Debatte über die (scheinbar notwendige) Gewaltanfälligkeit islamischer Staaten nach dem 11. September 2001 ist ein Beispiel hierfür. Wendy Brown spricht in diesem Zusammenhang von dem Islam als dem Anderen der Demokratie.⁴⁷ Für Mbembe gibt es deshalb keine Demokratie ohne die Implikation des Rassistischen und Kolonialen.⁴⁸ In dem scheinbar neutralen und positiv besetzten Ideal des Demokratischen schwingt immer ein gewalttätiges Element mit, das es kritisch zu diskutieren gilt.

Dieser kritische Blick auf Demokratie steht beispielhaft für eine grundlegende Zurückhaltung gegenüber Formen der Institutionalisierung des Politischen, die in der Gefahr stehen, Exklusionen zu erzeugen. Deshalb implizieren post- und dekoloniale Ansätze oftmals einen weiten Begriff des Politischen, der teils an die marxistisch geprägten Debatten um die radikale Demokratie anschließt.⁴⁹ In dieser Hinsicht steht die Pluralisierung der politischen Kämpfe im Zentrum der Theorie. Die Philosophie muss dabei allerdings ohne eine Geschichtsteleologie oder ein liberales Fortschrittsnarrativ auskommen. Stattdessen wird auf die sich ständig neu vervielfältigenden politischen Antagonismen verwiesen. Es gibt nicht die eine vernünftige Lösung, sondern der Fokus richtet sich auf vielfältige soziale Bewegungen, die sich immer wieder in einem Gegensatz zur vorherrschenden Hegemonie befinden.

Die damit verbundene kritische Haltung gegenüber jeder staatlichen Institutionalisierung wird allerdings nicht von allen Ansätzen geteilt. In der Auseinandersetzung mit Judith Butler betont beispielsweise Spivak, dass postkoloniale Theorie den Staat nicht negieren darf.⁵⁰ Die Politik braucht den Staat, obwohl dieser oft (und immer wieder) Minderheiten exkludiert und rassifizierte Denkmuster reproduziert. Eine staatliche Struktur ist wichtig, um in einem lokalen bzw. regionalen Sinne

46 Achille Mbembe, *Politik der Feindschaft*, Berlin: Suhrkamp 2017, S. 23–43.

47 Brown, Wendy: »Wir sind jetzt alle Demokraten...«, in: Giorgio Agamben et al. (Hg.), *Demokratie? Eine Debatte*, Berlin: Suhrkamp 2012, S. 55–71, hier S. 62.

48 Mbembe, *Politik der Feindschaft*, S. 36.

49 Ernesto Laclau/Chantal Mouffe, *Hegemonie und radikale Demokratie. Zur Dekonstruktion des Marxismus*, Wien: Passagen 1991.

50 Judith Butler/Gayatri Chakravorty Spivak, *Who sings the Nation-State? Language, Politics, Belonging*, London: Seagull 2007.

dekoloniale hybride Praktiken zu stärken und kolonial-kapitalistische Strukturen zu überwinden.

Damit ist ein letzter Impuls verbunden, und zwar eine postkoloniale Kritik der engen Verknüpfung von (demokratischer) Politik und Kapitalismus. Denn globale Gerechtigkeitstheorien übernehmen oftmals die kapitalistische Rahmung von Politik, die vielen traditionellen Normativitätstheorien des 20. Jahrhunderts innewohnt. In Anlehnung an die marxistische Kritik von falschen Universalismen, mit der Marx betont, dass unter Bürger:innen oft nur die gezählt werden, die individuellen Besitz haben, argumentiert Mills, dass unter dem Volk oft nur die weißen Menschen mit Besitz subsumiert werden.⁵¹ Mbembe formuliert dieses Argument noch schärfer, wenn er diagnostiziert, dass der Kapitalismus mit seiner Vorstellung ökonomisch handelnder Bürger:innen die Kategorie der ›Rasse‹ reproduziere. Die kapitalistische Wirtschaftsform, so sein Vorwurf, funktioniere nur, insofern sie mit der Kategorie der ›Rasse‹ eine Gruppe einführt, auf deren Kosten das System funktioniert und diese Idee auf die gesamte »subalterne Menschheit«⁵² überträgt. Mit der diffamierenden Verwendung des N*-Worts wird für Mbembe ein Symbol des eingeschränkten Lebens konstituiert.⁵³ Das Ziel postkolonialer Kritik sei es, damit verbundene biologische, ästhetische, moralische, ökonomische und kulturelle Interpretationen von Überlegenheit aufzudecken und zu dekonstruieren.

Für eine transnationale und transkulturelle normative Theorie lässt sich aus der Diskussion über Rassismus lernen, dass sie über die Schnittstelle von normativer und politischer Ebene neu nachdenken muss. Es zeigt sich, dass sich Ethik und Politik nicht grundsätzlich trennen lassen, sondern gerade angesichts komplexer globaler Problemlagen beide als eng miteinander verwoben gedacht werden sollten. In politisch-philosophischer Hinsicht greift dabei der institutionen- und rechtstheoretische Fokus globaler Gerechtigkeit allerdings zu kurz – genauso wie ein (neo-) marxistischer Ansatz, der nur auf die Macht sozialer Bewegungen achtet. Es geht darum, einen Begriff des Politischen auf globaler Ebene zu entwickeln, der nicht im nationalstaatlichen Denken verbleibt, die Ambivalenzen bisheriger politischer oder rechtlicher Instrumente kritisch diskutiert und experimentell mit Blick auf die Stimmen der Ausgeschlossenen nach gelungen, dekolonialen Praktiken des Politischen sucht und diese kritisch evaluativ begleitet.

51 Mills, *The Racial Contract*, S. 41–53.

52 Mbembe, *Kritik der schwarzen Vernunft*, S. 30.

53 Ebd.: S. 23.

3. Erweiterung globaler Gerechtigkeit oder Suche nach Alternativen?

Die vorangegangenen Überlegungen haben einige Argumente entfaltet, wieso es sinnvoll ist, den Diskurs über globale Gerechtigkeit grundsätzlich neu auszurichten. Dies geschieht gegenwärtig bereits von unterschiedlicher Seite aus.⁵⁴ Die Überlegungen haben gezeigt, dass bisherige normative Konzepte globaler Philosophie zumindest um inter- bzw. transkulturelle und post- bzw. dekoloniale Perspektiven erweitert werden sollten. Die skizzierten Erweiterungen machen es möglich, auf grundlegende blinde Flecken der Theorieproduktion aufmerksam zu machen und eine Engführung auf ein bestimmtes, westlich geprägtes Verständnis von Normativität zu vermeiden, das dem Diskurs über globale Gerechtigkeit meist zugrunde liegt. Daraus ergibt sich eine Skepsis gegen einen bestimmten idealen Typus der Universalisierung von westlichen Gerechtigkeitsprinzipien in globaler Hinsicht, ohne dass der universale Impetus aufgegeben wird. Denn auch die skizzierten Theorieschulen verstehen sich (bei allen Unterschieden) in ihrem Fokus auf Pluralismus und die Beachtung der vulnerablen und subalternen Menschen als universalistisch – jedoch eines anderen Denk- und Begründungstyps. Sie fokussieren weniger auf abstrakte, möglichst ideale Prinzipien, sondern auf die von (impliziten) Machtstrukturen Ausgeschlossenen und deren Erfahrungen.

Um dieses Ziel umzusetzen, braucht es mehr Pluralität in der Debatte über globale Gerechtigkeit – Beachtung der Vielfalt von Erfahrungswelten, aber auch einen stärkeren Einbezug vielfältiger Perspektiven in die Theorieproduktion.⁵⁵ Erst damit ist auch der anvisierte radikale Umbruch des Diskurses möglich. Die Offenheit für Multiplizität von Perspektiven, Erfahrungen und Werten und die Absage an eine transzendente, universalgültige Moralität ist ein erster Schritt. Andrew Robinson und Simon Tormey verstehen diesen Prozess als einen Dialog im Sinne Ludwig Wittgensteins, womit neue, scheinbar inkompatible Erfahrungen und Narrative nicht innerhalb des eigenen reflexiven Sichtfelds, sondern innerhalb mehrerer gleichwertiger Sichtfelder präsentiert und verschränkt werden.⁵⁶

Aber auch wenn eine solche Erweiterung und Transformation traditioneller normativer Theorie vollzogen wird, bleibt fraglich, ob die

54 Vgl. exemplarisch: Stefan Gosepath, »Die Notwendigkeit globaler Philosophie«, *Deutsche Zeitschrift für Philosophie* (2020/6), S. 943–956.

55 Anke Graness, »What is Global Justice? Henry Odera Oruka's Contribution to the Current Debate«, *Journal on African Philosophy* (2012/6), S. 31–46.

56 Andrew Robinson/Simon Tormey, »Resisting ›Global Justice‹: Disrupting the Colonial ›Emancipatory‹ Logic of the West«, *Third World Quarterly* (2009/8), S. 1395–1409.

skizzierten blinden Flecken in jeder Hinsicht überwunden werden können. Der Beitrag teilt diese kritische Anfrage. Eine Konsequenz könnte beispielsweise sein, die Modelle (globaler) Gerechtigkeit (zumindest für einige Jahre) beiseitezulegen, weil sie zu sehr in den aufgezeigten Problemen verstrickt sind. Stattdessen könnte man den Schwerpunkt globalen Philosophierens auf andere normative Heuristiken legen, die an unterschiedliche kulturelle Traditionen anschließbar sind und gleichzeitig in einem relationalen, nichtidealen und dialektischen Sinne über Formen globalen Ausschlusses nachdenken.

Solidarität und Vulnerabilität sind zwei mögliche Heuristiken, die in den vergangenen Jahren auch bereits einen deutlich größeren Stellenwert erlangt haben.⁵⁷ Vulnerabilität wird beispielsweise als grundlegende Erfahrung des Menschen gedeutet, die einen ständigen Impuls zur Kritik und Neuformierung sozialer und politischer Praktiken impliziert.⁵⁸ Philosophisch liegt dann der Fokus auf Erfahrungen des Ausschlusses und prekärer Lebensformen von denen, die besonders unter kolonialer Ungerechtigkeit gelitten haben und bis heute leiden. Der theoretische Schwerpunkt auf universale Prinzipien verdeckt oftmals diesen Blick auf Verletzbarkeit. Dies wurde bereits in den Anfängen der Kritischen Theorie deutlich gesehen.⁵⁹ Vulnerabilität ist keine neue abstrakte universale Norm; sie zeigt *ex negativo* das Menschliche: konkret, körperlich und lokal situiert.⁶⁰ Das Nachdenken über Normativität angesichts transnationaler Krisen ist dann weniger strukturiert als ein rationaler Diskurs bzw. eine Einigung vernünftiger Bürger:innen, sondern als eine Rekonstruktion von Erfahrungen und eine grundlegende Kritik bestehender Ordnungen, die Verletzbarkeit produzieren. Und Solidarität ist wiederum in normativer Hinsicht Ausdruck eines relationalen Ansatzes und eines weiten dialektischen Verständnisses des Politischen, mit dem Ziel einer kritischen Transformation des Sozialen aus der Perspektive der Ausgeschlossenen. Genau darin zeigt sich die Qualität eines neuen Nachdenkens über transnationale und transkulturelle Zusammenhänge jenseits des Theorems der globalen Gerechtigkeit.

- 57 Michael Reder, »Über Vulnerabilität und Solidarität Eine pragmatistische Re-Konzeptualisierung«, *European Journal of Pragmatism and American Philosophy* (2023/2).
- 58 Butler, *Gefährdetes Leben*; Estelle Ferrarese, »Vulnerability: A Concept with Which to Undo the World as It Is?«, *Critical Horizons* (2016/2), S. 149–159.
- 59 Max Horkheimer/Theodor W. Adorno, *Dialektik der Aufklärung. Philosophische Fragmente*, Frankfurt am Main: Fischer 2000, S. 45–60.
- 60 María do Mar Castro Varela, »Postkoloniale feministische Theorie und soziale Gerechtigkeit«, in: Ursula Degener/Beate Rosenzweig (Hg.), *Die Neuverhandlung sozialer Gerechtigkeit*, Wiesbaden: VS Verlag 2006, S. 97–114.

JACOB MABE

Über den Zusammenhang von Vorurteilen und Rassismus im Werk von Anton Wilhelm Amo

1. Einführung

Anton Wilhelm Amo ist unangefochten eine der Schlüsselfiguren der frühen Aufklärung. Auch wenn er in der philosophiegeschichtlichen Forschung noch nicht ausreichend gewürdigt wird, ändert das nichts an der Tatsache, dass er eine außergewöhnliche Persönlichkeit und zudem der erste Afrikaner war, der sich aktiv an den intellektuellen Debatten seiner Zeit in Deutschland beteiligte.¹ Amos Einzigartigkeit erklärt sich auch durch seinen beispiellosen Mut, der darin besteht, dass er sich nie von rassistischen und entmenslichenden Demütigungen und Provokationen einschüchtern ließ. Die Identifikation von Amo mit der europäischen Geisteskultur seiner Zeit spiegelt sich insbesondere darin wider, dass er wie einige seiner Zeitgenossen den Menschen, unabhängig von seiner Herkunft, als ein Wesen betrachtete, das mit Vernunft ausgestattet ist und daher die Fähigkeit besitzt, sich Wissen anzueignen.

Darüber hinaus wurde Amo persönlich mit den damals gegenüber dunkelhäutigen Menschen verübten ungerechten Behandlungen konfrontiert, was ihn später dazu motivierte, sich in seiner ersten wissenschaftlichen Abhandlung *De jure maurorum in Europa*², die leider

- 1 Vgl. Jacob Emmanuel Mabe, »Anton Wilhelm Amo, Ein Wegbereiter der modernen deutschen Philosophie?« in, ders., *Warum lernt und lehrt man Deutsch in Afrika. Autobiographische Ansichten und didaktische Erfahrungen. Festschrift zu Ehren von Anton Wilhelm Amo*, Nordhausen: Traugott Bautz 2014, S. 11–28.
- 2 Amo hielt diesen Disputationsvortrag (Deutsch: »Von den Rechten der Schwarzen in Europa«), der leider bis heute nicht gefunden werden konnte, am 28.11.1729 in Halle. Interessanterweise erklärt Amo, was eine Disputation ist, indem er schreibt: »Die Disputation ist ein feierlicher Akt, in welchem die im reflexiven Geistesakt gefundene Wahrheit gegen die durch urteilsmäßige Begründung erhobenen Einwände und Zweifel um [...] der Wahrheit willen gediegen und öffentlich verteidigt wird.« (Anton Wilhelm Amo: »Traktat von der Kunst, nüchtern und sorgfältig zu philosophieren.«, Halle im Magdeburgischen aus der Kittlerschen Offizin 1738, übers. und

verloren ging, kritisch mit Rassenvorurteilen auseinanderzusetzen.³ Um bestimmte Behauptungen jedoch mit konkreten Textstellen zu untermauern, stützt sich dieser Artikel auf den *Tractatus de arte sobrie et accurate philosophandi*,⁴ der zwar eine rein theoretische Abhandlung ist, die damit verbundenen logischen Sachverhalte jedoch durch Urteile und Konzepte verständlich macht. Methodisch beginnt dieser Artikel mit einer Untersuchung der Problematik von Vorurteilen und geht dann auf die Frage nach deren Verhältnis zu rassistischen Haltungen ein. Abschließend wird gefragt, welche Schlussfolgerungen aus Amos Philosophie gezogen werden können, um nicht nur Rassismus und menschenfeindliche Vorurteile zu überwinden, sondern auch das wachsende Feuer der Xenophobie in der heutigen Welt zu löschen.

2. Anton Wilhelm Amo und die Rassenvorurteile seiner Zeit

Im 18. Jahrhundert manifestierten sich rassistische Vorurteile in allen Formen von Hass, Verachtung, Diskriminierung und Ausgrenzung, insbesondere gegenüber Menschen, die aufgrund ihrer Hautfarbe und ihrer Herkunft als anders wahrgenommen und kategorisiert wurden. Unter dem Einfluss von Naturforscher:innen, die Tiere und Pflanzen nach Arten und Rassen klassifizierten, begannen auch andere Gelehrte, diese naturalistische Unterscheidung zwischen Arten auf den Menschen zu

hrsg. von der Martin-Luther-Universität Halle-Wittenberg, Halle (Saale), S. 103–280, III. Kapitel, Abschnitt I, § 1, S. 270.)

- 3 Amo war der erste afrikanische Intellektuelle, der sich in Europa öffentlich für die Gleichheit aller Menschen und Nationen unabhängig von der ›Rasse‹ einsetzte. Einzelheiten bei Burchard Brentjes, *Anton Wilhelm Amo. Der schwarze Philosoph in Halle*, Leipzig: Köhler & Amelang 1976; Jacob Emmanuel Mabe, *Anton Wilhelm Amo interkulturell gelesen*, Nordhausen: Traugott Bautz 2007 (englisch: *Anton Wilhelm Amo, The Intercultural Background of his Philosophy*, Nordhausen: Traugott Bautz 2014; ders., *Anton Wilhelm Amo interkulturell gelesen*. Verbesserte und aktualisierte Auflage, Berlin: WOO-Publishing 2021; Ottmar Ette, *Anton Wilhelm Amo. Philosophieren ohne festen Wohnsitz*, Berlin: Kadmos 2014; Ulrich van der Heyde, »Anton Wilhelm Amo, der afrikanische Philosoph«, in: ders. (Hg.): *Unbekannte Biographien in Deutschland. Afrikaner im deutschsprachigen Raum vom 18. Jahrhundert bis zum Ende des Zweiten Weltkrieges*, Berlin: Kai Homilius 2008, S. 65–75.
- 4 Anton Wilhelm Amo, *Tractatus de arte sobrie et accurate philosophandi*, Nachdruck der Ausgabe Halle 1738, Nendeln/Liechtenstein/Schweiz: Kraus Reprint 1971.

übertragen und aus dem Wort ›Race‹ eine Theorie⁶ zu machen, die auch beim Menschen Anwendung finden sollte.⁷ Es ist unbestreitbar, dass bereits Immanuel Kant eine Rassentheorie entwickelte, als er die Frage nach der Genese oder Herkunft des Menschen beantwortete, indem er einen Zusammenhang zwischen dem Boden, dem Klima, der menschlichen Anatomie, Bräuchen und dem sozialen Leben herstellte. Kant leitete folgende These ab, wonach jede Rasse aufgrund ihrer natürlichen Bedingungen (Geographie, Klima usw.) eine Besonderheit aufweist, die

- 5 Der Mediziner François Bernier (1620–1688) soll der erste gewesen sein, der 1684 im »Journal des Savants« das Wort ›Race‹ verwendet und es auf Menschen angewandt hätte. Doch in der französischen Literatur sprach man meist von *espèce humaine* (»menschliche Art«). Auch *la gent*, aus dem Lateinischen *gens* (Akkusativform *gentem*), war bekannt, wurde jedoch selten gebraucht. Auf Deutsch: Neben ›Specie‹ (Art) wurden häufig auch Gattung und Spezies (von Menschen) verwendet.
- 6 Es sei bemerkt, dass jede Theorie darauf abzielt, so viele Menschen wie möglich dazu zu bringen, ihre Gedanken, Visionen, Ideen, Meinungen und sogar Handlungen entsprechend dem ihnen vorgegebenen Modell oder Denkstandard auszurichten. Daher ist es nicht verwunderlich, dass fast alle Theorien stets Anhänger:innen finden, die nach ihnen leben, denken und handeln. Für weitere Einzelheiten zu den Rassentheorien vgl., Harold E. Pagliaro (Hg.), *Racism in the Eighteenth Century*, Cleveland u. London: Case western Reserve University 1973; Roberto Bernasconi, »Kant as an Unfamiliar Source of Racism«, in: Julie K. Ward, Tommy L. Lott (Hg.), *Philosophers on Race. Critical Essays*, Oxford: Blackwell Publishing 2002, S. 145–166; Justin E. H. Smith, »Anton Wilhelm Amo«, in: Ders., *Nature, Human Nature, and Human Difference: Race in Early Modern Philosophy*, Princeton, Oxford: Princeton University Press 2015, S. 207–230; Guido Barbujani, *Die Erfindung der Rassen. Wissenschaft gegen Rassismus*, Berlin: Verlagshaus Jacoby & Stuart 2021.
- 7 Die Grundlage der Rassentheorie war jedoch der Polygenismus, der auf die voradamitische Theorie von Isaac La Peyrère (1596–1676) zurückgeht, einem französischen Philosophen, der in seinem Werk *Prae-Adamitae* behauptete, dass es zwei Schöpfungen gab, nämlich jene der »Gentils« oder »Heiden« und diejenige der Juden. Polygenismus bezeichnet die Vielfalt der Schöpfung und steht im Gegensatz zum Monogenismus, der auf der Bibel basiert und die Einheit der Schöpfung mit dem Argument begründet, Adam sei der erste von Gott geschaffene Mensch gewesen, von dem alle Menschen abstammen. Leider beeinflussten Polygenismus und Rassendenken auch bedeutsame Philosophen des 18. Jahrhunderts wie Voltaire, eine der einflussreichsten Figuren der Aufklärung. Auch der Chirurg John Atkins (1685–1757) glaubte, dass die weißen und schwarzen »Rassen« ursprünglich von Vorfahren unterschiedlicher Hautfarbe abstammen. (Vgl. Voltaire, *Traité de Métaphysique*, chap. 1: »Des différentes espèces d’hommes«, in: *Ceuvres complètes de Voltaire* tome 22, Paris: Garnier 1879, S. 189–230.)

gewährleistet, dass sich keine Rasse in eine andere verwandelt.⁸ Anders als diese These der vielfältigen Ursprünge menschlichen Lebens (Polygenismus), bezog sich die monogenetische Rassentheorie der damaligen Zeit auf den biblischen Bericht, dass es seit Adam und Eva nur eine menschliche Rasse gegeben habe. Doch aus dem Fall Noahs entstanden drei Rassen, nämlich die sogenannte ›Weiße‹, ›Gelbe‹ und die ›Schwarze‹, die von den drei Söhnen Noahs abstammen sollten: Shem, der Vorfahre der Semiten, Japheth, der Vorfahre der Europäer und Cham, der Verfluchte und Vorfahre der Schwarzen.

Indem die Denker:innen der Neuzeit den Rassebegriff zum Gegenstand der Philosophie machten,⁹ brachen sie endgültig mit der humanistisch orientierten Tradition Europas, die ihre Wurzeln in der antiken griechischen Philosophie hatte und alle Völker derselben Spezies zuordnete. Rassenvorurteile gegenüber Afrikaner:innen waren zu dieser Zeit Teil des täglichen Lebens in Europa, und Amo erlebte persönlich die irrationalen Missbräuche und verwerflichen Paradoxien seiner Zeit, darunter die Sklaverei, die Rechtmäßigkeit der Rassendiskriminierung und alle auf Stereotypen basierenden Handlungen, die auf die systematische Verachtung und Verleugnung der Humanität der Afrikaner:innen abzielten. Damals war es den Betroffenen nicht möglich, öffentlich über Sklaverei oder Rassenvorurteile zu sprechen, geschweige denn zu schreiben. Allerdings hat er erst in seinem *De jure maurorum in Europa* implizit die Intoleranz und negative Einstellung der Europäer:innen gegenüber dunkelhäutigen Menschen einer philosophischen Kritik unterzogen. Dabei berücksichtigte Amo die alltägliche Realität des Rassismus und plädierte zum ersten Mal öffentlich für die Ablehnung der damals in Europa vorherrschenden Theorie einer überlegenen ›Rasse‹, die seiner Überzeugung den rechtlichen Grundlagen seiner Zeit fundamental widersprach.

Aller Wahrscheinlichkeit nach schien Amo auch die öffentliche Aufmerksamkeit auf die traurige Situation der Afrikanerinnen und Afrikaner in Europa zu dieser Zeit lenken zu wollen und forderte, ihnen angemessenen Schutz der Menschenrechte und des Rechts auf ein freies

8 Bei all meinem Respekt gegenüber Kants Werk sollte dies nicht gelehnet oder ignoriert werden, wie auch Ricardo Terra betont. Für nähere Details vgl. Ricardo Terra, »Hat die kantische Vernunft eine Hautfarbe?« in: Stefano Bacin et al. (Hg.), *Kant Und Die Philosophie in Weltbürgerlicher Absicht. Akten des Xi. Internationalen Kant-Kongresses 2010*, Berlin: De Gruyter 2013, S. 431–448.

9 Für weitere Einzelheiten vgl. Julie K. Ward/Tommy L. Lott (Hg.), *Philosophers on Race. Critical Essays*, Oxford 2002; Tzvetan Todorov, *Nous et les autres. La réflexion française sur la diversité humaine*, Paris: Éditions du Seuil 1989; Sarah Reimann, *Die Entstehung des wissenschaftlichen Rassismus im 18. Jahrhundert*, Stuttgart: Steiner 2017; Christian Delacampagne, *Une histoire du racisme*, Paris: Librairie Générale Française 2000.

und menschenwürdiges Leben zu gewähren. In diesem Zusammenhang wäre es durchaus angebracht, die Disputation von Amo als ein philosophisches Plädoyer zu bezeichnen, das er insbesondere an die damaligen Politiker:innen und Führungspersönlichkeiten richtete und sie aufforderte, Verantwortung zu übernehmen und entsprechende rechtliche Maßnahmen zu ergreifen, um rassistische Vorurteile energisch zu bekämpfen. Seine Disputation kann als intellektuelles Projekt angesehen werden, zweifelsfrei zu beweisen, dass kulturelle Reformen und die daraus resultierende moralische Verbesserung nicht nur theoretisch denkbar, sondern auch mit geeigneten rechtlichen Mitteln politisch lösbar sind. Auf dieser Grundlage ist es durchaus gerechtfertigt, Amo als überzeugten Optimisten in dem Sinne zu betrachten, dass er Vertrauen in die Fähigkeit des Menschen hatte, »Dinge« zu tun, die für die Verwirklichung der Menschheit¹⁰ und des »moralisch Guten«¹¹ nützlich sind. Er hoffte auf eine menschliche Gemeinschaft, die sich zur Wahrung der Integrität aller Völker verpflichtet¹² und sich dabei für die Förderung von Gleichheit, Gerechtigkeit, gegenseitiger Toleranz und dem Zusammenleben freier und friedlicher Völker einsetzt.

3. Amo über die Entstehung von Vorurteilen und die Ursache für deren Verfestigung in Rassismus

Generell entstehen Vorurteile gegenüber dem Anderen, wenn man ihn als Fremden wahrnimmt und sich mit ihm vergleicht. Um Amos Worte zu verwenden, geht es in Wirklichkeit darum, »das Alte mit dem Neueren«¹³ zu vergleichen, je nach dem Bild, das man von sich selbst und dem Bild, das man vom Anderen (Neuen) hat, und Misstrauen erzeugt. Amo unterteilt Vorurteile in zwei Kategorien, nämlich die des Intellekts und des Willens.¹⁴ Im *Tractatus* geht er jedoch weder aus anthropologischer noch aus ethischer Sicht auf Vorurteile ein, da ihm als dunkelhäutigem Menschen kein Recht auf freie Meinungsäußerung zugestanden wurde und er sich daher auf formale und logische Formulierungen beschränkt.

10 Traktat, I. Kapitel, Abschn. VII, § 10, S. 121.

11 »Das moralisch Gute ist alles, was konform und konvenient ist dem, was an sich das Beste und Vollkommenste ist«, ebd. III. Kap., Abschn. II, § 7, S. 172.

12 Amo spricht von »Einhaltung allgemeiner Verpflichtungen zu gegenseitiger Erhaltung aller Menschen«. Traktat, II. Kap., Abschn. III, § 9, S. 130.

13 Anton Wilhelm Amo, *Traktat von der Kunst, nüchtern und sorgfältig zu philosophieren*. I. Kap., Abschn. VII, § 9, S. 212.

14 Amo beschreibt den Willen als einen Akt der Seele, der entscheidet, was man tut oder nicht tut. Ebd., S. 210 ff.

Im Folgenden wird versucht, die Konsequenzen seiner logischen sowie erkenntnistheoretischen Argumente für eine ethische Betrachtung darzulegen, um eine völlig neue Interpretation seines philosophischen Denkens zu ermöglichen. Indem er »Irrtümer des Intellekts und des Willens als Vorurteile«¹⁵ bezeichnet, führt Amo sie auf dieselben Ursachen zurück. Er drückt es so aus: »Irrtümer und Vorurteile entstehen auf ein und dieselbe Weise, nämlich aus dem Verstand und dem Willen.«¹⁶ Dies bedeutet, dass der wahre Ursprung von Vorurteilen unter anderem auf Unwissenheit und Missbrauch des Intellekts (oder des Verstandes) und Willens zurückzuführen ist.¹⁷

Amo zeigt zwei Arten auf, wie sich der Intellekt in unterschiedlichen Irrtümern manifestieren kann: einerseits durch den Willen, »anders zu wollen und nicht zu wollen, als wir können und dürfen«¹⁸, und andererseits durch die Bestimmung des Handelns, »anders zu handeln und nicht zu handeln.«¹⁹ Demnach entstehen Vorurteile aus Ignoranz, verstanden als einem Mangel an Wissen. Aufgrund der Unwissenheit, so behauptet Amo, schätzen wir Autorität als Wahrheit und nicht Wahrheit als Autorität. Auch die Vorurteile bedeutsamer Gelehrter resultieren daraus, dass man etwas anders versteht und nicht erkennt als das, was es wirklich ist.

Was den Irrtum angeht, so ist er einerseits durch Unwissenheit, mangelnde Aufmerksamkeit, Vergesslichkeit, Eile (durch Ungeduld) und andererseits durch den Mangel an gutem Willen bedingt, wenn man entweder aufgrund von Sympathie für bestimmte Dinge oder durch eine Abneigung gegen sie handelt. So entsteht, wie Amo andeutet, das Vorurteil der Plattitüden, das beispielsweise in einer Skepsis gegenüber allem besteht, was neu ist und nur dem Üblichen oder bereits Bekannten folgt. Wenn Amo alle möglichen Vorurteile verurteilt, dann gerade deshalb, weil er ihnen einen negativen Wert zuschreibt. Selbst weit verbreitete Meinungen über Traditionen und die Vergangenheit basieren für ihn auf Vorurteilen. Er spricht von den »Vorurteilen der Antike«, die ein besonderes Augenmerk auf sehr alte Dinge legen. Das Gleiche gilt für die »Vorurteile der Tradition«, die die Menschen dazu zwingen, alles, was von früheren Generationen weitergegeben wurde, ohne Umwege und Modifikationen zu akzeptieren. Amo identifiziert auch in der

15 Ebd., Abschn. VI, §3.

16 Ebd. §1.

17 Amo bezeichnet den Verstand als die »Fähigkeit des Geistes, zu denken und die Wesenheiten an sich und intentional zu erkennen«, und den Willen als »einen Akt der Seele, das Gedachte um eines ihr bewussten Zweckes willen als zu Tuendes oder zu Lassendes zu bestimmen«, ebd., V. Kap., Abschn. I, §3, S. 148.

18 Was Amo in diesem Zusammenhang meint, ist der Irrtum »hinsichtlich des Willens«, ebd., I. Kap., Abschn. VI, §1, S. 210.

19 Ebd. Es geht hierbei um den »Irrtum hinsichtlich der Handlung«.

Wissenschaft ein Vorurteil, welches er als »Vorurteil der Subtilität« bezeichnet, das in der Bearbeitung sinnentleerter Forschungsfragen besterhe und Zeitverschwendung zur Folge habe.

Zweifellos weckte der Vergleich hellhäutiger Europäer:innen mit Völkern unterschiedlichen Aussehens ihr Misstrauen, woraus sie wohl auch ihre Unterscheidung zwischen Völkern und ihre Einteilung in Rassen ableiteten. Denkt man mit Amo weiter, kommt man zu dem Schluss, dass rassistisch denkende Personen es offenbar immer sicherer finden, nichts Neuem zu vertrauen, sondern immer blind dem »Alten«²⁰ folgen, alle Traditionen, bedingungslos zu akzeptieren und sich neuen Herausforderungen, die ihre Vorurteile widerlegen würden, nicht zu stellen. Leider haben die meisten Menschen kein Vertrauen in die »eigenen Kräfte«²¹, weshalb sie wenig aus den Irrtümern und Vorurteilen der Rassentheoretiker:innen seit dem 17. Jahrhundert gelernt haben, die aus Ignoranz das Menschengeschlecht in seiner Einheit verkannten und stattdessen die Menschheit nach einer Rassenhierarchie ordneten, wobei Europäer:innen an der Spitze und Afrikaner:innen überwiegend auf der untersten Stufe standen.

Leider sind die Menschen auch heute noch so stark von den Annahmen der Rassentheorie beeinflusst, dass sie immer noch davon überzeugt sind, dass sie keine biologischen oder kulturellen Ähnlichkeiten mit anderen Völkern und deren Kulturen haben. Dies zeigt deutlich, dass Vorurteile hauptsächlich von Menschen geschürt werden, die nicht nur aus Ignoranz (was Amo das »Prinzip des Irrtums«²² nennt), sondern auch aus »indeterminierter« und »inadäquater Reflexion«²³ handeln. Wer, so Amo, seinen Intellekt angemessen einsetzt, also richtig denkt und versteht, ist auch zu »vollkommener Überlegung« fähig: Er ist nicht nur dazu in der Lage, nützliche Dinge²⁴ zu tun und belanglose Dinge zu unterlassen²⁵, sondern auch zwangsläufig zur Vervollkommnung der Menschheit²⁶ beizutragen. Amo lehrt, dass Vorurteile in all ihren Formen negativ sind und daher überwunden werden müssen.

Mit Hans Georg Gadamer ließe sich einwenden, dass bei aller berechtigten Kritik an der Aufklärung, die Bemühungen, Vorurteile zu überwinden, selbst Vorurteile erzeugen können.²⁷ Statt einseitig die Vernunft zu betonen empfiehlt er, sowohl die Tradition als auch die ihr inhärenten

20 Ebd., §6., S. 141.

21 Ebd., § 8.

22 Ebd., Abschn. IV, §9, S. 209.

23 Ebd., Abschn. VI, §2.

24 Ebd., Abschn. VII, §10.

25 Ebd., I. Kap., §3., S. 205.

26 Ebd., §10, S. 212.

27 Hans-Georg Gadamer, *Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*, 3. Aufl., Tübingen: Mohr Siebeck 1972, S. 290 ff.

Vorurteile zu bewahren, sofern sie legitim erscheinen.²⁸ Er begründet seine Position damit, dass Verstehen kein subjektiver Akt des Denkens, sondern stets eine Auseinandersetzung mit einer Tradition darstellt, in der Vergangenheit und Gegenwart nachvollziehbar miteinander kommunizieren, denn »alles Verstehen beruht auf einem Vorverständnis, das den Autor und den Interpreten über historische Zeiten und soziale Räume hinweg verbindet«²⁹.

Kurzum: Gadamers Einwand zeigt die Schwierigkeiten auf, eine sachliche Debatte über rassistische Vorurteile aus heutiger Sicht zu führen. Während die einen rassistische Kriterien für die Beurteilung ihres Denkens und Handelns nutzen, gezielt verwenden oder verteidigen, empfinden sie diejenigen, die sie energisch bekämpfen, als demütigend, verächtlich oder verletzend. Zudem ist unbestreitbar, dass Philosoph:innen mit vielfältigen kulturellen Traditionen konfrontiert sind, von denen sie sich nicht lösen können oder wollen. Denn man kann nicht einer Tradition Treue schwören und sich gleichzeitig von deren Macht über Themen, Werte und Ideen in allen Lebensbereichen befreien. Das ist das Dilemma jeder Philosophie, die sich an bestimmten Traditionen und Kulturen orientiert.

Historisch gesehen ging die Verfestigung von Vorurteilen gegenüber Afrikaner:innen innerhalb von rassistischen Theorien insbesondere mit dem transatlantischen Sklavenhandel³⁰ und der europäischen Eroberung des afrikanischen Kontinents einher. Die Eroberer gründeten ihre Ideologie der Rassenhierarchie auf dem Prinzip, dass die Afrikaner:innen ihnen kulturell unterlegen seien und rechtfertigten damit ihre Unterwerfung, Verleugnung und Verachtung. Die Kolonialisierung führte zu einer Internalisierung rassistischer Vorurteile durch die Kolonisierten, sodass sie die Afrikaner:innen passiv, machtlos und gleichgültig gegenüber europäischen Kolonialherren und sogar christlichen Missionaren machte. Die christliche Kirche, sowohl die protestantische als auch die katholische, hat sich stets der Herausforderung widersetzt, ihre Aktivitäten als eine offensichtliche Auswirkung des Kolonialismus zu betrachten oder die koloniale Dimension ihrer Mission in Afrika kritisch aufzuarbeiten.

In Wahrheit ist es schwierig, die christliche Mission losgelöst von der Kolonisierung zu betrachten, insbesondere da letztere auf gewaltsamem Landraub, Menschenhandel und rücksichtsloser Ausbeutung natürlicher Ressourcen beruhte. Die christliche Mission war überdies an der Verbreitung der kolonialen und rassistischen Ideologie beteiligt. Sie war

28 Ebd., S. 295.

29 Ebd., S. 37.

30 Vgl. Joseph E. Inikori, »Der Sklavenhandel«, in: Jacob E. Mabe (Hg.), *Das Afrika-Lexikon. Ein Kontinent in 1000 Stichwörtern*, Stuttgart und Wuppertal: Metzler 2001 (Sonderausgabe 2004), S. 556–559.

insofern untrennbar mit Rassismus verbunden, als sie Jesus Christus in der Gestalt eines weißen Europäers als Symbol der Überlegenheit der weißen ›Rasse‹ darstellte, ohne die es nicht möglich wäre, den irdischen Qualen zu entkommen. Amo zufolge lehrte die Mission die Afrikaner:innen auch, den Europäer:innen das ihnen zugefügte Leid zu verzeihen und Racheakte zu unterlassen. Sie müssten daher nur im Namen Christi ständig zu Gott beten, um von allen irdischen Nöten befreit und erlöst zu werden. Schließlich trug die Mission dazu bei, den Afrikaner:innen ihre Menschenwürde zu nehmen, indem sie Letztere zwang, ihre spirituellen oder religiösen Rituale aufzugeben und den Glauben stattdessen durch das Lesen der Bibel und aller christlichen Sakramente anzunehmen.³¹

In summa veranschaulichen Vorurteile und die damit verbundene Intoleranz die Dialektik zwischen rationalem Denken, das der universellen Vision der Menschheit im Sinne von Amo immanent ist, und unvernünftigen Handlungen, welche die Grundlage für Rassismus bilden. Diese Dialektik ist heute von wesentlicher Bedeutung für diejenigen, die oft versucht sind, Vorurteile als eine der menschlichen Natur innewohnende Haltung zu betrachten, die sich in allen menschlichen Beziehungen manifestiert. Amo würde dieser Ansicht widersprechen, weil sie Menschen der Fähigkeit beraubt, ein Leben in Frieden und Harmonie mit ihren Mitmenschen zu führen. Amo verteidigt damit ein Menschenbild, das universelle Gültigkeit beansprucht und Vorurteilen gegenüber Afrikaner:innen sowie der damit verbundenen Tendenz zur Intoleranz ihnen gegenüber widerspricht. Es ist daher nicht verwunderlich, dass Amo Vorurteile als wahre Feinde der Vernunft bezeichnete, sofern sie auf Ignoranz³² beruhen und daher weder zur »Vervollkommenung des Intellekts« noch zur »moralischen Vollkommenheit« beitragen.³³ Doch um Vorurteile wirksam zu bekämpfen, sieht Amo offenbar keine andere Alternative als staatliche Gesetze, sofern sie helfen, dass Afrikaner:innen und ihre Lebens- und Denkweisen mit Respekt behandelt werden.

31 Mithilfe von Amos philosophischen Konzepten könnte man die Akzeptanz des Christentums unter afrikanischen Sklav:innen in Europa als ein »Vorurteil der Autorität« bezeichnen, das besagt: »alles, was von den vornehmsten und berühmtesten Männern festgesetzt wird, das ist wahr und sehr gut« oder vielleicht sogar »wahrer und besser«. *Traktat*, I. Kap., Abschn. VII, § 6, S. 211.

32 Amo nennt die Ignoranz »die Abwesenheit von Empfindung und Erkenntnis.«, ebd. I. Kap., Abschn. V, §.4.

33 Ebd. II. Kap., Abschn. VI, § 9, S. 222.

4. Amos Naturrechtsgedanke und die Menschenrechte

Unter Naturrecht versteht Amo »einen Habitus des kontemplativen Intellekts und Willens«, aufgrund dessen wir uns für »die Kenntnis und Einhaltung allgemeiner Verpflichtungen zum gegenseitigen Schutz aller«³⁴ einsetzen. Amos Naturrechtskonzept ist mit der Idee des Menschenrechts verknüpft, welches wiederum mit dem jedem Menschen innewohnenden Gefühl bzw. Bedürfnis nach Handlungsfreiheit und einer selbstbestimmten Lebensführung verbunden ist. Aus philosophischer Sicht ist Letzteres ein Denkprinzip, welches die Freiheit als ein angeborenes oder natürliches Recht bekräftigt, wobei das Recht als Bindeglied zwischen Menschen und Freiheit gedacht wird. Amos Konzept des Naturrechts bezog sich insbesondere auf die Frage: Was kann und sollte getan werden, um die Zustände zu beseitigen, die zum Verlust der natürlichen Freiheit und der inhärenten Würde schwarzer Menschen führten?

Amo war nicht nur schockiert über das beunruhigende Ausmaß, das die soziale Ausgrenzung und die rücksichtslose Ausbeutung schwarzer Menschen erreicht hatte, sondern auch entsetzt darüber, dass die Gesetze verschiedener europäischer Länder bestimmte Personen ausschlossen, anstatt allgemein und ohne Einschränkungen für alle Bürger zu gelten. In *De Jure* untersuchte er daher die Frage, wie es möglich sein könne, dass Menschen, die aus Afrika nach Europa gebracht wurden, nur aufgrund ihrer Haut derart verdinglicht und anders behandelt wurden, obwohl sie auf ihre Religionen verzichteten und nur noch den christlichen Glauben praktizierten. In seinem Plädoyer machte Amo deutlich, dass insbesondere Könige und Kurfürsten, durch die gnadenlose Degradierung schwarzer Menschen zu ewigen Sklaven an ihren Höfen, massiv gegen die bestehenden Rechtssysteme ihrer jeweiligen Staaten verstießen.³⁵ Sie ließen sich von ihnen wie Götter verehren und bedienen.

Als engagierter Philosoph beschränkte sich Amo nicht auf bloße Spekulationen und konnte daher nicht die Augen vor dem Unrecht verschließen, dessen Opfer er selbst war. Deshalb bewies er Zivilcourage,³⁶ indem

34 *Traktat*, II. Kapitel, Abschn. III, §9, S. 130. Doch dem Naturrecht, das »die Pflichten zum Gegenstand« hat, »die allen Menschen mit dem Ziel der gleichen und gegenseitigen Erhaltung aller und jedes einzelnen gemeinsam sind«, stellt Amo das Völkerrecht gegenüber, welches »die Pflichten zum Gegenstand« hat, »welche den Übereinkommenden zum Zwecke der Erhaltung nicht aller, sondern derjenigen, denen durch Vereinbarung daran gelegen ist gemeinsam sind, und es verdankt sein Bestehen allein dem Übereinkommen der Völker.« Ebd., §9, Anmerkung, S. 131.

35 Denn die Afrikaner:innen erfüllten ihre bürgerlichen Pflichten durch die Fürsorge für Waisen, Arme, Kranke, Witwen usw., meist ohne angemessene Vergütung.

36 Vgl. Jacob Emmanuel Mabe, »Zivilcourage im modernen Rechtsstaat« – »Civic Courage in the Modern State under the Rule of Law«, in: Sharon B.

er energisch seine Stimme erhob und die Etablierung gerechter Gesetze forderte, auf die sich jeder Schwarze verlassen könne, um seine Würde wiederherzustellen und sich gegen ungerechtfertigte Behandlung, insbesondere durch staatliche Behörden, zu wehren. Amo war sich bewusst, dass Gerechtigkeit nicht bloß »durch das Denken«, sondern »durch die Gesetze« realisiert wird, die auf die »Geschäfte und Handlungen der Menschen« angewendet werden müssen.³⁷ Ausgehend von der Frage, inwieweit die Philosophie ihre praktische Aufgabe, nämlich die Vervollkommenung der natürlichen und moralischen Existenz,³⁸ erfüllen kann, zog Amo eine klare Grenze zwischen Ethik und Politik als wichtigen Bereichen der Praktischen Philosophie. Dabei wies er der Ethik unter anderem die Aufgabe zu, zur Verbesserung der Sitte und der moralischen Existenz beizutragen.³⁹ Die Ethik sollte sicherstellen, dass das moralisch »Böse« beseitigt wird.⁴⁰ Der Politik ihrerseits komme die Aufgabe zu, für die Förderung der Gerechtigkeit sowie die »Erhaltung sowie das Heil des Staates«⁴¹ zu sorgen. Hierfür sollte ein Rechtssystem als gesetzliche Grundlage geschaffen werden, das auf der Achtung allgemeiner Verpflichtungen zum gegenseitigen Schutz basiere.⁴² Das Gesetz habe aber auch eine präventive Funktion⁴³ und müsse die Grundlagen dafür legen, dass der Staat »durch die Wahrung der Gerechtigkeit« dauerhaft aufrechterhalten und »vervollkommenet«⁴⁴ wird, wobei für Amo die »Pflicht zur Humanität« wichtiger ist als ein strenges Gesetz.⁴⁵

Amos Konzeption des Naturrechts ist mit den Menschenrechten insofern vergleichbar, als es dessen Anspruch auf Geltung für alle Menschen einklagt. Sein Engagement für die Menschenrechte spiegelt sich insbesondere in seiner Forderung wider, den Afrikaner:innen bestimmte unveräußerliche Grundrechte zu gewähren und den Europäer:innen rechtlich gleichzustellen. Amo war es ein Anliegen, Rechtssicherheit für alle

Byrd/Joachim Hruschka/Jan C. Joerden (Hg.); *Jahrbuch für Recht und Ethik – Annual Review of Law and Ethics* (2013), S. 205–218.

37 *Traktat*, VIII. Kap., §10, S. 265.

38 Amo zufolge besteht die Aufgabe der Praktischen Philosophie in der »Ausübung und Anwendung der vorerkannten Wahrheit um die *Erhaltung* und höchstmöglichen moralischen *Vollkommenheit* des Menschengeschlechtes willen.« (*Traktat*, II. Kapitel, Abschn. III, §2, S. 129.)

39 Ebd., §6–§8, S. 130.

40 Es geht um das, was in Wirklichkeit und »seiner Natur nach die Ursache für die Zerstörung der natürlichen Existenz und des natürlichen Seins ist.«, Ebd., III. Kap. Abschn. II, §6, S. 172 ff.

41 Ebd.

42 Ebd., §10–14, S. 131.

43 Ebd. §9.

44 Ebd., I. Kap., Abschn. X, §4. S. 110.

45 Ebd.

dunkelhäutigen Menschen zu fordern, einschließlich des Schutzes ihrer Menschenwürde durch die Gewährleistung ihres Rechts auf ein freies Leben und körperliche Unversehrtheit.

Bedauerlicherweise weist Amos' politisches und ethisches Denken einige theoretische Mängel auf, da er es versäumt hat, eine konkrete Gesellschafts- und Rechtsordnung und damit verbundene Institutionen vorzuschlagen, die sowohl politische Freiheit als auch Gerechtigkeit fördern sollten. Er hätte sich genauer mit sozialen und politischen Institutionen befassen sollen, die der rassistischen Demütigung schwarzer Menschen ein Ende setzen und ihnen Rechtsschutz oder einen angemessenen Personenstand hätten verschaffen können.

5. Schlussbetrachtung: Die Überwindung von Vorurteilen als Aufgabe interkulturellen Philosophierens

Das Wichtigste, was man aus Amos Philosophie lernen kann, besteht darin, dass Vorurteile, bewusst oder unbewusst aus Unwissenheit entstehen und daher die Urteils- und Vernunftfähigkeit schwächen. Vorurteile sind für Amo immer negativ behaftet, auch wenn sie als berechtigte Urteile von denjenigen, die sie verwenden, betrachtet werden. Er erklärt, dass Urteile, die sich gegen andere richten und von ihnen als beleidigend, herabwürdigend, verletzend oder sogar verunglimpfend empfunden werden, Vorurteile sind. Obwohl Vorurteile die Handlungen und Entscheidungen der meisten Menschen beeinflussen, ist es darüberhinaus die Ignoranz, die Amo als Mangel an Vernunft definiert, die im 18. Jahrhundert die Ursache für die Diskriminierung von Afrikaner:innen und die respektlose Behandlung ihnen gegenüber war und Rassismus ermöglichte. Bei internationalen Begegnungen stellen Vorurteile auch heute noch ein großes Hindernis dar, insofern jeder einzelne, der einer bestimmten Kultur angehört und sich dieser eng verbunden fühlt, stets dem Dilemma überlieferter Urteile und Vorurteile gegenüber anderen Völkern und Kulturen ausgesetzt ist, aus dem er sich nur schwer lösen kann. In diesem Zusammenhang hat eine auf Interkulturalität ausgerichtete Philosophie die wesentliche Aufgabe, Menschen unterschiedlicher Kulturen zu der Erkenntnis zu verhelfen, dass die Offenheit füreinander ihnen eine vorurteilsfreie Erweiterung ihres Denkhorizonts ermöglichen kann.

IV. Zur Situierung rassismuskritischer Philosophie im deutschsprachigen Raum

YOKO ARISAKA

Die Etablierung von *Philosophy of Race* in einem deutschsprachigen Kontext?

Eine vergleichende (philosophiehistorische) Betrachtung

Philosophy of Race ist in den USA ein etabliertes Teilgebiet der Philosophie. Kann es auch im deutschsprachigen Raum eine *Philosophy of Race* geben? Wenn ja, wie würde diese aussehen? In den folgenden Überlegungen werde ich zunächst auf die Entstehung der *Philosophy of Race* in den USA eingehen, wie ich dies in meiner Zeit als *associate professor*, also ab dem Jahr 1996, wahrgenommen habe. *Philosophy of Race* ist zwar ein theoretisches Forschungsgebiet der Philosophie, steht in den USA jedoch auch für die Kontinuität eines antirassistischen Aktivismus, der maßgeblich von Philosophierenden *of Color* vorangebracht wurde bzw. wird. Es handelt sich dabei klarerweise um eine politische Praxis, wenngleich sie innerhalb der akademischen Welt stattfindet. Ich denke, dass sich *Philosophy of Race*, wie sie in den USA existiert und praktiziert wird, angesichts der historischen Besonderheiten nicht ohne Weiteres auf andere historische, kulturelle und vor allem auch sprachliche Kontexte übertragen lässt. Wenn also *Philosophy of Race* in Deutschland etabliert werden soll – welche Kategorien und Schwierigkeiten sind dann zu berücksichtigen? Wie sähe eine entsprechende Praxis aus und wie könnte sie einen Platz in der deutschsprachigen Philosophie finden? Die hier vorgestellten Überlegungen eröffnen einen Raum, um neue Richtungen und Praktiken des Philosophierens zu konzipieren.

Die Genese der *Philosophy of Race* in den USA

Wie der feministischen Philosophie liegt auch der *Philosophy of Race*¹ ein kritisches Engagement – insbesondere gegen Rassismus – zugrunde.

- 1 *Philosophy of Race* wird im Folgenden nicht übersetzt. Der Begriff *race* bezieht sich im Englischen vor allem auf die politische Identität einer rassifizierten Gruppe und hat im Deutschen keine genaue Entsprechung. Der Begriff ›Rasse‹ hat im Deutschen eine stark biologistische Konnotation sowie Bezüge zur Rassenpolitik des Nationalsozialismus und gilt inzwischen, außer in der Zoologie, als veraltet. Für eine Diskussion über die Ähnlichkeiten

Als Fachgebiet deckt sie derzeit alle Bereiche der US-amerikanischen Philosophielandschaft ab.² Innerhalb der *Philosophy of Race* jedoch lassen sich mindestens drei Strömungen unterscheiden. Erstens gibt es Ansätze, die sich insbesondere mit der Analyse der Begriffe *race* und Rassismus beschäftigen und hauptsächlich in der ›analytischen Philosophie‹ verankert sind. Zweitens gibt es Ansätze zur Analyse von Rassismus in der Philosophiegeschichte. Den umfangreichsten Bereich bilden drittens solche Ansätze, die *race* und Rassismus auf soziopolitischer und struktureller Ebene sowie auf Ebene der Erfahrung verhandeln – hauptsächlich vertreten in der Sozialphilosophie, der politischen Philosophie, der Phänomenologie, dem Existenzialismus und der kritischen Theorie sowie im Neomarxismus.

Sehen wir uns die einzelnen Bereiche genauer an. In ersterem Bereich ist die Ebene der persönlichen Erfahrung nicht primär. In diesen Diskussionen finden sich vor allem Beiträge zu Metaphysik, Erkenntnistheorie, Ethik, Moralphilosophie, Wissenschaftsphilosophie, Philosophie der Biologie und Sprachphilosophie. Im Rahmen der Metaphysik werden etwa die Ontologie und Semantik von *race* behandelt. Diese Debatten umfassen die Positionen des Essentialismus, des Konstruktivismus und des Eliminativismus, bei denen es um die Frage geht, ob es so etwas wie *race* überhaupt gibt und, wenn ja, was damit gemeint ist.³ In der Erkenntnistheorie werden unter dem Stichwort ›Epistemologien des Nichtwissens‹⁴ die Wissensformen analysiert, die mit *race* und Rassismus

und Unterschiede zwischen den Begriffen ›Rasse‹ und *race*, vgl. Kurt Erbach et al., »A comparative corpus study of *race* and *Rasse*«, *Journal of Applied Corpus Linguistics* (2023/1), <https://doi.org/10.1016/j.acorp.2023.100044> (Zugriff: 30.10.2024).

- 2 Es gibt einige gute Sammelbände, die diese verschiedenen Ansätze der *Philosophy of Race* behandeln. Vgl. z.B. Kristina Lepold/Marina Martinez Mateo (Hg.), *Critical Philosophy of Race*, Berlin: Suhrkamp 2021; Naomi Zack (Hg.), *The Oxford Handbook of Philosophy and Race*, New York/Oxford: Oxford University Press 2017; und Paul Taylor/Linda Martín Alcoff/Luvelle Anderson (Hg.), *The Routledge Companion to Philosophy of Race*, New York/London: Routledge 2018.
- 3 Vgl. z.B. Chike Jeffers et al. (Hg.), *What is Race? Four Philosophical Views*, Oxford: Oxford University Press 2019. Sally Haslangers Sozialkonstruktivismus, der auch die Kategorie *race* thematisiert, ist auch auf Deutsch zugänglich: Sally Haslanger, *Der Wirklichkeit widerstehen: Soziale Konstruktion und Sozialkritik*, Berlin: Suhrkamp 2021, hrsg. v. Daniel James.
- 4 Vgl. z.B. Charles Mills, *Der Racial Contract*, Frankfurt am Main/New York: Campus 2023, S. 49–76; Charles Mills, »Weißes Nichtwissen«, in: Lepold/Martinez Mateo (Hg.), *Critical Philosophy of Race*, S. 180–216; und Shannon Sullivan/Nancy Tuana (Hg.), *Race and Epistemologies of Ignorance*, Albany: State University of New York Press 2007.

verbunden sind: Das (weiße, teilweise intentionale) ›Nichtwissen‹ über Prozesse der Rassifizierung⁵ führe dazu, dass das Phänomen des Rassismus nicht erkannt wird. Im Kontext von Ethik und Moralphilosophie wird diskutiert, was Rassismus ethisch besonders verwerflich macht und worin die moralische Psychologie des rassistischen Denkens liegt.⁶ In der Wissenschaftsphilosophie, insbesondere in der Philosophie der Biologie, wird nach dem biologischen Status von *race* und nach den Bedingungen für eine plausible Anwendung dieser Kategorie gefragt, etwa in der Medizin.⁷ In der Sprachphilosophie werden unter anderem die Semantik von *race* oder die Bedeutung rassistischer bzw. antirassistischer Sprechakte diskutiert.⁸

Im Bereich der Philosophiegeschichte wurde einige Arbeit geleistet, um die Bedeutung von Rassismus in der Geschichte der europäischen Philosophie aufzuarbeiten und zu diskutieren, inwiefern sich diese in den Schriften von Hume, Kant, Hegel und anderen zeigt.⁹ Die dritte Gruppe von Ansätzen ist in der Sozialphilosophie und Phänomenologie verortet und analysiert die negativen Auswirkungen von Rassismus mit den Methoden der strukturellen Gesellschafts- und Lebensweltanalyse. Sie versteht sich dezidiert als antirassistisches Projekt und wird häufig als *Critical Philosophy of Race* bezeichnet.¹⁰ Dabei beziehen sich phänomenologische und

- 5 Nach Mark Terkessidis beinhaltet Rassifizierung den Prozess der ›Rassenkonstruktion‹, bei dem bestimmte biologische Merkmale hervorgehoben werden, um Menschen in stereotyper und negativer Weise zusammenzufassen. Dieser Prozess bildet eine der Grundlagen des soziopolitischen ›Apparats‹ des Rassismus. Vgl. Mark Terkessidis, *Die Banalität des Rassismus: Migranten zweiter Generation entwickeln eine neue Perspektive*, Bielefeld: transcript 2004, S. 98–100.
- 6 Vgl. z.B. Lawrence Blum, »I'm Not a Racist, But...«. *The Moral Quandary of Race*. Ithaca: Cornell University Press 2002, und David Kim, »Contempt and Ordinary Inequality«, in: Susan Babbitt/Sue Campbell (Hg.), *Racism and Philosophy*, Ithaca: Cornell University Press 1999, S. 108–123.
- 7 Vgl. z.B. Stephen G. Morris, »Preserving the Concept of Race: A Medical Expedient, a Sociological Necessity«, *Philosophy of Science* (2011/5), S. 1260–1271.
- 8 Vgl. z.B. Sally Haslanger, »Language, Politics, and ›The Folk‹: Looking for the ›Meaning‹ of ›Race‹«, *The Monist* (2010/2), S. 169–187.
- 9 Vgl. Robert Bernasconi/Tommy Lott, *The Idea of Race*, Indianapolis: Hackett Publishing 2000, und Peter Park, *Africa, Asia, and the History of Philosophy*, Albany: State University of New York Press 2014. Für eine umfangreiche Analyse zu Kant und Rassismus vgl. Huaping Lu-Adler, *Kant, Race, and Racism: A View from Somewhere*, Oxford: Oxford University Press 2023.
- 10 Als Einführung ist Linda Martín Alcoffs Eintrag in der *Stanford Encyclopedia of Philosophy* zu empfehlen. Vgl. <https://plato.stanford.edu/entries/critical-race/> (Zugriff: 05.12.2023). Für weitere Diskussionen vgl. Philomena Esed, Theo Goldberg, *Race Critical Theories*, Malden: Wiley-Blackwell 2002,

existenzialphilosophische Beiträge¹¹ oft auf Denker wie Frantz Fanon oder Maurice Merleau-Ponty, da sich deren Ansätze als besonders geeignet erwiesen haben, um die Artikulationen derjenigen philosophisch aufzunehmen und zu reflektieren, die von Rassismus betroffen sind. Wichtig sind in diesem Kontext auch interdisziplinäre Verbindungen zu den *Critical Race Studies*, zu Ansätzen der feministischen Theorie, zur Anthropologie, den *Ethnic Studies*,¹² *Africana Studies*, *Asian-American Studies*, *Latinx Studies*,¹³ *Native American Studies* und anderen.

Grundsätzlich ist die *Critical Philosophy of Race* in ihrer politisch-theoretischen Ausrichtung sowohl dem klassischen Liberalismus, der Begriffe wie Gleichheit und Individualität sowie Freiheit und Autonomie voraussetzt, als auch daran anknüpfenden Debatten um Multikulturalismus und Vielfalt oder Diversität gegenüber kritisch eingestellt.¹⁴ Paradoxerweise, so argumentiert Charles Mills in *Multiculturalism as/and/or Anti-Racism?*,¹⁵

und Robert Bernasconi, *Critical Philosophy of Race*, Oxford: Oxford University Press 2023.

- 11 Vgl. z.B. Emily Lee (Hg.), *Race as Phenomenal: Between Phenomenology and Philosophy of Race*, Albany: Rowman & Littlefield International 2019; Helen Ngo, *The Habits of Racism: A Phenomenology of Racism and Racialized Embodiment*, Lanham: Lexington Books 2017; Mariana Ortega, *In-Between: Latina Feminist Phenomenology, Multiplicity, and the Self*, Albany: State University of New York Press 2016; Lewis Gordon (Hg.), *Existence in Black: An Anthology of Black Existential Philosophy*, London: Routledge 1997.
- 12 *Ethnic Studies* ist ein interdisziplinäres Fachgebiet, das verschiedene Prozesse der Rassifizierung und der darauf basierenden politischen Marginalisierung analysiert. Es wurde erstmals 1968 als Fachbereich an der San Francisco State University im Rahmen von Studierendenstreiks und der Forderungen der *Black Student Union*, der *Latin American Students Organization*, der *Asian American Political Alliance*, der *Filipino American Collegiate Endeavor* und der *Native American Students Union* eingerichtet. In der Folgezeit wurden in vielen anderen Staaten Fakultäten für *Ethnic Studies* eingerichtet.
- 13 Der Ausdruck *Latinx* wurde Mitte der 2000er Jahre als gender-neutraler Begriff von Akademiker:innen eingeführt, wird aber häufig von nicht-akademischen Menschen, die sich selbst als *Hispanic* identifizieren, abgelehnt, da er zu unspezifisch ist. Jede einzelne *Hispanic*-Identität (*Chicano/a*, *Puerto Rican*, *Mexicano/a*, *Colombian*, usw.) hat ihre eigene Geschichte mit kulturellen Erzählungen und Diskursen.
- 14 Für eine detaillierte Analyse vgl. Yoko Arisaka, »Paradox of Dignity: Everyday Racism and the Failure of Multiculturalism«, *Ethik und Gesellschaft* (2010/2), <https://doi.org/10.18156/eug-2-2010-art-3> (Zugriff: 30.10.2024).
- 15 Charles Mills, »Multiculturalism as/and/or Anti-Racism?« in: Anthony Laden/David Owen (Hg.), *Multiculturalism and Political Theory*, Cambridge: Cambridge University Press 2007, S. 89–114.

verschleiert die Anwendung eines farbenblinden,¹⁶ abstrakten und universalistischen Begriffs von ›Gleichheit‹ reale und konkrete politische Beherrschung sowie strukturellen Rassismus. Insofern müsse der Schwerpunkt weniger auf der Proklamierung einer abstrakten Gleichheit als vielmehr auf der konkreten Herbeiführung politischer und gesellschaftlicher Strukturveränderungen sowie auf der Bewusstseinsbildung zur Förderung eines solchen Wandels liegen.

Philosophy of Race ist heute, wie eben gezeigt, ein etabliertes Arbeitsfeld in der US-amerikanischen Philosophie, aber sie ist viel mehr als nur eine akademische Disziplin. Das Fachgebiet steht für eine zutiefst engagierte, antirassistische, aktivistische Tradition mit entsprechender Geschichte, die über einen langen Zeitraum von Schwarzen Aktivist:innen und Intellektuellen – nicht nur aus den USA – entwickelt wurde und erst seit jüngerer Zeit auch von Akademiker:innen *of Color* vorangetrieben wird. Zu den frühen aktivistischen Denker:innen, die diese Tradition beeinflusst haben, gehören etwa Sojourner Truth (Abolitionistin und Bürgerrechtlerin, 1797–1883), Frederick Douglass (Abolitionist und Schriftsteller, 1817 oder 1818–1895), W.E.B. Du Bois (Soziologe und Historiker, 1868–1963), Alain Locke (Philosoph und Schriftsteller, 1885–1954), James Baldwin (Schriftsteller, 1924–1987), Martin Luther King, Jr. (Pfarrer, Philosoph, Aktivist, 1929–1968), Malcolm X (Schwarzer muslimischer Pfarrer, Aktivist, 1925–1965) sowie in Afrika, der Karibik und Europa unter anderem Frantz Fanon (Psychiater und marxistischer Philosoph, 1925–1961), Aimé Césaire (Schriftsteller und Politiker, 1913–2008) und Albert Memmi (Schriftsteller und Soziologe, 1920–2020). Im US-amerikanischen Kontext richten sich diese früheren Arbeiten etwa auf die Abschaffung der Sklaverei sowie auf ›Wiedergutmachung‹ für die Nachfahren derjenigen, die unter der Sklaverei gelitten haben. Sie kritisieren anti-Schwarzen Rassismus und weiße Vorherrschaft [*white supremacy*]. Im europäischen Kontext waren es vor allem Fragen des Kolonialismus und des anti-kolonialen Widerstands sowie die damit einhergehenden Kämpfe gegen Rassismus und europäische bzw. weiße Vorherrschaft, die insbesondere im 19. und 20. Jahrhundert diskutiert wurden und die Philosophie stark beeinflussten.

- 16 Der Ausdruck Farbenblindheit (*color-blindness*) wurde ursprünglich im Rahmen der Forderungen nach Gleichberechtigung während der Bürgerrechtsbewegung verwendet, um Menschen positiv als Menschen zu bezeichnen – ›unabhängig von ihrer Hautfarbe‹. Heute meint er jedoch oft ›die Farbe ignorieren‹ und die daraus resultierende ›Blindheit in Bezug auf Rassismus‹. Für Diskussionen über ›farbenblinden Rassismus‹ vgl. Eduardo Bonilla-Silva, *Racism Without Racists: Color-Blind Racism and Racial Inequality in Contemporary America*, Lanham: Rowman & Littlefield 2010; M. Brown et al., *Whitewashing Race: The Myth of a Color-Blind Society*, Berkeley: University of California Press 2003.

Während der Ära der Bürgerrechtsbewegung in den späten 1960er und dann in den 1970er bis 90er Jahren verstanden sich Schwarze Philosoph:innen in den USA weiterhin als Teil eines engagierten akademischen Aktivismus und Widerstands. Sie wurden damit zu den Pionier:innen der heutigen US-amerikanischen *Philosophy of Race*. Angela Davis, bell hooks, Audre Lorde, Cornel West, Leonard Harris, Bernard Boxill und Lucius Outlaw waren nur einige von ihnen. Die US-amerikanische Philosophie blieb als akademischer Bereich zu dieser Zeit allerdings entschieden unpolitisch: Bereits seit den frühen 1950er Jahren fegte der antikomunistische McCarthyismus in den USA durch die akademische Welt und viele, die verdächtigt wurden, mit dem Kommunismus zu sympathisieren, wurden zensiert oder anderweitig aus dem akademischen Betrieb ausgeschlossen.¹⁷ Auch deshalb gewann der logische Positivismus in der Philosophie immer mehr an Popularität. Man begann, sich entschieden der analytischen Philosophie zuzuwenden, und vermied Themen, die mit sozialem und politischem Denken, insbesondere dem Marxismus, verbunden waren. So beseitigte die Philosophie auch einen großen Teil ihrer einstmaligen starken Tradition des Pragmatismus, die sich mit gesellschaftlichen Themen befasste. Denn die Philosophie in den USA sollte in ihrer Betonung von Logik und Rationalität im analytischen Verständnis ›rein theoretisch‹ sein.

Neben dem anhaltenden öffentlich-gesellschaftlichen Rassismus gegen *People of Color* wurden Schwarze Philosoph:innen auch innerhalb der Philosophie weitgehend akademisch marginalisiert. Um akademischen Rassismus innerhalb und gesellschaftlichen Rassismus außerhalb der Philosophie zu bekämpfen, bildeten Schwarze Philosoph:innen eigene Netzwerke, wie die 1976 in New York City gegründete *Society for the Study of Africana Philosophy*, die von ihrer Gründung durch Alfred Prettyman an in seinem Haus beherbergt und zu einem wichtigen Forum für Schwarze Philosoph:innen und politisch engagierte Laien wurde, die sich trafen, um über akademische Ausgrenzung, über Mangel an Diversität sowie über Rassismus in der Philosophie zu diskutieren. Die Gesellschaft bot Unterstützung, Verbindungen, Allianzen, Netzwerke, Mentor:innenschaft und Ermutigung sowohl für die Teilnehmenden als auch für die nachfolgenden Generationen. In den 1970er Jahren wurden an vielen Universitäten *Black Studies*, *African-American Studies*, *Africana Studies* und ähnliche Studiengänge eingerichtet, die sich mit der systematischen Analyse der Situation und Geschichte der Schwarzen Bevölkerung und Kultur befassten.¹⁸

17 Vgl. John McCumber, *Time in the Ditch: American Philosophy and the McCarthy Era*, Evanston: Northwestern University Press 2001 für eine ausführliche Diskussion darüber, wie die Philosophie in den USA weitgehend analytisch wurde und sich von sozialen und politischen Ansprüchen entfernte.

18 Zur Geschichte der *Black Studies* vgl. Abdul Alkalimat, *The History of Black Studies*, London: Pluto Press 2021; vgl. auch Michael Omi/Howard Winant, *Racial Formation in the United States*, New York: Routledge 1986,

Während viele Fächer (etwa Geschichte, Literatur, Politikwissenschaft, Soziologie oder Amerikanistik) ihre Lehrpläne nach und nach umgestalteten, um diesem Wandel Rechnung zu tragen, blieb die Philosophie wegen ihres analytischen Schwerpunkts, der sich mehr auf logische und naturwissenschaftliche Ansätze konzentrierte, als Disziplin hartnäckig unverändert. Themen wie Rassismus wurden der Politik und eben nicht der Philosophie zugeordnet.

In diesem Zusammenhang möchte ich einen Philosophen besonders hervorheben, der in dieser Zeit einen großen Einfluss auf die Entwicklung der *Philosophy of Race* hatte: Im Jahr 1989 veröffentlichte der Schwarze Philosoph Cornel West *The American Evasion of Philosophy: A Genealogy of Pragmatism*. Darin arbeitet er heraus, dass die Philosophie in den USA im Kern immer stark soziopolitisch geprägt war, auch in der Tradition des Pragmatismus.¹⁹ Unter Bezugnahme auf die Debatten klassischer US-amerikanischer Philosophen wie Ralph Waldo Emerson, John Dewey, Sidney Hook und W.E.B. Du Bois argumentiert West, dass Philosoph:innen organische Intellektuelle sein sollten, die sich darauf konzentrieren, gesellschaftspolitische Herausforderungen ihrer Zeit zu erkennen und die Gesellschaft zum Besseren zu verändern.²⁰ Wie viele seiner Vorgänger betrachtete West Rassismus als das augenfälligste politische Problem der Gegenwart. Philosoph:innen sollten als engagierte Bürger:innen tätig sein, die die Philosophie nutzen, um dieses Problem anzugehen. Dies kann als Aufruf an die akademische Philosophie gelesen werden, sich stärker politisch zu engagieren. Wests philosophische Arbeit blieb in der Fachwelt weitgehend unbeachtet, erst sein 1993 veröffentlichtes Buch *Race Matters*, das er für ein breites Publikum verfasste, brachte in den USA das Thema Rassismus als ein Thema der Philosophie in die öffentliche Diskussion.²¹

In diesem Buch argumentiert West, dass Rassismus nicht nur ein ›Problem Schwarzer Menschen‹ sei, sondern ein strukturelles, existentiell-politisches

die einen umfassenden Überblick über den Stand der *Race Studies* in den USA bieten. Diese Studie trug entscheidend dazu bei, die akademische Landschaft sowohl in der Forschung als auch in der Lehre in den Sozial- und insbesondere in den Geisteswissenschaften zu verändern.

- 19 Cornel West, *The American Evasion of Philosophy: A Genealogy of Pragmatism*, Madison: University of Wisconsin Press 1989; vgl. auch Chad Kautzer/Eduardo Mendietta (Hg.), *Pragmatism, Nation, and Race: Community in the Age of Empire*, Bloomington: Indiana University Press 2009.
- 20 Für eine Einführung in Cornel West auf Deutsch, vgl. Jürgen Manemann et al., *Prophetischer Pragmatismus. Eine Einführung in das Denken von Cornel West*, Stuttgart: Fink 2015.
- 21 Cornel West, *Race Matters*, New York: Beacon Press 1993. Das Buch machte ihn zu einem der profiliertesten öffentlichen Intellektuellen im Engagement gegen Rassismus. Der Titel hat eine doppelte Bedeutung. *Race* ›matters‹, wie

Problem gesellschaftlicher Gewalt gegen die Menschheit. Zwar sei es die gesamte Existenz Schwarzer Menschen, die über Generationen hinweg immer zutiefst von Rassismus geprägt war, doch stelle dies ein Problem für die *gesamte* Gesellschaft dar, da durch Rassismus allgemeine menschliche Werte wie Fürsorge und Liebe vernachlässigt werden. West nennt diesen Zustand ›Schwarzen Nihilismus‹; es ist »die gelebte Erfahrung, mit einem Leben von erschreckender Sinnlosigkeit, Hoffnungslosigkeit und (vor allem) Lieblosigkeit zurechtkommen zu müssen«. ²² *Race* spielt in Amerika tatsächlich eine existenzielle, alle betreffende Rolle: Armut, Verzweiflung, Gewalt und Paranoia in der Gesellschaft entstehen durch Rassismus und betreffen alle, ob Schwarz oder nicht. Rassismus kann bis heute als eine echte Krise der Demokratie bezeichnet werden. Wenn wir die durch Rassismus verursachten Probleme nicht als ein Versagen der Demokratie im Ganzen verstehen und uns in dieser grundlegenden Weise damit auseinandersetzen, wird die Gesellschaft immer in einem Zustand der Orientierungslosigkeit verbleiben.

Indem West ›Rassismus‹ als ein Thema der Philosophie adressierte, trug er entscheidend dazu bei, dass sich die *Philosophy of Race* in den 1990er Jahren in den akademischen Diskursen der USA immer mehr durchsetzte. So waren es die Beiträge von Theo Goldberg, Naomi Zack, K. Anthony Appiah, Lucius Outlaw, Kwasi Wiredu und anderen, die einen Weg zu einem erkennbaren Platz innerhalb des Fachs öffneten. Dennoch marginalisierte die akademische Philosophie alles, was in irgendeiner Form mit *race* zu tun hatte – man konnte sich zwar auf Theorien der (Un-)Gerechtigkeit spezialisieren, sobald man aber Diskussionen um Rassismus einbezog, handelte es sich nicht mehr um ›ernsthafte Philosophie‹, sondern um Politik. ²³ Es galt als unumstößlich, dass sich die Philosophie mit universalistischen (und rationalen) Grundsätzen zu befassen habe, während Themen wie *race* und Rassismus als partikular (nur für bestimmte Personen oder eine bestimmte Gruppe relevant) angesehen wurden und daher in andere Disziplinen, etwa in die Politikwissenschaft oder Soziologie gehörten. Es galt zudem als ›riskant‹ für die eigene Karriere; das Thema Rassismus wurde deshalb nicht nur von weißen Philosoph:innen gemieden, die es für ›philosophisch unwichtig‹ hielten, sondern auch von Philosoph:innen und

etwa in ›*it matters* = es ist wichtig‹, und ›*race matters*‹ wie in ›die Sache *race*‹. Einige der in dem Buch erörterten politischen Themen sind heute vielleicht veraltet, aber die Kernthesen bleiben aktuell. Vgl. auch *Democracy Matters*, New York: Penguin 2004.

22 West, *Race Matters*, S. 22–23.

23 Für eine Auseinandersetzung mit der (idealen) Theorie der Gerechtigkeit von John Rawls bezogen auf das Problem des (realen) Rassismus, vgl. Charles Mills, *Black Rights/White Wrongs: The Critique of Racial Liberalism*, Oxford: Oxford University Press 2017, insbesondere S. 139–215.

Doktorand:innen *of Color*, die sich ohnehin in einer marginalisierten, prekären Position befanden.²⁴

Erst in den späten 1990er- und frühen 2000er-Jahren wurde *Philosophy of Race* zu einem etablierten Teilbereich der US-amerikanischen Philosophie. Philosoph:innen wie Linda Martín Alcoff, Robert Bernasconi, Charles Mills, Lewis Gordon und George Yancy, die heute als führende Philosoph:innen auf dem Gebiet der *Critical Philosophy of Race* bekannt sind, machten die Disziplin *Philosophy of Race* sichtbar. Ihre Arbeit hat in den letzten 20 Jahren einer explosionsartigen Zunahme junger Philosoph:innen in den USA Raum gegeben, die sich in allen Bereichen der Philosophie auf *Philosophy of Race* zu spezialisieren begannen. Konkrete Strategien, etwa die aktive Rekrutierung von Promovierenden *of Color*, wurden tatkräftig umgesetzt.²⁵ Die Debatten in der Philosophie verlagerten sich von historischen Zugängen, die sich überwiegend auf anti-Schwarzen Rassismus konzentrierten (und sich vornehmlich mit der Zeit nach der Sklaverei auseinandersetzten und Fragen der Wiedergutmachung und der weißen Vorherrschaft adressierten), hin zu viel breiteren demografischen und strukturellen Anliegen. Die Veröffentlichung von Alcoffs *Visible Identities: Race, Gender, and the Self* im Jahr 2005 etwa zeigte erstmals die Möglichkeit auf, breitere Diskussionen zu eröffnen. Die sich neu herausbildenden Debatten um Rassismus nahmen auch asiatische, arabische, indigene sowie lateinamerikanische Perspektiven mit jeweils unterschiedlichen Schwerpunkten auf: Die entsprechenden Gruppen sind schließlich mit komplexen unterschiedlichen Formen des Rassismus konfrontiert.²⁶

24 Vgl. z. B. die persönlichen Beiträge zum Thema *racial diversity* in der Philosophie in den *Leiter Reports: A Philosophy Blog*, einem bekannten Online-Forum zu verschiedenen Themen der akademischen Philosophie. <https://leiterreports.typepad.com/blog/2011/06/is-there-any-hope-for-the-racial-diversity-of-the-philosophy-profession.html> (Zugriff: 30.10.2024).

25 Laut der *Humanities Indicators* waren 2014 7,9% der abgeschlossenen Promotionen von POCs verfasst, etwa drei Mal so viele wie 1995, <https://www.amacad.org/humanities-indicators/higher-education/raciaethnic-distribution-degrees-philosophy> (Zugriff: 30.10.2024). Bis zum Jahr 2000 gab es genau eine Universität, die *University of Hawaii at Manoa*, an der man in nicht-westlicher (konkret: mit einem Schwerpunkt in ›asiatischer‹) Philosophie promovieren konnte. Im Jahr 2021 gab es bereits 48 Universitäten, an denen man in außereuropäischen Philosophien sowie zu Themen um *race* promovieren konnte – darunter in *Africana*, lateinamerikanischer, *Native American*, *Asian American* und dekolonialer Philosophie sowie in *Philosophy of Race*.

26 Zu anti-hispanischen Formen des Rassismus vgl. z.B. Linda Martín Alcoff, »Anti-Latino Racism«, in: A.M. Isasi-Díaz/Eduardo Mendieta (Hg.), *Decolonizing Epistemologies: Latina/o Theology and Philosophy*, New York: Fordham University Press 2012, S. 107–126. Zu anti-arabischem Rassismus vgl. Steven Salaita, *Anti-Arab Racism in the USA*, London: Pluto Press

So werden etwa ›Asiat:innen‹²⁷ (und *Asian-Americans*) sowie *Arab-* und *Hispanic Americans* häufig als ›fremd‹ angesehen und sind von Fremdenfeindlichkeit, Vorwürfen des Antinationalismus, anti-muslimischer Diskriminierung, politischer Ausgrenzung und Rassismus betroffen. Unter den ›asiatischen‹ Menschen gelten ›Ostasiat:innen‹ (aus Japan, Korea, China) oftmals als *white adjacent* (weiß-angrenzend), assimiliert und aufstiegsorientiert (so der Mythos der *Model Minority*) und erfahren deshalb zum Teil eventuell weniger Rassismus (sind dafür aber häufig Zielscheibe von Neid), während ›Süd- und ›Südostasiat:innen‹ (mit dunklerer Hautfarbe) eher einem auf Hautfarbe beruhenden Rassismus ausgesetzt sind.²⁸ Während *Asian*, *Arab* und *Hispanic Americans* als ›Ausländer:innen‹ gelten, werden Schwarze und *Native Americans* als ›Amerikaner:innen‹ betrachtet, sind jedoch mit intra-amerikanischen Formen des Rassismus konfrontiert, die historisch gesehen älter sind und mit massiverer Gewalt verknüpft waren.

Um dieser Vielfalt gerecht zu werden, wurde im Jahr 2004 in San Francisco der *California Roundtable on Philosophy and Race* als Treffpunkt für Philosoph:innen mit Interesse an *race*-Fragen gegründet, der der Vernetzung und dem Austausch von Ideen dienen sollte.²⁹ Diese Plattform ist damit die erste und bis heute einzige philosophische Gesellschaft, die *race* und Philosophie zum Fokus hat. Bis in die 2000er war *Philosophy of Race* überwiegend ›East-Coast und schwarz-weiß‹ geprägt – so haben wir es in Kalifornien wahrgenommen. Zum Beispiel konzentrierte sich die bereits erwähnte *Society for the Study of Africana Philosophy* in erster Linie auf anti-Schwarzen Rassismus. In Kalifornien, wo

2006. Zum Verhältnis von anti-arabischem Rassismus und US-Nationalismus nach dem 11. September 2001 vgl. Alia Al-Saji, »Muslim Women and the Rhetoric of Freedom«, in: Mariana Ortega/Linda Martín Alcoff (Hg.), *Constructing the Nation. A Race and Nationalism Reader*, Albany: State University of New York Press 2009, S. 65–87. Zu anti-asiatischem Rassismus vgl. David Kim/Ron Sundstrom, »Anti-Asian Racism«, *American Philosophical Quarterly* 60:4 (2023), S. 411–424.

27 Ähnlich wie andere pseudorassistische und essentialisierende Kategorien wie ›hispanisch‹ und ›afrikanisch‹ ist ›asiatisch‹ eine Kategorie, die verschiedene Nationen, Traditionen, Sprachen und Geschichten in Nordost-, Südost- und Südasien zusammenfasst. Für eine Diskussion über die problematische Natur dieser Bezeichnung, vgl. Yoko Arisaka, »Asian Women: Invisibility, Locations, and Claims to Philosophy«, in: Naomi Zack (Hg.), *Women of Color in Philosophy*, New York: Wiley-Blackwell 2000, S. 219–223.

28 Vgl. Claire Jean Kim, »The Racial Triangulation of Asian Americans«, *Politik & Gesellschaft* (1999/1), S. 105–138. Eine kurze Zusammenfassung der Geschichte des Rassismus gegen asiatische Menschen findet man unter <https://www.theskimm.com/news/history-of-anti-asian-racism-in-the-united-states> (Zugriff: 30.10.2024).

29 Vgl. <https://caroundtable.org/> (Zugriff: 30.10.2024).

viele Menschen historisch *Hispanic* oder asiatisch sind, wurde Rassismus jedoch ›West-Coast und divers‹ debattiert, etwa stärker mit Fremdenfeindlichkeit verbunden. Entsprechend versuchte der *California Roundtable* die Begriffe über die Schwarz-weiß-Binarität hinaus zu erweitern.³⁰

Diese Ausweitung der *race*-Debatten ist jedoch nicht unumstritten; etwa weil viele ›Asiat:innen‹ von weißen sowie Schwarzen Amerikaner:innen als privilegiert, weiß-identifiziert oder weiß-angrenzend, konservativ und gut ausgebildet und nicht als ›Opfer‹ von Rassismus wahrgenommen werden. Manche sagen sogar, dass es keinen Rassismus gegen Asiat:innen gibt. Wenn der primäre Rahmen der *race*-Forschung Schwarz und weiß ist, passen ›Asiat:innen‹ nicht wirklich hinein. Der binäre Rahmen verstellt somit den Blick auf die lange Geschichte von anti-asiatischem Rassismus. Latinx sind besonders Zielscheibe von Anti-Einwanderungs-Nationalismus und Fremdenfeindlichkeit, in einem Maß, in dem es Schwarze US-Amerikaner:innen nicht sind, da sie als ›Amerikaner:innen‹ gelten.³¹ Wenn die Rahmungen von Rassismusdebatten hauptsächlich Schwarz-weiß sind, dann können auch Latinx, wie Asiat:innen, nicht so leicht zugeordnet werden. Allerdings sind Schwarze US-Amerikaner:innen und *Native Americans* in Bezug auf ökonomische Verhältnisse sowie auf das historische Erbe, das den Zugang zu Ressourcen bestimmt, in der Tat bis heute mit unmenschlichen Bedingungen konfrontiert, und sowohl das Erbe der Sklaverei als auch die Land- und Entschädigungsfragen von *Native Americans* sind nach wie vor ungeklärt. Die heutige US-amerikanische Gesellschaft und Ökonomie basieren auf einer Geschichte der Sklaverei und der gewaltsamen Umsiedlung und Vernichtung von *Native Americans*. Diejenigen, die lange zu anti-Schwarzem Rassismus gearbeitet und geforscht haben, haben also die

30 Zu den Arbeiten der jüngeren Generation, die diesen breiteren demografischen Wandel widerspiegeln, gehören etwa David Haekwon Kim, »Alterity, Analectics, and the Challenges of Epistemic Decolonization«, *The Southern Journal of Philosophy* (2019), S. 37–62; Emily Lee (Hg.), *Race as Phenomenal: Between Phenomenology and Philosophy of Race*, Albany: Rowman & Littlefield International 2019; Helen Ngo, *The Habits of Racism: A Phenomenology of Racism and Racialized Embodiment*, Lanham: Lexington Books 2017; José-Antonio Orosco, *Toppling the Melting Pot: Immigration and Multiculturalism in American Pragmatism*, Bloomington: Indiana University Press 2016; Mariana Ortega, *In-Between: Latina Feminist Phenomenology, Multiplicity, and the Self*, Albany: State University of New York Press 2016; Falguni Sheth, *Toward a Political Philosophy of Race*, Albany: State University of New York Press 2009; Ron Sundstrom, *The Browning of America and the Evasion of Social Justice*, Albany 2008.

31 Für eine Diskussion der Unterschiede zwischen ›Latinx‹ und ›Schwarzen‹ vgl. Jorge Gracia (Hg.), *Race or Ethnicity? On Black and Latino Identity*, Ithaca: Cornell University Press 2007.

Frage gestellt, warum *race*-Debatten ›verwässert‹ werden sollten, indem alle anderen ›ethnischen‹ Gruppen mit all ihren Unterschieden zum allgemeinen Phänomen Rassismus gezählt werden.³² Anti-Schwarzer und *anti-Native* Rassismus sind schließlich noch immer die hervorstechendsten Erscheinungen des amerikanischen Rassismus. So kritisierte beispielsweise Charles Mills die Ersetzung von *race* durch ›Ethnizität‹. Bei ›ethnischen‹ Identitäten gehe es meist um kulturelle Identitäten, Rassismus bedeute aber Entmenschlichung, und dabei ginge es eben nicht ›nur‹ um kulturelle Unterschiede, sondern um die fundamentalste aller ontologischen Unterscheidungen überhaupt.³³

Die Begriffe *race* und ›Ethnizität‹ verweisen in der Tat auf zwei unterschiedliche Diskussionen, die in den USA geführt werden. Bei der ›ethnischen‹ Zugehörigkeit liegt der Schwerpunkt häufig auf ›kulturellen Merkmalen‹; *Hispanics* sprechen Spanisch und haben ihre eigene Subkultur; ›Asiat:innen‹ haben ihre eigenen Sprachen, Speisen und kulturellen Praktiken. Diese Bevölkerungsgruppen stehen häufig im Zentrum der Debatten um Multikulturalismus, in denen es darum geht, dass alle kulturellen Identitäten und Praktiken als gleichwertig respektiert werden sollen. Diese Debatten stützen sich jedoch häufig auf den Rahmen des politischen Liberalismus, der mit Begriffen wie Respekt, Autonomie und Anerkennung der einzelnen Personen operiert und damit auch Forderungen nach Respekt und Anerkennung verschiedener kultureller Identitäten ins Zentrum stellt.³⁴ Wenn versucht wird, den Rahmen des Multikulturalismus zu nutzen, um Rassismus zu bekämpfen, liegt insofern der Fehlschluss vor, dass gleicher Respekt für Personen aus verschiedenen kulturellen Gruppen automatisch auch Rassismus abschaffen kann. Wie Charles Mills jedoch in *Multiculturalism als/oder Anti-Rassismus?* (2007) argumentiert, ist Rassismus keineswegs eine Frage der kulturellen Anerkennung und des damit verbundenen Respekts, sondern es geht, wie bereits angemerkt, um das viel tiefere Problem der Entmenschlichung. Laut Mills sind historisch rassifizierte Individuen von vornherein und immer schon aus den postulierten Bedingungen des Liberalismus ausgeschlossen.³⁵

32 Für eine Verteidigung der Schwarz-weiß-Binarität vgl. Joe Faegin, *Systemic Racism: A Theory of Oppression*, New York: Routledge 2006. Für eine Diskussion darüber, wie dieser Rahmen anti-asiatischen Rassismus verschleierte, vgl. Kim und Sundstrom, »Anti-Asian Racism«.

33 Charles Mills, »Multikulturalismus als/und/oder Anti-Rassismus?«, S. 105–107.

34 Charles Taylors *Multikulturalismus und die Politik der Anerkennung*, Berlin: Suhrkamp 2009 war entscheidend für die Etablierung der liberal geprägten Diskussionen um Multikulturalismus in der politischen Philosophie.

35 Vgl. auch Arisaka, »Paradox of Dignity«, für eine detaillierte Analyse der Gründe, warum der liberale Multikulturalismus bei der Bekämpfung von Rassismus versagt.

Es stellt sich die Frage, ob der Begriff des ›kulturellen Rassismus‹ die von Mills angesprochenen Probleme adressieren kann.³⁶ Wenn andere rassifizierte ›ethnische‹ Gruppen zur Zielscheibe von Rassismus werden, geht es auch dort um mehr als ›nur‹ um die Nichtanerkennung kultureller Identitäten und Praktiken: Die rassifizierten ›ethnischen‹ Anderen werden nach ihrem biologischen Erscheinungsbild beurteilt, etwa nach ihrer dunklen (›roten‹, ›gelben‹) Hautfarbe und ihren körperlichen Merkmalen (›schräge‹ Augen) – und sie werden als ›weniger zivilisiert‹ angesehen (z.B. im Fall der ›Südasiat:innen‹). Diesem Argument folgend lässt sich annehmen, dass auch ›ethnische‹ Gruppen ›echten‹ (entmenslichenden) Rassismus erfahren können und deshalb Teil der entsprechenden Diskussionen sein sollten.³⁷

Philosophy of Race ist heute, vor allem nachdem *Black Lives Matter* zu einer globalen politischen Bewegung geworden ist, aus der akademischen Philosophie der USA also nicht mehr wegzudenken, und es ist zu erwarten, dass sich die aufgezeigte Entwicklung stabilisiert und Studierende sich immer mehr in diesem Bereich spezialisieren können. Die *American Philosophical Association* (APA), die größte philosophische Gesellschaft in den USA, hat seit 1998 verschiedene sogenannte *Diversity Committees and Newsletters* eingerichtet, die sich mit den unterschiedlichen Anliegen verschiedener Gruppen befassen.³⁸ 1999 folgte dann die zweitgrößte philosophische Gesellschaft, die *Society for Phenomenology and Existential Philosophy*, mit ihrem *Diversity Committee*.

Die Diversitätskomitees befassen sich mit ungerechten Praktiken der Marginalisierung und gestalten die Umsetzung verschiedener Diversitätsbemühungen an philosophischen Fakultäten im ganzen Land, indem sie Umfragen durchführen und organisatorische Unterstützung leisten (z.B. durch das Angebot von Sommerschulen mit Diversitätsbezug, an denen Studierende *of Color* teilnehmen können und die von Dozierenden *of Color* durchgeführt werden). Die Ausschüsse kontrollieren, dass Diversität unterstützt und in Zukunft besser gefördert wird; zusätzlich wird durch *Diversity Sessions* auf Philosophiekongressen mehr Sichtbarkeit geschaffen. So soll der *status quo* schrittweise immer weiter verbessert werden.

36 Für die Unterschiede zwischen Rassismus und kulturellem Rassismus, vgl. Tariq Modood, »Difference«, *Cultural Racism and Anti-Racism*, in: Bernard Boxill (Hg.), *Race and Racism*, Oxford: Oxford University Press 2001, S. 238–256.

37 Für eine Diskussion über die Probleme der Schwarz-weiß-Binarität vgl. Ron Sundstrom, *The Browning of America*, S. 65–91.

38 Für weitere Einzelheiten zu den Komitees und den Diversitätsausschüssen sowie zur Liste der diversitätsbezogenen Maßnahmen in der APA vgl. <https://www.apaonline.org/page/divmenu> (Zugriff: 30.10.2024) sowie Yoko Arisaka, »Der Prozess der Diversifizierung der Philosophieinstitute in den USA«, *Polylog* (2021/2), S. 103–115.

Wie nun deutlich geworden ist, wurde *Philosophy of Race* über die Jahrzehnte zu einem sichtbaren Teil der US-amerikanischen Philosophie. Dies ist das Ergebnis jahrzehntelanger, harter Arbeit von Philosoph:innen of Color, die trotz eines feindseligen Umfelds nicht aufgegeben haben. *Philosophy of Race* bietet als Teilgebiet der akademischen Philosophie einen Raum, in dem Studierende of Color sich sicher fühlen können, ohne ständigem Rechtfertigungsdruck ausgesetzt zu sein. Dennoch steht die *Philosophy of Race* aufgrund des allgegenwärtigen Rassismus in der Gesellschaft immer wieder unter Druck und wird weiterhin politisch bedroht. Durch Druck von rechts und durch starke Gegenreaktionen nach der *Black Lives Matter*-Bewegung wurden Rassismus und Diversität von einem vieldiskutierten politischen Thema zu einem der kontroversesten überhaupt. Die Rechte beklagt, dass die Linke in Identitätspolitik und *anti-whiteness* verfallen sei, und fordert ein Ende der *race*-basierten politischen Koalitionen. So bewilligte die Legislative von Florida im März 2022 einen Gesetzesentwurf, der es Lehrenden verbietet, *Critical Race Theory* zu unterrichten. Dies bedeutet, dass etwa Sklaverei, Wiedergutmachung, Anti-Einwanderung und andere Themenfelder, die weiße Vorherrschaft kritisieren, aus den Lehrplänen ausgeschlossen werden sollen. Obwohl an vielen philosophischen Fakultäten der *Liberal-Arts*-Universitäten (die keine Masterstudiengänge und keine Promotion anbieten) sowie an staatlichen Universitäten diversifizierte Lehrpläne eingeführt wurden und mittlerweile *race*- und Rassismus-bezogene Themen durchaus gelehrt werden, hat sich die Situation seit Kurzem wieder deutlich verschlechtert. Die philosophischen Fakultäten an großen Forschungsuniversitäten sind nach wie vor überwiegend analytisch ausgerichtet. Sie scheuen ›politische‹ Themen wie Rassismus und vermeiden sogenannte engagierte Philosophie. Trotz der zu beobachtenden kleinen Fortschritte anti-rassistischer Bewegungen ist die politische Situation nicht besser geworden – rassistische Angriffe, Armut, Gewalt sowie die Spaltung der Gesellschaft sind nach wie vor ernsthafte Probleme der US-amerikanischen Gesellschaft oder haben sich teilweise sogar verschlimmert. Rassismus bleibt deshalb ein drängendes Problem, das auch in der akademischen Welt und insofern auch in der Philosophie behandelt werden sollte.

Philosophie und *race* im deutschsprachigen Kontext?

Auf den ersten Blick scheint ein Äquivalent zur *Philosophy of Race* im deutschsprachigen Raum durchaus möglich. Philosophische Analysen zu den Begriffen *race* und ›Rasse‹ oder zu Rassismus und Rassifizierung können aus dem deutschsprachigen Raum heraus durchgeführt werden und werden es teilweise auch schon. Eine bestimmte Heuristik und entsprechende Methoden (wenn auch nicht konkrete Inhalte) können

teilweise den US-amerikanischen Debatten entlehnt und mit Modifikationen und Anpassungen auf den deutschsprachigen Raum übertragen werden. Kritische meta-philosophische Analysen, etwa dazu, warum Themen wie *race* und Rassismus sich in der deutschsprachigen Philosophie bisher nicht durchsetzen konnten, können durchgeführt werden. Besonders im Feld der Geschichte der Philosophie, aber auch in der Phänomenologie und politischen Philosophie, lassen sich bereits eine ganze Reihe von Ansätzen aus dem deutschsprachigen Raum verzeichnen.³⁹

Ebenso ist Rassismusforschung im deutschsprachigen Raum außerhalb der Philosophie, zum Beispiel in den Sozialwissenschaften, den Literaturwissenschaften und der Pädagogik, schon lange gut etabliert.⁴⁰

39 Das Thema ›Kant und Rassismus‹ wurde beispielsweise im Deutschlandfunk behandelt: <https://www.deutschlandfunk.de/wissenschaftsgeschichte-war-philosoph-immanuel-kant-ein-100.html>. (Zugriff: 30.10.2024); vgl. auch Karlfriedrich Herb, »Unter Bleichgesichtern. Kants Kritik der kolonialen Vernunft«, *Zeitschrift für Politik* (2018/4), S. 381–398; Karin Hostettler, *Kritik, Selbstaffirmation, Othering. Immanuel Kants Denken der Zweckmäßigkeit und die koloniale Episteme*, Bielefeld: transcript 2020; Alex Sutter, »Kant und die ›Wilden‹. Zum impliziten Rassismus in der Kantischen Geschichtsphilosophie«, *Prima Philosophica* (1989), S. 241–266; Peggy Piesche, »Der ›Fortschritt‹ der Aufklärung – Kants ›Race‹ und die Zentrierung des weißen Subjekts«, in: Maureen Maischa et al., (Hg.), *Mythen, Masken und Subjekte. Kritische Weißseinsforschung in Deutschland*, Münster: Unrast 2017 S. 30–39. Zur Diskussion der Rassismen Kants und Hegels im Kontext des 18. Jahrhunderts und ihrer Auswirkungen auf die afrikanische Philosophie vgl. Anke Graneß, *Philosophie in Afrika: Herausforderungen einer globalen Philosophiegeschichte*, Berlin: Suhrkamp 2023, S. 500–536. In Bezug auf Hegels Rassismus vgl. Daniel James/Franz Knappik, »Exploring the Metaphysics of Hegel's Racism: The Teleology of the ›Concept‹ and the Taxonomy of Races«, *Hegel Bulletin* (2023/1), <https://www.cambridge.org/core/journals/hegel-bulletin/article/exploring-the-metaphysics-of-hegels-racism-the-teleology-of-the-concept-and-the-taxonomy-of-races/1EDA6C3107B924FE625EFA3EBE584F62> (Zugriff: 30.11.2024); vgl. auch das DFG-Projekt, »Wie umgehen mit Rassismus, Sexismus und Antisemitismus in Werken der Klassischen Deutschen Philosophie?« (2022–2027), <https://wieumgehenmitsa.uni-jena.de/> (Zugriff: 30.11.2024). In der Phänomenologie, vgl. Thomas Bedorf, »Situierter Körper: Phänomenologien der Rassifizierung«, in: Irina Gradinari/Ivo Ritzer (Hg.), *Genre und Race, Mediale Interdependenzen von Ästhetik und Politik*, Wiesbaden: Springer 2021; In der politischen Philosophie vgl. Ina Kerner, *Differenzen und Macht: Zur Anatomie von Rassismus und Sexismus*, Frankfurt am Main/New York: Campus 2009 und die Beiträge von Robin Celikates, z.B. <https://www.philomag.de/artikel/robin-celikates-wir-sind-zeugen-eines-ideologischen-kampfes-der-mit-allen-mitteln> (Zugriff: 30.10.2024).

40 Vgl. z.B. Susan Arndt, *Rassismus begreifen: Vom Trümmerhaufen der Geschichte zu neuen Wegen*, München: C.H. Beck 2021 und dies., *Rassistisches*

Auch in eher populärwissenschaftlichen Büchern ist Rassismus als Thema durchaus präsent.⁴¹ Rassismuskritische Forschung und akademischen Aktivismus (ähnlich wie für den US-amerikanischen Kontext beschrieben) gibt es ebenfalls in der dekolonialen politischen Theorie sowie in den Migrations- und Postmigrationsstudien.⁴² Etabliert ist zudem die sogenannte kritische Weißseinsforschung (*Critical Whiteness Studies*).⁴³

Warum also gibt es in der Philosophie des deutschsprachigen Raums noch kaum Forschung beziehungsweise wenig Bewusstsein zu den Themen und Anliegen der *Philosophy of Race*, wie sie in den USA seit Jahrzehnten sichtbar sind? Im Folgenden einige Überlegungen.

Erstens der Faktor Sprache: Der US-amerikanische *race discourse*, der die systematische Analyse *race*-bezogener Diskurse betreibt, um die Relevanz von *race* und Rassismus in öffentlichen Debatten hervorzuheben,

Erbe. Wie wir mit der kolonialen Vergangenheit unserer Sprache umgehen, Berlin: Duden 2022; Detlev Claussen, *Was heißt Rassismus?*, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1994; Wulf D. Hund, *Rassismus*, Bielefeld: transcript 2007; Claus Melter/Paul Mecheril (Hg.), *Rassismuskritik*, Schwalbach: Wochenschau 2009; und Mark Terkessidis, *Die Banalität des Rassismus*.

- 41 May Ayim/Katharina Oguntoye/Dagmar Schultz (Hg.), *Farbe bekennen: Afro-deutsche Frauen auf den Spuren ihrer Geschichte*, Berlin: Orlanda 1989, war die erste Sammlung von persönlichen Geschichten und Perspektiven auf Rassismus in Deutschland; vgl. auch May Ayim, *Blues in schwarz weiss: Gedichte*, Berlin: Orlanda 1995; Aladin El-Mafaalani, *Wozu Rassismus?* Köln: KiWi-Taschenbuch 2021; Alice Hasters, *Was weiße Menschen nicht über Rassismus hören wollen, aber wissen sollten*, München: hanserblau 2020; Tupoka Ogette, *exit Racism: rassismuskritisch denken lernen*, Münster: Unrast 2018; Noah Sow, *Deutschland Schwarz Weiss: Der alltägliche Rassismus*, München: Bertelsmann 2009. Diese Bücher fokussieren alle auf anti-schwarzen Rassismus. Hami Nguyen, *Das Ende der Unsichtbarkeit: Warum wir über anti-asiatischen Rassismus sprechen müssen*, Berlin: Ullstein 2023, thematisiert Asiat:innen in Deutschland besonders aus feministischer Perspektive.

- 42 Vgl. z.B. Kein Nghi Ha/Nicola Lauré al-Samarai/Sheila Mysorekar (Hg.), *re/visionen: Postkoloniale Perspektiven von People of Color auf Rassismus, Kulturpolitik und Widerstand in Deutschland*, Münster: Unrast 2016; Tiffany Florvil, *Black Germany: Schwarz, deutsch, feministisch - die Geschichte einer Bewegung*, Berlin: Ch. Links 2020, und Fatma El-Tayeb, *Undeutsch: Die Konstruktion des Anderen in der postmigrantischen Gesellschaft*, Bielefeld: transcript 2016. Einzigartig ist Coretta Ehrenfelds *Philosophie der transnationalen Migration: Implikationen einer kopernikanischen Wende*, Bielefeld: transcript 2022. Es bietet eine philosophische Analyse von Migration und Transnationalität als Bedingungen soziopolitischer Subjektivität.

- 43 Vgl. Martina Tißberger et al. (Hg.), *Weiß – Weißsein – Whiteness: Kritische Studien zu Gender und Rassismus*, Berlin: Peter Lang 2009; für ein Sachbuch vgl. Jule Bönkost, *Kritisch weiß sein: eine Anleitung zum Mitmachen*, Münster: Unrast 2023.

kann aufgrund der Unterschiede, die bereits im Begriff ›Rasse‹ angelegt sind, nicht direkt ins Deutsche übertragen werden. ›Rasse‹, ein im Deutschen weitgehend veralteter biologistischer Begriff, kann heute nicht problemlos als Ersatz für *race* verwendet werden, um gesellschaftliche rassistische Verhältnisse effektiv zu diskutieren, da der Begriff zu sehr mit den spezifischen Assoziationen der biologistisch begründeten Rassenpolitik des Nationalsozialismus ›aufgeladen‹ ist. Allein die Verwendung des Wortes ›Rasse‹ zur Bezeichnung des hier besprochenen Teilgebiets *Philosophy of Race* kann leicht als rassistisch (oder als rechtsextremistisch) eingestuft werden. Bereits dieser historische Hintergrund wirft Fragen auf, die speziell für den deutschsprachigen Kontext geklärt werden müssen.

Der englischsprachige Begriff *race* ist in erster Linie politisch und sozial zu verstehen und bezeichnet seit der Ära der Bürgerrechtsbewegung eine politische Orientierung. *Race* wurde zu einem unverzichtbaren Begriff der Identitätsbildung, und das Sprechen über oder die Benennung von *race consciousness* (im Sinn des Marxschen Klassenbewusstseins), *race pride* (Stolz in Bezug auf die eigene rassifizierte Gruppe, wie *black is beautiful*), *racial justice* (auf Rassismus fokussierte Gerechtigkeit), *race competence* (Kompetenz oder politisches Wissen zuden Themen *race* und Rassismus) und *racial empowerment* (Ermächtigung der eigenen rassifizierten Gruppe, wie beispielsweise in *Black Power*) wurden zu wichtigen Instrumenten für Koalitionsbildungen in *Communities of Color*. Alle diese Ausdrücke können in der deutschen Sprache nicht wirklich gebildet werden, ohne rassistisch oder hochgradig politisch problematisch zu klingen (man denke nur an ›Rassenstolz‹). Es ist also schwierig, den Begriff ›Rasse‹ zu verwenden, um Menschen politisch zu kategorisieren, selbst wenn es zu einem antirassistischen Zweck ist. In der Literatur werden deshalb oft die englischen Ausdrücke oder alternative Begriffe wie ›Rassifizierung‹ und ›rassifiziert‹ verwendet. Generell wird der Begriff ›Rasse‹ im deutschsprachigen Kontext meist ganz vermieden. In der Philosophie des deutschsprachigen Raums (aber auch generell) werden Menschen vermeintlich gleichwertig und damit ›farbenblind‹ betrachtet. Einerseits ist dies natürlich durchaus richtig: Es muss Teil des Ziels bleiben, alle Menschen als gleichwertig zu betrachten und damit den Begriff ›Rasse‹ obsolet zu machen. Paradoxerweise ist es aber so, dass das Problem des Rassismus ohne die Verwendung des Begriffs ›Rasse‹ oder *race* überhaupt nicht adressiert werden kann. Womöglich lässt sich ohne diesen Begriff gar nicht die Realität des Alltagsrassismus erkennen, den viele Menschen täglich erfahren. Gerade weil der Glaube an Gleichheit oft so stark ist, wird man dazu verführt anzunehmen, es gäbe keinen Rassismus mehr, was aber natürlich nicht der Fall ist.⁴⁴

44 Zum Zusammenhang zwischen einem Glauben an die Gleichheit und der Persistenz von Rassismus vgl. Claudia Dalbert/Andreas Zick/Daniela

Zweitens der Faktor Geschichte und Kontext: *Philosophy of Race* ist in den USA eher im Sinne einer Lobbybewegung und eines akademischen ›Aktivismus von unten‹ zu verstehen, der in erster Linie von Schwarzen Philosoph:innen als Betroffenen betrieben wird, denn als ein farbenblindes, konzeptionell-intellektuelles Unternehmen, wie es im deutschsprachigen Raum oft verstanden wird. Es ist beim Thema Rassismus entscheidend, *wer* die Forschung betreibt, die eigene Position ist notwendigerweise ein wesentlicher Bestandteil des Arguments.⁴⁵ Der persönliche Hintergrund von Philosoph:innen tritt immer auch in deren Philosophie hervor: Obwohl *Philosophy of Race* ein akademisches Teilgebiet der Philosophie ist, entstand es, wie oben beschrieben, zunächst aus dem Schmerz, der Wut, der Verzweiflung und schließlich der Hoffnung auf eine bessere Zukunft seitens der von Rassismus Betroffenen. Es handelt sich bei einer solchen Philosophie also um politisches Engagement von ehemals Ausgeschlossenen und ermöglicht es, Ungerechtigkeiten aus Perspektive derer, die es tatsächlich betrifft, aufzuzeigen. Das Feld bietet rassifizierten und marginalisierten Studierenden und Promovierenden einen sicheren Hafen, in dem sie zu Themen forschen können, die sie persönlich interessieren. Somit ist das Bekenntnis zu diesem Forschungsgebiet immer auch ein Akt der Solidarität und des Engagements für den Antirassismus, der von engagierten Akademiker:innen *of Color* trotz Marginalisierung und Ausgrenzung vorangetrieben wird. In meiner Zeit als Doktorandin und Assistentin sowie als *associate professor* habe ich aus dem Netzwerk von Kolleg:innen und Mentor:innen *of Color* unschätzbare Unterstützung erhalten.⁴⁶ Wir konnten freimütig und offen miteinander über Marginalisierungserfahrungen sowie über die ›weiße Welt‹ der Philosophie (die wir deutlich als eine solche wahrgenommen haben) sprechen. In diesem Sinne war *Philosophy of Race* für uns kein Teil der ›normalen‹ Philosophie, sondern eine Möglichkeit, sich direkt

Krause, »Die Leute bekommen, was ihnen zusteht. Der Glaube an eine gerechte Welt und die Gruppenbezogene Menschenfeindlichkeit«, in: Wilhelm Heitmeyer (Hg.), *Deutsche Zustände* 8, Berlin: Suhrkamp 2010, S. 87–106.

45 In George Yancy (Hg.), *Reframing the Practice of Philosophy: Bodies of Color, Bodies of Knowledge*, Albany: State University of New York Press 2012, reflektieren siebzehn einflussreiche Philosoph:innen *of Color*, darunter Linda Martín Alcoff, Charles Mills, Lewis Gordon, Ofelia Schutte, Nelson Maldonado-Torres u.a., über ihre Philosophie als Philosoph:innen *of Color*. Wie der Titel bereits andeutet, geht es dabei darum zu zeigen, wie Philosophie *anders*, nämlich unter Einbeziehung rassifizierter persönlicher Hintergründe, betrieben werden kann, um die Relevanz dieser Erfahrungen für die Forschung und berufliche Praxis aufzuzeigen.

46 Für die Unterstützung während meiner Zeit in den USA bedanke ich mich besonders bei Linda Martín Alcoff, Eduardo Mendieta, Charles Mills, Lewis Gordon, Cornel West und Naomi Zack.

und philosophisch über Rassismuserfahrungen auszutauschen. Wir erlebten uns als *Community*, als Teil einer Gemeinschaft, in der wir uns (im Gegensatz zu anderen Teilen der akademischen Philosophie) verstanden und sicher gefühlt haben und in der wir uns gegenseitig Mut machen konnten, ohne uns dafür rechtfertigen zu müssen, dass wir Philosophie betreiben.⁴⁷

Im deutschsprachigen Raum sieht die Situation noch grundsätzlich anders aus: So gibt es zwar einige Philosoph:innen, die über *race* und Rassismus forschen, aber noch kaum *PoC* und andere ›nicht-Deutsch‹ gelesene Philosoph:innen, die eigene persönliche Hintergründe thematisieren. Es gibt keine aktiven philosophiespezifischen *Communities* oder Netzwerke von Akademiker:innen *of Color*, und die Studierenden und Promovierenden *of Color*, die in der Philosophie sind, sind bisher kaum vernetzt. In dieser Hinsicht unterscheidet sich die Situation deutlich von der ›*Philosophy of Race*-Szene‹ in den USA, wo sich die Gemeinschaft regelmäßig bei verschiedenen Tagungen zum Austausch und zur gegenseitigen Unterstützung trifft – etwa zu den APA-Kongressen oder anderen Veranstaltungen der philosophischen Fachgesellschaften. Im deutschsprachigen Raum sind solche akademischen und politischen Praktiken nicht ausgeschlossen, im Moment ist dies aufgrund der geringen Anzahl von Philosoph:innen *of Color* und von Personen, die in der Philosophie entsprechende Ansätze verfolgen, allerdings noch schwer vorstellbar. Dies sollte uns aber nicht entmutigen: Wie die Konferenz ›Philosophie und Rassismus‹ 2022 in Münster zeigte, gibt es im deutschsprachigen Raum durchaus bereits eine kritische Masse an interessierten Philosoph:innen, die sich Themen um *race* und Rassismus zuwenden.⁴⁸ Es gibt also immer Veränderungspotenzial – und auch weiß-gelesene Philosoph:innen (Charles Mills würde sie als *white renegades*, also als ›weiße Abtrünnige‹ bezeichnen)⁴⁹ können im deutschsprachigen Raum Studierende *of Color* aktiv fördern und unterstützen sowie entsprechende Diversitätsstrategien in Gremien und Institutionen stärken.

Zusätzlich ist die Inklusion von Philosoph:innen *of Color* besonders für die Änderung der Machtstrukturen wichtig: Wenn ›weiße‹, oder

47 Ein Grund, warum ich in Deutschland (seit 2007) keine *Philosophy of Race* mehr machen wollte, war der Kommentar eines emeritierten Professors nach einem meiner Vorträge: »Alles, was die Amerikaner machen, ist vollkommener Quatsch, das ist alles keine Philosophie«. Diese Erlebnisse prägen uns, stellen uns infrage, verunsichern uns. Gerade hier kann der Kontakt mit anderen Betroffenen helfen.

48 Vgl. <https://philosophieundrassismus.weebly.com/> (Zugriff: 30.10.2024).

49 Mills schreibt in der Widmung zu seinem Buch *Der Racial Contract*: »Dieses Buch ist den Schwarzen, Roten, Braunen und Gelben gewidmet, die Widerstand gegen den *Racial Contract* geleistet haben, und den Weißen Abtrünnigen und *Race*-Verrätern, die ihn abgelehnt haben«, k.S.

nicht-betroffene Akademiker:innen sich philosophisch mit *race* und Rassismusauseinandersetzen und ›für die Betroffenen‹ sprechen, besteht die Gefahr, dass Rassismus performativ reproduziert wird. Es handelt es sich hier um das alte Problem des *white takeover*: Wer wird noch ernst genommen und gehört und wer wird ausgegrenzt, ignoriert und zum Schweigen gebracht? Wenn zum Beispiel ein weißer Philosoph (egal ob in den USA oder im deutschsprachigen Raum) über rassistische Ungerechtigkeiten spricht, dann wird das meist als respektabler und lobenswerter Ausdruck politischer Empörung in Solidarität verstanden. Die Diskussionen bleiben dann aber meist theoretisch oder akademisch. Es muss nicht immer ›weiß vs. PoC‹ sein, aber das Problem liegt in der performativen Reproduktion, dass Nicht-Betroffene denjenigen (meist PoCs), die eventuell persönlich mit Rassismus konfrontiert sind und über Erfahrungen aus erster Hand berichten könnten, erklären, was Rassismus bedeutet. Wenn wir als Akademiker:innen *of Color* jedoch über Rassismus sprechen oder dieses Thema lehren, machen wir oft die Erfahrung, dass die Inhalte vom Publikum als persönlich und emotionalisiert wahrgenommen werden. Damit bekommt die Diskussion einen anderen Charakter als ein rein akademischer Disput und philosophische Aussagen werden etwa als ›Stimmen der Opfer‹, als besondere und ausschließende Betroffenenperspektiven oder als persönliche ›Rache gegen Weiße‹ gedeutet. Die Lage ist oft angespannt, das Verhältnis ›Täter:in und Opfer steht im Raum, manche fühlen sich angegriffen oder bedroht, manche schuldig und traurig, manche werden defensiv. Diese Dynamik produziert insgesamt einen deutlich ›weniger akademischen‹ Eindruck – zumindest wird es oft so wahrgenommen und eingeschätzt, wenn Akademiker:innen *of Color* über Rassismus sprechen. Einerseits sind wir natürlich ›Expert:innen‹, die auf jeden Fall über Rassismus sprechen sollten (dafür bekommen wir Anerkennung), andererseits wirkt diese Reproduktion der ›Rollen‹ für Akademiker:innen *of Color* nicht immer positiv, da die Themen *race* und Rassismus sowie Akademiker:innen *of Color* selbst in der Philosophie ohnehin bereits marginalisiert sind.

In diesem Sinne verstehe ich *Philosophy of Race* als weit mehr denn nur als eine fachliche Untersuchung von Begriffen und Theorien. Es handelt sich vielmehr um eine reflexive Praxis, die nicht nur Solidarität, sondern auch kritische, meta-philosophische und akademisch-politische Überlegungen, auch zur Schaffung neuer Möglichkeiten in der akademischen Praxis für die an den Debatten Beteiligten umfasst. In den von der APA organisierten *Sessions* (bei den APA-Kongressen) wurde viel Arbeit in die Entwicklung von *good practices* investiert, um solche Themen direkt zu besprechen oder das Programm im Sinne einer fairen Repräsentation zu gestalten.⁵⁰ Ein mögliches Vorbild ist also bereits vorhanden und

50 Ich habe 1999–2001 bei dem *Program Committee* der APA Pacific mitgewirkt sowie 2000–2003 bei dem *Diversity Committee* der Society for

teilweise auch bereits im deutschsprachigen Raum umgesetzt. So kann die institutionelle Lobbyarbeit der Vorstands-AG ›Philosophie und Diversität‹ der *Deutschen Gesellschaft für Philosophie*⁵¹ als ein Beispiel für die Gestaltung von *good practices* gewertet werden.

Ein weiterer Aspekt, der eine Praxis der *Philosophy of Race* im deutschsprachigen Raum beeinflusst und verkompliziert, sind die Kontextfaktoren, die die Verwendung von Kategorien und die Benennung relevanter Gruppen erschweren. Wer sind die betroffenen Gruppen im deutschsprachigen Raum und wie sind sie betroffen? Was kann das angestrebte Ziel einer *Philosophy of Race* im deutschen Sprachraum sein und was wären dazu angemessene oder effektive Methoden? Solche Themen werden in anderen Forschungsfeldern schon lange diskutiert, aber noch nicht in der Philosophie. Da *Philosophy of Race* bisher eher ein US-amerikanisches Unterfangen ist, werden hauptsächlich kontextrelevante Kategorien wie ›Schwarz‹, ›asiatisch‹, ›Latino/a‹, *Native American*, ›arabisch‹ usw. verwendet. Die Debatten drehen sich historisch und politisch hauptsächlich um Probleme, die für den Kontext und die Geschichte der USA relevant sind. Im deutschsprachigen Raum werden, abgesehen von Schwarzen Menschen, auch muslimische, nordafrikanische, arabische und asiatische Gruppen rassifiziert (d.h. durch eine dunklere Hautfarbe markiert – obwohl die konkreten Rassismuserfahrungen sehr unterschiedlich sein können). Zugleich gibt es Sinti und Roma, Menschen aus Mittel- und Osteuropa, aus Russland (in der Nazi-Rassenkunde als ›Slawen‹ bezeichnet) sowie aus dem ehemaligen Jugoslawien, aus Griechenland, der Türkei oder anderen südeuropäischen Ländern, die als marginalisiert oder (zu ihrem Nachteil) als ›nicht-deutsch‹ wahrgenommen werden. Diese Menschen gelten klassischerweise nicht als PoC. Hier stellen sich jedoch allerlei Fragen: Können Menschen anders ›weiß‹ sein und damit anders rassifiziert werden? Oder handelt es sich dabei vielleicht gar nicht um Rassifizierung, sondern um eine Marginalisierung als ›kulturell Andere‹? (Und wenn es um kulturelle Unterschiede und Marginalisierung geht, was ist mit Menschen aus der ehemaligen DDR?) Wie ist es mit jüdischen Menschen – ist Antisemitismus eine Art der Rassifizierung? Oder sind hier nicht vielmehr die Folgen von Marginalisierung, Ausgrenzung und Hierarchisierung das Hauptproblem? ›Kultureller Rassismus‹ ist eine Form des Rassismus, bei dem Menschen aufgrund ihrer kulturellen Merkmale (z.B. Kleidung, Religion, traditionelle Praktiken, Essen) rassifiziert werden; d.h. diese kulturellen Merkmale erscheinen wie pseudobiologische physische Eigenschaften, etwa wie eine dunkle Hautfarbe.

Phenomenology and Existential Philosophy. Fragen der Repräsentation wurden dort offen diskutiert.

51 <https://www.dgphil.de/ags/vorstand/philosophie-und-diversitaet> (Zugriff: 30.10.2024).

Es könnte also durchaus sein, dass dieser Ansatz für rassismuskritische Forschung im deutschsprachigen Raum besser geeignet ist als die Übernahme der Kategorien, Begriffe und Methoden aus den USA. So erweist es sich als notwendig, für den deutschsprachigen Raum die Kategorien zu erweitern oder zu verschieben, in denen über Rassismus gesprochen wird. *Philosophy of Race* könnte sich im deutschsprachigen Kontext also durchaus grundlegend ändern und zu einem eigenen dynamischen und gesellschaftlich inspirierenden Arbeitsfeld werden.

Drittens der Faktor des Philosophieverständnisses: Die Geschichte der Philosophie, wie sie in Europa als selbstverständlich gilt (die Philosophie hat ihren einen Ursprung im antiken Griechenland und erreichte ihren Höhepunkt in der Geschichte der europäischen Zivilisation), ist in Wirklichkeit relativ jung und wird erst seit dem späten 19. Jahrhundert so erzählt. Die europäische Philosophiegeschichtsschreibung vor dem 19. Jahrhundert umfasste durchaus viele außereuropäische Philosophie-traditionen wie die indische, chinesische, chaldäische, ägyptische, türkische und arabische Philosophie. Erst im Laufe des 18. und 19. Jahrhunderts – und als spezifisch deutschsprachiges Unterfangen – wurde die Philosophie immer eurozentrischer.⁵² Drei miteinander verbundene Faktoren, die diese Entwicklung beeinflussten, können genannt werden: Erstens waren es der europäische Kolonialismus, der damit verbundene Versklavungshandel und Rassismus sowie das zeitlich-entwicklungsbezogene Verständnis von Geschichte als Zivilisationsprozess, der in Europa kulminiert (Hegel), was die Auffassung von Philosophie als wissenschaftliche, europäische Disziplin festigte.⁵³ Zweitens ging mit dem Aufkommen eines neuen Wissenschaftsverständnisses die Präferenz für eine Methodologie einher, die Rationalität und Objektivität in den Vordergrund stellt.⁵⁴ Und drittens spielt hier die Systematisierung der Uni-

52 Vgl. das Koselleck-Projekt der DFG ›Geschichten der Philosophie in globaler Perspektive‹ (2019–2024) an der Universität Hildesheim: <https://www.uni-hildesheim.de/histories-of-philosophy/> (Zugriff: 30.10.2024). Einige der Ergebnisse sind in *Polylog* (2021/2) zusammengefasst: *Geschichten der Philosophie in globaler Perspektive*. Vgl. ebenso Rolf Elberfeld, *Dekoloniales Philosophieren. Versuch über philosophische Verantwortung und Kritik im Horizont der europäischen Expansion*, Hildesheim: Georg Olms 2021.

53 Thomas McCarthy, *Rassismus, Imperialismus, und die Idee menschlicher Entwicklung*, Berlin: Suhrkamp 2015; vgl. auch Park, *Africa, Asia, and the History of Philosophy*. Für eine Analyse der Entwicklung der Philosophie jenseits der ›westlichen‹ Philosophie, vgl. Josh Platzky Miller/Lea Cantor, »The Future of the History of Philosophy«, *The Philosopher* 2023, <https://www.thephilosopher1923.org/post/the-future-of-the-history-of-philosophy> (Zugriff: 30.10.2024).

54 Z.B. Friedrich Ueberweg, *Grundriss der Geschichte der Philosophie von Thales bis auf die Gegenwart*. 3 Bde. (Antike, Mittelalter, Neuzeit), Berlin:

versitäten durch die Einrichtung verschiedener voneinander abgegrenzter Fakultäten eine Rolle, wodurch beispielsweise religiöse Philosophien in der Theologie und indische sowie buddhistische Philosophien in der Philologie verortet wurden.

Obwohl die Philosophie gemeinhin als theoretisches und abstraktes Fach verstanden und daher für politisch unschuldig gehalten wird, trägt sie in ihrem Kern immer das Erbe von Rassismus und Ausgrenzung mit sich. Gerade der Fokus auf Rationalität wurde als Grund für rassistische Ausgrenzung angeführt und genutzt. Das Selbstverständnis der Philosophie als wissenschaftliche Disziplin, die rational, universell und objektiv sein sollte, bestimmt auch heute noch, welche Philosophietraditionen und welche Art von Diskussionen methodisch bevorzugt werden. Wie bereits erwähnt, wird *Philosophy of Race* häufig als eine partikulare und ›besondere‹ Art von Philosophie angesehen, die rassifzierten Gruppen eigen ist. Noch immer ist es eine Herausforderung für alle und alles, was sich diesem rationalen, objektiven und wissenschaftlichen Bild widersetzt, einen Platz in der Philosophie zu finden.

Überlegungen für die Zukunft

Es sollte nun klar geworden sein, dass *Philosophy of Race* nicht einfach aus den USA in den deutschsprachigen Raum importiert werden kann. Als Teildisziplin ist sie in ihrem jeweiligen historischen und politischen Kontext verwurzelt. Auseinandersetzungen mit Rassismus in der Geschichte der Philosophie bleiben auch für den deutschsprachigen Raum ebenso ein wichtiges Thema wie philosophische Diskussionen zu den Themen *race* und Rassismus. Doch sollten auch die Muster und Formen der ›Wissensproduktion‹ bei Überlegungen zur Möglichkeit einer deutschsprachigen *Philosophy of Race* keinesfalls vernachlässigt werden: Wir (re-)produzieren ›unsere‹ Disziplin, das ›Fach Philosophie‹, immer durch Prozesse der Inklusion und Exklusion. Akademiker:innen,

E.S. Mittler und Sohn 1863: »Der sogenannten Philosophie der Orientalen fehlt die Tendenz zu strenger Beweisführung und daher der wissenschaftliche Charakter. Was sich bei ihnen von philosophischen Elementen findet, ist mit den religiösen Anschauungen so ganz verschmolzen, dass die Mittheilung füglich der Religionsgeschichte überlassen werden darf. Dazu kommt, dass auch nach den verdienstlichen Forschungen der Neuzeit unsere Kenntnis des altorientalischen Denkens (besonders bei den Aegyptern) für eine von willkürlichen Voraussetzungen freie zusammenhängende Darstellung noch viel zu lückenhaft und ungesichert ist. Es dürfte angemessen sein, in diesem ›Grundriss‹ von der sogenannten ›orientalischen Philosophie‹ abzu- sehen.« (Band 1, S. 13f.)

die sich dem Fach Philosophie zugehörig fühlen, können sich bewusst machen, wie inklusive akademische Praktiken, etwa die Betreuung von Studierenden und Promovierenden *of Color*, unterstützt und gestärkt werden können. *Race* und Rassismus sind nach wie vor stark marginalisierte Randthemen der Disziplin. Dabei gibt es (wie bereits erwähnt) auch im deutschsprachigen Raum, wenngleich in anderen Disziplinen, seit langem umfangreiche Forschungen und Diskussionen zu Rassismus und verwandten Themen. Philosoph:innen müssen daher das Rad nicht neu erfinden. Sie täten gut daran, von den in anderen Bereichen bereits durchgeführten Forschungsansätzen zu lernen und die Debatten in den Kontext ihrer eigenen Disziplin einzuordnen.

Dies betrifft zwar auch den US-amerikanischen Kontext, für den deutschsprachigen Raum fällt jedoch auf, dass die Diskussionen um *race* und Rassismus besonders persönlich geführt und moralisch aufgeladen werden und deswegen nicht als ›theoretisch‹ oder ›rational‹ gelten. Es ist zu vermuten, dass dies vor allem mit der Verknüpfung dieses Themas mit der Rassenpolitik der NS-Zeit zusammenhängt. Entsprechende Diskussionen sind meistens von ermüdend wiederholten Beteuerungen geprägt, dass Rassismus oder Rassist:innen ›böse‹ sind. Die Auseinandersetzung mit Rassismus wird häufig im Modus der Schuldzuweisung geführt.⁵⁵ All diese moralisierenden Haltungen und Diskurse lenken jedoch von konstruktiven Bemühungen ab. Es ist effektiver, sich pragmatisch auf die kleinen Ziele und Veränderungen zu konzentrieren, die wir tatsächlich erreichen können. So gibt es zum Beispiel viel zu tun, um zu verändern, wer überhaupt Philosophie studieren und dabei bleiben kann und welche Themen und Autor:innen in Lehre und Forschung einbezogen werden und welche nicht. Wenn die akademische *Praxis* der Philosophie als politisch relevant betrachtet wird, sollten darüber hinaus auch Veränderungen der Lehrpläne, Initiativen zur Förderung von Studierenden mit Migrationsgeschichte, Mentor:innenprogramme und andere konkrete Maßnahmen angestrebt und durchgeführt werden, um mehr Inklusion

55 In den USA, wo Rassismus historisch-politisch (und konkret geographisch) etabliert ist, ist es eventuell einfacher, Rassismus auch konkret als strukturell zu betrachten; vgl., z.B. Michelle Alexander, *The New Jim Crow: Mass Incarceration in the Age of Colorblindness*, New York: The New Press 2019; Ruth Wilson Gilmore, *Golden Gulag: Prisons, Surplus, Crisis, and Opposition in Globalizing California*, Berkeley: University of California Press 2007; Douglas Massey/Nancy Denton, *American Apartheid: Segregation and the Making of the Underclass*, Cambridge: Harvard University Press 1993; Doroceta Taylor, *Toxic Communities: Environmental Racism, Industrial Pollution, and Residential Mobility*, New York: NYU Press 2014. Diese Forschungen zeigen, dass Rassismus viel mehr als ein persönliches, theoretisches oder akademisches Problem ist, sondern so konkret ist, wie es auch Immobilien sind.

zu erreichen. Um die akademische Praxis zu verändern, sind die Stimmen der Betroffenen unverzichtbar und dürfen nicht marginalisiert werden. Man muss aber auch bereit sein anzuerkennen, dass man (als weiße Mehrheit) die Kontrolle über die Diskussionen verlieren kann und wird.

Wenn *Philosophy of Race* auch im deutschsprachigen Raum zu einem anerkannten Teilgebiet der Philosophie werden soll, sind all diese Veränderungen notwendig. Wenn wir uns damit begnügen, die Diskussion auf intellektueller, ›wissenschaftlicher‹ und farbenblinder Ebene zu führen, dann mag das zwar eine mögliche Sichtweise auf *Philosophy of Race* sein, doch, verglichen mit dem ursprünglichen Geist von anti-rassistischem Aktivismus und Anspruch, der das Feld in den USA charakterisiert, eine deutlich verarmte.⁵⁶ Vielleicht ist ein solcher Anspruch in der deutschsprachigen Philosophie weder möglich noch besonders erwünscht. Ein kleiner Anfang kann in der Zukunft aber dennoch zu großen Veränderungen führen: eine deutschsprachige Variante von *Philosophy of Race* könnte gesellschaftlich unverzichtbare Fragen und Diskussionen spezifisch für den europäischen Kontext aufwerfen, von denen ›wir‹ alle profitieren würden. Auch die deutschsprachige akademische Philosophie kann so nur gewinnen: eine pluralere, inklusivere und diversitätsbejahende Disziplin kann der globalisierten Welt, in der wir leben, sicher deutlich gerechter werden.⁵⁷

56 Im Januar 2025 erließ Präsident Trump Durchführungsverordnungen gegen Diversitäts-, Gleichstellungs- und Inklusionsmaßnahmen (DEI) im öffentlichen und privaten Sektor, wodurch viele Universitäten gezwungen waren, Diversitätsprogramme und -studiengänge einzustellen. Damit hat sich die Situation in den USA seit Verfassen dieses Aufsatzes deutlich verschlechtert.

57 Ich bedanke mich bei Marina Martinez Mateo, Lara Hofner und Benedict Kenyah-Dampsey für ihre hilfreichen Kommentare und die Textbearbeitung; bei Ron Sundstrom, einer der Gründer des *California Roundtable on Philosophy and Race*, für ein Gespräch über die Entstehungsgeschichte der Gesellschaft sowie über verwandte Themen; und bei David H. Kim für unseren Ideenaustausch.

Rassismuskritik und *Praktische Philosophie*

Zur Genese eines Unterrichtsfachs im Kontext von Migration und rassistischer Gewalt in den 1990ern

Hinführung¹

Der vorliegende Beitrag steht im Kontext eines größer angelegten Forschungsprojekts, das sich für die Zusammenhänge rassismuskritischer Forschung und philosophiedidaktischer Theorie und Praxis interessiert. Es kreist um die Frage, welche Reflexionspotentiale sich aus der Rekonstruktion einer rassismuskritischen Theorie für eine philosophiedidaktische Konzipierung, Durchführung und Evaluation von schulischer Unterrichtspraxis ergeben. Mit Philosophiedidaktik ist die wissenschaftliche Disziplin gemeint, die den in Deutschland stattfindenden schulischen Philosophie- und Ethikunterricht zum Forschungsgegenstand hat, ihn theoretisch und programmatisch konzipiert, Vorschläge zur Durchführung von Unterricht macht und diesen wiederum untersucht.² Mit dem

- 1 Ich benutze einfache Anführungszeichen zur Kennzeichnung von Zuschreibungen, die wie ›weiß‹ oder ›schwarz‹ als Analysekategorien verwendet werden, aber aufgrund ihres starken Konstruktionscharakters kritisch reflektiert werden sollten, sowie für die Markierung von Begriffen, die in einer bestimmten Verwendung besonders uneindeutig sind. Ich benutze doppelte Anführungszeichen für die gewöhnliche Zitation von Literatur und die Zitation von Sprechweisen, die in den historischen Kontexten, auf die ich referiere, Bestandteil von Alltagsdiskursen sind, dort jedoch zuweilen zur Stabilisierung von Ungleichheitsverhältnissen beitragen (z.B. »Gastarbeiter«, »Fremdenfeindlichkeit«, »Ausländerfeindlichkeit«). Mit dieser Markierungsweise ist keine Lösung oder Normierung hinsichtlich eines politisch korrekten Sprechens angestrebt; hingewiesen werden soll jedoch auf die inhärenten Schwierigkeiten eines Sprechens und Schreibens über hegemoniale Verhältnisse.
- 2 Der Philosophie- und Ethikunterricht wird in Deutschland in Abhängigkeit vom Bundesland und der Jahrgangsstufe verschieden bezeichnet, z.B. »Philosophie«, »Ethik«, »Praktische Philosophie«, »Werte und Normen« oder »Lebensgestaltung-Ethik-Religionskunde«. Wie die Bezeichnungen andeuten, setzen die jeweiligen Unterrichtsfächer unterschiedliche inhaltliche Schwerpunkte und sind gemäß den jeweiligen Lehrplänen didaktisch verschieden ausgerichtet. Weil sie fachprogrammatisch eine überschneidende, sinn- und werteorientierende Funktion haben und in den meisten Bundesländern gesetzlich als Ersatzfach für den konfessionellen Religionsunterricht

Begriff *philosophiedidaktisch* wird hier ferner auf die konkreten Praxen verwiesen, die Philosophieunterricht konstituieren, z.B. das konkrete Unterrichten sowie die Erarbeitung von philosophieunterrichtsbezogenen Lehrplänen und Bildungsmaterialien, die etwa durch bildungsministerielle Strukturen, gesetzliche Vorgaben und fachliche und fachbezogene Diskurse geprägt sind. Fachdidaktiken verstehe ich hieran anschließend nicht als an Lernpsychologie orientierte Methodiken, sondern als eingreifende Kulturwissenschaften, die in konkrete historische, politische und hegemoniale Verhältnisse eingebettet sind.³ Rassismuskritische Theorien verstehe ich als Bildungstheorien, die heuristische Mittel bereitstellen, mit denen durch Rassismus vermittelte Formen der Selbst- und Weltverhältnisse zum Gegenstand von Reflexion und Veränderung gemacht werden können.⁴ Das beschriebene Feld soll im Prozess der Forschung spezifisch konturiert und in Hinblick auf die Konzipierungsmöglichkeiten und Widerspruchsverhältnisse eines rassismuskritisch sensibilisierten Philosophieunterrichts unter Berücksichtigung jeweils institutioneller Situierungen fruchtbar gemacht werden. Das Anliegen dieser umkreisenden Theoretisierung einer rassismuskritischen Philosophiedidaktik ist an der Überzeugung orientiert, dass historische und genealogische Zugänge zu der Erforschung von den von Rassismus und anderen Ungleichheitsprinzipien geprägten gesellschaftlichen Verhältnisse in einem besonderen Maße aufschlussreich sind.⁵

eingerrichtet sind, werden sie als eine Fächergruppe betrachtet. Die Didaktik, die diese Fächergruppe adressiert, wird in der Literatur oft »Philosophiedidaktik«, »Ethikdidaktik« oder »Philosophie- und Ethikdidaktik« genannt. Für die bessere Lesbarkeit spreche ich im vorliegenden Artikel von »Philosophiedidaktik« und »Philosophieunterricht«, verweise damit aber, wenn nicht anders ausgewiesen, auf die Fächergruppe. Einen Überblick über die Institutionalisierungssituation aus religionskundlicher Perspektive geben Wanda Albert et al. (Hg.), *Handbuch Religionskunde in Deutschland*, Berlin und Boston: De Gruyter 2023. Aus philosophiedidaktischer Perspektive: Marco Schepers, »Die besondere Stellung des Faches Philosophie und seiner verwandten Fächer an deutschen Schulen«, in: Marco Schepers/Stefan Ochs (Hg.), *Mitteilungen des Fachverbandes Philosophie* (2022/62), S. 37–47.

- 3 Vgl. hierzu genauer: Karim Fereidooni/Nina Simon, »Rassismuskritische Fachdidaktik«, in: Karim Fereidooni/Kerstin Hein/Katharina Kraus (Hg.), *Theorie und Praxis im Spannungsverhältnis – Beiträge für die Unterrichtsentwicklung*, Münster: Waxmann 2018, S. 17–30.
- 4 Anne Broden/Paul Mecheril (Hg.), *Rassismus bildet. Bildungswissenschaftliche Beiträge zu Normalisierung und Subjektivierung in der Migrationsgesellschaft*, Bielefeld: transcript 2010.
- 5 Vgl. Maria Alexopoulou, »Rassismus als Praxis der langen Dauer: Welche Rassismusforschung braucht Deutschland – und wozu?«, in: Institut für Demokratie und Zivilgesellschaft, *Wissenschaft schafft Demokratie. Tagungsband zur Online-Fachtagung »Gesellschaftlicher Zusammenhang & Rassismus«*,

Der vorliegende Beitrag fokussiert von diesem Forschungskontext ausgehend die historische Genese des Unterrichtsfachs *Praktische Philosophie*. Dieses wurde im Schuljahr 1997/98 in Nordrhein-Westfalen zunächst als sogenannter »Schulversuch« in der 9. und 10. Jahrgangsstufe eingeführt und anschließend 2003 nach der Änderung des Schulordnungsgesetzes (SchOG) ebenfalls in Nordrhein-Westfalen offiziell an allen Schulformen in der Mittelstufe für die 5. bis 10. Jahrgangsstufe als Ersatzfach für den konfessionellen Religionsunterricht bestimmt. Der Unterricht findet bis in das Jahr 2025 auf Grundlage eines gesetzlich verbindlichen Lehrplans statt, der im Jahr 2008 unter der Bezeichnung »Kernlehrplan« erschienen ist und das im Jahr 1997 zuerst veröffentlichte »Kerncurriculum« abgelöst hat.⁶ Mit der Teilnahme von ungefähr 230.000 Schüler:innen war *Praktische Philosophie* im Schuljahr 2019/20 das zweitbestbesuchte Unterrichtsfach der Fächergruppe Philosophie/Ethik in Deutschland.⁷

Das hier verfolgte Anliegen besteht in der Nachzeichnung eines bedeutsamen Ereignis-Diskurs-Zusammenhangs für die historische Genese des Unterrichtsfachs *Praktische Philosophie* im Kontext von Migration und Rassismus. Dabei vertrete ich die These, dass die gesetzliche Verabschiedung zur Einführung des Fachs im Jahr 1996 im Landesparlament Nordrhein-Westfalen und die curriculare Ausgestaltung maßgeblich durch den bundespolitischen Diskurs über den historischen Ausbruch rassistischer

Jena: Amadeu Antonio Stiftung 2022, S. 96–105, https://www.idz-jena.de/fileadmin/user_upload/PDFS_WsD11/Beitrag_Maria_Alexopoulou.pdf (Zugriff: 10.01.2025); vgl. außerdem: Karim Fereidooni/Nina Simon (Hg.), *Rassismuskritische Fachdidaktiken. Theoretische Reflexionen und fachdidaktische Entwürfe rassismuskritischer Unterrichtsplanung*, Wiesbaden: Springer VS 2022.

6 Für die drei Lehrpläne vgl. in chronologischer Reihenfolge: Ministerium für Schule und Weiterbildung des Landes Nordrhein-Westfalen, *Kerncurriculum »Praktische Philosophie«. Erprobungsfassung*, Düsseldorf 1997, https://kw.uni-paderborn.de/fileadmin-kw/fakultaet/Institute/philosophie/Studium/curriculum_gesamt.pdf (Zugriff: 10.01.2025); Ministerium für Schule und Weiterbildung des Landes Nordrhein-Westfalen, *Kernlehrplan Sekundarstufe I in Nordrhein-Westfalen*, Düsseldorf 2008, https://www.schulentwicklung.nrw.de/lehrplaene/upload/klp_SI/5017_Praktische_Philosophie_Sek.I.pdf (Zugriff: 10.01.2025); Ministerium für Schule und Weiterbildung des Landes Nordrhein-Westfalen, *Schulformübergreifender Kernlehrplan für die Sekundarstufe I in Nordrhein-Westfalen. Praktische Philosophie*, Düsseldorf 2024, https://www.schulentwicklung.nrw.de/lehrplaene/upload/klp_SI/klp_si_pp_2024_10_02.pdf (Zugriff am 15.04.2025).

7 Nur in Sachsen haben im Vergleich ungefähr 10.000 mehr Schüler:innen den dort angebotenen Ethik-Unterricht besucht. Sekretariat der Ständigen Konferenz der Kultusminister der Länder in der Bundesrepublik Deutschland, *Auswertung Religionsunterricht Schuljahr 2019/20*, Berlin 2021, S. 17–18, https://www.kmk.org/fileadmin/Dateien/pdf/Statistik/Dokumentationen/AW_Religionsunterricht_II_2019_20.pdf (Zugriff: 10.01.2025).

Gewalt in der »wiedervereinigten« Bundesrepublik zwischen 1991 und 1993 geprägt war. Wie zu zeigen sein wird, war dieser Diskurs von einer Ursachen- und Schuldzuschreibung geprägt, die den Ausbruch von rassistischer Gewalt als Symptom einer Werteerosion bestimmte, die wiederum als Ergebnis der antiautoritären Pädagogik der 68er-Bewegung präsentiert wurde. Die Einführung des Unterrichtsfachs *Praktische Philosophie* hatte im bildungspolitischen Begründungszusammenhang folglich die Aufgabe, die Aushandlung und Stärkung von ›Werten‹ zu ermöglichen und so zu der Bildung einer antirassistischen und gewaltfreien Jugend beizutragen. Das damit ausgedrückte Verständnis von Rassismus, das die Diskursivität, Historizität und Institutionalität rassistischer Verhältnisse im Wesentlichen dethematisiert, findet Ausdruck in den Lehrplänen und prägt (in freilich nicht determinierender Weise) bis heute die Bedingungen, in *Praktischer Philosophie* rassismusrelevante Sachverhalte zu behandeln, mit einer Tendenz, diese auf individuelle Einstellungen und Motive zurückzuführen. Folglich liegt in der vorgestellten Analyse ein wichtiges Reflexionspotential in Hinblick auf die Theoretisierung einer rassismuskritisch-philosophie-didaktischen Praxis. Mein persönlicher Bezug zu dem Fach führt daher, dass ich es als Schüler in den Jahren 2006/2007 besucht und als Lehrkraft in den Jahren 2020/2021 unterrichtet habe.

Um meine These zu erläutern, werde ich im Folgenden 1) die in der philosophieunterrichtsbezogenen Forschungsliteratur erwähnten Faktoren der Fachgenese beschreiben. Anschließend werde ich 2) in Kürze den Ereigniskomplex ›Migration und Rassismus‹ zu Beginn der 1990er nachzeichnen, um anschließend 3) zu rekonstruieren, wie die Auslegung der alltäglichen, rassistischen Gewalt- und Straftaten zu Beginn der 1990er auf der Ebene der Bundespolitik in einen gesellschaftlichen Werte- und Erziehungsdiskurs überführt wurde. In 4) erläutere ich, inwiefern die Einführung des Unterrichtsfachs *Praktische Philosophie* mit diesem Diskurs verflochten war, um abschließend anzudeuten, welche Konsequenzen dies für die Fachkonzeption hatte.

1. Gleichzeitigkeit von religiöser Entkonfessionalisierung und Pluralisierung

In der Forschungsliteratur wird auf zwei wichtige gesellschaftliche Entwicklungen hingewiesen, die die bildungspolitisch verabschiedete Einführung des Unterrichtsfachs *Praktische Philosophie* im Jahr 1996 maßgeblich begünstigt haben.⁸

8 Bernd Wiesen, *Praktische Philosophie. Entstehung und Wirkungen des neuen Schulfaches in Nordrhein-Westfalen*, Berlin: Lit 2009; Ulf Plessentin/Anna Raneck-Kuhlmann, »Nordrhein-Westfalen«, in: Wanda Alberts et al.

Zum einen setzte in der alten Bundesrepublik in den 1960ern ein »Traditionsverlust des Christentums« ein, in Folge dessen Eltern »christlicher« Familien ihre Kinder vermehrt nicht mehr taufte oder religiös erzogen.⁹ In der Folge wurden diese zunehmend vom christlich-konfessionellen Religionsunterricht abgemeldet. Dies war (und ist) möglich, weil durch das im Grundgesetz verankerte Recht auf positive und negative Religionsfreiheit die Teilnahme am konfessionellen Religionsunterricht freiwillig war. Dadurch entstand ein organisatorisches und ein bildungs-ideelles Problem: Einerseits benötigten die Schulen zusätzliche personelle Ressourcen, um die vom Religionsunterricht fernbleibenden Schüler:innen zu beaufsichtigen, zum anderen erfüllte der konfessionelle Religionsunterricht gemäß einem aus dem 19. Jahrhundert tradierten Verständnis eine sozialisatorische Funktion im Sinne einer gesellschaftsintegrativen Werteeerziehung.¹⁰ Schüler:innen sollten und sollen im Religionsunterricht »Grundwerte« wie Toleranz, Hilfsbereitschaft, Rücksichtnahme usw. erlernen. In ihrer disziplinierenden (und potentiell ideologischen) Akzentuierung ist diese Funktion in der bayrischen Landesverfassung der Nachkriegszeit erkennbar, in der das Fernbleiben vom Religionsunterricht den Besuch eines Unterrichts über die »allgemein anerkannten Grundsätze der Sittlichkeit« (BSchG 137, 2) vorsieht.¹¹ In dem Ausmaß, in dem Schüler:innen vom konfessionellen Religionsunterricht fernblieben, konnten die mit diesem verfolgten bildungspolitischen Ziele wie eine Werteeerziehung also nicht erreicht werden, so dass das Fortschreiten der Entkonfessionalisierung bis in die 1990er Jahre ein grundlegendes Defizit in der Umsetzung von Bildungsidee in Bildungspraxis erzeugte.

Hieran schloss sich die zweite, relevante Entwicklung an. Spätestens mit den Anwerbeabkommen der 1950er und 1960er wirkte sich die Zuwanderung der »Gastarbeiter« infrastrukturell auf alle gesellschaftliche Bereiche aus.¹² Wurden deren Kinder zu Beginn noch unter der Prämisse beschult, dass sie auf absehbare Zeit in ihre Herkunftsländer zurückkehren, wuchs in den 1970ern allmählich das Bewusstsein, dass ein bedeutender

(Hg.), *Handbuch Religionskunde in Deutschland*, Berlin und Boston: De Gruyter 2023, S. 329–355, hier S. 331.

- 9 Gert Pickel, *Religionssoziologie. Eine Einführung in zentrale Themenbereiche*, Wiesbaden: VS Verlag 2011, S. 339–356.
- 10 Für die Genese dieser Funktion vgl. Katharina Neef, »Religion als Herausforderung des Werteneutralitätsgebots im Ethikunterricht«, in: Minkyung Kim et al. (Hg.), *Werte im Ethikunterricht. An den Grenzen der Wertneutralität*, Toronto und Berlin: Barbara Budrich 2021, S. 125–146, hier S. 128–135.
- 11 Dieselbe Ersatzfachregelung mit ähnlicher Wortwahl wurde auch in den Landesverfassungen von Rheinland-Pfalz und dem Saarland festgelegt.
- 12 Für die im generischen Maskulinum unterrepräsentierten »Gastarbeiterinnen« vgl. Monika Mattes, »»Gastarbeiterinnen« in der Bundesrepublik Deutschland«, Bundeszentrale für politische Bildung, *Frauen in der*

Teil der ehemals aus dem Ausland angeworbenen Arbeitskräfte dauerhaft in Deutschland leben würde, so dass von der Sonderbeschulung der Kinder zum Beispiel in Form von »Muttersprachenunterricht« allmählich abgelassen wurde und die Beschulung zunehmend im Regelunterricht stattfand.¹³ Weil mit Ausnahme eines kurzen Zeitraums zu Beginn der 1980er der Wanderungssaldo zwischen den Anwerbeabkommen und den 1990ern konstant positiv war, wurde die Gesellschaft durch den Zuzug und Familiennachwuchs von Menschen atheistischer, muslimischer, jüdischer, orthodoxer, buddhistischer (etc.) Zugehörigkeit religiös diverser.¹⁴

Die Gleichzeitigkeit der religiösen Entkonfessionalisierung und religiösen Pluralisierung hatte den Effekt, dass im Schuljahr 1995/96 in den 8. bis 10. Jahrgangsstufen an nordrheinwestfälischen Haupt- und Gesamtschulen bereits zwischen 30 und 40 Prozent der Schüler:innen nicht (mehr) am christlichen Religionsunterricht teilnahmen.¹⁵ Weil Nordrhein-Westfalen im Jahr 1995 das einzige Bundesland war, in dem Schüler:innen nicht vom Religionsunterricht und auch keinem anderen, spezifisch weiterziehenden Unterrichtsfach erreicht wurden, dessen sozialisatorischer Beitrag aber als unerlässlich angesehen wurde, war die Einführung eines philosophie- oder ethikbezogenen Ersatzfachs nach dem Vorbild anderer Bundesländer und einer bereits existierenden Regelung für die Oberstufe naheliegend.¹⁶ Auf diese Weise sollte die Funktion einer pädagogisch und didaktisch angeleiteten Sinn- und Werteorientierung auf nun konfessionsneutraler Grundlage erfüllt und der schulische Umgang mit dem organisatorischen Problem der Aufsichtspflicht für vom Religionsunterricht fernbleibende Schüler:innen vereinheitlicht werden.¹⁷

Migration 08.04.2019, <https://www.bpb.de/themen/migration-integration/kurzdossiers/289051/gastarbeiterinnen-in-der-bundesrepublik-deutschland> (Zugriff: 10.01.2025).

- 13 Für die »Entdeckung der Einwanderung« vgl. Marcel Berlinghoff, *Das Ende der »Gastarbeit«*. *Europäische Anwerbestopps 1970–1974*, Paderborn: Ferdinand Schöningh 2013, hier S. 11–25 und S. 141–268. Für das Aufweichen der sogenannten »Ausländerpädagogik« in den 1980ern vgl. kurssorisch Paul Mecheril et al., *Migrationspädagogik*, Weinheim und Basel: Beltz 2010, S. 56–57.
- 14 Bundeszentrale für politische Bildung, *Bevölkerungsentwicklung und Wanderung* 10.08.2020, <https://www.bpb.de/kurz-knapp/zahlen-und-fakten/soziale-situation-in-deutschland/61544/bevoelkerungsentwicklung-und-wanderung> (Zugriff: 10.01.2025).
- 15 An der Realschule sind es zwischen 20 und 25 Prozent, an Gymnasien etwas unter 20 Prozent. Wiesen, *Praktische Philosophie*, S. 17.
- 16 Ebd., S. 30–32.
- 17 Die Ersatzfachregelung stellt heute wie damals ein Politikum dar. Ebd., S. 42–45; Erwin Menne, »Politischer Diskurs: Ersatzunterricht«, *Philosophieunterricht Nordrhein-Westfalen. Beiträge und Information* (1996/28),

2. Migration und Rassismus zu Beginn der 1990er

Im Folgenden möchte ich auf einen dritten Strang gesellschaftlicher Entwicklung verweisen, dessen Verhältnis zur Fachgenese bislang unerforscht ist. Wenngleich eine Einführung eines philosophieorientierten Ersatzfachs für den Religionsunterrichts im Landtag Nordrhein-Westfalens schon 1981 und anschließend 1987 angeregt wurde und bereits im Schuljahr 1981/82 ein nicht unerheblicher Anteil der Schüler:innen an einer Haupt- (12,6 Prozent) und einer Gesamtschule (9,4 Prozent) nicht am konfessionellen Religionsunterricht teilnahmen, blieben konkrete bildungspolitische Bestrebungen zur Einführung des Fachs zunächst aus.¹⁸ Dass sich dies im Jahr 1993 änderte, hing vordergründig mit den historisch hohen Zuwanderungszahlen in Folge des politischen Zusammenbruchs der Sowjetunion, der Öffnung der innerdeutschen Grenze und dem Ausbruch des Jugoslawienkriegs zusammen, die das oben beschriebene Passungsproblem akut verstärkten. Gleichzeitig war der mit ihnen zusammenhängende gesellschaftliche Migrationsdiskurs, der zwischen 1989 und 1993 auf politischer und medialer Ebene auf die sogenannte »Asyldebatte« verengt wurde und ein zentrales Thema des Bundestagswahlkampfes im Jahr 1990 war, untrennbar verwoben mit einem in dem postnationalsozialistischen Deutschland bis dahin unbekannten Ausmaß jahrelanger, zum Alltag werdender rassistischer Gewalt. Diese zwang gesellschaftlich verantwortliche Akteur:innen in der Politik, den Medien, dem Bildungswesen und im Kulturbereich, sich zu ihr zu verhalten.

Wichtige Leerstellen in der Aufarbeitung dieser Zeit wurden in der jüngeren Forschung anlässlich der Zunahme rechter Gewalt in den vergangenen Jahren, anlässlich der »Entdeckung« der historischen Kontinuität des Rassismus in Deutschland, anlässlich der bisher unterpräsentierten, migrantischen und jüdischen Perspektiven, und nicht zuletzt anlässlich der 30. Jahrestage der »Wiedervereinigung«, der Pogrome und Brandanschläge zwischen 1991 und 1993 und des »Asylkompromisses«

S. 3–19; Horst Junginger, »Bundesrepublik Deutschland«, in: Wanda Alberts et al. (Hg.), *Handbuch Religionskunde in Deutschland*, Berlin und Boston: De Gruyter 2023, S. 109–125.

- 18 Wiesen, *Praktische Philosophie*, S. 15; Menne, »Politischer Diskurs: Ersatzunterricht«, S. 6, 11; Landtag Nordrhein-Westfalen, »Große Anfrage 2 der Fraktion der CDU«, 9. Wahlperiode 31.03.1981 (Drucksache 9/632), <https://www.landtag.nrw.de/portal/WWW/dokumentenarchiv/Dokument/MMD09-632.pdf>, (Zugriff: 10.01.2025); Landtag Nordrhein-Westfalen, »Kleine Anfrage 725 der Abgeordneten Marie-Luise Woldering CDU«, 10. Wahlperiode 10.03.1987 (Drucksache 10/1793), <https://www.landtag.nrw.de/portal/WWW/dokumentenarchiv/Dokument/MMD10-1793.pdf> (Zugriff: 10.01.2025).

untersucht.¹⁹ Die Schwere und Vielzahl der in diese Zeit fallenden Gewalt- und Straftaten kann als Höhe- beziehungsweise Tiefpunkt einer im Jahr 1980 beginnenden »neue[n] Konjunktur des Rassismus« verstanden werden.²⁰ Gerichtet war die auf existenzielle Verdrängung abzielende Gewalt besonders gegen schutzbedürftige Asylsuchende (die etwa aus den Kriegsgebieten Jugoslawiens geflohen waren), Migrant:innen, ehemalige »Gastarbeiter« und »Vertragsarbeiter« sowie deren (Enkel-) Kinder, Juden und Jüdinnen sowie »schwarze« Deutsche. In einem nicht unbedeutenden Ausmaß richtete sie sich auch gegen Homosexuelle, Obdachlose, als alternativ geltende Jugendliche, »Ausländerfreunde« und andere politische Widersacher:innen.

Anders als in manchen Darstellungen geschildert oder suggeriert, fanden die Anschläge flächendeckend in Ost- und Westdeutschland statt: Von den 154 Brandanschlägen, die allein für den Oktober 1991, dem Monat des Pogroms in Hoyerswerda, registriert wurden, fielen 115 auf ländliche Regionen in Westdeutschland; ein Drittel der zwischen August 1991 und November 1992 verübten Brandanschläge fand zudem in Nordrhein-Westfalen statt.²¹

Die gesellschaftliche und staatliche Verstrickung in die exzessiven Ausschreitungen lässt sich weit über die konkret gewalttätig werdenden,

19 Vgl. selektiv Lydia Lierke/Massimo Perinelli (Hg.), *Erinnern stören. Der Mauerfall aus migrantischer und jüdischer Perspektive*, Berlin: Verbrecher Verlag 2020; Maria Alexopoulou, *Deutschland und die Migration. Geschichte einer Einwanderungsgesellschaft wider Willen*, Stuttgart: Reclam 2020; Bundeszentrale für politische Bildung, *Rechte Gewalt in den 1990er Jahren, Aus Politik und Zeitgeschichte* (2022/49–50); Birgül Demirtaş et al. (Hg.), *Solingen, 30 Jahre nach dem Brandanschlag. Rassismus, extrem rechte Gewalt und die Narben einer vernachlässigten Aufarbeitung*, Bielefeld: transcript 2023; Vojin Saša Vukadinović (Hg.), *Rassismus. Von der frühen Bundesrepublik bis zur Gegenwart*, Berlin und Boston: De Gruyter 2023.

20 So die Lesart in Alexopoulou, *Deutschland und die Migration*, S. 186. Als symbolischer Anfangspunkt dieser Konjunktur können die ersten in Deutschland nach 1945 dokumentierten, rassistisch motivierten Morde an Nguyễn Ngọc Châu und Đò Anh Lân von 1980 gelten (ebd., S. 184). Für eine solche historische Zäsur spricht auch der sich um 1980 ereignende, rassistische Stimmungswandel gegen Einwander:innen: Ulrich Herbert, *Geschichte der Ausländerpolitik in Deutschland. Saisonarbeiter, Zwangsarbeiter, Gastarbeiter, Flüchtlinge*, München: C.H. Beck 2001, hier S. 241. Als Ende dieser Konjunktur schlägt Alexopoulou das Jahr 1993 vor.

21 Janosch Steuwer/Till Kössler, »Deutscher Herbst 1991. Rechte Gewalt und nationale Selbstbetrachtung«, *Aus Politik und Zeitgeschichte* (2022/49–50), S. 15–20, hier S. 16; Andreas Foitzik et al., »Ein Herrenvolk von Untertanen« – Einleitende Bemerkungen der Herausgeber, in: dies. (Hg.), *Ein Herrenvolk von Untertanen. «Rassismus – Nationalismus – Sexismus*, Duisburg: DISS 1992, S. 7–34, hier S. 14–15.

häufig jugendlichen Täter:innen festmachen: an der Instrumentalisierung der Gewalt durch die Bundespolitik und einige Journalist:innen, an den Claqueur:innen der Anschläge, an dem mangelhaften Eingreifen polizeilicher Ordnungskräfte (z.B. in Rostock-Lichtenhagen), an den rassistischen Alltagsdiskursen oder an dem, was als »Dominanzkultur« analysiert werden kann.²² Die Ereignisse lösten bundesweit und international Formen der Betroffenheit, des Widerstands, Mitgefühls und Solidarität aus, wenngleich diese in ihren Ausprägungen sehr verschieden waren und sich etwa in der Gründung zahlreicher Vereine zum Zweck der Aufarbeitung und Erinnerung, in militanter Gegenwehr, in Massendemonstrationen oder künstlerischen Verarbeitungsformen äußerten.

Für die gesellschaftlichen Deutungsperspektiven, die in Hinblick auf die Ereignisse diskursmächtig werden konnten und entsprechend auf die bildungspolitische Begründung zur Einführung *Praktischer Philosophie* auf der politischen Landesebene wirken konnten, ist ein Faktor von besonderer Bedeutung: Diskursiv war in den 1990ern eine aus den vorangegangenen Jahrzehnten tradierte, dichotomisierende Denkfigur einer natio-ethno-kulturellen ›Wir‹/›Sie‹-Trennung prägend, die zwischen »Deutschen« einerseits und »Ausländern« bzw. »Fremden« andererseits unterschied.²³ Die mit ihr einhergehende, rassifizierte Vorstellung ethnischer und kultureller Homogenität war mit einer gesetzlich gesicherten Ungleichstellung verschränkt: Weil nach dem Reichs- und Staatsbürgerschaftsgesetz (RuStaG) von 1913 bis zum Jahr 1999 formaljuristisch nur deutsch war, wer von Deutschen abstammte (*ius sanguinis*), oder eingebürgert wurde, Einbürgerungen in Folge einer hochrestriktiven Einbürgerungspolitik aber kaum stattfanden, waren ehemals zur Arbeit angeworbene und teils seit mehreren Jahrzehnten in Deutschland lebende Menschen, Asylbewerber:innen und deren (Enkel-)Kinder auf zentralen rechtlichen und politisch-partizipativen Ebenen schlechter gestellt.²⁴ Dies führte unter anderem dazu, dass die rassistischen Ausschreitungen in öffentlichkeitswirksamen Medien und in der Politik fast ausschließlich

22 Sabri Deniz Martin, »Das Boot ist voll«. Wiedervereinigung, Renationalisierung und die Einschränkung des Rechts auf Asyl«, in: Vojin Saša Vukadinović (Hg.), *Rassismus. Von der frühen Bundesrepublik bis zur Gegenwart*, Berlin und Boston: De Gruyter 2023, S. 369–402; Siegfried Jäger, *BrandSätze. Rassismus im Alltag*, Duisburg: DISS 1993; Birgit Rommelspacher, »Rechtsextremismus und Dominanzkultur«, in: Andreas Foitzik et al., *Ein Herrenvolk von Untertanen. Rassismus – Nationalismus – Sexismus*, Duisburg: DISS 1992, S. 81–94.

23 Für den Begriff »natio-ethno-kulturell« vgl. Paul Mecheril et al., *Migrationspädagogik*, S. 14.

24 Vgl. hierzu ausführlich Alexopoulou, *Deutschland und die Migration*, insb. S. 123–227 und Herbert, *Geschichte der Ausländerpolitik.*, insb. S. 231–334.

aus der Perspektive einer als ethnisch homogen imaginierten Mehrheitsbevölkerung diskutiert wurden. Dies lässt sich unter anderem an den in der Zeit verbreiteten Begriffen der »Ausländer«- und »Fremdenfeindlichkeit« zur Beschreibung der rassistischen Gewalt ablesen, die z.B. in Hinblick auf den Rassismus und Antisemitismus gegen Deutsche of Color oder die Kinder von Einwander:innen, in letzter Konsequenz auch nicht in Hinblick auf die Diskriminierung von Einwander:innen sinnvoll waren.²⁵ Wenngleich mit Hilfe dieser Begrifflichkeiten prinzipiell wichtige Analysen möglich waren, verdeckten sie in vielen Fällen die strukturellen Ungleichheitsverhältnisse. Dies auch deshalb, weil »Feindlichkeit« auf eine individual-psychologische bzw. individual-moralische Dimension verweist. Aus diesem Grund war die Kategorie besonders anschlussfähig für pädagogische Diskurse.

3. »Ausländer«- und »Fremdenfeindlichkeit« als Resultat eines Erziehungsdefizits

Weil insbesondere Jugendliche in der Zeit zwischen 1991 und 1993 zu Täter:innen von rassistischen Gewalt- und Straftaten wurden, gerieten sie in den öffentlichen Diskursen in das mediale Blickfeld und wurden zum Gegenstand kontroverser Debatten.²⁶ Auf bildungspolitische und pädagogische Akteur:innen entstand dadurch ein besonderer Druck, weil sie potentiell für die Gewaltexzesse verantwortlich gemacht werden konnten. Für die bildungspolitische Begründung zur Einführung des Unterrichtsfachs *Praktische Philosophie* ist nun ein Ende des Jahres 1992 auf bundespolitischer Ebene ins Feld geführter Behauptungszusammenhang maßgeblich: Dieser deutete den Rechtsextremismus, der von Jugendlichen ausgeübt wurde, als Folge einer gesellschaftlichen Werteerosion, die ihren Auslöser in der antiautoritären Erziehung der 68er-Bewegung habe. Das Wirksamwerden dieser Deutungshypothese ist in einem rhetorischen Strategiewechsel der zu der Zeit regierenden CDU/CSU hinsichtlich der Ursachenauslegung der »fremden«- bzw. »ausländerfeindlichen« Gewalt und

25 Vgl. hierzu Annita Kalpaka/Nora Räthzel (Hg.), *Die Schwierigkeit, nicht rassistisch zu sein*, Köln: Dreisam Verlag 1994, S. 12–15. Für den Begriff Deutsche of color in Anlehnung an *People of Color* vgl. Kien Nghi Ha, »People of Color – Koloniale Ambivalenzen und historische Kämpfe«, in: Kien Nghi Ha/Nicola Lauré al-Samarai/Sheila Mysorekar (Hg.), *rel/visionen. Postkoloniale Perspektiven von People of Color auf Rassismus, Kulturpolitik und Widerstand in Deutschland*, Münster: Unrast 2007, S. 31–40.

26 Vgl. hierzu kritisch: Duisburger Institut für Sprach- und Sozialforschung (DISS) (Hg.), *Schlagzeilen. Rostock: Rassismus in den Medien*, Duisburg: DISS 1993.

damit verbundenen Schuldzuweisung verankert.²⁷ Die Ursachen der rassistischen Gewalt- und Straftaten werden *vor* dem Strategiewechsel mit Beginn ihrer Zunahme und dem Pogrom in Hoyerswerda von der CDU/CSU dem »ungelösten Asylproblem« zugeschrieben.²⁸ In der Auslegung der Union lag dieses in der Gleichzeitigkeit eines verbreiteten »Asylmissbrauchs« und einer durch den »Asylmissbrauch« ermöglichten, fast unbremsten Zuwanderung, der von staatlicher Seite nur durch eine Einschränkung des Grundrechts auf Asyl Einhalt geboten werden könne.

Die Position spiegelt sich in einer Bundestagsrede des damaligen Bundesinnenministers Wolfgang Schäuble vom 18. Oktober 1991 wider, gehalten drei Wochen nach dem Pogrom in Hoyerswerda, in der Hochphase der Ausschreitungen im Jahr 1991.

»Die hohe und von Monat zu Monat steigende Zahl von Asylbewerbern muß von den Bundesländern untergebracht werden. [...] Die Kommunen sehen sich dadurch zunehmend überfordert, und die Proteste der Verantwortungsträger für Städte, Gemeinden und Kreise, gleich welcher Partei sie angehören, gegen diese Entwicklung nehmen an Intensität und Schärfe zu. Auch die Widerstände in der Bevölkerung wachsen. Das hat überhaupt nichts mit Ausländerfeindlichkeit zu tun.«²⁹

Den rassistischen Gewalttaten, deren Bezeichnung als »ausländerfeindlich« negiert wird, wird von der Union Verständnis wegen einer zu hohen Belastung der sozialen und kommunalen Infrastruktur entgegengebracht und, wie hier von Schäuble, als Teil von berechtigten »Widerständen« legitimiert, die kausal auf eine zu hohe Einwanderung von Asylsuchenden zurückzuführen seien. Der »Widerstand« verweise darauf, dass die gegenwärtige, liberale Asylpraxis nicht hinnehmbar sei. Diese Position ist dominant bis in den November 1992 und dient dazu, den Koalitionspartner FDP und vor allem die parlamentarische Oppositionspartei SPD unter Druck zu setzen, um die von der CDU/CSU gewünschte Änderung des Grundrechts auf Asyl, die eine 2/3 Mehrheit des Bundestags erfordert, zuzustimmen.

Als sich der »Asylkompromiss« abzeichnet (die SPD stimmt der Asylgesetzesänderung am 06. Dezember zu) und der am 23. November 1992

27 Diesen Strategiewechsel beschreibt Heinz Lynen von Berg detailliert anhand von im Bundestag geführten Plenardebatten und macht ihn sowohl quantitativ als auch qualitativ fest. Heinz Lynen von Berg, *Politische Mitte und Rechtsextremismus. Diskurse zu fremdenfeindlicher Gewalt im 12. Deutschen Bundestag (1990-1994)*, Opladen: Leske + Budrich 2000, hier S. 185–232.

28 Dabei wird, wie im untenstehenden Zitat sichtbar, gelegentlich negiert, dass es sich überhaupt um »Ausländerfeindlichkeit« handle. Für den Widerspruch in der Argumentation, »Ausländerfeindlichkeit« sei eine Folge des »ungelösten Asylproblems«, aber eigentlich sei sie keine »Ausländerfeindlichkeit« vgl. Lynen von Berg, *Politische Mitte und Rechtsextremismus*, S. 192.

29 Zitiert nach ebd., S. 188.

verübte, rassistisch motivierte Brandanschlag auf die Familie Arslan und eine weitere Familie türkischer Herkunft im westdeutschen Mölln bekannt wird, wechselt die Ursachenerklärung der CDU/CSU von einer gesetzlich-politischen Ebene auf eine kulturell-pädagogische Ebene.³⁰ Repräsentativ kann dafür die folgende Aussage des damaligen Generalsekretärs der CDU, Peter Hintze, am 16. Juni 1993, drei Wochen nach einem weiteren tödlichen Brandanschlag, dem auf die Familie Genç in Solingen, stehen:

»Mit den Brandanschlägen, den Morden und den Angriffen gegen Ausländer hat die Gewaltbereitschaft in Deutschland eine schlimme neue Qualität erreicht. [...] Monokausale Interpretationen, vorschnelle Antworten verbieten sich [...], aber es gibt doch beachtenswerte Aspekte. Hängt die Gewaltbereitschaft nicht auch damit zusammen, daß jungen Menschen oft genug vermittelt wurde, es sei alles möglich, alles erlaubt und letztlich alles egal? Viele haben sich daran beteiligt, Grenzen, Werte und Tugenden in Frage zu stellen. Wir wissen heute: Sie haben den Menschen damit keinen Gefallen getan. Sie haben sie in die Kälte der Orientierungslosigkeit entlassen.«³¹

Hintze bezieht sich – wie die CDU/CSU insgesamt in der neu verbreiteten Auslegung – auf die Generation der 68er-Bewegung und unterstellt ihr, ohne dies empirisch zu begründen, durch einen antiautoritären Erziehungsstil eine Werteerosion herbeigeführt zu haben, deren spätes Symptom der nun grassierende Rechtsextremismus unter Jugendlichen sei.

Dazu bezieht er sich auf einen bereits im Dezember 1991 Aufsehen erregenden Aufsatz der nordrhein-westfälischen Grünen-Landtagsabgeordneten und Lehrerin Beate Scheffler. Diese hatte – sich selbst der »emanzipatorischen Erziehung« zuordnend und diese thematisierend – nach dem Pogrom in Hoyerswerda festgehalten:

»Statt der mündigen, sozial und ökologisch engagierten, politisch hochmotivierten Jugend hat unsere Erziehung eine Spezies hervorgebracht, die zum überwiegenden Teil egozentrisch, konsumorientiert und im schlimmsten Falle sogar gewalttätig und fremdenfeindlich ist.«³²

Hintze bezieht sich auf Scheffler als einsichtige Selbstkritikerin einer antiautoritären Pädagogik und kommentiert in besagter Rede ihre Aussage:

»Dieser Erkenntnis können wir nur zustimmen; aber wir müssen sie auch bei der Ausbildung der Lehrer, bei der Erstellung von Lehrplänen und bei der Festlegung von Unterrichtsinhalten in den Ländern umsetzen.«³³

30 Ebd., S. 187

31 Zitiert nach ebd., S. 202.

32 Zitiert nach ebd., S. 203.

33 Ebd.

Die Union nimmt in dem Kurswechsel primär nicht mehr die anderen Parteien in die Pflicht, denn der Asylkompromiss ist beschlossene Sache, sondern nunmehr pädagogisch Verantwortliche: »Familie, Vereine, Schulen und Hochschulen – sie alle müssen mithelfen, zu unseren freiheitlichen und rechtsstaatlichen Werten zu erziehen.«³⁴ Auch Helmut Kohl konstruiert diesen Zusammenhang nach dem Brandanschlag von Mölln, wobei der Diskurs über »fremdenfeindliche« Gewalt auf jugendliche Gewalt insgesamt aufgeweicht und eine Dethematisierung rassistischer Gewalt erreicht wird:

»Wir alle hören und lesen fast täglich Berichte über Gewalt an unseren Schulen. Das heißt, daß wir uns – ohne jeden Vorwurf an irgendeine Seite – selbstkritisch die Frage stellen müssen, ob nicht manche der sogenannten Reformversuche im Bildungswesen den Boden für solche Entwicklungen bereit haben.«³⁵

Diese Abstraktion wird durch die ebenfalls eingeführte Kritik an den Medien gefördert, die, insbesondere das Fernsehen, das Gewaltverhalten von Kindern und Jugendlichen durch Gewaltdarstellungen verstärken würden.³⁶ Wie Heinz Lynen von Berg festhält, verflüchtigte »sich so die thematisierte Ursachenzuschreibung für fremdenfeindliche Gewalt in eine allgemeine, zumeist moralisch argumentierende Kultur- und Medienkritik«.³⁷

Die Behauptung eines von der liberalen Pädagogik der 68er Bewegung hervorgebrachten Erziehungsdefizits, das eine Werteerosion und Desorientierung unter Jugendlichen ausgelöst habe, die deshalb besonders gewaltbereit und rechtstextrem geworden seien, wird in Tages- und Wochenzeitungen von Beginn des Jahres 1993 kontrovers diskutiert.³⁸ Scheffler wehrt sich im Verlauf des Jahres wiederholt gegen die politische Vereinnahmung ihrer Aussagen und gründet in einem parteiübergreifenden Bündnis mit anderen Landtagsabgeordneten Nordrhein-Westfalens im November des Jahres die »Werteinitiative '93«, durch die der geschaffene Zusammenhang zwischen »Werteerosion« und »Rechtsextremismus« bzw. »Fremdenfeindlichkeit« auf breiter gesellschaftlicher Ebene aber dennoch indirekt affirmiert wird.³⁹ In dem Aufruf, der im Laufe der fol-

34 So der parlamentarische CDU-Geschäftsführer Eduard Oswald im Dezember 1992 nach dem Brandanschlag in Mölln. Zitiert nach ebd., S. 205.

35 Zitiert nach ebd., S. 204.

36 Ebd., S. 212–215. Auch diese Debatte wird jenseits der bundespolitischen Ebene in Fachdiskursen weitergeführt.

37 Ebd., S. 214.

38 Ebd., S. 203.

39 Vgl. hierzu Beate Scheffler, »Zur konservativen Suada gegen die Pädagogik der 68er. Das ist unsere Debatte!«, *taz.de* 22.06.1993, <https://taz.de/!1918779> (Zugriff: 10.01.2025); TAZ, »Aufruf zur Werte-Debatte. Werteinitiative '93 gegründet«, *taz.de* 18.11.1998, <https://taz.de/!1590585>

genden Monate über 70 Unterzeichner:innen findet, darunter prominente Personen wie Rita Süßmuth, Jürgen Habermas, Wolfgang Klafki, Klaus Hurrelmann oder Daniel Cohn-Bendit, wird eine »andere Werte-Debatte« gefordert.⁴⁰ Nötig sei eine »Werte-Erziehung im Geiste der Aufklärung«, in der eine Balance zwischen autoritärer und liberaler Erziehung gehalten werde und das Aushandeln von »Werte[n] und Bindungen« in einem »mühseligen Prozeß« im Vordergrund stehe.⁴¹ Eine einseitige autoritäre Erziehung sei abzulehnen, weil nur »Menschen mit Ich-Stärke und Selbst-Bewusstsein [...] auch mit Fremden, mit Konkurrenz und Stress gelassen und ohne Angst umgehen« könnten.⁴²

Wie daran deutlich wird, wurde in der Debatte die Annahme gestärkt, dass »Ausländer«- bzw. »Fremdenfeindlichkeit« Ausdruck einer moralischen Charakterschwäche ist, die über die »richtige« Erziehung repariert bzw. präventiert werden kann. Damit konnte Rassismus in einem breiten gesellschaftlichen Diskurs nicht nur als moralische und psychische Disposition von Individuen und Gruppen (z.B. Jugendlichen oder sozial »Deprivierten«) definiert, sondern auch seine institutionelle und politische Wirksamkeit verdeckt und stabilisiert werden.

4. Bedeutung für die Einführung *Praktischer Philosophie*

Erst in dem Jahr, in dem die These eines Erziehungsdefizits zur Auslegung der rassistischen Gewalt etabliert wird, bahnt sich die Einführung eines philosophieorientierten Ersatzfachs allmählich an: Im Frühjahr 1993 teilen die Kirchen ihre Zustimmung mit; im Juni wird im

(Zugriff: 10.01.2025). Der »Aufruf« ist abgedruckt in Beate Scheffler et al., »Parteiübergreifende Werteinitiative 1993 in Nordrhein-Westfalen«, in: Bundeszentrale für politische Bildung, *Verantwortung in einer unübersichtlichen Welt. Aufgaben wertorientierter politischer Bildung*, Bonn: Graphischer Großbetrieb Pößneck 1995, S. 19-21.

40 Ebd., S. 19.

41 Ebd., S. 19-20.

42 Ebd., S. 20. Die Resonanz auf die Werteerosions-These geht weit über das Jahresende hinaus. Vgl. selektiv Dieter Sinhart-Pallin (Hg.), *Aufgabe der Erziehung, Essays und Biographisches zur 68er-Pädagogik und zur Jugendgewalt der 90er Jahre*, Weinheim: Dt. Studien-Verlag 1994; Ulf Preuss-Lausitz, »Werte, Ethik und Religion in der pluralistischen Schule«, *Die Deutsche Schule* (1994/4), S. 457-468; Christoph Butterwege, »Jugendgewalt als neue Austragungsform des Generationenkonflikts? Eine kritische Auseinandersetzung mit empirischen Untersuchungen und theoretischen Deutungen rechter Gewalttaten«, in: Wolfgang R. Vogt (Hg.), *Gewalt und Konfliktberatung. Befunde – Konzepte – Handeln*, Baden-Baden: Nomos 1997, S. 162-179.

nordrhein-westfälischen Landtag auf Antrag der CDU kontrovers über »Werteerziehung« diskutiert, ehe im August 1993 von der Arbeitsgruppe »Schulaufsicht« im Philologen-Verband Nordrhein-Westfalen ein informeller Entwurf für ein Ersatzfach vorgestellt wird, der den Namen »Philosophische Orientierung« trägt.⁴³ Im Februar 1994, vier Monate nach dem Aufruf der »Werteinitiative '93«, wird von dem Landeskabinett Nordrhein-Westfalen unter Leitung der SPD der Einsatz einer Innerministeriellen Arbeitsgruppe in Auftrag gegeben, die die inhaltlichen, rechtlichen und verfahrensmäßigen Aspekte einer Ersatzfach-Einführung prüft.⁴⁴ Im Mai und August 1994 folgen zwei Entwürfe aus dem Kultusministerium mit den Arbeitstiteln »Unterrichtsangebote in Sinn- und Wertefragen« und »Unterricht in Sinn- und Wertefragen«.⁴⁵ Weil sich die Einführung des Fachs verzögert, stellt im Dezember 1994 die CDU im Landesparlament eine Anfrage mit dem Titel »Warum wird die Einführung des Ersatzunterrichts für Religion blockiert?«, die die Landesregierung mit dem Hinweis auf dessen Prüfung durch die Innerministerielle Arbeitsgruppe beantwortet.⁴⁶ Die Einführung wird im Jahr 1995 wegen der im Mai stattfindenden Landtagswahl aufgeschoben, was für Kritik sorgt.⁴⁷ Im Juli wird das Vorhaben in den Koalitionsvertrag der neuen Landesregierung SPD/Die Grünen aufgenommen.

Der Einfluss des Erziehungs- und Wertediskurses auf die bildungspolitische Begründung zur Einführung des *Unterrichtsfachs Praktische*

- 43 Menne, »Politischer Exkurs: Ersatzfach«, S. 111; Landtag Nordrhein-Westfalen, »Antrag der Fraktion der CDU. Rückbesinnung auf Werteerziehung und Werteverantwortung in Familie, Schule, Jugendarbeit, Medien und Staat«, 11. Wahlperiode, 15.06.1993 (Drucksache 11/5631), <https://www.landtag.nrw.de/Dokumentenservice/portal/WWW/dokumentenarchiv/Dokument/MMD11-5631.pdf;jsessionid=044356990D77794A87A628F919FEAE45>, (Zugriff: 10.01.2025).
- 44 Landtag Nordrhein-Westfalen 12. Wahlperiode, »Rede der nordrhein-westfälischen Ministerin für Schule und Weiterbildung Gabriele Behler in der Sitzung des Landtagsausschusses für Schule und Weiterbildung am 13. Dezember. Top 1. Ersatzunterricht für Schülerinnen und Schüler, die nicht am konfessionellen Religionsunterricht teilnehmen«, 13.12.1995 (Vorlage 12/328), <https://www.landtag.nrw.de/Dokumentenservice/portal/WWW/dokumentenarchiv/Dokument/MMV12-328.pdf> (Zugriff: 10.01.2025).
- 45 Menne, »Politischer Diskurs: Ersatzunterricht«, S. 12–13.
- 46 Landtag Nordrhein-Westfalen, »Antwort der Landesregierung auf die Kleine Anfrage 2924 der Abgeordneten Norbert Giltjes, Dr. Hans Horn, Manfred Kuhmichel, Heinrich Meyers, Gudrun Reinhardt, Herbert Reul, Bärbel Wischermann, Marie-Luise Woldering CDU«, 11. Wahlperiode, 25.01.1995 (Drucksache 11/8362), <https://www.landtag.nrw.de/portal/WWW/dokumentenarchiv/Dokument/MMD11-8362.pdf> (Zugriff: 10.01.2025).
- 47 Menne, »Politischer Diskurs: Ersatzunterricht«, S. 3–6.

Philosophie ist dabei bis in die enge Paraphrasierung von in dem Aufruf der »Werteinitiative '93« verwendete Redewendungen nachzuvollziehen: So erklärt die neue SPD-Schulministerin Gabriele Behler, die zu den Autor:innen des Aufrufs der Werteinitiative '93 gehörte, in einer Landtagsrede im Dezember 1995 zur Begründung der Einführung des Ersatzfachunterrichts, dass »junge Menschen« durch »Werte-Erziehung« unterstützt werden sollen, um »Ich-Stärke und Identität« zu entwickeln.⁴⁸ »Ein solcher Prozeß«, so Behler, »kann nur gelingen, wenn wir uns alle gemeinsam mit Kindern und Jugendlichen darauf einlassen, Werte und Bindungen immer wieder gemeinsam zu definieren, sie uns anzueignen, sie zu akzeptieren.«⁴⁹ In dem Aufruf der »Werteinitiative '93« hatte es geheißen:

»Dies macht es entgegen manchem Vorurteil erforderlich, Werte und Bindungen [...] in einem mühseligen Prozeß immer wieder gemeinsam zu definieren, zu akzeptieren und sie uns anzueignen [...] Auf Laisser-faire und Verzicht auf Erziehung mögen sich manche Erwachsene zurückziehen: Ich-Stärke kann so nicht aufgebaut, Identität nicht entwickelt werden.«⁵⁰

Als Zielperspektive formulieren beide Dokumente, dass junge Menschen »Urteils- [sic!], konflikt- und konsensfähig«⁵¹ werden bzw. »Urteils-, Konflikt- und Konsensfähigkeit« entwickeln.⁵² Die bildungspolitische Begründung zur Einführung des Unterrichtsfachs knüpfte folglich explizit an die durch die Deutung der rassistischen Gewalt aufkommen- den, bundespolitischen Wertedebatte an.⁵³

Nach weiteren curricularen Entwürfen im März, April und Dezember 1995 und im Februar 1996 wurde im September 1996 die Einführung des Fachs *Praktische Philosophie* vom Landtag offiziell verabschiedet. Im Februar 1997 erarbeitete eine vom Schulministerium ernannte Arbeitsgruppe auf Grundlage eines Entwurfs aus dem Vorjahr das »Kerncurriculum«, ehe *Praktische Philosophie* zum Schuljahr 1997/98 zunächst als vierjähriger, wissenschaftlich begleiteter Schulversuch eingeführt wurde.

Mit dem eingangs beschriebenen Passungsproblem zwischen dem auf den christlich-konfessionellen Unterricht reduzierten »Kanon« werte- und sinnorientierender Fächer einerseits und der durch die Prozesse der Entkonfessionalisierung und Einwanderung in religiöser Hinsicht diverser

48 Landtag Nordrhein-Westfalen »Rede der nordrhein-westfälischen Ministerin für Schule und Weiterbildung«.

49 Ebd.

50 Scheffler et al., »Parteiübergreifende Werteinitiative 1993«, S. 20.

51 Ebd.

52 Landtag Nordrhein-Westfalen, »Rede der nordrheinwestfälischen Ministerin für Schule und Weiterbildung«.

53 Ebd.

und zugleich atheistischer werdenden Schüler:innenschaft andererseits war in den 1990ern ein formal-organisatorischer und bildungsideeller Grund für die Einführung des Fachs *Praktische Philosophie* gegeben, den Behler in besagter Rede ebenfalls anspricht. Mit der Deutung einer durch die 68er-Bewegung verschuldeten Werte- und Erziehungskrise, die unter anderem Auslöser für »fremdenfeindliche« Gewalt gewesen sei, kam ein an die sozialisatorische Idee des Philosophieunterrichts anknüpfender Grund hinzu: Mit der Werteerziehung im Fach *Praktische Philosophie* sollte über die Aushandlung und Stärkung von »Werten« ein Anteil an der Reduzierung »fremdenfeindlicher« Gewalt geleistet werden. Die Ende 1992 von der CDU/CSU auf bundespolitischer Ebene eingeführte und 1993 diskursmächtig werdende Auslegung rassistischer Gewalt als Folge eines Werteverfalls war folglich ein zentraler bildungspolitischer Grund für die Einführung *Praktischer Philosophie*.⁵⁴

Diese spezifische Fachgenese hatte für den fachdidaktischen Umgang mit Rassismus, so wie er etwa an den Lehrplänen von 1997 und 2008 abgelesen werden kann, eine Reihe von Folgen, von denen abschließend zumindest zwei hinsichtlich ihrer Bedeutung für die gegenwärtige philosophiedidaktische Forschung und Praxis markiert werden sollen.

a) Obwohl das »Kerncurriculum« (und auch der spätere »Kernlehrplan«) explizit die Aufgabe formuliert, die »Schülerinnen und Schüler« dazu zu befähigen, das »friedliche Zusammenleben in einer pluralen Gesellschaft einzuüben«, und diese Pluralität einzig in Hinblick auf Kultur, Ethnie und Religion ausbuchstabiert, bleibt die Benennung von »Ausländerfeindlichkeit«, »Fremdenfeindlichkeit«, »Rassismus«, »Antisemitismus« oder »Kolonialismus« aus und erfolgt die Adressierung von Rassismus nur implizit und vor allem partiell.⁵⁵ Die Schüler:innen sollen sich nicht mit der Analyse von Rassismus oder Antisemitismus auseinandersetzen, sondern mit »Wertvorstellungen im Sinne interkultureller Toleranz [...] und dazu Stellung [...] nehmen«.⁵⁶ Der darin implizit enthaltene Imperativ, nicht rassistisch zu sein, konturiert Rassismus als

54 Ebenfalls in eine Wertedebatte eingelagert ist die Einführung des Unterrichtsfachs »Ethik« in Berlin im Jahr 2006, hier jedoch mit Bezug auf einen »Ehrenmord« unter gänzlich anderen Vorzeichen. Vgl. Dagmar Comtesse, »Ethikunterricht zwischen liberaler Neutralitätsannahme und kommunikativer Wertevermittlung«, in: Minkyung Kim et al. (Hg.), *Werte im Ethikunterricht. An den Grenzen der Wertneutralität*, Toronto und Berlin: Barbara Budrich 2021, S. 41–63.

55 Ministerium für Schule und Weiterbildung des Landes Nordrhein-Westfalen, *Kerncurriculum*, S. 7. Zur partiellen Adressierung vgl. Frank-Olaf Radtke, »Interkulturelle Erziehung. Über die Gefahren eines pädagogisch halbierten Anti-Rassismus«, *Zeitschrift für Pädagogik* (1995/6), S. 853–864.

56 Vgl. Ministerium für Schule und Weiterbildung des Landes Nordrhein-Westfalen, *Kerncurriculum*, S. 9.

individuelle Disposition und kennzeichnet ihn als das Andere der ›Werte‹. Diese Konturierung ist ein entscheidender Grund dafür, dass Rassismus in Schulbüchern des Unterrichts Praktische Philosophie zwischen dem Ende der 1990er Jahre und dem Beginn der 2020er Jahre regelmäßig als Vorurteil und pädagogische Maßnahmen weitgehend in der Anleitung zur Überwindung des Vorurteils und der Vermittlung des Erfordernisses von Toleranz sowie dem Ausloten von Toleranz-Grenzen bestehen. Die Konzeptualisierung von Rassismus als »Fremdenfeindlichkeit« wurde in das »Kerncurriculum« von 1997 sowie später in den »Kernlehrplan« von 2008 insofern übertragen, als dass das Themenfeld »Begegnung mit Fremden« festgelegt wurde.⁵⁷ Übersetzungen dieses Themenfeldes in Schulbücher ist nicht selten eine ›weiße‹ Zentrierung eingeschrieben, die ›Fremdheit‹ aus der Imagination eines natio-ethno-kulturell homogenen ›Wir‹ heraus markiert.⁵⁸ Dass philosophiedidaktische Überlegungen zu einem schulischen Philosophieren über Rassismus bzw. einem rassismuskritischen Philosophieren in der Schule bis heute insgesamt nahezu vollständig ausgeblieben sind und diese Leerstelle den Philosophieunterricht in Deutschland insgesamt betrifft, kann als Ausdruck des größeren Zusammenhangs (bildungs)politischer, wissenschaftlicher und philosophischer Diskurse in der BRD und DDR gelesen werden, in denen die Thematisierung von Rassismus vor dem Hintergrund der nationalsozialistischen Vergangenheit für eine lange Zeit nachhaltig zurückgedrängt wurde.⁵⁹ Gerade jedoch die Erkenntnis der spezifischen Verstrickungsgeschichte der Philosophie in das strukturelle Gewaltverhältnis des europäischen Kolonialismus, die Erkenntnis ihres ambivalenten Hineinwirkens in erziehungswissenschaftliche Programmatiken sowie die hier für einen Mikrobereich beschriebene historische Genese des Philosophieunterrichts geben Anlass, philosophiedidaktische Forschung und Didaktik rassismuskritisch zu perspektivieren.⁶⁰

b) Der Wahrnehmung von rassistischer Gewalt in den 1990ern wurde im Fach *Praktische Philosophie* mit der Einführung eines interkulturellen

57 Ebd., S. 26 und 43 und Ministerium für Schule und Weiterbildung des Landes Nordrhein-Westfalen, *Kernlehrplan*, S. 23.

58 Vgl. hierfür etwa Hanraths et al. (Hg.), *Fair Play 2. Praktische Philosophie*, Paderborn: Schöningh 2009, S. 86–107.

59 Vgl. hierzu Astrid Messerschmidt, »Distanzierungsmuster. Vier Praktiken im Umgang mit Rassismus«, in: Anne Broden/Paul Mecheril (Hg.), *Rassismus bildet. Bildungswissenschaftliche Beiträge zu Normalisierung und Subjektivierung in der Migrationsgesellschaft*, Bielefeld: transcript 2010, S. 41–57.

60 Diese hier gemeinte Verstrickung wird unter anderem thematisiert in Rolf Elberfeld, *Dekoloniales Philosophieren. Versuch über philosophische Verantwortung und Kritik im Horizont der europäischen Expansion*, Hildesheim/Zürich/New York: Georg Olms Verlag 2021, Yalız Akbaba/Alisha Heinemann (Hg.), *Erziehungswissenschaften dekolonisieren. Theoretische*

Paradigmas begegnet, nach dem die ›Gesellschaft‹ vor allem auf Grundlage eines Schemas natio-ethno-kultureller und religiöser Differenzkonstruktionen interpretiert wurde. Diese Einführung ist Teil einer bundesweiten bildungspolitischen und pädagogischen Reaktion auf Rassismus, wie sie in einem Beschluss der Kultusministerkonferenz von 1996 als »Interkulturelle Bildung« explizit gemacht wurde und innerhalb weniger Jahre in zahlreiche Curricula von Unterrichtsfächern und Studiengängen in Schulen und Hochschulen eingegangen ist.⁶¹ Die Anerkennung eines »Zusammenleben[s] von Menschen verschiedener Ethnien und Kulturen mit unterschiedlichen religiösen Vorstellungen und Weltanschauungen«, wie es in einer Passage im »Kerncurriculum« und einer leicht abgeänderten Passage im »Kernlehrplan« heißt, kann in Hinblick auf ihren Entstehungskontext als progressiv verstanden werden, da sie sich deutlich von dem bis ins Jahr 2000 innenpolitisch dominantem aber die Migrationstatsache verkennendem Credo »Deutschland ist kein Einwanderungsland« abgrenzt.⁶² Gleichzeitig barg und birgt der in der multikulturellen Leitvorstellung starke Fokus auf natio-ethno-kulturelle und religiöse Differenzen neben dem bereits angesprochenen Problem der Möglichkeit eines *Otherring* durch ein imaginiertes und exkludierendes ›Wir‹ die Gefahr, gesellschaftliche Diskriminierungsverhältnisse und andere Dimensionen sozialer Zugehörigkeit (wie etwa Klasse, Geschlecht, Dis/ability, sexuelle Orientierung) zu verdecken. Damit verbunden ist die Gefahr, natio-ethno-kulturelle Deutungsmuster überzubetonen, zu naturalisieren und überhaupt erst performativ wirksam zu machen. Darauf weisen sowohl empirische Untersuchungen von Unterricht im Fach

Debatten und praxisorientierte Impulse, Weinheim/Basel: Beltz Juventa 2023 sowie Iris Därmann, *Undienlichkeit. Gewaltgeschichte und politische Philosophie*, Berlin: Matthes & Seitz 2020.

- 61 Ständige Konferenz der Kultusminister der Länder in der Bundesrepublik Deutschland, »Interkulturelle Bildung und Erziehung in der Schule. Beschluss der Kultusministerkonferenz vom 25.10.1996 i. d. F. vom 05.12.2013«, 2013, https://www.kmk.org/fileadmin/veroeffentlichungen_beschluesse/1996/1996_10_25-Interkulturelle-Bildung.pdf (Zugriff: 10.01.2025). Dort heißt es auf S. 2: »Vor dem Hintergrund einer durch Globalisierung, Migration, das Zusammenwachsen Europas, Fluchtbewegungen etc. bewirkten kulturellen Pluralisierung unserer Gesellschaft einerseits und der ausländerfeindlichen Ausschreitungen Anfang der 90er Jahre andererseits hat sich die Kultusministerkonferenz den Herausforderungen und Fragen gestellt, die sich aus diesen Entwicklungen und Ereignissen für Bildung und Erziehung in der Schule ergaben, und 1996 erstmals ›Empfehlungen zur Interkulturellen Bildung und Erziehung in der Schule‹ formuliert«.
- 62 Vgl. Ministerium für Schule und Weiterbildung des Landes Nordrhein-Westfalen, *Kerncurriculum*, S. 7. Ministerium für Schule und Weiterbildung des Landes Nordrhein-Westfalen, *Kernlehrplan*, S. 9.

Praktische Philosophie als auch eine Analyse eines Schulbuchmaterials für den Oberstufenunterricht *Philosophie* in Nordrhein-Westfalen hin.⁶³ Die curriculare Festschreibung des interkulturellen Paradigmas, die auch im Lehrplan von 2025 Ausdruck findet, ist vor dem Hintergrund der kulturalisierenden Ansprachen, die durch sie legitimiert werden und die für naturalisierende Unterscheidungen anschlussfähig sind, reformbedürftig. Die anthropologischen Setzungen, die mit ihm einhergehen, sowie seine empirischen Folgen könnten in einer rassismuskritischen Perspektivierung innerhalb von Philosophieunterricht und -didaktik selbst zum Gegenstand philosophischer und pädagogischer Kritik werden.

- 63 Thomas Geier, *Interkultureller Unterricht. Inszenierung der Einheit des Differenten*, Wiesbaden: VS Verlag 2011, Thomas Geier, »Mehrsprachigkeit zwischen Einheit und Differenz – Eine Fallrekonstruktion im interkulturellen Philosophieunterricht«, in: Vanessa Albus/Thomas Geier/Magnus Frank (Hg.), *Sprachliche Bildung im Philosophieunterricht*, Berlin: Lit 2017, S. 85–109 und Roya Sadaati Fashtomi, »Begegnung mit Fremden«. Empirische Beobachtungen im Fach Praktische Philosophie aus rassismuskritischer Perspektive«, in: Kerstin Rabenstein et al. (Hg.), *Differenzkonstruktionen in fachunterrichtlichen Kontexten. Forschungsansätze und Erträge zu Differenz(de)konstruktion aus Fachdidaktik, Erziehungswissenschaft und Diversitätsforschung*, Bad Heilbrunn: Verlag Julius Klinkhardt 2024, S. 201–208, https://www.pedocs.de/volltexte/2024/29082/pdf/Fashtomi_2024_Begegnung_mit_dem_Fremden.pdf (Zugriff 10.01.2025). Philipp Hagemann, »Eine Ethik für alle Kulturen«. Zum Repräsentationsverhältnis eines »europäischen Wir« und »kulturell Anderer« in einem Schulbuchmaterial des Philosophieunterrichts«, in: Katharina Poltze und Birte Schröder (Hg.), *Putting knowledge(s) into perspective? Wissen, Reflexivität und (Multi-)Perspektivität in Bildungsmedien*, Göttingen: V&R unipress 2024, S. 107–128, <https://www.vr-elibrary.de/doi/pdf/10.14220/9783737017602> (Zugriff: 10.01.2025).

V. Blinde Flecken? – Rassismus und Antisemitismus

Sozialphilosophie zwischen Herrschafts- und Antisemitismuskritik

»Darauf spekuliert tatsächlich einer der wesentlichen Tricks von Antisemiten heute: sich als Verfolgte darzustellen; sich zu gebärden, als wäre durch die öffentliche Meinung, die Äußerungen des Antisemitismus unmöglich macht, der Antisemit eigentlich der, gegen den der Stachel der Gesellschaft sich richtet, während im Allgemeinen die Antisemiten doch die sind, die den Stachel der Gesellschaft am grausamsten und erfolgreichsten handhaben.«¹

Auch wenn die theoretischen und empirischen Forschungen zum Antisemitismus aus sozial- und kulturwissenschaftlicher Perspektive in den vergangenen Jahrzehnten weiter fortgeschritten sind,² stellen die mit diesen Expertisen verbundenen Erkenntnisse für gegenwärtig prominente Ansätze der sich als kritisch verstehenden Sozialphilosophie keinen besonderen Anknüpfungspunkt dar. Diese Bestandsaufnahme verwundert aus mindestens zwei Gründen. So hatte erstens die Tradition der ›alten‹ Kritischen Theorie spätestens seit den 1940er Jahren Aspekte des Antisemitismus ganz explizit in die eigene Forschungsprogrammatik aufgenommen und diese ins Zentrum ihrer gesellschaftskritischen Analysen gestellt,³ um dessen interne Beziehung zu den seit der *Dialektik der Aufklärung* in den Blickpunkt gerückten problematischen Entwicklungen moderner Gesellschaften auszuleuchten.⁴ Für die Vertreter der ersten Generation

1 Theodor W. Adorno, *Zur Bekämpfung des Antisemitismus heute* (1962), Frankfurt am Main: Suhrkamp 2024, S. 16f.

2 Vgl. hierzu insbesondere die auch für sozialphilosophische Fragestellungen anschlussfähigen Arbeiten von Christine Achinger, Detlev Claussen, Ingo Elbe, Stefan Müller, Karin Stögner, Marcel Stoetzler, Lars Rensmann und Samuel Salzborn.

3 Martin Jay, »Frankfurter Schule und Judentum. Die Antisemitismusanalyse der Kritischen Theorie«, *Geschichte und Gesellschaft* (1979/4), 439–454; Eva-Maria Ziege, *Antisemitismus und Gesellschaftstheorie. Die Frankfurter Schule im amerikanischen Exil*, Frankfurt am Main: Suhrkamp 2009; Anson Rabinbach, »Die Frankfurter Schule und die ›Jüdische Frage‹, 1940–1970«, *WestEnd. Neue Zeitschrift für Sozialforschung* (2014/1), S. 3–28.

4 Detlev Claussen, *Grenzen der Aufklärung. Die gesellschaftliche Genese des modernen Antisemitismus*, Frankfurt am Main: Fischer 2005.

der Frankfurter Schule wurde die Analyse des Antisemitismus so zum Schlüssel nicht nur ihres kritischen Verständnisses von kapitalistischen und faschistischen Gesellschaften, sondern auch zur Erklärung der Fehlentwicklungen einer historisch übergreifenden okzidentalen Zivilisations- und Aufklärungsgeschichte.

Zudem kann mit Blick auf die gegenwärtige Diskurslage der Sozialphilosophie zweitens festgestellt werden, dass in der jüngeren Vergangenheit zwar verstärkt gesellschaftliche und kulturelle Phänomenbereiche in den Fokus des kritischen Interesses gerückt sind, zu denen neben der objektiven Diagnose von sozial und institutionell verursachten Pathologien⁵ auch solche Problemstellungen zu zählen sind, die aus strukturell angelegten Herrschaftsformen gegenüber politisch, sozial und kulturell marginalisierten und diskriminierten Gruppen resultieren. Jedoch kommen die hierauf bezogenen vielfältigen kritischen Analysen oftmals ohne explizite oder spezifische Thematisierung von gegenwärtigen Erscheinungsformen des Antisemitismus aus.

Gegen die hier geäußerte Verwunderung über einen bestehenden Mangel des Einbezuges von antisemitismuskritischen Analysen in die Reflexionen gegenwärtiger Sozialphilosophie könnte wiederum zweierlei eingewendet werden. Ein erster Einwand könnte den Verweis auf die Forschungstradition der ›alten‹ Kritischen Theorie aufnehmen und argumentieren, dass die Beschäftigung mit antisemitischen Ideologien und Praktiken in den Gesellschaften des 20. Jahrhunderts eben im Kontext der damaligen politischen und kulturellen Konstellationen von akuter Relevanz gewesen sei, in der Gegenwart jedoch andere Problembestände in den Aufmerksamkeits- und Interessenfokus einer kritischen Sozialphilosophie zu treten haben. Ein zweiter Einwand könnte sich wiederum auf die verschiedenen, sich von den Sozial- und Kulturwissenschaften bis zur Philosophie erstreckenden, rassismuskritischen und intersektionalen Analysen beziehen und den Antisemitismus als ein Phänomen einordnen, das im begrifflichen Kontext der mit jenen Theoriebildungen verbundenen Debattenlagen zu thematisieren sei.

In diesem Beitrag wird hingegen dafür argumentiert, Antisemitismus auch für die gegenwartsbezogenen sozialphilosophischen Aufgaben und Zielsetzungen als wesentlichen Gegenstand einer kritischen Gesellschaftsanalyse anzusehen, der bestimmte Spezifika aufweist, die sich nicht ausreichend über die begrifflichen Ressourcen und theoretischen Konzepte jener rassismuskritischen oder intersektionalen Theorieangebote erklären lassen. Hierzu wird in einem ersten Schritt eine heuristische Skizze der für die gegenwärtige kritische Sozialphilosophie üblichen Basisannahmen und Zugangsweisen zu den durch Herrschaft

5 Axel Honneth, *Pathologien der Vernunft. Geschichte und Gegenwart der Kritischen Theorie*, Frankfurt am Main: Suhrkamp 2007.

geprägten gesellschaftlichen Verhältnissen gegeben (I). Anschließend sollen aus dem soziologischen und philosophischen Diskurs entstammende herrschafts- und ideologiekritische Grundüberlegungen zu den Strukturen sowie Funktions- und Wirkungsweisen von Rassismus skizziert werden, um von dort aus auf die Erklärungsdefizite dieser Theorien hinsichtlich der Erscheinungsweisen von Antisemitismus hinzuweisen (II). Daran anknüpfend wird die inhaltliche Kernthese dieses Beitrages entfaltet, nach der Formen der Herrschaftsprojektion ein wesentliches und spezifisches Merkmal von antisemitischen Ideologien darstellen, welche sich in epistemisch falschen und ethisch unzulässigen Wahrnehmungsmustern von gesellschaftlichen Zusammenhängen niederschlagen können (III). Abschließend wird die Argumentation noch einmal auf ihren Ausgangspunkt zurückgeführt und aufgrund der herausgearbeiteten Spannungsverhältnisse zwischen den herrschafts- und antisemitismuskritischen Anliegen für eine Ausdifferenzierung und Erweiterung ihres jeweiligen methodischen Repertoires und begrifflichen Vokabulars argumentiert (IV).

1. Sozialphilosophie als Herrschaftsanalyse und Ideologiekritik

Den folgenden Ausführungen liegt ein spezifisches Verständnis der Fragestellungen, Aufgaben und Zielsetzungen der sich als kritisch verstehenden Sozialphilosophie zugrunde. In einer von Hegel und Marx zur Kritischen Theorie der Frankfurter Schule reichenden Traditionslinie werden die Gestalten und Formen von gesellschaftlichen Verhältnissen, Institutionen und Praktiken unter normativen Gesichtspunkten analysiert. Von idealththeoretischen, konstruktivistischen und ethischen Zugängen unterscheidet sie sich in zweierlei Hinsicht fundamental. So kontextualisiert sie erstens die Einstellungen und Handlungen von Individuen in den sozialen und kulturellen Räumen und rückt somit die gesellschaftlichen Aspekte der analysierten Phänomene in den Blickpunkt. Zweitens ist sie durch eine »spezifische Verbindung von normativen und deskriptiven Momenten«⁶ charakterisiert, die jedoch unterschiedliche Formen und Verhältnisbestimmungen annehmen kann.⁷

6 Rahel Jaeggi/Robin Celikates, *Sozialphilosophie. Eine Einführung*, München: C.H. Beck 2017, S. 24.

7 So wird in den etablierten Theorien beispielsweise zwischen dialektischen, rekonstruktiven, ideologiekritischen oder genealogischen Zugangsweisen zu den jeweiligen gesellschaftlichen Gegenstandsbereichen unterschieden und damit ein jeweils anderer Modus der empirischen Beschreibung und Erklärung, aber auch der Problematisierung, Bewertung und Kritik angezeigt (vgl.

Auch hinsichtlich der mit Rassismus und Antisemitismus einhergehenden sozialen und kulturellen Problemstellungen stellen sich Fragen zum methodischen Zugang sowie den normativen Rahmungen der intendierten Analyse. Drei Bestimmungsversuche von Grundannahmen einer kritischen Sozialphilosophie können für diese theoretischen und empirischen Rahmungen ausgemacht werden: erstens das herrschaftskritische Grundanliegen, zweitens der Verweis auf eine hintergründige Herrschaftsförderung von liberalen Gesellschaften und drittens die Verknüpfung von Herrschaftsanalyse mit Ideologiekritik. Diese drei Bestimmungen sollen im Folgenden den Hintergrund bilden für die Problematisierung des Spannungsverhältnisses zwischen den herrschafts- und den antisemitismuskritischen Intentionen von sozialphilosophischen Analysen.

Dass Rassismus und Antisemitismus relevante Phänomene für eine sozialphilosophische Analyse und Kritik darstellen, kann unter Rückgriff auf eine von Martin Saar vorgebrachte übergreifende Bestimmung der wesentlichen normativen Zielsetzung von Sozialphilosophien mit Blick auf deren »herrschaftskritische Absicht«⁸ begründet werden. Eine solche Zielbestimmung, die nach Saar dem pluralen Feld der kritischen Theorien⁹ gemeinsam ist, setzt wiederum die übergreifende Annahme der »Existenz von sozialer Herrschaft«¹⁰ voraus. Jedoch bleibt der bloße Verweis auf das Bestehen von zu kritisierenden Formen der sozialen Herrschaft zunächst inhaltlich unbestimmt und vage. Zu einer konkreteren Bestimmung kann diesbezüglich eine Basisannahme der Kritischen Theorie¹¹ beitragen, die Andreas Reckwitz in einem ebenso programmatischen Beitrag für die Art des sozialphilosophischen Bezuges auf gesellschaftliche Herrschaftsverhältnisse herausgearbeitet hat und die ihm zufolge die übergreifende Grundstruktur dieser Theorieschule abbildet. Diese Annahme bezieht sich hinterfragend auf die affirmativen Selbstbeschreibungen moderner liberaler Gesellschaften. Der Kritik zufolge sind diese »nur scheinbar in einer freiheitlichen Weise aufgebaut«¹², da sich hinter jenem Schein ein »subtiler, aber umso zwingenderer

Sven Ellmers, Philip Hogg (Hg.), *Warum Kritik? – Begründungsformen kritischer Theorien*, Weilerswist: Velbrück Wissenschaft 2017).

- 8 Martin Saar, »Theorie und Kritik, heute«, *Zeitschrift für kritische Theorie* (2021), S. 188.
- 9 Die Rede von »kritischen Theorien« im Plural, die auch Martin Saar an einigen Stellen nutzt, verweist auf die Vielzahl von ortsungebundenen Versuchen, gesellschaftskritische Anliegen theoretisch auszubuchstabieren.
- 10 Saar, »Theorie und Kritik«, S. 186.
- 11 Die Rede von der »Kritischen Theorie« im Singular verweist auf die mit der »Frankfurter Schule« verbundene Traditionslinie seit den programmatischen Texten von Max Horkheimer aus den 1930er Jahren.
- 12 Andreas Reckwitz, »Kritische Gesellschaftstheorie heute: Zum Verhältnis von Poststrukturalismus und Kritischer Theorie«, in: Andreas Reckwitz

Herrschaftszusammenhang«¹³ verberge. Kritische Sozialphilosophie zielt demzufolge auf die Analyse dieser Zusammenhänge durch Verfahren der immanenten Kritik, die jene freiheitlichen Ideale mit einer Realität konfrontieren, die trotz oder auf Grundlage dieser Ideale herrschaftsförmig strukturiert bleibt.

Wenn es sich also bei Rassismus und Antisemitismus um Phänomene handelt, die mit für liberale Gesellschaften relevanten Herrschaftsmechanismen in Verbindung stehen, so müssen diese nach den von Saar und Reckwitz referierten Bestimmungen auch zum Gegenstand einer normativ ausgerichteten sozialphilosophischen Perspektivierung werden. Durch den Hinweis darauf, dass sich in liberalen Gesellschaften die Struktur der Herrschaft vorwiegend hinter deren Erscheinungsweisen verberge, tritt der ideologiekritische Aspekt als dritte Bestimmung einer auf allgemeine Problemstellungen von modernen Gesellschaften abzielenden sozialphilosophischen Herrschaftsanalyse hinzu. Gegen subjektivistische oder mentalistische Ausdeutungsvarianten verweisen Rahel Jaeggi und Robin Celikates darauf, dass Ideologien in einer grundsätzlichen Weise »strukturell in der sozialen Wirklichkeit verankert«¹⁴ sind. Auch diese Bestimmung eines sozialphilosophischen Verständnisses von Ideologien zeigt sich auf den ersten Blick anschlussfähig für rassismus- und antisemitismuskritische Analysen. So bedürfen beide Phänomene aufgrund ihrer strukturellen Dimension einer explanativen Verortung in den kulturell, sozial und institutionell verankerten gesellschaftlichen Praktiken und können deshalb nicht durch einen Rekurs auf individualetische Überlegungen aufgeklärt und kritisiert werden. Zugleich verweisen viele Forschungen auf deren ideologischen Charakter, der epistemisch und politisch ausgedeutet werden kann. In den rassistischen und antisemitischen Praktiken und Politiken verbinden sich demzufolge Formen der Herrschaftsausübung mit strukturell verankerten ideologischen Deutungen von gesellschaftlichen Zusammenhängen.

2. Sozialphilosophische Implikationen der Rassismustheorien

Ausgangspunkt sowohl von sozial- und kulturwissenschaftlichen Rassismustheorien als auch den aus dem US-amerikanischen Kontext stammenden philosophischen Forschungsfeldern einer *Critical Philosophy*

(Hg.), *Unschärfe Grenzen. Perspektiven der Kultursoziologie*, Bielefeld: transcript 2010, 283–299, hier S. 287.

13 Reckwitz, »Kritische Gesellschaftstheorie heute«, S. 287.

14 Jaeggi/Celikates, *Sozialphilosophie*, S. 103.

of Race¹⁵ sind Fragen um mögliche Begriffsbestimmungen von ›Race‹¹⁶ einerseits und Rassismus andererseits unter ontologischen, epistemischen und normativen Gesichtspunkten. Spätestens seit den 1990er Jahren wird grob zwischen zweierlei Arten von Rassismus unterschieden. Neben den traditionellen biologistischen Rassismus tritt demzufolge ein kultureller oder kulturalistischer Rassismus, »dessen vorherrschendes Thema nicht mehr die biologische Vererbung, sondern die Unaufhebbarkeit der kulturellen Differenzen ist«¹⁷. Auch wenn Gemeinschaften bis in die Gegenwart »sich und andere ›ethnisch‹, ›rassistisch‹ oder ›kulturell‹ als abweichend und nicht kompatibel empfinden und bestimmen«¹⁸ können, liegt die Konzentration der neueren Rassismusforschung insbesondere im europäischen Raum auf diesen primär kulturbezogenen Ausprägungen von Rassismus, in deren unterschiedlichen Varianten zugleich auf körperliche und phänotypische Merkmale von unter kulturalistischen Begriffen eingefassten Menschengruppen Bezug genommen wird. So definiert beispielsweise Stuart Hall Rassismus als »eine soziale Praxis, bei der körperliche Merkmale zur Klassifizierung bestimmter Bevölkerungsgruppen« sowie als »Bedeutungsträger, als Zeichen innerhalb eines Diskurses der Differenz« genutzt werden.¹⁹ Für Hall besteht genau in diesem Aspekt der Differenzsetzung der Einsatzpunkt für die Analyse von Rassismen unter herrschafts- und ideologiekritischen Gesichtspunkten: »Rassistische Ideologien entstehen also immer dann, wenn die Produktion von Bedeutungen mit Machtstrategien verknüpft sind und diese dazu dienen, bestimmte Gruppen vom Zugang zu kulturellen und symbolischen Ressourcen auszuschließen.«²⁰ Zielsetzung der

- 15 Im Folgenden wird unter dem Index der in diesem Beitrag verfolgten argumentativen Zielsetzung ein exemplarischer und kein summarischer oder zusammenfassender Zugang zu Rassismustheorien gewählt.
- 16 Der englischsprachige Begriff ›Race‹ wird hier nicht in einem essentialistischen, naturalistischen oder biologistischen Sinne verwendet. Auf ihn wird im Sinne seiner performativ-kritischen Umdeutungsmöglichkeiten und Aneignungsformen zurückgegriffen, wie sie insbesondere für Verwendungsweisen im angelsächsischen Sprach- und Diskursraum maßgeblich sind (Kristina Lepold/Marina Martinez Mateo, *Einleitung*, in: dies. (Hg.), *Critical Philosophy of Race. Ein Reader*, Berlin: Suhrkamp 2021, S. 7–34, hier S. 7).
- 17 Étienne Balibar, »Gibt es einen ›Neo-Rassismus‹?«, in: Dorothee Kimmich/Stephanie Lavorano/Franziska Bergmann (Hg.), *Was ist Rassismus? – Kritische Texte*, Stuttgart: Reclam 2016, S. 23–31, hier S. 30.
- 18 Ulrike Marz, »Annäherungen an eine Kritische Theorie des Rassismus«, *Peripherie* (2017), S. 250–270, hier S. 250.
- 19 Stuart Hall, »Rassismus als ideologischer Diskurs«, in: Dorothee Kimmich et al. (Hg.), *Was ist Rassismus? – Kritische Texte*, Stuttgart: Reclam 2016, S. 172–187, hier S. 172.
- 20 Ebd., S. 172f.

Rassifizierungs- und Kulturalisierungspraxis ist demzufolge die Klassifizierung und Hierarchisierung von Menschengruppen zu Zwecken der sozialen Herrschaft.

In den Debatten der *Critical Philosophy of Race* konzentrieren sich sozialkonstruktivistische Positionen – auf der Grundlage einer Unterscheidung von natürlichen und sozialen Arten – auf die Konstruktion von ›Race‹ mitsamt ihren problematischen Folgen in alltäglichen sozialen und kulturellen Praktiken. Einschlägig hierfür ist eine Bestimmung von Sally Haslanger: »Vielmehr greift der gewöhnliche Ausdruck ›race‹ einen sozialen Typ heraus, das heißt, der objektive Typ, der unsere Referenz anzieht, wird durch soziale und nicht natürliche Merkmale vereinheitlicht.«²¹ Nach Haslanger führen die diskursiven Verwendungsweisen von ›Race‹ zu sozialen und politischen Ungleichbehandlungen von Menschengruppen und sind deshalb einer ethischen Kritik zu unterziehen. Die Gruppenkonstruktionen werden unter Rekurs auf physische – also körperliche oder phänotypische – Marker vollzogen, die an der Hautfarbe festgemacht werden können, aber ebenso »die Form von Augen, Nase und Lippen, die Textur der Haare, den Körperbau und so weiter behandeln.«²² Zugleich spricht Haslanger von geografischen Markierungen der Körper durch die soziale Bedeutung der physischen Marker. In dieser Frage stimmt sie somit mit Stuart Halls stärker soziologisch begründeter Einschränkung von rassistisch motivierten Gruppendifferenzierungen auf vermeintliche oder reale Körpermerkmale überein. Zudem unterstreichen beide die Funktionalität der rassistischen Zuschreibungen und Ordnungen zu Zwecken der sozialen, kulturellen oder politischen Herrschaft.

Zwei Problematiken des durch die rassismuskritischen Theorien vorgegebenen begrifflichen Rahmens deuten sich bereits an. So stellt erstens die Weitläufigkeit von möglichen körperlichen und phänotypischen Unterscheidungsmerkmalen eine theoretische Gleichsetzung von in der jeweiligen konkreten rassistischen Praxis sehr unterschiedlich konnotierten Merkmalsbezügen dar. Zugleich konfligiert die Konzentration auf die soziale Typisierung von physischen und somatischen Markern wiederum mit Blick auf die Weitläufigkeit realer Rassismen und kann als eine theoretische Beschränkung des empirischen Problembestandes gedeutet werden. So können weder auf religiöse Gruppen bezogene Ressentiments noch die Ausgrenzung oder Abwertung von kulturellen Praktiken, die nicht an über jene Merkmale und Marker definierbare soziale Arten gebunden sind, mit diesen Schemata gefasst werden. Die von Balibar

21 Sally Haslanger, »Eine sozialkonstruktivistische Analyse von race (2008)«, in: Lepold/Martinez Mateo (Hg.), *Critical Philosophy of Race*, Berlin: Suhrkamp 2021, S. 107–126, hier S. 121.

22 Haslanger, »Eine sozialkonstruktivistische Analyse von race«, S. 123.

aus diesen Gründen favorisierte Erweiterung des Rassismusbegriffes auf imaginierte oder auch kulturelle Merkmale führt jedoch zu einer verstärkten Ablösung der »Bestimmung des Rassismus von inhaltlichen Kriterien«²³. Dieser Kritik zufolge geben die auf kulturelle Aspekte konzentrierenden Rassismustheorien nur vage Antworten auf Fragen nach der begrifflichen Extension und Differenzierung von in rassistischen Kontexten konstruierten oder (re)produzierten Unterscheidungsmerkmalen von Menschengruppen.

Eine zweite Problemstellung folgt aus dieser Vagheit für die Analyse der konkreten Gestalt der jeweiligen Diskriminierungspraxis. Auch hier stellen sowohl der von Stuart Hall eingeführte Verweis auf einen Ausschluss vom »Zugang zu kulturellen und symbolischen Ressourcen«²⁴ als auch Sally Haslangers Konzentration auf »die Existenz und das Fortbestehen von Ungleichheit, Ungerechtigkeit, Missständen hinsichtlich race«²⁵ nur einen Teilbereich der Folgen und Konsequenzen von rassistischen Praktiken dar. In der Folge laufen die in intensionaler Hinsicht offen oder vage bleibenden Ausschluss- und Ungleichheitsverweise darauf hinaus, kein begriffliches Werkzeug für die Differenzierung zwischen unterschiedlichen Intensitäten, Qualitäten und Intentionen der daraus folgenden Diskriminierungsformen an die Hand zu geben. Für die Herausarbeitung der Besonderheiten von rassistischen Praktiken und ihren Folgen, die sich auf bestimmte Personengruppen aufgrund der diesen ganz spezifisch zugeschriebenen Merkmalseigenschaften beziehen, können die angeführten allgemeinen Bestimmungen nur wenige Anhaltspunkte zur Verfügung stellen.

Für eine genuin sozialphilosophische Aufarbeitung und Diskussion der skizzierten Theorieelemente ist von Interesse, dass mit Blick auf den Rassismus sowohl von einer Ideologie als auch von dessen strukturellen Charakter die Rede ist. Im Kontext seiner Frage nach einem für die Gegenwartssituation adäquaten Verständnis von der ideologischen Verfasstheit rassistischen Denkens und Handelns diskutiert auch Robert Miles das schwierige Spannungsverhältnis von zu engen und zu weiten semantischen Bestimmungsversuchen von Rassismus.²⁶ So ist der klassische, sich noch auf die genetisch-rassentheoretischen Diskurse des 19. Jahrhunderts beziehende Rassismusbegriff zu eng, da er ausschließlich auf deterministische Verständnisse über einen imaginierten

23 Micha Keiten, »Warum Rassismustheorien an der Erklärung des Antisemitismus scheitern«, in: Ingo Elbe et al. (Hg.), *Probleme des Antirassismus. Postkoloniale Studien, Critical Whiteness und Intersektionalitätsforschung in der Kritik*, Berlin: Edition Tiamat 2022, S. 313–356, hier S. 323.

24 Hall, *Rassismus als ideologischer Diskurs*, S. 172.

25 Haslanger, »Eine sozialkonstruktivistische Analyse von race«, S. 202.

26 Robert Miles, *Rassismus: Einführung in Geschichte und Theorie eines Begriffs*, Hamburg: Argument 1991, S. 58ff.

Zusammenhang von angeblichen ›Rassen‹ und den jeweils zugeschriebenen Merkmalseigenschaften – zumeist bezogen auf Persönlichkeits- und Charakterstruktur sowie auf körperliche, geistige und kulturell-ethische Verfasstheit – abzielte. Im Gegensatz dazu tendieren ihm zufolge neuere, sich auf kulturelle Zuschreibungsmuster und deren funktionale Herrschaftsansprüche konzentrierende Rassismusbestimmungen zu unspezifischen und inflationären Verwendungsweisen: »Wenn wir einen Rassismus-Begriff beibehalten wollen, der sich ausschließlich auf Ideologie bezieht, dann müssen wir einen Weg finden, um diese inflationäre Verwendung zurückzuschrauben.«²⁷

Auch ein Verständnis von Rassismus, das sich auf institutionell etablierte Diskriminierungs- und Ausgrenzungsmechanismen mit negativen Folgen für die rassifzierten Bevölkerungsgruppen konzentriert, wird von Miles problematisiert.²⁸ Im Kontext dieser Fokussierungen wird der systemische Charakter von Rassismus in den Vordergrund gerückt, der sich durch institutionalisierte Handlungen und Unterlassungen manifestiert und rassistische Differenzierungen zwischen Menschengruppen reproduziert, die der Aufrechterhaltung eines sozialen, ökonomischen und politischen Herrschaftsverhältnisses – insbesondere von ›Weißen‹ gegenüber ›Schwarzen‹ – dienen. Die strukturelle Rassismustheorie führt demzufolge zu einer Erweiterung des Gegenstandsbereiches, indem funktionalistische und systemische Erklärungen inhaltliche Bestimmungen ablösen. Rassismus wird aus dieser Perspektive als ein institutionalisiertes System zur Hervorbringung und Etablierung von sozialer, ökonomischer und politischer Unterdrückung und Ungleichheit zwischen Menschen- und Bevölkerungsgruppen verstanden.

Neben der Absehung von stärker im Raum des Psychologischen und Emotiven zu verortenden Motivlagen und Intentionen rassistischen Denkens und Handelns kommt es auch bei den sich auf die strukturellen Aspekte konzentrierenden Rassismustheorien zu einer problematischen Konstellation von Eng- und Weitführungen: »Auffällig an dieser Vorstellung des Rassismus ist, dass nicht nur die Intention und der Inhalt des rassistischen Ressentiments aus der Definition verschwunden sind, sondern dass andere mögliche Formen des Rassismus darunter subsumiert werden.«²⁹ Durch die funktionale Fokussierung auf die sozial und ökonomisch sichtbaren Vorgänge, Folgen und Auswirkungen kann es bei rein systemischen Verständnissen von Rassismus zu einer begrifflichen Verengung gegenüber dem komplexen Phänomenbestand kommen, so dass die auf die Spezifika der jeweiligen Anschauung verweisen den ideologischen Komponenten aus dem Blick geraten. Zugleich kann

27 Ebd., S. 69.

28 Ebd., S. 70f.

29 Keiten, »Warum Rassismustheorien scheitern«, S. 326.

die Konzentration auf die strukturellen Aspekte von Diskriminierungspraktiken zu einer inhaltlichen Bestimmungslosigkeit des Konzeptes beitragen. In der Folge könnten in Anwendungskontexten zahlreiche sehr unterschiedliche Diskriminierungs- und Marginalisierungsphänomene unter dieses eine Konzept eingefasst werden, so dass weder die spezifischen Aspekte der jeweiligen Diskriminierungspraxis fokussiert werden, noch die subtilen Weisen von rassistischen Praktiken sichtbar werden, die Ausgrenzungen auch unterhalb der Ebene des akut Sichtbaren produzieren.

Dementgegen nehmen ideologiekritische Konzepte von Rassismus stärker die Überzeugungen, Wünsche, Gefühle und Intentionen in den Blick, die für die Ausbildung von gruppenbezogenen rassistischen Ressentiments und Praktiken maßgeblich sind. Auch hier besteht in den rassistismuskritischen Theorien eine Spannweite zwischen kognitivistischen Verständnissen von Ideologie und ihrer Kritik einerseits und auf das Ganze der kulturellen und sozialen Praxis abzielenden Konzeptionen andererseits. So verweist Tommie Shelby darauf, dass für die Analyse und Kritik von rassistischen Einstellungen und Haltungen die mit diesen zusammenhängenden Überzeugungen den wesentlichen Bezugspunkt zu bilden haben. Entscheidend sei es, Ideologien als »weithin akzeptierte illusionäre Überzeugungssysteme« zu definieren, die »Strukturen gesellschaftlicher Unterdrückung etablieren oder zu festigen helfen«.³⁰ Die Kritik dieser Ideologie hat sich Shelby zufolge auf die Konsequenzen dieser Überzeugungssysteme zu richten, da sie soziale Ungerechtigkeit fortschreiben und somit »als Vehikel der Beherrschung und Ausbeutung dienen.«³¹

Sally Haslanger knüpft in einem jüngeren Beitrag zwar an diese normativen Intentionen und die Kennzeichnung von Rassismus als Ideologie an, möchte diese aber als einen umfänglichen Mechanismus mit sowohl psychologischen als auch kulturellen Momenten im Sinne eines Netzwerkes oder einer Kulturtechnik verstehen. Dieses konstituiere und strukturiere die jeweiligen Praktiken und stelle die Architektur für entsprechende Handlungsformen bereit. Entsprechend begreift sie Rassismus als eine »ideologische Formation«, die aus einem »zusammenhängenden Netz ungerechter sozialer Praktiken« besteht.³² Die Kritik der ideologischen Formation des Rassismus bezieht sich dann nicht nur auf das epistemische Set von kollektiv geteilten Überzeugungen, sondern stellt ebenso die damit verbundenen »Begriffe, Regeln, Normen, Stereotype,

30 Tommie Shelby, »Ist Rassismus eine Sache des Herzens?«, in: Lepold/Martinez Mateo (Hg.), *Critical Philosophy of Race*, Berlin: Suhrkamp 2021, S. 288–303, hier S. 296.

31 Shelby, »Ist Rassismus eine Sache des Herzens?«, S. 298.

32 Sally Haslanger, »Rassismus, Ideologie und soziale Bewegungen«, in: dies., *Die Wirklichkeit verstehen. Soziale Konstruktion und Wirklichkeit*, Berlin: Suhrkamp 2022, S. 202–233, hier S. 225f.

Skripte und dergleichen«³³ infrage. Durch den Verweis auf die Looping-Effekte von ›Race‹ als einer sozialen Kategorie kann Haslanger die wechselseitige Verstärkung von Entwicklungen auf der materiellen Seite der Welt und der Art und Weise, wie durch soziale Praktiken auch die ideologischen Sichtweisen auf diese Welt konstruiert, (re)produziert und stetig verstärkt werden, erklären. Fluchtpunkt der Kritik ist auch hier die praktische Überwindung von rassistisch legitimierten Ungerechtigkeiten und Ungleichheiten in der sozialen Realität.

3. Antisemitismus als falsche Herrschaftsprojektion und projektive Herrschaftskritik

Rassismustheorien können mit unterschiedlicher Gewichtung der ideologischen, institutionellen und strukturellen Gesichtspunkte die Funktions- und Wirkungsweisen von rassistischen Praktiken und Strukturen so analysieren, dass die mit ihnen verbundenen Herrschaftsverhältnisse transparent werden. In dieser Offenlegung besteht ihre Relevanz für sozialphilosophische Gesellschaftsanalysen. Zugleich neigen die Rassismustheorien zu einer Abstraktion von den spezifischen Mechanismen der jeweiligen gruppenbezogenen Ideologie- und Stereotypbildung, die den Diskriminierungs- und Ausgrenzungspraktiken zugrunde liegen. So weist auch Robert Miles auf Einschränkungen des Geltungsbereichs der verhandelten Theorien hin, sofern in diesen Rassismus ausschließlich als Ideologie zu Zwecken einer »Absicherung der Herrschaftsposition«³⁴ von ›weißen‹ Mehrheitsgesellschaften gegenüber rassifizierten, ethnisierten oder kulturalisierten Gruppen verstanden werde. So konstatiert er insbesondere mit Blick auf die europäische Geschichte des Antisemitismus im 19. und 20. Jahrhundert, dass dieser insbesondere aufgrund der Wiederbelebung von antijudaistischen Darstellungsformen entlang der mystischen Legenden von »Ritualmord, ewiger Wanderschaft und Verschwörung mit dem Ziel der Weltherrschaft«³⁵ nicht hinlänglich durch die Konzepte der Rassismustheorien erklärt werden könne. Beim Antisemitismus mischen sich demzufolge biologistische mit mystischen Rassenvorstellungen, die den generalisierten, stereotypisierten und stigmatisierten ›Juden‹ »in ein Prinzip des Bösen verwandeln«³⁶ und diesem in der Folge eine hyperbolische Herrschaftsintention unterstellen. Als Instrument politischer Mobilmachung haben die antisemitischen Politiken des 19. und 20. Jahrhunderts so zwar auch zu Diskriminierung

33 Haslanger, »Rassismus, Ideologie und soziale Bewegungen«, S. 229.

34 Miles, *Rassismus*, S. 81.

35 Ebd., S. 79f.

36 Ebd., *Rassismus*, S. 80.

und Exklusion mit dem Ziel einer radikalisierten Ausübung von sozialer Herrschaft gegenüber einer marginalisierten Gruppe geführt. Doch die damit verbundenen Politiken dienten nicht nur der Aufrechterhaltung von sozialen, kulturellen und politischen Ungleichheiten, sondern insbesondere im Nationalsozialismus dem ideologischen Ziel einer Vernichtung des Judentums, das als ›Gegen-Rasse‹ konstruiert wurde.³⁷

Lars Rensmann verweist darauf, dass jene im Nationalsozialismus kulminierende Ideologie- und Realgeschichte des eliminatorischen Antisemitismus »allen neuen und historischen Äußerungsformen der Judenfeindschaft eingeschrieben bleibt«³⁸. Das Spezifische der Ideologie des modernen Antisemitismus stellt demzufolge der »totalisierende Charakter einer umfassenden, hermetischen, personifizierend verschwörungsmythischen Welterklärung sowie der unabdingbare Wunsch nach Vernichtung«³⁹ dar. Analog zum Rassismus führt der Antisemitismus zur Diskriminierung und Entmenschlichung von ›Juden‹ als einer entlang stereotypisierender und generalisierender Eigenschaftszuschreibungen konstruierten Gruppe mit dem Ziel der kollektiven Abwertung und Unterwerfung. Der moderne Antisemitismus transportiert und reproduziert zwar religionsgruppenbezogene antijudaistische Vorurteile, ist jedoch im Kern keine sich religiös oder theologisch begründende Form des gruppenbezogenen Rassismus. Zugleich ist in gegenwärtigen antisemitischen Diskursen und Praktiken der Bezug auf reale oder imaginierte körperliche und somatische Merkmale weniger stark ausgeprägt als in rassistischen. Rensmann spricht davon, dass der moderne Antisemitismus als Ideologie wie ein »amorpher, halt- und grenzenlos belehnbarer Container für alle möglichen, flexiblen und widersprüchlichen subjektiven Projektionen und Fantasien« fungiert und sich als Projektionsfläche »von jeglicher empirischen Wahrnehmung entkoppelt«.⁴⁰

Die Sozialphilosophie der ›älteren‹ Kritischen Theorie der Frankfurter Schule hatte den Antisemitismus als eine negative und fehlgeleitete Reaktion auf die verschiedenen An- und Herausforderungen liberaler Gesellschaften gedeutet.⁴¹ Drei Erklärungsstränge der von Max Horkheimer

37 Moishe Postone, »Antisemitismus und Nationalsozialismus (1979)«, in: Moishe Postone: *Deutschland, die Linke und der Holocaust. Politische Interventionen*, Freiburg: ça ira 2005, S. 165–194, hier S. 178.

38 Lars Rensmann, »Die Ideologie des Antisemitismus: Zur Gegenwart der Judenfeindschaft als Ressentiment und Weltdeutung«, in: Heiko Beyer/Alexandra Schauer (Hg.), *Die Rückkehr der Ideologie. Zur Gegenwart eines Schlüsselbegriffs*, Frankfurt am Main/New York: Campus 2021, S. 467–504, hier S. 473.

39 Rensmann, »Die Ideologie des Antisemitismus«, S. 472.

40 Ebd., S. 474f.

41 Samuel Salzborn, *Antisemitismus als negative Leitidee der Moderne: Sozialwissenschaftliche Theorien im Vergleich*, Frankfurt am Main: Campus 2010, S. 99.

und Theodor W. Adorno in der *Dialektik der Aufklärung* analysierten *Elemente des Antisemitismus* sind auch für die ideologiekritische Aufarbeitung seiner gegenwärtigen Erscheinungsweisen von Relevanz. Die Überlegungen über den Antisemitismus als einem Ausdruck von falscher – im Sinne von epistemisch verzerrter und normativ fehlgeleiteter – Herrschaftsprojektion werden von Horkheimer und Adorno in den ersten drei Elementen der *Elemente des Antisemitismus* entfaltet. Der argumentative Ausgangspunkt des ersten *Elements* besteht in der Feststellung, dass »die Juden« einen »Vernichtungswillen auf sich ziehen«, dessen Ursachen nicht in der Menschengruppe selbst zu suchen sind, sondern in der »falschen gesellschaftlichen Ordnung«, welche Aggression und Gewalt »aus sich heraus produziert«. ⁴² Es ist jedoch nach Horkheimers und Adornos Ausführungen im zweiten der *Elemente des Antisemitismus* gerade nicht die Aussicht auf soziale Herrschaft im Sinne von materiellem Nutzen oder kultureller Hierarchisierung, die konstitutiv oder wesentlich ist für den Antisemitismus. Horkheimer und Adorno argumentieren hier gegen die verbreitete Vorstellung, dieser folge einer politischen oder ökonomischen Zweckmäßigkeit, die von Herrschenden oder Beherrschten funktional eingesetzt werde, um eigene Ziele zu erreichen. ⁴³ Den in den *Elementen* entwickelten Thesen zufolge tritt an die Stelle des Strebens nach eigenem Wohlstand und Glück eben der einleitend bereits angesprochene »Drang nach Vernichtung«, der sich paradoxerweise genau gegen jene richtet, die ohne klar definierbaren sozialkulturellen Staus glücklich und frei zu sein scheinen: »Der Bankier wie der Intellektuelle, Geld und Geist, die Exponenten der Zirkulation, sind das verleugnete Wunschbild der durch Herrschaft Verstümmelten, dessen die Herrschaft sich zu ihrer eigenen Verewigung bedient.« ⁴⁴ Es ist nach den argumentativen Grundlinien der *Dialektik der Aufklärung* der mit unterschiedlichen Herrschaftsformen einhergehende und Leid verursachende Zivilisationsprozess selbst, an den die Thesen über die Genese des Antisemitismus zurückgebunden werden. Im religiösen Antijudaismus sowie im modernen Antisemitismus kanalisieren sich demzufolge fehlgeleitete und verzerrte Projektionen, die in verfehlten Sozial- und Naturbeziehungen gründen und doch nicht durch diese gerechtfertigt werden können.

Im dritten *Element* werden die Überlegungen entsprechend ergänzt durch einen zweiten Erklärungsstrang, der den Bogen zwischen Herrschafts- und Ideologiekritik aufspannt: »Der bürgerliche Antisemitismus

42 Max Horkheimer/Theodor W. Adorno, *Dialektik der Aufklärung. Philosophische Fragmente* (1947), Frankfurt am Main: Fischer 1969, S. 177.

43 Helmut König, *Elemente des Antisemitismus. Kommentare und Interpretationen zu einem Kapitel der ›Dialektik der Aufklärung‹ von Max Horkheimer und Theodor W. Adorno*, Weilerswist: Velbrück Wissenschaft 2016, S. 72ff.

44 Horkheimer/Adorno, *Dialektik der Aufklärung*, S. 181.

hat einen spezifisch ökonomischen Grund: die Verkleidung der Herrschaft in Produktion. [...] Die Verantwortlichkeit der Zirkulationssphäre für die Ausbeutung ist gesellschaftlich notwendiger Schein.«⁴⁵ Die Autoren leiten an dieser Stelle spezifische Erscheinungsformen des modernen Antisemitismus aus der strukturellen Logik der kapitalistischen Produktionsweise her, ohne jedoch auf funktionalistische Erklärungsmuster zurückzugreifen. Die Argumentation bezieht sich zum einen auf die von Karl Marx getroffene Unterscheidung von Produktions- und Zirkulationssphäre in kapitalistisch organisierten Ökonomien. Zum anderen wird Bezug genommen auf bestimmte Auffassungsweisen über die historisch überlieferten Funktionen, die Jüdinnen und Juden in mittelalterlichen und neuzeitlichen Wirtschaftsordnungen zugesprochen waren: »Für die Erklärung des Antisemitismus ist der springende Verbindungspunkt zu dieser ökonomischen Analyse, dass die Juden diejenigen zu sein scheinen, die die Zirkulation in ihren Händen halten.«⁴⁶ Der verzerrte Blick auf das ökonomische Geschehen schließt die Zirkulationssphäre mit den Institutionen des Marktes kurz, ohne die von Marx herausgestellten ursächlichen und nur funktional erklärbaren Ausbeutungsstrukturen in der Produktionssphäre in den Blick zu nehmen. Die antisemitische Herrschaftsprojektion überspringt demzufolge die ökonomiekritische Ursachenanalyse, indem sie sich auf scheinbare Phänomene an der Oberfläche der Zirkulationssphäre beschränkt und zugleich diese durch Assoziation mit einer als »jüdisch« konstruierten Personengruppe in empirisch und ethisch unzulässiger Weise identifiziert und personifiziert. Dem übergreifenden Argument zufolge stellt der Antisemitismus eine Form der auf fehlerhaften Prämissen beruhenden Kritik der Mechanismen und Funktionsweisen der kapitalistischen Wirtschaftsordnung dar.

Ein drittes entscheidendes Erklärungsmuster bildet der psychologische und epistemische Projektionsmechanismus, der den antisemitischen Überzeugungen und Gefühlen zugrunde liegt und sich in den soeben skizzierten Argumentationssträngen bereits angedeutet hat. Auf die Menschengruppe, die zum Gegenstand der antisemitischen Projektion wird, werden so unterschiedliche Phänomene und Eigenschaften projiziert wie Macht, Glück, Reichtum, Freiheit und Gier. Die sechste These der *Elemente des Antisemitismus*, die sich dem Zusammenhang von falscher Projektion, Paranoia und Verschwörungsglauben widmet, leiten Horkheimer und Adorno mit ihrer Kernthese ein: »Der Antisemitismus beruht auf falscher Projektion.«⁴⁷ Für Horkheimer und Adorno haben sämtliche epistemischen Prozesse des Weltzuganges projektive Anteile, weshalb sie mit Blick auf den Antisemitismus von einer »falschen«

45 Horkheimer/Adorno, *Dialektik der Aufklärung*, S. 182f.

46 König, *Elemente des Antisemitismus*, S. 103.

47 Horkheimer/Adorno, *Dialektik der Aufklärung*, S. 196.

Projektionsleistung sprechen. Diese Störung der erkenntnis- und wahrnehmungskonstitutiven Beziehung zwischen dem Subjekt und seiner Umwelt zeichnet sich dadurch aus, dass es zwischen den eigenen und den fremden Anteilen im epistemischen Weltzugang nicht mehr zu unterscheiden in der Lage ist. Im Gegensatz zu bewussten und reflektierten Formen der Projektion komme es im Antisemitismus zu einem pathischen »Ausfall der Reflexion« im »projektiven Verhalten selbst«, und zwar sowohl in die Richtung des nicht mehr in seiner Differenz und seinen individuellen Eigenschaften wahrgenommenen Objekts als auch im Selbstbezug. Da der Zugriff auf die eigenen Wünsche, Affekte und Ängste in einer grundlegenden Weise beschädigt ist, kann die Welt nur noch nach dem Freund-Feind-Schema wahrgenommen werden, das das eigene Innen beherrscht, ohne dass dieser Mechanismus dem Subjekt qua Reflexion transparent wird.

Recht unvermittelt springen die Autoren im sechsten *Element* von der allgemeinen Erörterung erkenntnis- und wahrnehmungstheoretischer Problemstellungen des epistemischen Weltzuges zu einer Beschreibung der spezifisch antisemitischen Stoßrichtung der falschen Projektion: »Und am Ende dreht sich dann alles nur noch um die Frage, ob man oben oder unten ist, ob man selber zu den Herrschenden oder zu den Beherrschten wird.«⁴⁸ Aus dieser eine pathologische Form annehmenden Unfähigkeit zum reflektierten Objekt- und Selbstbezug erklären Horkheimer und Adorno ebenso die in den von ihnen durchgeführten empirischen Studien zum autoritären Charakter diagnostizierten paranoiden, verschwörungstheoretischen und autoritären Ängste, Wünsche und Affekte, die mit den antisemitischen Einstellungen einhergehen. Die Koppelung dieser psychologischen Projektionsmechanismen mit der fehlgeleiteten Form von Herrschaftsprojektion führt somit zu einer in diesem Sinne auf den Kopf gestellten und verkehrten Herrschaftskritik, in der sich individualpsychologische und gesellschaftstheoretische Problemstellungen verbinden. Die Analyse und Kritik dieser projektiven Herrschaftskritik mit Blick auf die gegenwärtigen Erscheinungsweisen des Antisemitismus stellt sich somit als ein auch reflexives Kernanliegen der kritischen Sozialphilosophie heraus.

4. Sozialphilosophie im Spannungsfeld von Herrschafts- und Antisemitismuskritik

Bis in die Gegenwart zielt der Antisemitismus weniger auf die Herstellung von sozialer Ungleichheit, kultureller Unterdrückung und politischer Herrschaft, sondern versteht sich paradoxerweise gerade als radikalisierte Revolte gegen eben diese Formen von Ungerechtigkeiten,

48 König, *Elemente des Antisemitismus*, S. 152.

jedoch unter falschen epistemischen oder ethischen Prämissen – in der Literatur ist deshalb auch von konformistischen oder regressiven Rebellionen die Rede.⁴⁹ In der Konsequenz sind sowohl der Rassismus als auch der Antisemitismus als konstitutive Merkmale von modernen liberalen Gesellschaften einzuordnen und in diesem Sinne relevante Gegenstände der sozialphilosophischen Analyse und Kritik. Sie nehmen jedoch in den jeweiligen ideologischen Überzeugungssystemen und Weltanschauungen unterschiedliche psychologische, soziokulturelle und politische Funktionen ein, die die Theoriebildung zu besonderen theoretischen Differenzierungsleistungen nötigen.

In der durch Populismus und ein gesteigertes, kriseninduziertes Konfliktpotential geprägten Gegenwart ist zu beobachten, dass rassistische und insbesondere antisemitische Agitationen auf der Oberfläche ihrer Artikulationen selbst vorgeben, herrschaftskritische Anliegen zu vertreten – wenn auch in nachweisbarer Bedeutungsverkehrung.⁵⁰ Deshalb sind die Konzepte von Herrschafts- und Ideologiekritik, die der gegenwärtigen Sozialphilosophie zugrunde liegen, umso mehr gefordert, sich auf die damit einhergehenden neuen »normativen Unordnungen«⁵¹ des empirischen Phänomen- und Gegenstandsbereiches einzustellen und ihr methodologisches Repertoire und begriffliches Vokabular entsprechend zu transformieren. Vor diesem Hintergrund sollen hier noch einmal die drei im ersten Kapitel skizzierten Basisannahmen von sich als kritisch verstehenden Sozialphilosophien problematisiert werden.

Martin Saar referiert als Basisannahme der vielfältigen kritischen Theorien den Ausgang vom »Faktum der sozialen Herrschaft«, das sich in Formen der gesellschaftlichen »Teilung und Ungleichheit« darstelle und das »moralische Gefühl und die vernünftige Reflexion gleichermaßen zur Reaktion und zum Widerspruch« herausfordere.⁵² Zugleich antizipiert Saar Problemstellungen, die sich aus dieser Prämisse und der daraus folgenden herrschaftskritischen Intention ergeben: »Denn wie genau sich diese Herrschaft konstituiert, wovon sie abhängt und wer sie trägt und in welchen Medien und Verfahren sie wirkt, führt selbst wieder genau mitten in die innertheoretischen Differenzen und Divergenzen, von denen die Diskurs- und Streitgeschichte der Kritischen Theorie im Besonderen, ja sicher auch der theoretischen Linken im Allgemeinen so voll ist.«⁵³ Nun stellen sich unter Bezugnahme auf die herausgearbeiteten Spezifika des Antisemitismus über die von Saar formulierten Fragen

49 Carolin Amlinger/Oliver Nachtwey, *Gekränkte Freiheit. Aspekte des liberalen Autoritarismus*, Berlin: Suhrkamp 2022.

50 Ebd., S. 345.

51 Ebd., S. 118.

52 Saar, »Theorie und Kritik«, S. 186.

53 Ebd., S. 186.

hinausgehend auch solche nach einer Unterscheidung von epistemisch sowie normativ ›richtigen‹ auf der einen und auf der anderen Seite ›falschen‹ – im Sinne von verzerrten, ressentimentgeladenen⁵⁴ oder projektiven – Formen der Herrschaftskritik. Entsprechend müsste das Vokabular der Sozialphilosophie erweitert werden durch Konzepte und Kriterien zur profunden Kritik von letzteren.

Andreas Reckwitz wiederum referiert die Basisannahme von kritischen Theorien, nach der das liberale Versprechen von Freiheit und Gleichheit einen Schein darstelle, der durch immanente Formen der Kritik so zu entlarven sei, dass die sich hinter diesen Idealen verbergenden Herrschaftsstrukturen sichtbar werden. Auch hier steht die Sozialphilosophie vor der Aufgabe, Kriterien für eine epistemisch und normativ abgesicherte und differenzierte Sichtbarmachung von konkreten, strukturellen und abstrakten Formen der Herrschaft zu entwickeln, um sich entschieden beispielsweise von verschwörungstheoretischen Zugangsweisen zu jener These von dem Bestehen einer »Herrschaft hinter den Erscheinungen«⁵⁵ abzugrenzen. Mit Blick auf die Notwendigkeit einer solchen Abgrenzung haben auch Rahel Jaeggi und Robin Celikates ihr Verständnis von Ideologie unter sozialphilosophischen Gesichtspunkten expliziert: »Ideologien unterscheiden sich von einer bloßen Täuschung oder auch einem z.B. von der herrschenden Klasse eingefädelten Betrug, wie er etwa auch in populären Verschwörungstheorien unterstellt wird: Denn sie sind strukturell in der sozialen Wirklichkeit verankert und können nicht mit Verweis auf die individuelle Psyche oder die Manipulation durch andere erklärt werden.«⁵⁶ Was an der auf den ersten Blick sehr stimmigen Definition jedoch irritiert ist, dass auf ihrer Grundlage die Komplexität des Antisemitismus entweder durch das angezeigte Verständnis von Ideologie unterlaufen wird oder nur als ein randständiges Phänomen in das Blickfeld der Ideologiekritik gerückt werden kann. Grund hierfür ist die Anordnung und Situierung der Rede von »herrschenden Klassen«, »Betrug und Manipulation«, »populären Verschwörungstheorien« und »individueller Psyche«. Nach den vorangegangenen Darlegungen äußern sich antisemitische Ideologien gerade in eben jenen hermetischen Welterklärungen wie Verschwörungstheorien, in denen Formen der Herrschaftsprojektion in narrativ-mystische Strukturen von epistemisch und ethisch schiefgestellten Welterklärungen eingebunden werden. Diesbezüglich wäre aus sozialphilosophischer Perspektive die spezifische Weise herauszuarbeiten, in der antisemitische Ideologien in der sozialen Wirklichkeit Verankerungen finden und zugleich

54 Thomas Bedorf, »Zur Rhetorik des politischen Ressentiments«, *Zeitschrift für Praktische Philosophie* (2019/1), S. 239–256.

55 Reckwitz, »Kritische Gesellschaftstheorie heute«, S. 287.

56 Jaeggi/Celikates, *Sozialphilosophie*, S. 103.

auf individuellen und kollektiven Dispositionen mit emotiven und psychischen Anteilen aufrufen. Antisemitische Verschwörungstheorien sind deshalb nicht nur als ein Gegenstand der Abgrenzung zu betrachten, sondern sollten zu einem wesentlichen Gegenstand der Ideologiekritik selbst werden.⁵⁷

- 57 Ich danke Marina Martinez Mateo und Jule Bärmann für die zahlreichen kritischen Hinweise und Überarbeitungsvorschläge zum Manuskript. Ebenso danke ich den Teilnehmer:innen meines Kolloquium sowie des von Tobias Heinze und Alexandra Schauer geleiteten ›Arbeitskreises Kritische Gesellschaftstheorie und Sozialphilosophie‹ des *Instituts für Sozialforschung* in Frankfurt am Main für die intensive Diskussion der Kernargumentation dieses Artikels.

JOHANNES SCHULZ

Adorno in Namibia

Geschichtsphilosophische Betrachtungen zum neuen Streit um Holocausterinnerung

Im März 2020 wirft der Antisemitismusbeauftragte der Bundesregierung, Felix Klein, dem postkolonialen Denker Achille Mbembe »Relativierung des Holocaust[s]« vor. Schnell wendet sich in der polarisierten öffentlichen Debatte die Aufmerksamkeit der Frage zu, die hinter den Diskussionen zu Mbembes Äußerungen steht: Ist es legitim zwischen dem Holocaust und früheren Kolonialverbrechen Vergleiche und Kontinuitätslinien zu ziehen?

Zwei Lager stehen sich unversöhnlich gegenüber: einerseits die, die auf der »Singularität« des Holocausts beharren und das Ziehen von Vergleichen und Kontinuitäten als unsachlich oder gar antisemitisch ablehnen. Andererseits Stimmen, die die These verteidigen, der Holocaust sei auch ein Produkt kolonialer Praktiken und Ideologien, die als »Bumerang« auf Europa zurückschlügen. Die Beiträge beider Seiten dieses *Historikerstreits 2.0* offenbaren blinde Flecken. Während postkoloniale Stimmen wichtige Diskontinuitäten übersehen, sind deren Widersacher so auf den Nachweis der Einzigartigkeit des Holocausts fokussiert, dass sie die Frage nach den geteilten Ursachen von Leid nicht ernsthaft stellen.

Ich möchte hier mit Theodor W. Adornos Geschichtsphilosophie eine Perspektive einbringen, die auf eine Möglichkeit hindeutet, Kontinuität auf eine Weise zu denken, die wichtige Diskontinuitäten nicht verwischt. Erstens, weil für Adorno genau in der Versenkung ins Partikulare, also im Diskontinuierlichen, die Kontinuität zu finden ist. Zweitens, weil Adorno Kontinuität nicht im historizistischen Modus des Zeichnens von Verbindungslinien (etwa zwischen Kolonialverbrechen und dem Holocaust) sieht, sondern in den *geteilten* zivilisatorischen Ursachen massenhafter Gewalt. Ohne diese genauer kritisch zu betrachten oder grundlegend zu verteidigen, möchte ich als Beispiel einer solchen Herangehensweise Adornos eigene These zur Ursächlichkeit massenhafter Gewalt skizzieren und mit der Debatte um die Vergleichbarkeit von Holocaust und früheren Kolonialverbrechen in Zusammenhang bringen. Solche Gewaltexzesse sind für Adorno Ausdruck einer komplexen Dialektik der Naturbeherrschung, die sich denen, die sich ins partikulare Phänomen versenken, insbesondere in einer stetigen Wiederkehr bestimmter kultureller Legitimationsmuster offenbart.

Ich skizziere zuerst den Historikerstreit 2.0 und seine blinden Flecken, bevor ich mich in einem zweiten Abschnitt der Geschichtsphilosophie Adornos widme. Ausgehend von den hierbei gewonnenen Erkenntnissen deute ich im dritten und umfangreichsten Teil auf eine Möglichkeit hin, Kontinuität auf eine Weise zu denken, die wichtige Diskontinuitäten nicht übersieht.

1. Der Historikerstreit 2.0

Die polarisierte Debatte um Mbembes Äußerungen, die nach der Veröffentlichung der deutschen Übersetzung von Michael Rothbergs Buch »Multidirektionale Erinnerung« wieder hochkochte, war von Polemik und Abwertung geprägt. Mbembe wurde des Antisemitismus bezichtigt und, etwa von Alan Posener, als »Israelhasser« beschimpft, weil er die israelische Besatzungspolitik in Gaza mit dem südafrikanischen Apartheid-Regime verglich.¹ Doch ein anderer Vorwurf zeigt, dass sich hinter der polemischen Debatte auch ein ernstzunehmender geschichtswissenschaftlicher Disput offenbart: Mbembe relativiere den Holocaust, weil er ihn als eine Weiterführung kolonialer Gewalt beschreibt, statt seine Einzigartigkeit anzuerkennen.²

Auf der anderen Seite der Debatte ging es postkolonialen Stimmen genau darum, ein solches Zeichnen von Kontinuitätslinien zwischen kolonialer Gewalt und dem Holocaust zu verteidigen. Rothberg etwa sieht in der Verteidigung der Singularitätsthese, also der Überzeugung, der Holocaust sei ein historisch einzigartiges Ereignis, das sich mit vorherigen Gewaltexzessen nicht vergleichen oder in Kontinuität setzen lässt, ein Hindernis in der Überwindung einer kollektiven Erinnerung, die Opferkonkurrenzen schürt.³ Als Rothbergs Buch in deutscher Übersetzung veröffentlicht wurde, schossen seine Kritiker:innen mit aus der Mbembe-Debatte noch geladenen Kanonen gleich scharf. In der ZEIT setzte sich Rothberg, zusammen mit Jürgen Zimmerer, zur Wehr. Beide verlangten eine Enttabuisierung des »Vergleichs« und warfen ihren Kritiker:innen

1 Vgl. Alan Posener, »Die drei großen Unwahrheiten des Israelhassers«, *welt.de* 23.03.2020, <https://www.welt.de/kultur/plus207454265/Achille-Mbembe-Die-drei-grossen-Unwahrheiten-des-Israelhassers.html> (Zugriff: 11.12.2023).

2 Für eine Zusammenfassung dieser Vorwürfe vgl. den Blogbeitrag »Postkolonial gegen Israel« von Ingo Elbe: Ingo Elbe, »Postkolonial gegen Israel«, *mena-watch.de* 23.04.2020, <https://www.mena-watch.com/postkolonial-gegen-israel> (Zugriff: 11.12.2023).

3 Michael Rothberg, *Multidirektionale Erinnerung: Holocaustgedenken im Zeitalter der Dekolonisierung*, Berlin: Metropol 2021, S. 34.

»selbst verordnete Provinzialität«, »selektive Verzerrung« und »Fetischismus« vor.⁴ Noch deutlicher pathologisierte dann A. Dirk Moses die deutsche Erinnerungskultur: die deutsche Erinnerung an den Holocaust als einzigartiges Verbrechen käme nicht nur einem »Katechismus« gleich, sondern einem »christologisch geprägten« Erlösungsnarrativ.⁵ Die Reaktionen des deutschen Feuilletons waren erwartbar stürmisch und ebenso polemisch. Doch die Frage, ob sich zwischen dem Holocaust und kolonialen Verbrechen, wie dem deutschen Genozid an den Herero und Nama, sinnvollerweise Kontinuitätslinien zeichnen lassen, verdient es, ernsthaft und sachlich erörtert zu werden.

Zimmerer und Moses, die als besonders sichtbare Protagonisten einer kolonialen Interpretation der Naziverbrechen hier beispielhaft herausgegriffen werden sollen, sehen zwischen kolonialer Gewalt und dem Holocaust wichtige Parallelen. Die Eroberung des Lebensraums Ost sei ein dezidiert koloniales Projekt.⁶ Der Massenmord an den slawischen Juden, die im typischen Muster eines kolonialen *Othering* als rückständig und unzivilisiert beschrieben wurden, sei letztlich ein »kolonialer Genozid«.⁷

Zimmerer und Moses ziehen aber auch, und dies hat für mich hier die größere Bedeutung, eine Kontinuitätslinie vom kolonialen Genozid zum Holocaust. Die Gewalt in den Kolonien fungiere als »Ermöglicher« (*enabler*) des Holocausts,⁸ den es, wie Zimmerer vermutet, wohl nie gegeben hätte, wenn der »ultimative Tabubruch, zu denken und danach zu handeln, dass andere Ethnien einfach vernichtet werden können« nicht schon davor in den Kolonien erfolgt wäre.⁹ Damit knüpfen Zimmerer und Moses an die bereits bei Aimé Césaire oder Hannah Arendt geäußerte Vermutung eines *choc en retour* an: Der Holocaust sei ein Produkt der kolonialen Gewalt, die wie ein Bumerang auf Europa zurückschlägt. Die Erfahrung der Gewaltausübung in den Kolonien habe kollektivpsychologisch und kulturell Europa geprägt und so den Holocaust ermöglicht.

4 Vgl. Jürgen Zimmerer/Michael Rothberg, »Enttabuisiert den Vergleich!«, *zeit.de* 04.04.2021, <https://www.zeit.de/2021/14/erinnerungskultur-gedenken-pluralisieren-holocaust-vergleich-globalisierung-geschichte> (Zugriff: 11.12.2023).

5 Vgl. A. Dirk Moses, »Der Katechismus der Deutschen«, *geschichtedergegenwart.ch* 23.05.2021, <https://geschichtedergegenwart.ch/der-katechismus-der-deutschen> (Zugriff: 11.12.2023).

6 Jürgen Zimmerer, »Holocaust und Kolonialismus. Beitrag zu einer Archäologie des genozidalen Gedankens«, in: ders. (Hg.), *Von Windhuk nach Auschwitz? Beiträge zum Verhältnis von Kolonialismus und Holocaust*, Münster: Lit 2021, S. 140–171, hier S. 147.

7 A. Dirk Moses, »Colonialism«, in: Peter Hayes/John K. Roth (Hg.), *The Oxford Handbook of Holocaust Studies*, Oxford: Oxford University Press 2010, S. 68–80, hier S. 75–77.

8 Moses, »Colonialism«, S. 69.

9 Zimmerer, »Holocaust und Kolonialismus«, S. 171.

Diese These kann man unterschiedlich verstehen. Erstens, im Sinne einer personellen Kontinuität. Da diese offensichtlich nicht gegeben ist – die am Holocaust beteiligten Akteure und Akteurinnen waren zum Zeitpunkt des Genozids an den Herero und Nama noch Kinder oder ungeboren – verweisen Kontinuitätshistoriker:innen auf die intergenerationale Weitergabe von Gewalterfahrungen: Hermann Göring sei etwa durch die Überzeugungen seines Vaters – dem ersten Reichskommissar von Deutsch-Südwestafrika – zum Verfechter eines Kolonialprojekts in Osteuropa geworden.¹⁰ Zweitens, im Sinne einer Kontinuität von Institutionen und sozialen Praktiken. So wird etwa darauf hingewiesen, dass die deutschen Schutztruppen in Deutsch-Südwestafrika widerständige Herero und Nama in Konzentrationslagern einsperrten. Die zentrale Beobachtung ist an dieser Stelle aber, dass hier von deutschen Staatsdiener:innen zum ersten Mal ein ethnischer Genozid als Lösung eines, von diesen so wahrgenommenen, Hindernisses deutscher Staatsinteressen erwogen und durchgeführt wurde. Drittens, die Kontinuität kultureller Legitimationsmuster. Hier ist besonders die Beobachtung entscheidend, dass Formen des rassistischen *Othering* sowohl in der Legitimation kolonialer Genozide als auch des Holocausts eine zentrale Rolle spielten.

Ich möchte hier nur knapp ein paar wenige Zweifel an diesen drei wichtigsten Variationen der Bumerang-These anbringen, um mich im Weiteren tiefergehend mit der Möglichkeit einer alternativen, von Adorno inspirierten, Form der Suche nach Kontinuität auseinanderzusetzen.¹¹ Zur ersten Variante der Bumerang-These: Selbst wenn im Privaten koloniale Gewalterfahrungen übermittelt wurden und die Einstellung von Nazi-Täter:innen beeinflusst haben, so ist dies sicherlich nur vereinzelt geschehen, da nur ein winziger Bruchteil der Deutschen einen Fuß nach Deutsch-Südwestafrika gesetzt hat. Der Einfluss der in allen Gesellschaftsschichten weit verbreiteten antisemitischen Vorurteile ist als deutlich prominenter zu werten. Zur zweiten Variante: Wenn die Gewalt in den Kolonien einen entscheidenden enthemmenden Effekt gehabt haben soll, der den Holocaust ermöglicht, vielleicht sogar bedingt hat, warum hat sich in anderen kolonialen Zentren nicht auf ähnliche Weise die koloniale Gewalt als Bumerang entladen? Warum gab es in Großbritannien und Frankreich, beides größere und an kolonialen Genoziden beteiligte Kolonialmächte, nicht eine ähnlich enthemmte Entladung der Gewalt

10 Vgl. Robert Gerwarth/Stephan Malinowski, »Der Holocaust als ›kolonialer Genozid‹? Europäische Kolonialgewalt und nationalsozialistischer Vernichtungskrieg«, *Geschichte und Gesellschaft* (2007/3), S. 439–466, hier S. 451.

11 Vgl. für eine kritische Auseinandersetzung Gerwarth/Malinowski, »Der Holocaust als ›kolonialer Genozid‹?« und Steffen Klävers, *Decolonizing Auschwitz? Komparativ-postkoloniale Ansätze in der Holocaustforschung*, Berlin/Boston: De Gruyter 2019.

nach innen?¹² Sind hier nicht innereuropäische Faktoren entscheidender? Zur dritten Variante: Antisemitische Begründungsmuster, wie sie (entgegen Zimmerers Behauptung) auch gegenüber den slawischen Juden dominant waren, lassen sich nicht problemlos im Lichte einer kolonialen Othering-Logik verstehen.¹³ Denn der koloniale Rassismus ist ein nach unten gerichteter Akt der Unterdrückung und Ausbeutung derjenigen, die der Kolonialrassist als minderwertige Arbeitstiere betrachtete.¹⁴ Der Antisemitismus hingegen überhöht projektiv eine Gruppe als beinahe allmächtige Drahtzieher, die die Gesellschaft parasitär von innen zersetzt. Als Hauptquelle alles Scheiterns und Unglücks in einem von Krisen gebeutelten Marktsystem wahnhaft vorgestellt, mussten die Juden vernichtet werden. Der koloniale Rassismus jedoch zielte auf die Beherrschung und Ausbeutung der als Untermenschen imaginierten Kolonialsubjekte.¹⁵

Diese nur angedeuteten Kritikpunkte können allein die Bumerang-These nicht entkräften. Sie spiegeln auch nicht die wachsende Komplexität dieses geschichtswissenschaftlichen Disputs, der immer neue Kontinuitätsthese und immer neue Kritik an diesen zutage fördert.¹⁶ Das ist aber auch nicht das Ziel meiner knappen Ausführungen, die hier lediglich beispielhaft für eine Tendenz stehen, die ich auf einer höheren Abstraktionsebene geschichtsphilosophisch und methodisch hinterfragen möchte. Es ist nämlich wichtig, und ich komme darauf zurück, Diskontinuitäten dieser Art ernst zu nehmen. Das Problem ist nur, dass diejenigen, die gegen das Ziehen von Kontinuitätslinien die Singularitätsthese verteidigen, dabei die wichtige Suche nach Kontinuität, nach geteilten Ursachen des Leidens, als politisch motiviertes Unterfangen ablehnen. Das Übersehen von Diskontinuitäten und das sich Sperren gegen die Suche nach Kontinuität sind gleichermaßen problematisch. Während, wie ich im Folgenden mit Adorno zeigen möchte, das Überpflastern von Diskontinuitäten den Opfern subsumptive Gewalt antut, ist die Suche nach Kontinuität ein entscheidender Schritt, um die geteilten Ursachen von Leid zu entschlüsseln und zukünftiges Leid zu verhindern.

12 Vgl. Gerwarth/Malinowski, »Der Holocaust als ›kolonialer Genozid?‹«, S. 450.

13 Vgl. etwa Klävers, *Decolonizing Auschwitz?*, S. 93f.

14 Vgl. Ingo Elbe, »...it's not systemic.« Antisemitismus im postmodernen Antirassismus«, in: ders., *Gestalten der Gegenaufklärung*, Würzburg: Königshausen & Neumann 2021, S. 241–275, hier S. 243.

15 Vgl. auch Max Horkheimer/Theodor W. Adorno, *Dialektik der Aufklärung. Philosophische Fragmente*, Frankfurt am Main: Fischer 2008, S. 177.

16 Die umfangreichste Zusammenfassung der Debatte findet sich in Klävers, *Decolonizing Auschwitz?* Eine ähnlich umfangreiche, synthetisierende Studie, die, im Gegensatz zu Klävers, die Kontinuitätsthese verteidigt, wäre wünschenswert.

Diskontinuität und Kontinuität müssen, dies können wir aus Adornos Geschichtsphilosophie lernen, immer zusammen gedacht werden.

2. Die Geschichtsphilosophie Theodor W. Adornos

Adornos Geschichtsphilosophie entsteht in kritischer Auseinandersetzung mit der Geschichtsphilosophie Hegels. Wo Hegels Geschichtsphilosophie idealistisch ist, das heißt in der Menschheitsgeschichte das evolutionäre Fortschreiten des Geistes hin zu absolutem Selbstverständnis sieht, ist Adornos Gegenstück materialistisch: Die Geschichte der Menschheit ist »Naturgeschichte«. ¹⁷ Was Adorno die »gigantische Apparatur« nennt, ¹⁸ also die gesamte, kulturförmige Organisation menschlicher Wissens- und Produktionsformen, ist immer schon als Produkt unseres Selbsterhaltungstriebes auf Naturbeherrschung ausgerichtet. Der verzweifelte Versuch des Menschen, der ihn ängstigenden Natur Herr zu werden, den Adorno in zivilisationstheoretischer Absicht bis in die menschliche Urgeschichte zurückverfolgt, schlägt auf uns zurück: Einerseits, weil der kulturelle Apparat, den der Mensch zum Zwecke der Naturbeherrschung geschaffen hat, uns zur »zweiten Natur« wird, uns also als »Bannkreis« unserer eigenen Handlungsmacht enthoben erscheint. ¹⁹ Andererseits, weil die sich der erdrückenden Rationalität dieses Apparats gegenüber ohnmächtig fühlenden und gleichzeitig zur gewalttätigen Naturbeherrschung konditionierten Menschen in archaische Muster der Gewalt gegeneinander zurückfallen.

Die Menschheitsgeschichte ist dann auch nicht wie bei Hegel im Sinne einer positiven Theodizee zu bewerten, also als die Aufhebung des Leids durch das Fortschreiten des Geistes in den Entwicklungsstufen menschlicher Kultur. Im Gegenteil wird sie im Sinne einer negativen Theodizee ²⁰ bei Adorno (Walter Benjamin folgend) als eine »einzige Katastrophe« beschrieben. ²¹

Neben dem materialistischen und negativen Charakter ist für Adornos Geschichtsphilosophie die Forderung entscheidend, »Kontinuität« und

17 Theodor W. Adorno, *Zur Lehre von der Geschichte und von der Freiheit*, Frankfurt am Main: Suhrkamp 2006, S. 169.

18 Horkheimer/Adorno, *Dialektik der Aufklärung*, S. 290.

19 Ebd., S. 41.

20 Vgl. hierzu Johannes Schulz, »›Vergangenheitsbewältigung‹ revisited: Distinguishing two paradigms of working through the past«, *Philosophy & Social Criticism* (2022/2), S. 391–415 und Jay M. Bernstein, *Adorno: Disenchantment and ethics*, Cambridge: Cambridge University Press 2001, S. 385.

21 Walter Benjamin, »Über den Begriff der Geschichte«, in: *Gesammelte Schriften*, Bd. 1.2. Unter Mitwirkung von Theodor W. Adorno und Gershom

»Diskontinuität« immer zusammen zu denken. Während die zu beschreibende Kontinuität die bereits angesprochene naturgeschichtliche ist (ich komme darauf zurück), hat die Forderung, Diskontinuitäten ernst zu nehmen, einen ethischen und methodischen Ursprung.

Ethisch gilt, wieder in bewusster Abgrenzung zu Hegel, dass nicht einmal das »Leiden eines einzigen Menschen aufgehoben [ist] im Triumphzug des Fortschritts.«²² Dieser Imperativ wird uns von Auschwitz aufgezungen, also dem Ort, an dem Menschen nicht mehr »als Individuum, sondern als Exemplar« starben.²³ In Auschwitz wurde die »Gleichgültigkeit des Lebens jedes Einzelnen, auf welche Geschichte sich hinbewegt« offenbar.²⁴ Sich gegen genau diese Gleichgültigkeit zur Wehr zu setzen, gegen das »geschliffen und gleichgemacht werden« des Menschen, das uns letztlich zur »absoluten Integration« (im Völkermord) vorbereitet, ist die zentrale ethische Forderung, die unser Handeln nach Auschwitz leiten muss.²⁵

Diese ethische Forderung wird bei Adorno und Benjamin begleitet von einer methodischen Forderung, sich in der Analyse der Geschichte auf die Betrachtung und interpretierende Beschreibung des partikularen Phänomens zu konzentrieren. Für Benjamin liegt in der monadologischen Methode die Absicht, »eine bestimmte Epoche« oder »ein bestimmtes Leben« aus »dem homogenen Verlauf der Geschichte herauszusprengen«.²⁶ Dies zu tun, so Benjamins Hoffnung, birgt die revolutionäre Chance, das »Kontinuum der Geschichte [als einzige Katastrophe] aufzusprengen«.²⁷ Für den pessimistischeren Adorno wird, ganz im Gegenteil, in der Monade, also in der »Erfahrung des Unmittelbaren«, vor allem »die Totalität des geschichtlichen Zusammenhangs« offensichtlich.²⁸

Dies aus zwei Gründen. Erstens, weil nur in der Versenkung ins Einzelschicksal das Leid körperlich spürbar wird. Den Schrecken der Totalität wahrzunehmen, bedeutet die »leibhaft[e]«, »praktisch gewordene Abscheu vor dem unerträglichen Schmerz [wahrzunehmen] dem die Individuen ausgesetzt sind.«²⁹ Aus der historizistischen Perspektive des Geschichtsphilosophen besteht zu sehr die Gefahr, wie bei Hegel ersichtlich, dass das Leid als notwendiger Baustein des Fortschritts legitimiert

Scholem hrsg. von Rolf Tiedemann und Hermann Schweppenhäuser, Frankfurt am Main: Suhrkamp 1974, S. 691–704, hier S. 697.

22 Ebd., S. 15.

23 Theodor W. Adorno, *Negative Dialektik*, Frankfurt am Main: Suhrkamp 1982, S. 355.

24 Ebd.

25 Ebd.

26 Benjamin, *Über den Begriff der Geschichte*, S. 703.

27 Ebd.

28 Adorno, *Zur Lehre von der Geschichte und von der Freiheit*, S. 38.

29 Adorno, *Negative Dialektik*, S. 358.

wird oder, dass es anderen erinnerungspolitischen Zwecken dient (auch dazu später mehr).

Zweitens, weil die Hinwendung zum partikularen Phänomen paradoxerweise unseren Blick auf die Totalität schärft. Der Historizismus bekommt in der Suche nach kausalen Verbindungslinien nur spezifische historische Konstellationen in den Blick (so epochenübergreifend diese manchmal auch sein mögen). Adorno hingegen geht es darum, angelehnt an Nietzsches genealogische Methode, eine »Geschichte der Geschichte« zu erzählen.³⁰ In diese »transhistorische« Meta-Perspektive taucht Adorno dabei durch das Ausfindigmachen konkreter »zivilisationspsychologische[r]« Strukturmerkmale ein.³¹ Genau genommen, und ich komme später darauf zurück, sind hiermit immer wiederkehrende kulturelle Legitimierungsmuster der Naturbeherrschung gemeint, die in konkreten Sprachmustern und sozialen Praktiken auftreten und deshalb genau in der Analyse solcher partikularen Phänomene beobachtbar werden.

Doch wir müssen aufpassen, dass diese ethische Hinwendung zum Einzelschicksal und die methodische Hinwendung zum partikularen Phänomen auch tatsächlich die Sicht auf das große Ganze eröffnen. Entscheidend ist, dass wir den Gesamtzusammenhang, eben die »permanente Katastrophe«,³² nicht aus den Augen verlieren. So bemerkt Adorno in Bezug auf die Dramatisierung des Schicksals von Anne Frank, dass Gefahr drohe, dass »der individuelle Fall, der aufklärend für das furchtbare Ganze eintreten soll [...] gleichzeitig durch seine eigene Individuation zum Alibi des Ganzen« werde, das wir darüber vergessen.³³ Genau das ist der zentrale Anspruch einer, wie Adorno sie nennt, »dialektischen Geschichtsphilosophie«: die »Konzeptionen von Diskontinuität und Universalgeschichte zusammen zu denken«.³⁴ Der Frage, was genau Adorno mit Universalgeschichte meint und inwiefern diese spezielle Art, Kontinuität zu denken, neue Einsichten in die Möglichkeit des Vergleichs von Holocaust und kolonialer Gewalt bereithält, wende ich mich im folgenden Abschnitt zu.

30 Karsten Fischer, »*Verwilderte Selbsterhaltung*«. *Zivilisationstheoretische Kulturkritik bei Nietzsche, Freud, Weber und Adorno*, Berlin: De Gruyter 1999, S. 141.

31 Ebd., S. 141f.

32 Adorno, *Negative Dialektik*, S. 314.

33 Theodor W. Adorno, »Was bedeutet: Aufarbeitung der Vergangenheit«, in: *Gesammelte Schriften*, Bd. 10.2: *Kulturkritik und Gesellschaft II*, hrsg. v. Rolf Tiedemann, Frankfurt am Main: Suhrkamp 1977, S. 555–572, hier S. 570.

34 Adorno, *Zur Lehre von der Geschichte und von der Freiheit*, S. 135.

3. Namibia und der Holocaust: diskontinuierliche Kontinuität

Vor dem Hintergrund der Ausführungen zu Adornos Geschichtsphilosophie im zweiten Teil dieses Beitrags möchte ich mich nun der These zuwenden, dass die Art und Weise, wie Adorno Diskontinuität und Kontinuität zusammen denkt, uns eine (aber vermutlich nicht die einzige) Möglichkeit bietet, die blinden Flecken des Historikerstreits 2.0 zu vermeiden.

Das größte Problem der postkolonialen Seite der Debatte besteht, wie ich bereits erläutert habe, darin, dass wichtige Diskontinuitäten übersehen werden. Für Adorno ist dies aber nicht bloß ein epistemisches Problem, sondern immer auch ein ethisches. Erstens, weil wir es den jüdischen Menschen, die im Lager der totalen Entindividualisierung zum Opfer fielen, schulden, den spezifischen Erfahrungskontext ihrer einzigartigen Leidenserfahrungen ernst zu nehmen – genauso wie wir dies den Opfern kolonialer Verbrechen schulden, die vom Kolonialunterdrücker als bloß instrumentell wertvolle und ersetzbare Arbeitskräfte behandelt und somit ebenfalls ihrer Individualität beraubt wurden. Tatsächlich steckt hinter der Suche nach Kontinuität häufig nämlich ein sehr verständlicher, aber nach Adorno dennoch ethisch problematischer Versuch, das ohne Zweifel viel zu wenig beachtete Leid kolonialer Opfer durch eine Verknüpfung mit dem Holocaust in der Aufmerksamkeitshierarchie aufzuwerten. Auf eine solche Strategie deutet schon die Wortschöpfung »Schwarzer Holocaust« (*black holocaust*) hin.³⁵ Sie wird beispielhaft aber auch in Oprah Winfreys Beschreibung von Toni Morrisons Roman *Beloved* (1987) als »my Schindler's List« ersichtlich.³⁶ Dies ist Adorno zufolge deshalb so problematisch, weil die Opfer des Holocausts zum erinnerungspolitischen Instrument einer versuchten Aufmerksamkeitsverschiebung in der Gegenwart gemacht werden. Je mehr die erinnerten Opfer politischen Zwecken dienen und damit in Kontexte politisch polarisierter Gegenwartsdebatten eingebunden werden, desto weniger wird ihr Leid für uns spürbar.

Dies gilt natürlich im gleichen Maße für die Verteidiger der Singularitätsthese, nur unter anderen Vorzeichen: Die Vehemenz, mit der diese auf der Singularität des Holocausts pochen, deutet darauf hin, dass auch ihre Debattenbeiträge eine erinnerungspolitische Funktion haben. Ulrike Jureit und Christian Schneider haben hier etwa die These aufgestellt, dass sich viele in der deutschen Nachkriegsgeneration im Versuch, ihrer Schuldgefühle als Täterkinder Herr zu werden, als »gefühlte Opfer« mit den jüdischen Opfern identifizieren. Stellvertretend für die jüdischen

35 Rothberg, *Multidirektionale Erinnerung*, S. 26.

36 Vgl. Aleida Assmann, *Das Neue Unbehagen an der Erinnerungskultur. Eine Intervention*, München: C.H. Beck 2013, S. 178.

Opfer treten sie dann gegenüber anderen, eben auch kolonialen Opfern, in Erinnerungskonkurrenz.³⁷ Je mehr der Status der jüdischen Opfer erhöht wird, und hierfür steht das Holocaust-Mahnmal in Berlin symbolisch, desto geringer, so die unbewusste Hoffnung, wird die eigene Schuld. Eine solche erinnerungspolitische Erhöhung des Leids einer Opfergruppe führt aber dazu, dass das Leid anderer Opfergruppen aus dem Blickfeld gerät. Wenn dies geschieht, verschwindet ebenfalls die Motivation, nach den *geteilten* Ursachen von Leid zu suchen. Doch nach Adorno müssen wir uns genau auf die Suche nach solchen geteilten Ursachen begeben, wenn wir zukünftige moralische Katastrophen verhindern wollen.

Doch auch der Versuch beide Formen von Leid miteinander zu verknüpfen, indem die koloniale Gewalt als Bedingung für den Holocaust beschrieben wird, kann dazu führen, dass wir geteilte Ursachen des Leids aus den Augen verlieren. Nach Adorno ist nicht die koloniale Gewalt ursächlich für den Holocaust, sondern eine tieferliegende zivilisationspsychologische Strukturpolitik ursächlich für *beide* Formen von Gewalt. Um diesen weniger naheliegenden Gedanken besser zu begreifen, wende ich mich im Folgenden noch einmal genauer Adornos These der Kontinuität als Naturgeschichte zu. Hierbei soll auch ersichtlich werden, wie wir Kontinuität und Diskontinuität zusammen denken können.

Die Kontinuität der Naturgeschichte

Adorno beschreibt die Zivilisationsgeschichte als Naturgeschichte. Mit Naturgeschichte ist hier gemeint, dass die Zivilisationsgeschichte sich aus der komplexen Dialektik von erster und zweiter Natur entwickelt. In seinem aus dem Selbsterhaltungstrieb erwachsenen »paranoischen Wahn« vor der ersten Natur, flüchtet sich der Mensch in das Projekt der Zivilisation als Apparatur zur Naturbeherrschung.³⁸ Doch was eigentlich die Angst einjagende Natur beherrschbar machen soll, wird dabei zur scheinbar unveränderbaren zweiten Natur, die uns beherrscht. Wollen wir aber unserem Selbsterhaltungstrieb Genüge tun, müssen wir uns dieser gigantischen Apparatur unterwerfen. Wie schon Odysseus, der sich an den Mast fesseln lässt, um der betörenden Magie der Sirenen nicht zu erliegen, erbringt der zivilisierte Mensch das internalisierte Opfer der Selbstentzauberung durch Triebunterdrückung und Aufgabe der eigenen Individualität. Der Mensch muss sich »an Leib und Seele nach der technischen Apparatur [...] formen«.³⁹

37 Vgl. Ulrike Jureit/Christian Schneider, *Gefühlte Opfer. Illusionen der Vergangenheitsbewältigung*, Stuttgart: Klett-Cotta 2010.

38 Horkheimer/Adorno, *Dialektik der Aufklärung*, S. 202.

39 Horkheimer/Adorno, *Dialektik der Aufklärung*, S. 36.

Für Adorno ist nun in der Suche nach Kontinuität die Frage entscheidend, wie sich dieses Projekt der Naturbeherrschung, und der dahinter liegende wahnhafte Selbsterhaltungstrieb, in der Zivilisationsgeschichte immer wieder auf unterschiedliche Weise bemerkbar macht. Einerseits, indem sich die Anforderungen an unsere Selbsterhaltung verändern. Andererseits, indem der im Projekt der Naturbeherrschung angelegte Wahn sich in einem reaktiven und kulturell legitimierten Rückschlag in wahnhafte Barbarei kontinuierlich aufs Neue Bahn bricht: Die ideologisch legitimierte Gewalt gegenüber der äußeren und unserer inneren Natur schlägt immer wieder in eine gegen den Mitmenschen gerichtete, entfesselte Gewalt um.

Dieser noch abstrakte Gedanke kann als möglicher Ausgangspunkt einer Suche nach Kontinuitäten zwischen kolonialer Gewalt und dem Holocaust dienen, die wichtige Diskontinuitäten nicht verwischt. Dies lässt sich am ehesten aufzeigen, wenn wir uns zuerst die spätkapitalistische Phase des zivilisatorischen Projektes der Naturbeherrschung ansehen. Hier bricht sich in besonderem Ausmaß nicht nur die Gewalt des europäischen und amerikanischen Kolonialismus, sondern auch die antisemitische Bahn.

Globale Gewalt im Zeitalter des Spätkapitalismus

Zwischen 1880 und 1945, also der Epoche, die den Beginn des Spätkapitalismus markiert, kommt es zu einer auffälligen, globalen Entladung von Gewalt: von den Weltkriegen und dem Holocaust, dem Sowjetischen Gulag oder dem Genozid an den Armeniern, hin zu kolonialen Massakern an den Mau-Mau in Kenia, den Herero und Nama in Deutsch-Südwestafrika, in Amritsar, Indien oder in Sétif, Algerien, verübt durch insbesondere deutsche, britische und französische Kolonialtruppen. Vor dem Hintergrund von Adornos Geschichtsphilosophie und seinen Beobachtungen zum Ausbruch antisemitischer Gewalt in der spätkapitalistischen deutschen Gesellschaft, möchte ich hier auf mögliche Strukturverwandtschaften zwischen dem Holocaust und kolonialer Gewalt hinweisen.

Der Spätkapitalismus stellt für Adorno den Höhepunkt des Zivilisationsprojektes der Naturbeherrschung dar. Im Verwaltungs- und Ausbeutungsapparat des globalisierten Kapitalismus nimmt unsere wahnhafte Suche nach Selbsterhaltung eine spezifische Form an. Die Selbsterhaltung ist hier einerseits an das Wirtschaftswachstum gekoppelt. Stagnation bedeutet Krise, Hunger, sozialer Abstieg bis zum sozialen Tod. Andererseits, die Unterordnung als produktives Zahnrad in die kapitalistische Apparatur, weil man selbst nicht zu denjenigen zählen möchte, die »durch die Maschen fallen«.40 Diese entindividualisierende Anpassung an die

40 Adorno, »Was bedeutet: Aufarbeitung der Vergangenheit?«, S. 562.

verwaltete Welt führt bei vielen zu einem Zustand der paradoxen Ambivalenz: einerseits zu einer Ich-Schwäche, die uns für autoritäre Versuche anfällig macht.⁴¹ Andererseits zu einem Unbehagen gegenüber der Einengung durch das was Max Weber das »stahlharte Gehäuse« genannt hat, die sich bis zur Rebellion gegen das System steigern kann. Insbesondere in Zeiten der Krise, in denen das Gefühl dem System gegenüber ohnmächtig ausgeliefert zu sein und das Bedürfnis nach einer starken rettenden Hand besonders wirkmächtig werden, neigt der Kapitalismus also dazu, autoritäre oder konformistische Rebellen zu produzieren.⁴²

Genau diese autoritären Rebellen brachten die Nazis an die Macht und bekamen von den Nazis das, was sie sich versprochen hatten. »Ungezählten«, wie Adorno feststellt, »ist es unterm Faschismus gar nicht schlecht gegangen«,⁴³ Gebeutelt von den für die Weimarer Republik prägenden Krisenerfahrungen »überwog das Gefühl des ›Es wird gesorgt‹«,⁴⁴ Die Nazis kamen auch deshalb an die Macht, weil sie in einem Moment der wirtschaftlichen Krise und hoher Arbeitslosigkeit versprachen, das »gesellschaftliche Netz« zu verdichten und »Schutz« zu gewähren »gegen die universale Angst, durch die Maschen durchzufallen und abzusinken«.⁴⁵

Aber nicht nur ein Bedürfnis nach ökonomischer Sicherheit sahen ihre Anhänger:innen durch die Nazis befriedigt, sondern auch eines nach Gemeinschaft und Macht. Die von den Nazis vielfach beschworene »Volksgemeinschaft« versprach die Abschaffung der »Kälte des entfremdeten Zustands [...] durch die wie immer auch manipulierte und angedrehte Wärme des Miteinander«,⁴⁶ Doch vor allem sahen ihre Wähler:innen und Anhänger:innen in den Nazis ein Tonikum gegen ihre Ohnmacht. In den »kollektiven Machtphantasien« der Nazis fanden sie die »Ersatzbefriedigung« »narzißtische[r] Triebregungen« in einer »verhärtete[n] Welt«, die »immer weniger Befriedigung verspricht«.⁴⁷ Die »autoritären Rebellen« durften gegen das sie demütigende System rebellieren, aber unter dem Deckmantel des Kollektivs und eines autoritären Führers. Eine paradoxe Wiederholung der demütigenden Unterordnung, die sich der »ichschwache« Mensch trotz des Unbehagens an seiner Ohnmacht wünscht.

Der Holocaust, der nicht etwas »Wesentliches mit den Juden zu tun« hat, sondern »objektiv-gesellschaftlich begründet« ist, ist nur die

41 Ebd.

42 Vgl. hierzu die Beiträge in Katrin Henkelmann et al. (Hg.), *Konformistische Rebellen: Zur Aktualität des autoritären Charakters*, Berlin: Verbrecher Verlag 2020.

43 Adorno, »Was bedeutet: Aufarbeitung der Vergangenheit?«, S. 562.

44 Ebd.

45 Ebd.

46 Ebd.

47 Ebd., S. 562–563.

wahnhafte Steigerung dieser autoritären Rebellion gegen das kapitalistische System.⁴⁸ Weil der vom antisemitischen Vorurteil gezeichnete Jude symbolisch für das erdrückende, entmächtigende, zur unveränderbaren zweiten Natur geronnene System entsteht, muss er als projektive Zielscheibe des aufgestauten Ressentiments vernichtet werden. So schlägt die zur äußersten Effizienz gesteigerte Naturbeherrschung im Moment der Krise in Gewalt um. Es ist wichtig anzumerken, dass die sich im Spätkapitalismus offenbarende naturgeschichtliche Kontinuität hier, wie Adorno es fordert, aus der Versenkung ins Partikulare, nämlich der Analyse individueller psychischer Pathologien, gezogen wird (konkret aus seinen Studien zum autoritären Charakter).

Aus diesen Beobachtungen lassen sich zwei mögliche Formen der Kontinuität zwischen dem Holocaust und kolonialer Gewalt herausdestillieren. Beide Formen sind aber, wie ich betone, *diskontinuierliche* Kontinuitäten: während Strukturähnlichkeiten offenbar werden, sind die Phänomene doch jeweils unterschiedlicher Art.

Erstens gibt es einen Zusammenhang zwischen der Krisenhaftigkeit des kapitalistischen Wirtschaftssystems im kolonialen Zentrum und der Gewalt in den kolonialen Peripherien. Der moderne Staat, der Angst hat, dass die Ohnmachtsgefühle der krisengeplagten Marktteilnehmer:innen sich zu gewalttätigem Ressentiment steigern, muss alles tun, um Stagnation zu verhindern. Wie schon Karl Marx im dritten Band des *Kapital* vermutet hatte und später und deutlich ausführlicher Rosa Luxemburg und eine Reihe von Imperialismusforscher:innen bekräftigt haben, ist genau dies ein zentraler Impuls der imperialen Expansion: der Krisentendenz des Kapitalismus entgegenzuwirken.⁴⁹ Nicht nur kamen die imperialen Zentren durch Ausbeutung der kolonialen Peripherie günstig zu Rohstoffen, die den industriellen Motor am Laufen hielten. Vor allem ließ sich über die Erschließung neuer Absatzmärkte in den Kolonien das für den europäischen und amerikanischen Kapitalismus zentrale, weil wachstumsverhindernde Problem der Überproduktion lösen: das Problem eines Ungleichgewichts zwischen Angebot und Nachfrage. So sehen wir in der Krisentendenz des Kapitalismus eine strukturelle Kontinuität zwischen kolonialer Gewalt und dem Holocaust, aber eine von Diskontinuitäten geprägte: Während der Imperialismus dazu dienen soll, die Krise zu

48 Ebd., S. 571.

49 Vgl. hierzu Karl Marx, MEW BD. 25: *Das Kapital. Dritter Band. Der Gesamtprozess der kapitalistischen Produktion*, Berlin: Dietz 1964, S. 247; Rosa Luxemburg, *Die Akkumulation des Kapitals: Ein Beitrag zur ökonomischen Erklärung des Imperialismus*, Berlin: Vereinigung Internationaler Verlag-Anstalten 1923; Robert Brenner, *The Boom and the Bubble: The US in the World Economy*, London: Verso 2002; Peter Gowan, *The Global Gamble: Washington's Bid for World Dominance*, London: Verso 1999; David Harvey, *The new imperialism*, Oxford/New York: Oxford University Press 2005.

verhindern, ist der Holocaust schon ein *Produkt* der Krise, die durch die koloniale Gewalt verhindert werden sollte. Er ist ein Ausdruck der Unmöglichkeit, die Krisentendenz des Kapitalismus wirksam auszuhebeln.

Des Weiteren gibt es eine psychologische Form der Täterkontinuität. Beim antisemitischen, nach »Oben« gerichteten *Ressentiment* und der kolonial-rassistischen, nach unten gerichteten *Verachtung* handelt es sich um zwei unterschiedliche psychologische Phänomene. Dennoch sind beides Spielarten eines Hasses gegenüber dem »Anderen«, der oft Ausdruck vergleichbarer, tieferliegender psychologischer Dynamiken ist. Sowohl koloniale als auch Nazi-Täter:innen, die beide einer kapitalistisch-individualistischen Lebensform entspringen, versuchen durch die am Anderen ausgeübte Gewalt ihrem eigenen Ohnmachtsgefühl und ihrer verdrängten Scham zu entfliehen. Eine Lebensform, in der man sich antagonistisch gegen den Anderen beweisen muss, in der der eigene Selbstwert von der Prüfung im Wettbewerb um Marktmacht und Anerkennung abhängt, erzeugt viele Verlierer. Weil in einer individualistischen Gesellschaft das Scheitern ideologisch vollkommen auf die eigene Person projiziert wird, muss die Scham über das Scheitern verdrängt werden. Was verdrängt wird, das arbeitet unbewusst in uns weiter. Es entstehen pathologische Strategien, die nicht anerkannte Scham zu bewältigen: *Ressentiment* und *Verachtung*.⁵⁰ Das antisemitische *Ressentiment* entlässt den Ohnmächtigen (vermeintlich) aus seiner Scham, weil es für all sein Scheitern und Versagen einen wahnhaft als allmächtig vorgestellten Schuldigen ausmacht. Die rassistische *Verachtung* hingegen, um auch hier wieder auf eine Diskontinuität in der Kontinuität aufmerksam zu machen, erzeugt ein niederwertiges »Anderes«, das in der gesellschaftlichen Hierarchie immer unter dem Ohnmächtigen steht, ihm also Macht und Anerkennung als Geburtsrecht zuspricht.

Die soziale Frage nach dem Tier

Die Beobachtung des antisemitischen und rassistischen *Othring* bringt uns zu dem, was für Adorno letztlich grundlegender ist als die soziostrukturelle Analyse des Spätkapitalismus: kulturelle Legitimationsmuster, die, wenn auch in abgewandelter Form, in der Zivilisationsgeschichte immer wieder auftauchen, und, insbesondere in Momenten der Krise, enthemmte Gewalt rechtfertigen. Hier tritt dann auch der methodische Anspruch am deutlichsten zutage, genau durch die Versenkung in das Partikulare (hier spezifische Sprachmuster) die Kontinuität der Zivilisationsgeschichte als Geschichte einer selbstzerstörerischen Suche nach Naturbeherrschung hervorzuheben.

50 Hierzu etwa Mirko Salmela/Christian von Scheve, »Emotional roots of right-wing political populism« *Social Science Information* (2017/4), S. 567–595.

Auf diese Legitimationsmuster hat in ihren Arbeiten Birgit Mütterich vielleicht am deutlichsten hingewiesen. In »Die soziale Konstruktion des Anderen: Zur sozialen Frage nach dem Tier« arbeitet Mütterich die These heraus, dass die Gegenbegrifflichkeit »Mensch : Tier« als zentraler Referenzpunkt der symbolischen Ordnung post-neolithischer Gesellschaften dient.⁵¹ Aus diesem Gegensatz wird in verschiedenen Variationen immer wieder eine hierarchische Wirklichkeit konstruiert:⁵² Der Mensch steht hier über dem Tier, die Seele über dem Körper (etwa bei Descartes), die Vernunft über der Emotion und dem Trieb (etwa bei Kant, aber auch schon bei Aristoteles), der Geist über der Materie (etwa bei Hegel). Mit Hilfe dieser symbolischen Dualität wird nicht nur in einer abwertenden Geste die Ausbeutung des Tieres gerechtfertigt, sondern auch soziale Hierarchie unter Menschen hergestellt:⁵³ weil die Frau oder der »Farbige« für Emotionalität und Triebhaftigkeit stehen und der weiße Mann für Vernunft, hat nur letzterer einen Anspruch auf Herrschaft.⁵⁴ So hängt die Herrschaft über die äußere nicht-menschliche Natur in einer manichäischen symbolischen Konstellation eng zusammen mit der Herrschaft über innere Natur (unsere Triebe) und der Herrschaft über andere Menschen. Genau diese symbolische Dualität spielte als Triebfeder und Rechtfertigungsmuster sowohl in der kolonialen Gewalt als auch im Holocaust eine zentrale Rolle. Sowohl der koloniale Andere als auch der Jude wurden mit einer symbolischen Abschiebung ins Reich der Natur degradiert, wobei genau diese Abschiebung ihre Ausbeutung oder Vernichtung symbolisch ermöglichte. In Adornos Worten:

»Die stets wieder begegnende Aussage, Wilde, Schwarze, Japaner glichen Tieren, etwa Affen, enthält bereits den Schlüssel zum Pogrom. Über dessen Möglichkeit wird entschieden in dem Augenblick, in dem das Auge eines tödlich verwundeten Tiers den Menschen trifft. Der Trotz, mit dem er diesen Blick von sich schiebt – »es ist ja bloß ein Tier« – wiederholt sich unaufhaltsam in den Grausamkeiten an Menschen, in denen die Täter das »nur ein Tier« immer wieder sich bestätigen müssen, weil sie es schon am Tier nie ganz glauben konnten.«⁵⁵

Diese Textstelle deutet aber an, dass es Adorno nicht bloß darum geht, dass die genannten kulturellen Legitimationsmuster zur Legitimierung von Gewalt gegen Andersartige dienen, sondern um eine radikalere und

51 Birgit Mütterich, »Die soziale Konstruktion des Anderen. Zur sozialen Frage nach dem Tier«, in: Friederike Schmitz (Hg.), *Tierethik. Grundlagentexte*, Berlin: Suhrkamp 2014, S. 445–477.

52 Mütterich, »Die soziale Konstruktion des Anderen«, S. 447.

53 Ebd.

54 Ebd., S. 452.

55 Theodor W. Adorno, *Minima Moralia. Reflexionen aus dem beschädigten Leben*, Frankfurt am Main: Suhrkamp 1987, S. 133f.

provokantere These, die ich hier nur andeuten möchte, ohne sie genauer kritisch zu beleuchten oder zu verteidigen: Adorno sieht einen motivationalen Zusammenhang zwischen der Gewalt an der äußeren Natur und der am Mitmenschen.⁵⁶ Die kulturell legitimierte Gewalt am Tier hat eine enthemmende, »enttabuisierende« Funktion.⁵⁷ Wenn wir diese gegenüber dem Tier legitimieren können, öffnet sich eine Tür zur Legitimation der Gewalt am Menschen. Nicht die Tötung des Tieres selbst ist also entscheidend, sondern deren kulturelle Legitimation, in der der trotzig Satz »es ist ja bloß ein Tier« sich beständig wiederholt.⁵⁸ Wenn wir den Mord am Tier kulturell legitimieren, etwa indem wir es als unbeseelt oder unvernünftig beschreiben, liegt darin immer auch eine fatale Verdrängung: »daß das vergessen wird, das man nicht mehr versteht, was man einmal vorm Wagen des Hundefängers empfand, ist der Triumph der Kultur und deren Mißlingen.«⁵⁹

Der Massenmord an den Juden, so müsste Adorno den Thesen von Zimmerer oder Moses also entgegenhalten, wird nicht erst durch die Einübung genozidaler Gewalt im Zeitalter des europäischen Imperialismus ermöglicht, sondern durch unsere schon in der Vorgeschichte angelegte Legitimierung des Mordes am Tier. Tatsächlich nimmt das genozidale Massaker nicht in den Kolonien seinen Ursprung, sondern begleitet immer schon die menschliche Zivilisationsgeschichte.⁶⁰ Unklar bleibt hierbei freilich, ob der von Adorno spekulativ aufgezeigte kulturpsychologische Mechanismus dafür verantwortlich ist. Andere Aspekte des spätestens mit der neolithischen Transformation einsetzenden zivilisatorischen Prozesses sind in der Literatur als Ursache massenhafter Gewalt mit einiger Plausibilität hervorgehoben worden: etwa die Hinwendung zu staatszentrierten Lebensformen, die von Anfang an begleitet wurde von systematischer Gewalt (in der Regel durch den Staat selbst) und Formen der sozialen Marginalisierung, Ausbeutung und Unterdrückung, die selbst wieder in ressentimentgeladene Gewalt umschlagen konnten.⁶¹

56 Die folgende Analyse beruht zu Teilen auf der Adorno-Interpretation von Karsten Fischer. Vgl. Fischer, »*Verwilderte Selbsterhaltung*«.

57 Ebd., S. 103.

58 Vgl. Fischer, »*Verwilderte Selbsterhaltung*«, S. 11. Weniger problematisch wäre, wie bei diversen Urvölkern der Fall, ein Töten des Tieres, dass das Mitgefühl mit dem Tier und das vom Tötungsakt erzeugte Leid und Schuldgefühl nicht verdrängt, sondern zulässt und in einem Akt der rituellen Entschuldigung aufhebt.

59 Adorno, *Negative Dialektik*, S. 359.

60 Im Römischen Imperium etwa an den Einwohnern von Karthago und Thesaloniki oder an den germanischen Volksgruppen der Usipeter und Tenkterer.

61 Siehe hierzu etwa James C. Scott: *Die Mühlen der Zivilisation: Eine Tiefengeschichte der frühesten Staaten*. Berlin: Suhrkamp 2019 und Charles Tilly, »War Making and State Making as Organized Crime«, in Peter B. Evans

Dieser Skepsis zum Trotz lohnt es sich, Adornos spekulative These weiter zu verfolgen. Immerhin liefert uns Adorno Hinweise darauf, dass unsere Kultur gesättigt ist mit Legitimationsmustern, die den Moment der Verdrängung des Mitgefühls mit dem Tier in sich aufgehoben haben.⁶²

Zwei unterschiedliche Arten von Legitimationsmustern sind für Adorno hier zentral. Erstens, das, was wir eine *Abschöpfungslegitimation* nennen könnten (die aber auch das Töten zu Abschöpfungszwecken rechtfertigt). Diese finden wir etwa bei Immanuel Kant, wenn dieser dem Tier, anders als dem Menschen, einen rein instrumentellen Wert zuweist und es zum Ausbeutungsobjekt der Menschen degradiert.⁶³ Zweitens, das, was wir eine *Vernichtungslegitimation* nennen können, auf die Adorno verweist, wenn er feststellt, dass das »Insektenvertilgungsmittel [...] vom Anbeginn auf die Vernichtungslager hinauswollte«.⁶⁴ Es handelt sich bei der Vernichtungslegitimation um einen unbewussten Akt der projektiven Täter-Opfer-Umkehr. Unbewusst weiß der Täter, dass er Täter, schuldig, grausam ist. Wir können mit dieser Schuld nur umgehen, mit unserer Scham vor unserer eigenen »Mordlust[.]«, wenn wir den Selbsthass, den diese erzeugt, auf das Opfer (Tier oder Mensch) projizieren, es zum Feind machen:⁶⁵ zur Bedrohung, die vernichtet werden muss, bevor sie uns vernichtet.⁶⁶

Die Unterscheidung beider Legitimationsmuster erlaubt wieder die Feststellung einer Diskontinuität in der Kontinuität. Zwar tauchen beide Legitimationsmuster in der Regel zusammen auf, doch ist je nach Kontext meist eines von beiden dominant. Im kolonialen Kontext war die Abschöpfungslegitimation dominant. Das Kolonialsjekt wurde als »Arbeitstier« mit rein instrumentellem Wert vorgestellt, was seine Abschöpfung rechtfertigte. Die antisemitische Gewalt war von Vernichtungslegitimation geprägt: Als sozialem »Parasit« und Agenten interner Kolonisierung wurde dem Juden die Zersetzung der deutschen Kultur vorgeworfen. Weil die Zersetzung der deutschen Kultur, so schlussfolgerten die Nazis wahnhaft, die Vernichtung der »deutschen Rasse« zur Folge hätte, mussten die Juden selbst vernichtet werden.

et al. (Hg.), *Bringing the State Back In*, Cambridge: Cambridge University Press 1985, S.169-191.

62 Dies allein beweist aber natürlich nicht, dass die Verdrängung des Mitgefühls mit dem Tier tatsächlich auch ursächlich für die die Zivilisationsgeschichte begleitende massenhafte Gewalt ist.

63 Fischer, »*Verwilderte Selbsterhaltung*«, S. 125.

64 Theodor W. Adorno, »Versuch, das Endspiel zu verstehen«, in: *Gesammelte Schriften*, Bd. 11: *Noten zur Literatur*, hrsg. v. Rolf Tiedemann, Frankfurt am Main: Suhrkamp 1970, S. 281-322, hier S. 315.

65 Horkheimer/Adorno, *Dialektik der Aufklärung*, S. 196.

66 Fischer, »*Verwilderte Selbsterhaltung*«, S. 124 und 128.

Freilich gewannen Muster der Vernichtungslegitimation auch in den Kolonien an Bedeutung, wenn sich dort der Vernichtungswille gegen das widerständige Kolonialsubjekt entlud. Doch die zu vernichtende Bedrohung – um noch ein letztes Mal eine Diskontinuität in der Kontinuität anzusprechen – wurde jeweils unterschiedlich konstruiert. Dem Kolonialsubjekt und dem Juden wurde bedrohliche Naturnähe nämlich auf unterschiedliche Weise zugesprochen. Dem Kolonialsubjekt als eine entfesselten Körperlichkeit und sexuellen Potenz, die gerade dem viktorianischen »Gentleman« gleichzeitig als gesellschaftliches Tabu und verdrängter Wunsch galt. Der Jude hingegen wurde als eine geradezu körperlose Naturgewalt beschrieben, einer grenzenlosen und fast allmächtigen Krankheit, die den Volkskörper wie ein »Krebsgeschwür« von innen zersetzt. Auch hier kommt nach Adorno projektiv ein verdrängter Wunsch zum Vorschein, aber ein anderer: nicht nach sexueller Potenz, sondern nach »Besitz, Aneignung, Macht ohne Grenzen«. ⁶⁷ So werden der koloniale Andere und der Jude als unterschiedliche Formen der bedrohlichen Naturgewalt imaginiert.

Dass in der Vorstellungswelt des Antisemiten diese Bedrohungen durchaus ineinandergreifen, zeigt die heute weit verbreitete »great replacement theory«: Diese wirft liberal-jüdischen Eliten vor, eine politische, demografische und kulturelle Verdrängung der sesshaften, weißen Bevölkerung durch Afroamerikaner:innen, Hispanics oder nordafrikanische Muslim:innen voranzutreiben. Der Jude und der koloniale Andere, nun aus der Peripherie in das imperiale Zentrum vorgedrungen, arbeiten, so die wahnhafte Vorstellung, in einer bedrohlichen Zangenbewegung von oben und unten, um die »weiße Rasse« auszulöschen. Wieder einmal, und das sollte uns zu denken geben, eine wahnhafte Projektion eines schrecklichen geheimen Wunsches: das auszulöschen, was für den Ohnmächtigen symbolisch an die Stelle seiner eigenen Ohnmacht getreten ist.

67 Ebd., S. 177.

Das völkische Denken der Neuen Rechten Philosophie als Ideenwäsche

Im Frühjahr 2020 kündigte Jonas Schick, eine führende Persönlichkeit der Identitären Bewegung in Deutschland, die Veröffentlichung einer ökofaschistischen Zeitschrift mit dem Titel *Die Kehre: Zeitschrift für Naturschutz* an.¹ Schick pflegt starke Kontakte mit sowohl Björn Höcke, dem Leiter des völkischen Flügels der in Teilen als rechtsradikal staatlich anerkannten Partei Alternative für Deutschland, als auch mit Götz Kubitschek und seiner rechtsradikalen Denkfabrik Institut für Staatspolitik, die als der führende Treffpunkt für die gegenwärtigen Neuen Rechten gilt. Der Titel der Zeitschrift bezieht sich auf einen Grundbegriff Martin Heideggers, wie er ihn im Rahmen seiner Technikkritik geprägt hat und das Programm verweist ausdrücklich auf Heideggers Aufsatz »Die Technik und die Kehre«. Das Konzept führt an:

»Sowohl der Titel als auch die inhaltliche Ausrichtung der Zeitschrift ist vom Werk *Die Technik und die Kehre* des Philosophen Martin Heidegger inspiriert, in dem er in der Technik die Entbergung der höchsten ›Gefahr‹ erblickt, die unser menschliches Sein ›verstellt‹. Ungeachtet dessen sieht Heidegger die Möglichkeit zur Kehre, einem Einschwingen in das ›anfänglich aus der Frühe Währende‹, also einen Weg vom Ende der europäischen Geschichte zurück zu ihrem Anfang.«²

- 1 Helmut Kellershohn, »Das Institut für Staatspolitik und das jungkonservative Hegemonieprojekt«, in: Stephan Braun/Alexander Geisler/Martin Gerster (Hg.), *Strategien der extremen Rechten*, Wiesbaden: Springer Vieweg 2016, S. 439–467; Omran Shroufi/Benjamin De Cleen, »Far-Right Intellectual Discourse about Populism: The Case of the German Institut Für Staatspolitik«, *Journal of Political Ideologies* (2022), S. 330–351; Armin Pfahl-Traughber, »Die Neue Rechte – eine rechtsextremistische Intellektuellenströmung: Eine Analyse zu Entstehung, Entwicklung, Positionen und Wirkung«, in: Ingrid Gilcher-Holtey/Eva Oberloskamp (Hg.), *Warten auf Godot? Intellektuelle seit den 1960er Jahren*, Berlin: De Gruyter 2020, 147–160; Volker Weiß, *Die autoritäre Revolte. Die Neue Rechte und der Untergang des Abendlandes*, Stuttgart: Klett-Cotta 2019, S. 64–117.
- 2 Die Kehre, »Konzept«, *die-kehre.de*, <https://die-kehre.de/konzept/> (Zugriff: 17.08.2023); Martin Heidegger, »Die Technik und die Kehre«, in: *Bremer und Freiburger Vorträge, Gesamtausgabe*, Bd. 79, hrsg. v. Petra Jaeger, Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann 1994, S. 68–77.

Angesichts der Bedrohung einer vermeintlichen Gefahr in der Gestalt der neuzeitlichen Technik streben die Herausgeber der Zeitschrift eine Rückkehr zu der mythischen Idee des Ursprünglichen an, die die Deutschen weg von einer vermeintlich zum Ende gekommenen europäischen Geschichte führt. Die Zeitschrift nimmt eine Mischung von verschiedenen Genres – darunter Interviews, Aufsätze, Rezensionen – in Anspruch, um für die Wiederherstellung des deutschen Lebensraums auf Basis von sogenannten ethnopluralistischen Prinzipien der geographischen Reinheit zu plädieren.³ Nach diesen rassistischen Prinzipien stellt die Einwanderung eine akute Gefahr für den vermeintlich begrenzten deutschen Lebensraum dar, der allein für die Deutschen bestimmt sei, während andere »Völker« in ihrem von Natur gegebenen Raum bleiben sollten.

Die Autor:innen und Herausgeber von *Die Kehre* vertreten einen offenen Ökofaschismus in einem raffinierten Gewand, der durch geschicktes Auftreten in den sozialen Medien getragen wird. Die Mitwirkenden bewegen sich innerhalb eines gut vernetzten Kreises der deutschsprachigen Neuen Rechten, die auch rege Kontakte mit rechtsextremen Organisationen im Ausland pflegen.⁴ Carl Schmitt, Martin Heidegger, Oswald Spengler, Ernst Jünger, Alain de Benoist und Armin Mohler sind die am meisten zitierten Denker der Zeitschrift und können deswegen als deren geistige Hauptfiguren bezeichnet werden. Sie bilden sowohl den Kanon des Instituts für Staatspolitik und seines Hausverlages Antaios als auch den intellektuellen Bezugspunkt für die europäischen und globalen Neuen Rechten.⁵ Seit 2019 steht das Institut für Staatspolitik unter Beobachtung des deutschen Bundesverfassungsschutzes und wurde 2021 als »gesichert rechtsextrem« eingestuft.⁶

Ich habe den Aufsatz mit einer kurzen Analyse dieser Zeitschrift aus zwei Gründen eingeleitet: Erstens, abgesehen von ihrer Verpackung und ihrem Marketingstil, gibt es wenig Neues in der zugrundeliegenden Weltanschauung, die *Die Kehre* vertritt.⁷ Die von den Mitwirkenden

3 Thomas Pfeiffer, »Wir lieben das Fremde – in der Fremde«. Ethnopluralismus als Diskursmuster und -strategie im Rechtsextremismus«, in: Jennifer Schellhöf et al. (Hg.), *Großerzählungen des Extremen. Neue Rechte, Populismus, Islamismus, War on Terror*, Bielefeld: transcript 2018, S. 35–56.

4 Sam Moore/Alex Roberts, *The Rise of Ecofascism. Climate Change and the Far Right*, Cambridge und Medford: Polity 2022.

5 Mark Sedgwick (Hg.), *Key Thinkers of the Radical Right. Behind the New Threat to Liberal Democracy*, New York: Oxford University Press 2019.

6 Johannes Süßmann/Christian Fuchs, »Verfassungsschutz sieht ›Institut für Staatspolitik‹ als rechtsextrem«, *zeit.de* 05.10.2021, <https://www.zeit.de/politik/deutschland/2021-10/verfassungsschutz-institut-fuer-staatspolitik-sachsen-anhalt-schnellroda-rechtsextremismus> (Zugriff: 17.08.2023).

7 Klaus-Peter Hufer, *Neue Rechte, altes Denken. Ideologie, Kernbegriffe und Vordenker*, Weinheim: Beltz Juventa 2018.

verfochtene Weltanschauung ist zum größten Teil einfach die Fortsetzung einer Reihe von älteren und wohletablierten völkischen Themen, die um Identität, Sprache, Ort, Landschaft, den vermeintlich natürlichen Lebensraum des deutschen Volks und die angeblich in diesem Raum fremd angesiedelten Elemente kreisen.⁸ Die Mitwirkenden vermeiden eine *ausdrückliche* Zuneigung zu einer auf Blut basierenden Bestimmung des Deutschseins, aber eine solche Distanzierung von einem biologischen Rassismus, wie er etwa in der NS-Zeit propagiert wurde, war durchaus häufig auch ein Kennzeichen von völkischen Strömungen in der NS-Zeit und während der Weimarer Republik.⁹ In der Tat behaupten ethnopluralistische Strömungen der Neuen Rechten, Abstand von den Diskursen der Rassenreinheit und -überlegenheit zu nehmen. Stattdessen verkünden sie einen leeren, auf ethnischer Trennung basierenden Begriff der Gleichheit. Wie viele Vertreter:innen der Neuen Rechten seit den 1960er verstehen sich auch die Mitwirkenden im Umkreis des Instituts für Staatspolitik als – um den geschickt formulierten Begriff von Tamir Bar-On zu verwenden – »antifaschistische Faschisten«.¹⁰ Die antifaschistischen Faschisten der Neuen Rechten versuchen »Positionen *rechts* von der etablierten Politik der großen Volksparteien wieder salonfähig zu machen«, aber zugleich »eine allzu große Nähe zum Neonazismus zu vermeiden.«¹¹ Deswegen verleugnen sie den Rassismus im Namen eines rassistischen Begriffs der Gleichheit, bei dem alle Menschen einen gleichwertigen Anspruch auf ihren eigenen unversehrten Raum haben.

Mein zweiter Grund, wieso ich mit *Die Kehre* anfangen, liegt darin, dass bis jetzt von akademischen Philosoph:innen in keinerlei Art und Weise auf die Tatsache reagiert wurde, dass eine öko-faschistische Zeitschrift gegründet wurde, deren explizites Ziel das Fördern und Erweitern

- 8 George L. Mosse, *The Crisis of German Ideology. Intellectual Origins of the Third Reich*, New York: Grosset & Dunlap 1964; Fritz Stern, *The Politics of Cultural Despair. A Study in the Rise of the Germanic Ideology*, Berkeley: University of California Press 1961; Uwe Puschner, *Die völkische Bewegung im wilhelminischen Kaiserreich. Sprache-Rasse-Religion*, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 2001; Guy Tournlain, *Völkisch Writers and National Socialism. A Study of Right-Wing Political Culture in Germany, 1890–1960*, Bern: Peter Lang 2014.
- 9 Mark Roseman, »Racial Discourse, Nazi Violence, and the Limits of the Racial State Model«, in: Devin Pendas/Mark Roseman/Richard F. Wetzell (Hg.), *Beyond the Racial State. Rethinking Nazi Germany*, Cambridge: Cambridge University Press 2017, S. 31–57.
- 10 Tamir Bar-On, *Where Have All the Fascists Gone?*, Aldershot: Ashgate Publishing 2007, S. 90.
- 11 Kurt Lenk/Günter Meuter/Henrique Ricardo Otten, »Einleitung: *Amor fati – Politik als Schicksal*«, in: dies. (Hg.), *Vordenker der Neuen Rechten*, Frankfurt am Main: Campus 1997, S. 11–18, hier S. 11.

des heideggerschen Denkens ist. Natürlich gibt es viele und sicherlich auch komplexe Gründe für dieses Nichtreagieren, zugleich verrät aber dieses Stillschweigen viel über die eigene Grenzsetzung der Philosophie. Als Philosoph:in kann man mit der einfachen und scheinbar gültigen Erwiderung antworten, dass extremrechte und völkische Lesarten der Philosophie einfach illegitime Aneignungen des heideggerschen Denkens sind und deswegen solche Lesarten unter der Würde der philosophischen Betrachtung lägen. Anders gesagt: Die philosophischen Auslegungen der Extremrechten sind einfach *nicht Philosophie* und sie verdienen daher keine Antwort von der Zunft der akademischen Philosophie. Die Extremrechten sind einfach das Problem Anderer – vielleicht eine Aufgabe für die Soziologie, Geschichts- oder Politikwissenschaft. Susan Buck-Morss identifiziert eine ähnliche Logik bei der Auseinandersetzung mit der Thematik von Sklaverei und Kolonialismus im Rahmen einer Analyse von Hegels politischer Philosophie: »Disziplinäre Grenzen befördern eine Haltung, in der Gegenbeweise immer zur Geschichte jemandes anderen gehören.«¹² Es scheint so, als könne sich die Philosophie auf der Annahme ausruhen, dass die extremen Rechten etwas außerhalb der Philosophie seien – ganz so, als würde ein ungeschriebenes Prinzip gelten, wonach jegliche Denkart, die die Grundsätze des neuzeitlichen Liberalismus nicht befürwortet, keine Philosophie sei. Diese oft unausgesprochene Annahme bringt eine betont neutralisierende Wirkung mit sich: Sie streitet nicht ab, dass eine akademische Antwort auf rechtsextreme Auslegungen dringend notwendig ist, sondern argumentiert nur dafür, dass die Philosophie dafür nicht zuständig sein sollte. Dies kann sich in vielerlei Hinsicht aus durchaus verständlichen Gründen resultieren: der Sorge um den eigenen wissenschaftlichen Werdegang, aus der Angst vor der Bewertung der *peer review*, aufgrund fehlender wissenschaftlicher Kompetenzen hinsichtlich des Themenfeldes oder einfach einem wahren Desinteresse ohne – auf den ersten Blick – klar erkennbare politische Beweggründe. Aber ist nicht dieses Desinteresse auch politisch?

In diesem Aufsatz möchte ich die Überzeugung verteidigen, dass das Wegschauen von den philosophischen Produkten der Neuen Rechten nicht nur nicht haltbar ist, sondern auch einem Vorgang der *Wissens- und Ideenwäsche* Vorschub leistet. Durch die politischen und geistigen Wandlungen der deutschen Ideengeschichte im Zuge der Weimarer Republik, des NS-Regimes und der Nachkriegsära war die wissenschaftliche Philosophie nicht nur Nutznießer, sondern auch ein Betreiber einer Art Wäscherei im Dienste einer deutschen Nachkriegsöffentlichkeit, die eifrig einen Schlussstrich unter die lästige Frage der Vergangenheitsbewältigung zu ziehen suchte. Gebildet nach dem Muster der Geldwäsche

12 Susan Buck-Morss, *Hegel und Haiti. Für eine neue Universalgeschichte*, Berlin: Suhrkamp 2011, S. 41.

und gestützt durch die Literatur zum Begriff der Wissenswäsche verfechte ich die These, dass die wissenschaftliche Philosophie – oft ungewollt – als Mittel für Ideenwäsche diene, um Ideen von ihren Ursprüngen zu reinigen und sie in einer neu gereinigten und vermeintlich apolitischen Gestalt wieder in die Öffentlichkeit zu bringen. Dieser Waschvorgang beansprucht von den Agent:innen der Wäscherei kein Mitwissen über das eigentliche Unternehmen – allerdings ist ausgerechnet dieses mögliche Nichtwissen ein Zeichen, das den Erfolg der Reinigung bezeugt. Von daher ist es durchaus möglich, dass man mit der Währung des völkischen Denkens verkehrt, ohne zu wissen, welche politischen Verbindungen und Spuren man mit sich bringt. Eine *critical philosophy of race*, wie sie in diesem Band angewendet und als Instrument weiterentwickelt wird, liefert wesentliche Hilfsmittel, um den Verlauf und die Konsequenzen der Ideenwäsche in all ihrer Komplexität zu verstehen.

Das Hauptziel dieses Aufsatzes ist es, den Begriff der Wissenswäsche anhand des Beispiels der Wechselwirkung zwischen der wissenschaftlichen Philosophie und dem völkischen Denken zu erläutern. Durch die Anwendung der Metaphorik der Wissenswäsche behaupte ich, dass die Disziplin der Philosophie als ein Reinigungsmittel für Ideen und ideologische Gefüge, die sich nahtlos zwischen den politischen Konstellationen der Weimarer Republik, des NS-Regimes und der Nachkriegszeit bewegen, diene und bis heute das politische Denken Deutschlands bestimmt. Im ersten Abschnitt entwickle ich den Begriff der Wissenswäsche. Im zweiten Abschnitt definiere ich das Völkische mithilfe einer Betrachtung des 1924 erschienen Büchleins »Was heißt völkisch?« des Philosophen Max Wundt. Im darauffolgenden Abschnitt demonstriere ich, wie durch die Behandlung ihrer eigenen Geschichte die Philosophie dazu beiträgt, belastete, völkisch gefärbte Ideen reinzuwaschen. Zum Schluss führe ich einige methodologische Erwägungen über die mögliche Anwendung der Ideenwäsche in der *critical philosophy of race* an.

1. Die Metaphorik der Wissenswäsche

Die Idee der Wissenswäsche wird direkt aus dem Begriff der Geldwäsche abgeleitet. Das aufwendige Verfahren der Geldwäsche ist notwendig, weil nach einer Analyse aus dem US-amerikanischen Kontext »sauberes Geld wertvoller als schmutziges Geld ist.«¹³ In der herkömmlichen Form der Geldwäsche versteckt sich ein illegales Geschäft in der Öffentlichkeit hinter einer Tarnorganisation, die ihre Geldeinnahmen durch legale Frontgeschäfte wäscht, um das illegal erlangte Geld wieder in Umlauf

13 Peter Alldridge, »The Moral Limits of the Crime of Money Laundering«, *Buffalo Criminal Law Review* (2001/1), S. 279–319, hier S. 279.

zu bringen, ohne dass die gesetzeswidrigen Quellen des Geschäftes erkennbar sind. Die Internationale Kriminalpolizeiliche Organisation (Interpol) definiert Geldwäsche als »das Verheimlichen oder Verdecken der Herkunft illegal erlangter Summen, damit sie erscheinen, als wären sie aus legitimen Quellen erlangt.« Interpol fügt hinzu, dass die Geldwäsche »allgegenwärtig ist und in Gebieten entsteht, wo sie vielleicht kaum zu vermuten ist.«¹⁴ Im Wäscheverfahren bleibt der gereinigte Gegenstand, nämlich das Geld, in derselben Form, nur dass seine eigentlichen Ursprünge vertuscht werden.

Metaphern der epistemischen Wäsche, Ideenwäsche, Wissenswäsche und Wissenschaftswäsche sind in der Fachliteratur der Philosophie und der Wissenschafts- und Technikforschung reichlich vorhanden.¹⁵ In der vielleicht gängigsten Verwendung bezieht sich der Begriff der Ideenwäsche auf das Verfahren, durch welches Organisationen wie zum Beispiel Pharmakonzerne ihre Verbindungen mit wissenschaftlichen Einrichtungen und Personen, die Forschungsergebnisse zugunsten der Pharmakonzerne veröffentlichen, vertuschen. Ein Pharmakonzern könnte zum Beispiel eine ganze Forschungseinrichtung oder Denkfabrik finanzieren, welche wiederum Forscher:innen fördert, deren Forschungsergebnisse ein gutes Licht auf die Produkte ebendieser Pharmakonzerne werfen.

Dieses Phänomen gibt es nicht ausschließlich in den Naturwissenschaften. In den USA finanzieren die Brüder Charles und David Koch, Erben eines Milliardenunternehmens im Erdöl- und Chemiegeschäft, seit den 1980ern systematisch sowohl einzelne Forscher:innen als auch gesamte Forschungsinstitute, die an prestigeträchtigen Universitäten wie u.a. der Brown University und der George Mason University ansässig sind.¹⁶ Diese Einrichtungen liefern Forschung im Sinne der Weltanschauung der Gebrüder Koch, deren Politik stark libertär-konservative und rechtspopulistische Züge aufweist, und sich besonders stark für die typischen neoliberalen Anliegen der Deregulierung und des sogenannten freien Marktes einsetzt. Im Fall der Gebrüder Koch laufen ihre Investitionen in der Wissenschaft auf eine breite Form der Vorteilsgewährung

14 Interpol, »Money laundering«, *interpol.int*, <https://www.interpol.int/en/Crimes/Financial-crime/Money-laundering> (Zugriff: 17.08.2023).

15 John MacFarlane, »Knowledge Laundering: Testimony and Sensitive Invariantism«, *Analysis* (2005/2), S. 132–138; Alan Rubel/Clinton Castro/Adam Pham, »Agency Laundering and Information Technologies«, *Ethical Theory and Moral Practice* (2019/4), S. 1014–1041; Alexios Stamatidis-Bréhier, »Genealogical Undermining for Conspiracy Theories«, *Inquiry* (2023), S. 1–23; Andrew Gelman/Sander Greenland, »Are Confidence Intervals Better Termed 'Uncertainty Intervals'?«, *British Medical Journal* (2019/5381), S. 1–3.

16 Jane Mayer, *Dark Money. The Hidden History of the Billionaires behind the Rise of the Radical Right*, New York: Doubleday 2016.

(*influence peddling*) hinaus. Diese Vorteilsgewährung hat – anders als bei dem Beispiel der Pharmakonzerne – eine weniger instrumentelle Verbindung mit den einzelnen Forschenden. So versuchen die Gebrüder Koch etwa nicht durch Großinvestitionen in Denkfabriken und Institute direkt die Forschungsergebnisse der Wissenschaftler:innen zu beeinflussen, damit sie zum Beispiel die Sicherheit oder Umwelterträglichkeit der Kochprodukte hervorheben. Stattdessen sind sie mit einem weitsichtigen Blick bestrebt, die günstigen politischen und gesellschaftlichen Bedingungen für fossile Brennstoffkonzerne innerhalb der heteronormativen, patriarchalischen Ordnung des »Fossilfaschismus« zu schaffen (der ausführlich von Andreas Malm und seinen Mitautor:innen analysiert wird).¹⁷

Beide der obengenannten Fälle umfassen Arten der Wäsche, die die Einflussnahme zwischen einerseits einer Gruppe, die über keine wissenschaftliche Legitimität verfügt, und andererseits den Agent:innen der Wissensproduktion, die mit wissenschaftlicher Legitimität ausgestattet sind, zu vertuschen suchen. Die Metaphorik der Wäsche bezieht sich auf die Vertuschung der nichtwissenschaftlichen Ursprünge einer Ideologie und auf das Verfahren, durch welches diese Ideologie in ein scheinbar legitimes wissenschaftliches Erzeugnis verwandelt wird. Dennoch gibt es einen subtilen Unterschied zwischen den zwei Beispielen. Das Beispiel der Pharmakonzerne handelt von dem Waschen einer Pharmawerbung, und zwar mit der Absicht, sie in ein wissenschaftliches Erzeugnis zu verwandeln. Die Einflusslinien zwischen den teilnehmenden Akteuren und dem Forschungsergebnis sind relativ klar zu erkennen und es ist dementsprechend leichter, das gesamte Verfahren als wissenschaftlich illegitim zu erklären. Dagegen ist die Beurteilung der Legitimität der Wissenschaftler:innen, die sich in der Einflussphäre der Gebrüder Koch befinden, eine viel heiklere Angelegenheit, die eine Reihe schwerwiegender Fragen über das Wesen der Wissensproduktion aufwirft. Bringen die von ihnen finanzierten Institutionen die neoliberal gesinnten Forscher:innen hervor, oder ziehen diese Einrichtungen jene Forscher:innen, die bereits solche Neigungen hegen, nur an? Lassen sich diese Möglichkeiten überhaupt voneinander trennen? Ist die Anziehungskraft solcher wohl dotierten Einrichtungen mit einer Form des Hervorbringens letztlich gleichzusetzen? Natürlich müssen diese Möglichkeiten einander nicht unbedingt ausschließen. Hier soll es in erster Linie aber nicht darum gehen, diese Fragen endgültig zu klären, sondern darum, die Reichweite der Metaphorik der Wissenswäsche zu erkunden.

Die Programme der Wissenswäsche werfen ethische und rechtliche Fragen auf, die über die begrenzte Fragestellung dieses Aufsatzes hinausgehen. Was aber hier hauptsächlich von Interesse ist, sind Mechanismen,

17 Andreas Malm/Zetkin Collective, *White Skin, Black Fuel. On the Danger of Fossil Fascism*, London: Verso 2021.

mittels deren Wissen zwischen Räumen der vermeintlichen Legitimität und Illegitimität übertragen wird, um dann die Zirkulation des völkischen Denkens durchleuchten zu können. Die Neuen Rechten haben sowohl die Strategien des Marketings gelernt als auch die betriebswirtschaftlichen Taktiken des Umetiketierens (*rebranding*), das die Ideenwäsche ermöglicht. In der Tat ist die gesamte Logik des »antifaschistischen Faschismus« das Ergebnis einer gewissen Art der heimlichen Umetiketierung (*stealth rebranding*), die im Folgenden weiter zu erläutern ist.¹⁸ Wenn sauberes Geld wertvoller als schmutziges ist, so sind es auch saubere Ideen – besonders für faschismusnahe Gruppierungen, die ihre faschistischen Affinitäten zu verleugnen suchen. Zwar ist vielleicht, so die Einschätzung Samuel Salzborns, »nichts an der Weltanschauung der Neuen Rechten wirklich neu,« aber dennoch ist ein komplexer Mechanismus im Spiel, der das Übertragen und Zirkulieren völkischer Ideen durch verschiedene Räume und Zeiten ermöglicht.¹⁹ Spielt die Philosophie eine Rolle in diesem Zirkulieren? Um diese Frage zu beantworten, ist es zunächst notwendig, das Völkische genauer zu definieren.

2. Was heißt völkisch?

In der Weimarer Zeit befand sich völkisches Denken weder außerhalb der Tätigkeit wissenschaftlicher Philosophie noch konnte es von dieser getrennt werden. Völkisches Denken war stattdessen eine etablierte und legitime Form der wissenschaftlichen und universitären Philosophie in jener Zeit. Diese philosophische Strömung wurde 1918 mit der Gründung der Deutschen Philosophischen Gesellschaft durch Bruno Bauch (Jena) und Max Wundt (Marburg) konsolidiert. Die Absicht der zwei Philosophieprofessoren war es, die neue Gesellschaft als ein Gegengewicht zur wichtigsten philosophischen Gesellschaft der Zeit, der Kant-Gesellschaft mit ihrer einflussreichen Zeitschrift *Kant-Studien*, zu etablieren. Wundt und Bauch erreichten dadurch, ihren völkisch-nationalistischen Interessen ein wissenschaftliches Zuhause zu geben und damit ein Gleichgewicht zur Kant-Gesellschaft herzustellen, die sie als Einflussphäre jüdischer Denker wie Hermann Cohen und Ernst Cassirer herabsetzten.²⁰ In einem vehement antisemitischen Aufsatz »Vom Begriff

18 Mario Biagioli, »Ghosts, Brands, and Influencers: Emergent Trends in Scientific Authorship«, *Social Studies of Science* (2022/3), S. 463–487.

19 Samuel Salzborn, *Angriff der Antidemokraten. Die völkische Rebellion der Neuen Rechten*, Basel: Beltz Juventa 2017, S. 38–39.

20 Ulrich Sieg, »»Deutsche Wissenschaft« und Neukantianismus. Die Geschichte einer Diffamierung«, in: Hartmut Lehmann/Otto Gerhard Oexle (Hg.), *Nationalsozialismus in den Kulturwissenschaften*, Göttingen: Vandenhoeck &

der Nation«, der 1917 erschien, beschreibt Bauch Juden als ein »Gastvolk« unter dem »Wirtsvolk«. ²¹ Als ein fremdes Element innerhalb des Raumes des deutschen Denkens seien – so Bauch – Juden nicht in der Lage, einen deutschen Denker wie Kant in einer deutschen, das heißt völkischen Weise zu verstehen. Bauch plädiert für eine Rückkehr zu einem deutschen Verständnis von Kant und beschreibt das schrittweise Verfahren, mit dem der vermeintliche jüdische Einfluss auf das deutsche Denken zu beseitigen wäre. Laut Bauch seien Juden, die durch ein hinterhältiges Durchsickern in den deutschen Denkraum hineingelangt sein sollen, für die Zerstörung des deutschen Denkens von innen verantwortlich. In der damals gängigen Begrifflichkeit des Völkischen umfasste die Gegenüberstellung vom vermeintlich Jüdischen und Deutschen die gegensätzlichen Pole der Zersetzung einerseits und der Versammlung oder Ganzheit andererseits. ²²

Obwohl Bauchs Aufsatz heftige Kritik hervorrief und in weiten Kreisen von Kritiker:innen als ein gefährliches und antisemitisches Machwerk betrachtet wurde, fand er gleichzeitig auch erheblichen Beifall, besonders unter wissenschaftlichen Philosoph:innen. Folglich entstand eine Kluft innerhalb der Disziplin und eine völkische Splittergruppe baute ein kleines, aber mächtiges Bollwerk zum Schutz des völkisch gefärbten Antisemitismus. Mit der Gründung der Deutschen Philosophischen Gesellschaft genossen antisemitische, rassistische und völkische Denkrichtungen neues Ansehen, das allmählich Denker wie Hermann Schwarz, Othmar Spann, Nicolai Hartmann, Heinz Heimsoeth und Arnold Gehlen anzog. In seinem privaten Briefwechsel, seinen Tagebüchern und Gutachten drückt auch Martin Heidegger schon 1929 seine Besorgnis über die »Verjudung« des deutschen Geistes aus, obwohl er eine direkte öffentliche Verbindung mit dem völkischen Flügel der Philosophie bis 1933 vermeidet. ²³

Ohne der Komplexität der völkischen Bewegung der Weimarer Zeit eine künstliche Kohärenz aufzudrängen, lassen sich dennoch einige wiederkehrende Themen und Glaubensansätze der völkisch gesinnten Philosophie herausheben. Im Kern ihrer Metaphysik steht die grundsätzliche

Ruprecht 2004, S. 199–222; John Michael Krois, »Warum fand keine Davoser Debatte zwischen Cassirer und Heidegger statt?«, in: Dominic Kaegi/Enno Rudolph (Hg.), *Cassirer—Heidegger: 70 Jahre Davoser Disputation*, Hamburg: Meiner 2002, S. 234–245.

- 21 Bruno Bauch, »Vom Begriff der Nation: ein Beitrag zur Geschichtsphilosophie«, *Kant-Studien* (1917/1–3), S. 139–162.
- 22 Renate Böschstein-Schäfer, »Zur Geschichte des Wortes ›zersetzen‹«, *Zeitschrift für deutsche Wortforschung* (1962/1/2), S. 40–80.
- 23 Emmanuel Faye, »Heidegger und das Judentum: Vom Aufruf zur ›völligen Vernichtung‹ zur Thematisierung der ›Selbstvernichtung‹«, *Deutsche Zeitschrift für Philosophie* (2015/5), S. 877–899.

Trennung zwischen dem Deutschen und dem Fremden, was in erster Linie jedoch zwischen dem Deutschen und dem Jüdischen meint. Oft setzt diese Trennung zuerst nur *ad hominem* ein, das heißt mit der Ausgrenzung bestimmter jüdischer Denker. Demnach sei jegliches Denken eines jüdischen Denkers im Wesen jüdisch – obwohl es auch eine Abart des jüdischen Denkens, die von einem abartigen Juden ohne Verbindung mit seiner eigenen ethnischen Identität stammt, sein könne.

Auf der anderen Seite dieser Unterscheidung verhält es sich so: Nicht alles Denken eines nichtjüdischen Deutschen ist notwendigerweise deutsch. Dieser angebliche Missstand entstehe, weil deutsche Denker, die lang dem gewichtigen und zersetzenden Einfluss jüdischer Professoren ausgesetzt waren, auch unter der Verjudung ihres eigenen Denkens leiden würden. Zusammenfassend sagt diese antisemitische Logik, dass ein Jude immer nur wie ein Jude denken kann, während ein Deutscher nur durch das Lernen einer verfälschten Tradition zu einer Art Pseudojude verwandelt werden kann. Der Deutsche lebt innerhalb dieser Tradition; der Jude stehe notwendigerweise außerhalb dieser Tradition.

In seinem 1924 erschienen Büchlein *Was heißt völkisch?*, welches als Musterbeispiel des völkischen Gedankengutes gilt, mit dem viele deutschsprachige Philosoph:innen der 1920er und 1930er Jahren sympathisierten, beruft sich Max Wundt ebenfalls auf diese Unterscheidung.²⁴ Wundt, der von 1924 bis 1929 in Jena und von 1929 bis 1945 in Tübingen als Professor der Philosophie lehrte, war wohl der vehementeste Antisemit unter den Philosophieprofessor:innen der NS-Zeit. In einem 1942 von dem Sicherheitsdienst angefertigten Überwachungsbericht über die 86 Philosophieprofessor:innen der deutschen und österreichischen Universitäten hatte Wundt die zweifelhafte Auszeichnung, als einziger unter den 86 ausdrücklich als »antisemitisch« bezeichnet zu werden.²⁵ Es ist überhaupt nicht klar, ob dieses Etikette – auch aus der Sicht der Überwachenden – überhaupt als »positiv« galt. Schließlich zeigt die Historikerin Claudia Koonz überzeugend, dass die Nationalsozialisten (die keine einheitliche Ideologie aufwiesen) solche Einstellungen innerhalb der Professor:innenschaft nicht unbedingt schätzten.²⁶ Das Kultusministerium zog stattdessen eine Art völkisch-nationale Wissenschaft vor, die auch ohne unnötige Kontroversen im Ausland eingesetzt werden konnte. NS-Denken – ähnlich wie das völkische Denken der Neuen Rechten

24 Max Wundt, *Was heißt völkisch?*, Berlin: Beyer und Mann 1924.

25 Bundesarchiv Berlin-Lichterfelde, Akte R4901/12444 und R58/9822; zur Entstehung des Berichtes vgl. George Leaman/Gerd Simon, »Deutsche Philosophen aus der Sicht des Sicherheitsdienstes des Reichsführers SS«, in: Carsten Klingemann et al. (Hg.), *Jahrbuch für Soziologiegeschichte* 1992, Opladen: Leske + Budrich 1994, S. 261–292.

26 Claudia Koonz, *The Nazi Conscience*, Cambridge: Belknap Press of Harvard University Press 2003.

– versuchte auch innerhalb der Wissenschaft salonfähig zu sein, während andere Stellen außerhalb der Wissenschaft für die Verbreitung krasserer Formen des Antisemitismus zuständig waren.

Wundt legt den Schwerpunkt seiner Analyse auf drei Unterbegriffe der Volksgemeinschaft: Bodengemeinschaft, Blutgemeinschaft und Geistesgemeinschaft. Nach Wundt sind alle drei für die Entwicklung des völkischen Wesens der Deutschen unentbehrlich, aber ihn besorgte, dass die Blut- und Bodengemeinschaft auf Kosten der Geistesgemeinschaft zu viel Aufmerksamkeit bekommen würden. Daher beklagt sich Wundt: »Heute will man die völkische Gemeinschaft vielfach nur auf der Gemeinschaft des Blutes aufbauen, und manche meinen wohl gar, nur von ihr hänge das Volkstum ab. Das ist ein nicht ganz ungefährlicher Irrtum [...]«. ²⁷ Wundt erläutert diese vermeintliche Gefahr mit einem erschreckend lässigen Ton des eliminatorischen Antisemitismus:

»Wenn durch ein Wunder der Vorsehung alle Juden aus unserem Volke verschwänden, und sogar das deutsche Blut von allen Beimischungen jüdischen Blutes befreit würde, so würden wir damit doch noch nicht die völkische Gemeinschaft, auf die es ankommt, besitzen. Da müssen noch viele weitere Bedingungen hinzukommen, und vor allem: die Verjudung unseres Geistes, die viel schwerer zu bekämpfen ist als die Verjudung unseres Blutes, wäre damit noch nicht beseitigt.« ²⁸

Laut Wundt ist eine Ideologie von Blut und Boden zu kurzfristig, da sie Gefahr laufe, die unsichtbare innere Verjudung des Geistes unangetastet zu lassen. Um diese innerliche Kolonisierung durch ein fremdartiges Denken zu bekämpfen, sei es zunächst notwendig, diesen jüdischen Einfluss zu tilgen, damit die deutsche Philosophie erneut auf den »natürlichen Wurzeln unseres Volkstums in Blut und Boden« aufbauend für Deutsche denkbar werden könne. ²⁹

Das neuvölkische Denken der »antifaschistischen Faschisten« der Neuen Rechten übernimmt genau diese Idee des Geistes, ein ätherartiges und einzigartiges deutsches Wesen, das einerseits eisenhart ist, aber andererseits auch verwundbar, porös und daher anfällig für fremde Eindringlinge. In der Tat ist die Bezeichnung »neuvölkisch« irreleitend, da wir es eigentlich mit einer ununterbrochenen ideologischen Kontinuität zu tun haben. Diese rassistische Ideologie der Geistesgemeinschaft zirkuliert als reingewaschene Währung. Diese Währung kann mit vollem Wissen weitergegeben werden, aber genauso gut kann sie auch in gereinigter Form von Personen ausgegeben werden, die nichts über ihre eigentlichen Ursprünge wissen.

²⁷ Wundt, *Was heißt völkisch?*, S. 10.

²⁸ Ebd., S. 10.

²⁹ Ebd., S. 32; Vgl. Adam Knowles, *Heidegger's Fascist Affinities: A Politics of Silence*, Stanford: Stanford University Press 2019, S. 36–57.

3. Ideenwäsche: Ansätze für eine Gegengeschichte der Philosophie

Einige Beweisstücke für den Erfolg der Ideenwäsche sind in der merkwürdigen Art und Weise, wie die Disziplin ihre eigene Geschichte erzählt, zu entdecken. In den deutschsprachigen Standardwerken zur Geschichte der deutschen Philosophie gibt es oft eine Lücke in Bezug auf die NS-Zeit, so als wäre in dieser Zeit die Philosophie einfach stillgelegt und mit reiner Ideologie ersetzt worden. Volker Böhnigk nennt das die »*Separat-Theorie* der Ideengeschichte«. ³⁰ Die zwölf Jahre der NS-Zeit einfach herauszuschneiden ist natürlich eine angenehme Strategie, um schwierigen Fragen über geistige Kontinuitäten aus dem Weg zu gehen und einer von mir anderenorts genannten »Logik der Quarantäne« Vor-schub zu leisten. ³¹

Ein paar kurze Beispiele veranschaulichen diese Logik. Herbert Schnädelbachs sonst sehr lesenswertes Buch *Philosophie in Deutschland 1831–1933* setzt mit dem Jahr von Hegels Tod an und endet abrupt im Jahr der nationalsozialistischen Machtergreifung. ³² An dieser Stelle, so Schnädelbachs fast schon naiv vereinfachende Erklärung, sei ein Bruch geschehen. Diese Bruch-Theorie liefert den Leser:innen ein angenehmes Gefühl des sanitären Abstandes, der uns vor einer toxischen oder infektiösen Stelle schützt – ähnlich dem von Charles Mills so genannten »begrifflichen *cordon sanitaire*«. ³³ Das Werk Schnädelbachs lässt sich gut durch *Philosophie in Deutschland 1945–1975* von Hans Michael Baumgartner und Hans-Martin Sass ergänzen. ³⁴ Auch ihr Buch ignoriert leider die enorme Normalität des akademischen Alltagslebens in der NS-Zeit, die von den üblichen Tagungen, Veröffentlichungen, Abschlussprüfungen und dem internationalen Ideenaustausch geprägt war.

Vittorio Hösles *Eine kurze Geschichte der deutschen Philosophie* widmet der Frage »Gibt es eine Mitschuld der Philosophie an der deutschen Katastrophe?« ein Kapitel. ³⁵ Auf dem ersten Blick erscheint dieser

30 Volker Böhnigk, *Kant und der Nationalsozialismus. Einige programmatische Bemerkungen über nationalsozialistische Philosophie*, Bonn: Bouvier 2000, S. 9.

31 Knowles 2019, S. 29–31.

32 Herbert Schnädelbach, *Philosophie in Deutschland 1831–1933*, Frankfurt am Main: Suhrkamp 2013.

33 Charles Mills, *Black Rights/White Wrongs*, New York: Oxford University Press 2017, S. 101.

34 Hans Michael Baumgartner/Hans-Martin Sass, *Philosophie in Deutschland 1945–1975. Standpunkte, Entwicklungen, Literatur*, Königstein: Hain 1980.

35 Vittorio Hösle, *Eine kurze Geschichte der deutschen Philosophie: Rückblick auf den deutschen Geist*, München: C.H. Beck 2013.

Ansatz vielversprechend, aber beim Weiterlesen merkt man schnell, dass die Antwort Hösles reduktiv ist. Um die Frage der systematischen Teilnahme der Philosophie am Nationalsozialismus zu behandeln, bezieht sich Hösle lediglich auf ein einziges Buch: das 1927 erschienene Hauptwerk Martin Heideggers *Sein und Zeit*. Hösle lässt nicht nur die Werke Heideggers aus der NS-Zeit, sondern auch Heideggers Beitrag zur Nazifizierung der Universität Freiburg während der Gleichschaltungsphase außer Acht. Außerdem wagt er keine breitere Analyse einer möglichen Komplizenschaft der Disziplin mit dem Nationalsozialismus und baut stattdessen eine Art *cordon sanitaire* um *Sein und Zeit*. Es wäre vielleicht berechtigt, Heidegger in den Mittelpunkt einer Analyse der Philosophie in der NS-Zeit zu rücken, aber eine Analyse, die auf alle anderen wissenschaftlichen Philosoph:innen verzichtet, ist grob vereinfachend. Nach einer ausführlichen Analyse von *Sein und Zeit* kehrt Hösle am Ende nicht zu seiner Ausgangsfrage über die Mitschuld der Philosophie zurück. Zwar impliziert er, dass *Heidegger* womöglich eine Mitschuld an der deutschen Katastrophe trägt, aber möglicherweise nicht *die Philosophie* an sich. Letztlich überlässt es Hösle aber den Leser:innen, ihre eigenen Schlüsse zu ziehen. Im Anschluss untersucht er Werke von Arnold Gehlen und Carl Schmitt. Aber auch hier versäumt er es, auf seine Leitfrage einzugehen. Insgesamt läuft die Analyse auf eine episodische Betrachtung gewisser Werke hinaus, ohne dabei eine Untersuchung zum politischen Entstehungsfeld dieser Werke zu liefern.

Da die Disziplin selbst ihre eigene Geschichte nur bruchstückhaft geschrieben hat, verwundert es auch nicht, dass Hösles sonst sehr feines analytisches Vermögen, sobald es um die NS-Zeit geht, plötzlich ins Stocken gerät. Dies ist nicht einem Mangel an Fachliteratur zuzurechnen. Bis heute gibt es eine Vielzahl *biographischer* Werke über die meisten Philosoph:innen, die in der NS-Zeit tätig waren. Es gibt auch mindestens einen Sammelband über das Philosophische Seminar vieler deutschen Universitäten in der NS-Zeit.³⁶ Aber die meisten von diesen Werken bedienen sich überwiegend der Logik der Anomalie oder der

36 Dominic Kaegi, »Philosophie«, in: Wolfgang Eckart/Volker Sellin/Eike Wolgast (Hg.), *Die Universität Heidelberg im Nationalsozialismus*, Heidelberg: Springer 2006, S. 321–350; Norbert Kapferer, *Die Nazifizierung der Philosophie an der Universität Breslau, 1933–1945*, Münster: Lit 2001; Josef Meran, »Die Lehrer am Philosophischen Seminar der Hamburger Universität während der Zeit des Nationalsozialismus«, in: Eckart Krause/Ludwig Huber/Holger Fischer (Hg.), *Hochschulalltag im »Dritten Reich« Die Hamburger Universität, 1933–1945*, Berlin: Reimer 1991; Hans-Joachim Dahms, »Aufstieg und Ende der Lebensphilosophie: Das Philosophische Seminar der Universität Göttingen zwischen 1917 und 1950«, in: Heinrich Becker/Hans-Joachim Dahms/Cornelia Wegeler (Hg.), *Die Universität Göttingen unter dem Nationalsozialismus*, München: Saur 1998, S. 287–317.

Separat-Theorie, statt ihre Analyse in der ungeheuren Kontinuität zwischen den Weimarer-, der NS- und der Nachkriegsphase der deutschen Geistesgeschichte zu verorten. Das ist zum Teil der Fall, weil die Entnazifizierung einzelner Philosoph:innen dazu führte, dass die Disziplin deren Werke nicht mehr liest. Die Disziplin entschied, dass Figuren wie Ernst Krieck, Alfred Baeumler und Max Wundt beseitigt werden konnten, während sie enorme Ressourcen in die Rehabilitierung von Figuren wie Nicolai Hartmann, Erich Rothacker und Heidegger investierte. Dadurch, dass sie »mittelmäßige« Denker wie Krieck verbannte, konnte die Disziplin »große« Denker durch das Reinwaschen ihrer NS-Geschichte wieder hoffähig machen. Somit betreibt und ermöglicht die Disziplin die Ideenwäsche.

Wer Geldwäsche betreibt, führt eine doppelte Buchhaltung, weil man auf die Einnahmen sowohl der legitimen als auch der illegitimen Seiten des Betriebes aufpassen muss. Während eine Fassung der Buchhaltung im Falle einer behördlichen Untersuchung vorgelegt wird, sichert die doppelte Buchhaltung die Rentabilität des Geschäftes. Die Geschichte des philosophischen Wäschebetriebes zu erzählen, bringt einzigartige methodologische Herausforderungen mit sich. Übertragen auf die Philosophie heißt das, dass ich die »doppelte Buchhaltung« der von Dirk van Laak als »Gespräche in der Sicherheit des Schweigens« bezeichneten deutschen Nachkriegsphilosophie erzählen muss.³⁷ Besonders in der frühen Nachkriegszeit war ein Besuch bei Carl Schmitt fast wie ein Initiationsritus für junge konservativ Gesinnte und das Haus Schmitts wurde zu einem Vernetzungszentrum für lebendige Gespräche, die außerhalb der Sicht der Öffentlichkeit stattfanden. Diese »schweigenden« Gespräche zu rekonstruieren, fordert nicht nur das Lesen von Werken, die als angeblich nicht-philosophisch aus der Disziplin entfernt wurden, sondern auch die Lektüre verschiedener Quellen wie Überwachungsakten, interne Einschätzungen von Partei-Instanzen, Briefe, Tagebücher, Randnotizen und Gutachten.

Für meine Ausarbeitung orientiere ich mich an dem methodologischen Programm des Philosophiehistorikers Kurt Flasch bei seiner Auslegung der mittelalterlichen Philosophie. In seinem Aufsatz »Wozu intellectual history?« rät Flasch Studierenden, sie sollen so breit wie möglich aus dem Mittelalter lesen und sollen sich nicht auf Abhandlungen, die sich ausdrücklich Philosophie nennen, beschränken. Flasch betont, dass das rigide Festhalten an Fachgrenzen wie »Philosophie, Theologie,

37 Dirk van Laak, *Gespräche in der Sicherheit des Schweigens. Carl Schmitt in der politischen Geistesgeschichte der frühen Bundesrepublik*, Berlin: De Gruyter 2002; vgl. auch Daniel Morat, *Von der Tat zur Gelassenheit. Konservatives Denken bei Martin Heidegger, Ernst Jünger und Friedrich Georg Jünger, 1920–1960*, Göttingen: Wallstein 2007.

Naturwissen, Medizin« zu »Verengung« führt.³⁸ Flasch meint demgegenüber: »der einzige Ausweg ist Querlesen, Querlesen so viel man kann.«³⁹ Warum sollten wir erwarten, Philosophie nur in jenen Texten zu finden, die ausschließlich mit der Etikette »Philosophie« versehen sind? Und inwieweit führt die eingeschränkte Textauswahl zu einer entsprechenden Einschränkung der möglichen Grenzen von dem, was Philosophie sein könnte? Flasch betont, man könne seinen Ratschlägen nur folgen, wenn man die Philosophie zugleich als etwas sehr Vertrautes und als etwas betrachtet, das auch sehr fremd ist. Demnach müssten Historiker:innen der Philosophie ein Gleichgewicht zwischen diesen zwei entgegengesetzten Impulsen ermitteln. Flaschs Methodik bezüglich des völkischen Philosophierens in die Tat umzusetzen wirft allerdings die Schwierigkeit auf, dass das, wovon wir uns zum Teil entfremden müssen, die eigene philosophische Tätigkeit ist. Hinzu kommt, dass wir es hier nicht mit einem weit entfernten Zeitalter zu tun haben, sondern mit einer Zeit, die gewissermaßen noch präsent ist.

4. Schluss

Wenn Veröffentlichungen wie *Die Kehre* nur einmalige Anomalien wären, wäre die Bereitschaft der Philosophie, solche Texte mit Stillschweigen zu beantworten vielleicht berechtigt. Aber die Zeitschrift ist nur ein Beispiel für Philosophen, die im Ökosystems der Neuen Rechten auftauchen. Augenblicklich ist Heidegger – sogar mehr als Carl Schmitt – vielleicht der wichtigste deutsche Philosoph sowohl für die deutschsprachigen Identitären als auch für die Intellektuellen und Influencer:innen der gegenwärtigen völkischen Bewegung.⁴⁰ Es wundert daher nicht, dass die Beliebtheit Heideggers mit der Veröffentlichung seiner *Schwarzen Hefte* und den dadurch endgültig belegten Beweisen seines tiefliegenden philosophischen Antisemitismus sogar zunahm.⁴¹ Jetzt können die Neuen Rechten in der Person Heideggers Anspruch sowohl auf einen legitimen »großen Denker«, der von der wissenschaftlichen Philosophie geschätzt

38 Kurt Flasch, »Wozu intellectual history«, in: ders., *Historische Philosophie: Beschreibung einer Denkart*, Frankfurt am Main: Klostermann 2003, S. 62–80, hier S. 65.

39 Ebd.

40 Julian Göppfarth, »Rethinking the German Nation as German *Dasein*: Intellectuals and Heidegger's Philosophy in Contemporary German New Right Nationalism«, *Journal of Political Ideologies* (2020/3), S. 248–273; Ronald Beiner, *Dangerous Minds: Nietzsche, Heidegger, and the Return of the Far Right*, Philadelphia: University of Pennsylvania Press 2018.

41 Weiß, *Die autoritäre Revolte*, S. 112–117.

wird, als auch auf einen unbestreitbaren philosophischen Antisemiten erheben. Die *Schwarzen Hefte* bilden für sie das Beste beider Welten. Das wirft einige Fragen auf, die tief in das Herz der Disziplin dringen.

Mein Hauptanliegen dieses Aufsatzes war es, der, wie Charles Mill sagt, »beunruhigenden Frage« nachzugehen, ob die philosophische Disziplin die Pflicht hat, die Aneignungen und Auslegungen der Neuen Rechten zu verstehen und sich ihnen entgegenzustellen.⁴² Ich bejahe diese Frage und begründe das mit der Art und Weise, wie die Philosophie mit der Geschichte ihrer Anteilnahme an der genozidalen Politik des Nationalsozialismus umgeht. Wie Dagmar Herzog zutreffend sagt: »Es war nie selbstverständlich, was das Verlernen der Eugenik bedeuten würde.«⁴³ Analog zur Eugenik ist es auch ganz und gar unklar, was das Entwirren der Philosophie aus dem Verflechtungsfeld des völkischen Denkens bedeuten könnte, da das Völkische mit beunruhigender Standfestigkeit in vielen verschiedenen Gewändern immer wieder auftaucht. Diese Unklarheit betrifft das Entwirren der Philosophie aus der Komplizenschaft mit all jenen Akteur:innen, die das Hervorbringen und Gedeihen von antidemokratischen Denkweisen, die zum historischen Faschismus beigetragen haben, begünstigen.

Philosophie trägt die Verantwortung, den Neuen Rechten entgegenzutreten, weil – wie Iris Därmann ausführlich und überzeugend in ihrem Buch *Undienlichkeit* darlegt – die Disziplin durch eine systematische Komplizenschaft mit Gräueltaten wie dem transatlantischen Sklavenhandel, dem Genozid in Siedlungskolonien und dem Holocaust gekennzeichnet ist.⁴⁴ Därmanns beunruhigender Schluss bezüglich der Disziplin lässt sich in die Sprache des Reinwaschens übersetzen: Philosophie als wissenschaftliche Fachdisziplin hat dazu beigetragen, historische und andauernde Gräueltaten reinzuwaschen, indem sie diesen Gräueltaten und ihren Tätern eine Rechtfertigung lieferte. Demzufolge ist die vorangehende Analyse innerhalb einer breiteren Fragestellung verortet, die die Mitschuld der Disziplin an Gräueltaten, gegen die sie angeblich gerichtet ist, kritisch beleuchtet. Das Völkische zeigt sich nicht nur in ausdrücklichen Bekenntnissen, sondern erscheint oft innerhalb eines Verflechtungsfeldes der Ideen. So gehören zur disziplinären Fachphilosophie zum Teil Einrichtungen, die den Positionen der Neuen Rechten zur Salfähigkeit verhelfen.

42 Charles W. Mills, *Blackness Visible: Essays on Philosophy and Race*, Ithaca und New York: Cornell University Press 1998, S. 5.

43 Dagmar Herzog, *Unlearning Eugenics: Sexuality, Reproduction, and Disability in Post-Nazi Europe*, Madison: The University of Wisconsin Press 2018, S. 4 (Übers. A.K.).

44 Iris Därmann, *Undienlichkeit. Gewaltgeschichte und politische Philosophie*, Berlin: Matthes & Seitz 2020.

Zum Schluss gibt es einen klaren praktischen Grund für eine philosophische Auseinandersetzung mit den Neuen Rechten. Wieso ist die Disziplin so oft bereit, diese intellektuelle Aufgabe letztlich anderen Disziplinen zu überlassen? Warum nehmen Philosoph:innen so selten an interdisziplinären Auseinandersetzungen mit dem Gedankengut der Neuen Rechten teil? Historisch betrachtet ging durchaus eine philosophische Auseinandersetzung mit dem Aufstieg und dem Fall des Faschismus einher. Denker:innen wie Karl Jaspers, Walter Benjamin, Emmanuel Levinas, Hannah Arendt, Herbert Marcuse, Theodor W. Adorno u.a., waren zur Zeit des europäischen Faschismus die Anstifter:innen öffentlicher Diskussionen über Kollektivschuld, moralische Verantwortung unter totalitären Bedingungen, den Aufstieg des Faschismus innerhalb der Demokratie und die Ethik der Vergangenheitsaufarbeitung. Trotzdem sind viele Philosoph:innen in Bezug auf die zeitgenössischen Neuen Rechten bereit, diese Aufgabe u.a. der Soziologie, Anthropologie, und Politik zu überlassen. Dieser Aufsatz argumentiert, dass die Philosophie – und insbesondere die *critical philosophy of race* – über wertvolle Mittel verfügt, die nur unter den Bedingungen der strengen Selbstanalyse der eigenen disziplinären Komplizenschaft angewendet werden können. Fehlt diese Selbstanalyse, läuft die Disziplin Gefahr, sich sowohl gewollt als auch ungewollt als Agentin der Ideenwäsche zur Verfügung zu stellen.

VI. Philosophieren als verkörperte Praxis

NICKI K. WEBER

Arbeit an der Philosophie

Schwarzes Denken und die Möglichkeit einer ›kreativen Universalität‹

Einleitung

Ludwig Wittgenstein prägte die Aussage, dass Arbeit an der Philosophie immer Arbeit an der Auffassung von sich selbst und der Welt ist.¹ Das gilt im Folgenden insbesondere für die Arbeit an der Philosophie, die von schwarzen Menschen geleistet wird. Ihr Philosophieren als *Tätigkeit* ist von ihrer erlebten Erfahrung als rassifizierte Subjekte geprägt. Ihr philosophischer Weltzugang wird von den komplexen Anstrengungen der Suche nach den Bedingungen und Möglichkeiten schwarzer Existenz begleitet. Als *Gegenstand* steht die Philosophie schwarzen Subjekten in ihrer akademisierten Form gegenüber und bietet als *philosophia perennis* kaum konkrete Angebote für den theoretischen und praktischen Umgang mit rassistischen Hierarchien des Sozialen. Zudem steht eine Klärung hinsichtlich des kolonialhistorischen Erbes kontinentaleuropäischer Philosophie sowie ihrer rechtfertigenden Rolle kolonialer und rassistischer Praktiken noch aus.

Im Folgenden soll das Verhältnis *Schwarzen Denkens* zur und seine Disposition in der Philosophie vergegenwärtigt werden. Schwarzes Denken bezeichnet einen bestimmten Zugang zur gegenwärtigen, von Postkolonialität geprägten² Philosophie, der um Begriffe der Freiheit und der Existenz zirkuliert. Diese werden von schwarzen Personen als Verkörperung Schwarzen Denkens angesichts der konstitutiven Geschichte von

1 Ludwig Wittgenstein, *Vermischte Bemerkungen: eine Auswahl aus dem Nachlass*, Frankfurt am Main: Suhrkamp 1994, S. 52.

2 *Postkolonialität* adressiert die Kritik kolonialer Kontinuitäten als gemeinsame Anliegen widerständiger Denkschulen (etwa postkoloniale, dekoloniale, schwarze, native...): Jeanette Ehrmann u. a. verwendet den Begriff im Rückgriff auf Gurinder K. Bhambra, die insbesondere die Bedeutung des Wissens für die Aufrechterhaltung der Postkolonialität betont, vgl. Jeanette Ehrmann, »Editorial der Gastherausgeberin. Postkolonialität und die Krise der Demokratietheorie. Perspektiven einer postkolonialen Demokratiekritik«, *ZPTh – Zeitschrift für Politische Theorie* (2021), S. 147–161, S. 148; Gurinder K. Bhambra, »Postcolonial and decolonial dialogues«, *Postcolonial Studies* (2014/17), S. 115–121.

Ungleichheit, Rassifizierung und historischer Unterdrückung entworfen. Schwarzes Denken meint Versuche, einen philosophischen Umgang mit der Konvergenz schwarzer Realität(en) zu ermöglichen.

Therapeutische Potenziale der Arbeit an der Philosophie

Schwarzes Denken³ ist an soziale Kämpfe zurückgebunden. Diese betreffen in erster Linie die eigene, schwarze Existenz. Diese Rückbindung ist der erste Grund für die behauptete Anstrengung, die der Tätigkeit des Philosophierens schwarzer Personen einen besonderen Einsatz abverlangt. Dieser besondere Einsatz bedeutet zusätzlich erbrachte Arbeit, weil man ihrem Denken keinen allgemeinen Wert zugesteht. Die Mehrarbeit ist von daher meist nicht nur unsichtbar, vielmehr ist sie ein grundlegender Modus Schwarzen Denkens, der zugleich einen therapeutischen Mehrwert darstellt. Das therapeutische Potenzial liegt darin, dass die philosophische Tätigkeit eine selbstreflexive und kritische Auseinandersetzung mit der Realität ausmacht.

Die Erfahrung als Rassifizierte verbindet alle Lebenswelten betroffener Personen. So hat Schwarzes Denken seinen Ursprung *außerhalb* der Universität.⁴ Es ist im antirassistischen Widerstand geboren und ebnet sich seinen Weg in die europäischen Institutionen der Wissensproduktion. Schwarze Feministinnen beispielsweise betonen die Bedeutung unsichtbarer Sorgepraktiken als Bestandteil politischer Bewegungen.⁵ Die Arbeit dieser Aktivistinnen um das erweiterte Selbst manifestiert sich in »Praktiken im Umgang mit (post-)kolonialen Traumata, Ausgrenzungen, Tod, Kriminalisierung und Rassismuserfahrungen«⁶, die sich in (schwarz-)feministischen Theorien wiederfinden und heute selbstverständlicher Teil wissenschaftlicher Kanons sind. Auch als institutionalisierte *Black Studies*, folglich *innerhalb* der Lebenswelt der Universität, ist

- 3 Schwarzes Denken richtet sich an die Belange der Menschen, die historisch bedingt durch Rassifizierung in sozioökonomischen und soziopsychologischen Herrschaftsverhältnissen heute als subaltern gelten. Der Prozess des gewaltsamen Schwarzwerdens ist nicht abgeschlossen, vielmehr ist eine neoliberale »Universalisierung der *conditio nigra*« zu beobachten, deren ökonomische Praktiken sich mit den »Sklavenlogiken des Fangens und Erbeutens« und den »kolonialen Logiken der Besetzung und Ausbeutung« auf weitere Menschengruppen ausweitet; Achille Mbembe, *Kritik der schwarzen Vernunft*, Berlin: Suhrkamp 2014, S. 18.
- 4 Robin D. G. Kelley, *Freedom Dreams: The Black Radical Imagination*, Boston: Beacon Press 2002, S. 152.
- 5 Denise Bergold-Caldwell, »Antirassistische Care-Politiken als Arbeit am Demokratischen«, *Demokratie und Migration: Konflikte um Migration und Grenzziehungen in der Demokratie* (2022), S. 279–300.
- 6 Ebd., S. 281.

Schwarzes Denken in den USA das Ergebnis zivilgesellschaftlichen Engagements der Bürgerrechtsbewegung und ihrer Forderung, schwarzem Leben wissenschaftlich zu begegnen.⁷ Schwarzes Denken ist demnach ameliorativ⁸, da seine wissenschaftliche Ausrichtung an widerständige Bewegungen zurückgebunden ist. Das verdeutlicht, dass es für schwarze Personen keine hermetische Philosophie gibt, sondern dass die Praxis des Philosophierens mit der eigenen Existenz und dem sozialen Status als Rassifizierte beginnt und Lebenskontexte überschreitet.

Der soziale Status als Rassifizierte bedeutet einen Bruch im Bewusstsein des schwarzen Subjekts. Einen angemessenen Umgang mit dem *doppelten Bewusstsein* zu finden ist ein entscheidender Erfahrungsmoment schwarzer Subjekte. Das doppelte Bewusstsein bezieht sich auf die gesplattene Identität und Wahrnehmung rassifizierter Menschen und ist ein Abbild der *Color line*, eine gesellschaftliche Trennung aufgrund rassischer Unterdrückung und Abwertung in *weißen* Gesellschaften, wie es W.E.B. Du Bois formuliert.⁹ Schwarzes Denken bedeutet diesem Bruch zu begegnen.¹⁰ Diese Auseinandersetzung mit den Bedingungen der eigenen Existenz, aber auch den Bedingungen des eigenen Denkens, prägt den Zugang schwarzen Denkens zur Philosophie als Gegenstand.

Wenn Philosophie bedeutet, an der Auffassung von sich selbst und der Welt zu arbeiten, dann birgt das sokratische Motiv hinter Wittgensteins Aphorismus zur Arbeit an der Philosophie therapeutische Potentiale,¹¹ die sich in der Tätigkeit schwarzen Philosophierens auf spezifische Art entfalten. Die Tätigkeit des Philosophierens der Protagonistin schwarzen Denkens ist von drei Erfahrungsmomenten geprägt. Neben

7 Stephen C. Ferguson, *Philosophy of African American Studies. Nothing Left of Blackness*, New York: Palgrave Macmillan 2015, S. 21.

8 Unter ›ameliorativ‹ versteht Sally Haslanger den Versuch, relevante wissenschaftliche Gegenstände aus sozialen Bewegungen zu gewinnen, vgl. Sally Haslanger, *Der Wirklichkeit widerstehen. Soziale Konstruktion und Sozialkritik*, Berlin: Suhrkamp 2021.

9 W.E.B. Du Bois, *Die Seelen der Schwarzen. The Souls of Black Folk*, Freiburg: Orange Press 2008, S. 35.

10 Das Phänomen des doppelten Bewusstseins wird in Anlehnung an William Shakespeares' Figur Caliban aus *Der Sturm* auch als *calibanische Vernunft* bezeichnet, vgl. Henry Paget, *Caliban's Reason. Introducing Afro-Caribbean Philosophy*, London/New York: Routledge 2000.

11 James Conant, »Einige sokratische Merkmale in Wittgensteins Philosophieverständnis«, in: Wolfram Gobsch/Jonas Held (Hg.), *Orientierung durch Kritik. Essays zum philosophischen Werk Pirmin Stekeler-Weithofers*, Hamburg:Meiner 2021, S. 283–324; Eugen Fischer, »Therapie als philosophisches Projekt«, in: Fabian Goppelsröder/Jörg Volbers/Gunter Gebauer (Hg.), *Wittgenstein – Philosophie als ›Arbeit an Einem selbst‹*, Leiden: Fink 2009, S. 167–193.

dem doppelten Bewusstsein schwarzer Subjektivität ist das zum einen die Unvorhersehbarkeit, die sich im Chaos und der Mobilität ausdrückt und zum anderen die Notwendigkeit der Kuration schwarzer Wissensarchive als Fundament des Philosophierens.

Das Unvorhersehbare im Schwarzen Denken

Das doppelte Bewusstsein bedeutet für schwarze Subjekte eine erste Abweichung von der Vorstellung einer geradlinigen Philosophie, da es den Ausgangspunkt des Denkens vervielfacht. Schwarzes Denken bedeutet einen bewussten Umgang mit dem, was Édouard Glissant als *Chaos* beschreibt. Glissants Begriff des Chaos beschreibt »das Aufeinanderprallen, die Verflechtung, die Abstoßungen und Anziehung, die Übereinstimmungen und Gegensätze«¹² in kolonialen Begegnungen. In den Momenten der gewaltsamen Begegnung im Zuge der Kolonialisierung Martiniques im 17. Jahrhundert und dem Versklavtenhandel ab dem 18. Jahrhundert entsteht eine Welt des Unvorhersehbaren¹³, die sich auch auf das Denken auswirkt. Das von Glissant beschriebene Chaos ist nur ein Element des Unvorhersehbaren. Ein anderes Element ist das der *Mobilität*. Das schwarze Subjekt ist von einer Teilbeziehung zur afrikanischen Herkunft (descent) geprägt. Mit dem Begriff der Diaspora kann dieser Beziehung Kontur verliehen werden. Im Anschluss an Stuart Hall bedeutet Diaspora *Einheit* und *Differenz* gleichermaßen:¹⁴ Zum einen als Ort einer Einheit, die in der Rückbindung an eine kollektiv geteilte Identität geformt wird. Diese ist in der Gegenwart durch eine unübersichtliche Differenz geformt, die eine Folge eines gewaltsamen Auseinanderreißen ist. Das prägt die unterschiedlichen Geschichten der afrikanischen Diaspora, deren geteilte Erfahrung der generationsübergreifende Herkunftsverlust nach dem Versklavtenhandel und dem europäischen Kolonialismus ist. Im Anschluss an den *Afropolitanismus*, der die Existenz zwischen den Welten afrikanischer und afrodiasporischer Gruppen behandelt,¹⁵ kann von *Immersion*, einem

12 Édouard Glissant, *Kultur und Identität. Ansätze zu einer Poetik der Vielfalt*, Heidelberg: Das Wunderhorn 2013, S. 56.

13 Glissant entfaltet davon ausgehend seine *Kreolisierung*. Auf diese wird hier nicht direkt eingegangen, es soll aber gesagt sein, dass kreolisches und Schwarzes Denken – ganz im Sinne Glissants – keine Gegensätze sind.

14 Stuart Hall, »Kulturelle Identität und Diaspora«, in: Tina Campt/Paul Gilroy (Hg.), *Der Black Atlantic*, Berlin: Haus der Kulturen der Welt 2004, S. 324–333, hier S. 325.

15 Die unterschiedlichen Konzepte des Afropolitismus werden hier gebündelt, auch wenn »Immersion/Dispersion« von Mbembe stammt. Während Taiye Selasi die diasporischen Verhältnisse betont, geht es Mbembe um eine afrikanische Lebensform. Vgl. Taiye Selasi, »Bye-Bye Barbar«, *Callaloo*

Modus des unterschiedlich intensiven Einlassens auf die Rückbindung an die afrikanische Geschichte, und von *Dispersion*, einer planetaren Streuung afrikanischer Einflüsse,¹⁶ gesprochen werden. Dem Diasporabegriff wohnt ein Bewegungsdrang inne, der vorkoloniale Zeiten des afrikanischen Kontinents widerspiegelt. Die hohe Reziprozität, die in der Diaspora aufgrund der globalen Verteilung von Menschen afrikanischer Herkunft gegeben ist, ist eine Reminiszenz einer »Kultur der Mobilität«¹⁷, die den afrikanischen Kontinent schon vor der Kolonialzeit prägte. In den afrikanischen Kontinent und die Karibik sind die Erfahrungen von Identitätsstreuung und Verschmelzung zusammentreffender Kulturen immer schon eingeschrieben. Die Ignoranz kolonialer Grenzziehungen hat diese Kultur des Unterwegs-Seins, des Ankommens und Aufbrechens nicht nur erstarren lassen, sie wurde auch zum Sinnbild für rassistische Stereotypen, die fehlende preußische Tugenden zu bemängeln wissen.

Das Unvorhersehbare, als Chaos oder als Mobilität, bestimmt den Charakter Schwarzen Denkens, das sich mit Glissant als *archipielisches Denken* beschreiben lässt. Wie das ins Meer ragende Archipel den unberechenbaren Wassermassen trotzt, steht diese Denkform standhaft, aber offen erwartend der vom Unvorhersehbaren geprägten Realität gegenüber. Archipielisches Denken kann als parasystematisch bezeichnet werden, weil es einen bewussten, aber vom deduktiv-systematischen und geschlossenen Denken Europas doch unterschiedlichen Zugang zur Realität beschreibt.¹⁸ Schwarzes Denken als archipielisches Denken entspringt der Erfahrung des Geschehenen, der Versklavung und des Kolonialismus, die (nicht zuletzt in dieser Gewalt) zwar undenkbar waren, und doch passierten. In der Folge prägt das Geschehene die Erwartungshaltung angesichts des Unvorhersehbaren einer unübersichtlichen Welt.

Die Kuration schwarzer Archive

Die Protagonistin Schwarzen Denkens steht des Weiteren vor der komplexen Herausforderung, sich ein Fundament ihres Denkens zu schaffen. Komplex nicht zuletzt deshalb, weil die Protagonistin Schwarzen Denkens außerhalb oder am Rand der europäischen Wissensordnung steht. Sie sieht sich der Frage ausgesetzt, wo das Wissen über ihre schwarze Existenz beginnt und wo es zu verorten ist. Die Kuration schwarzer

(2013/36), S. 528–530; Achille Mbembe, »Afropolitanismus«, in: Franziska Dübgen/Stefan Skupien (Hg.), *Afrikanische politische Philosophie. Postkoloniale Positionen*, Berlin: Suhrkamp 2016, S. 330–337.

16 Mbembe, »Afropolitanismus«, S. 331–333.

17 Ebd., S. 332.

18 Glissant, *Kultur und Identität*, S. 63.

Archive steht ebenso als Herausforderung am Anfang Schwarzen Denkens, wie die Begegnung mit dem Bruch im schwarzen Bewusstsein und die Konfrontation mit dem Unvorhersehbaren. Kuratieren ist ein entscheidender Teil des andauernden therapeutischen Umgangs mit dem Selbst, weil es das eigene Denken und die eigene Existenz reflektiert.

Die Vielzahl schwarzer Archive lässt sich nur exemplarisch darstellen. In *Kritik der schwarzen Vernunft* verfolgt Achille Mbembe unter anderem den Ansatz, dass »die Geschichte der Moderne [...] nicht so sehr die Geschichte des Fortschritts der Vernunft als vielmehr *die Geschichte der Unvernunft der Vernunft*«¹⁹ ist. Er betont damit die Gleichzeitigkeit der europäischen Selbstbehauptung der Vernunft²⁰ mit der gewaltsamen Auferlegung der globalen kolonialen und rassistischen Ordnung, die die Entmenschlichung schwarzer Menschen bedeutete. Mbembe schreibt eine schwarze Ideengeschichte, die primär von politischen Praktiken des Widerstands gegen koloniale Besetzung, Ausbeutung und Rassifizierung geprägt ist. Sein Archiv stellt vor allem eine Reaktion auf die kontinentaleuropäische Philosophie der Moderne dar, die schwarze und afrikanische Menschen als unvernünftige Wesen objektiviert. Er greift in seiner Arbeit auf die frankophonen und nordamerikanischen Archive antikolonialen Widerstands zurück.²¹ Mbembe, ebenso wie seine wichtigsten Bezugspunkte Frantz Fanon und Aimé Césaire, stellen nicht zuletzt aufgrund ihrer akademischen Ausbildung in Europa einen epistemologischen Einschnitt dar. Ihr antikolonialer Beitrag, so argumentiert Robbie Shilliam, ist ein anderer als die Befreiungspraktiken versklavter Natives.²² Diese Praktiken sind für die Kuration schwarzer Archive ebenso von Bedeutung. *Unsichtbare Institutionen*, nächtliche und geheime Zusammenkünfte abseits der Plantagen, in denen versklavte Menschen ihre Kulturen und Religionen praktizieren konnten und die eine entscheidende Rolle in den Revolutionen der Versklavten spielten,²³ haben

- 19 David Theo Goldberg/Achille Mbembe, »The Reason of Unreason: Achille Mbembe and David Theo Goldberg in conversation about Critique of Black Reason«, *Theory, Culture & Society* (2018/35), 205–227, hier S. 208. Übers. N.W.
- 20 Anthony Bogues, *Black Heretics, Black Prophets. Radical Political Intellectuals*, London/New York: Routledge 2003, S. 2.
- 21 Mbembe spricht vom *Middle Passage Paradigma* vgl. Goldberg/Mbembe, »The Reason of Unreason«, S. 208.
- 22 Robbie Shilliam, »Indebtedness and the Curation of a Black Archive: Comments on David Goldberg's Conversation with Achille Mbembe«, *Theory, Culture & Society* (2018), S. 231–232.
- 23 Susan Buck-Morss spricht von Geheimgesellschaften, in denen während der haitianischen Revolution Freimaurerei und Voodoo-Religion zu einem synkretistischen Motor der Revolution wurden, vgl. Susan Buck-Morss, *Hegel und Haiti*, Berlin: Suhrkamp 2015, S. 169–183.

nur indirekt Anteil an der mbembeschen Konzeption schwarzer Vernunft,²⁴ so Shilliam. Diese beispielhafte Kritik erhöht die Komplexität der Kuration. In einem ähnlichen Spannungsverhältnis zwischen europäischem Denken und anderen Formen des Weltzugangs charakterisiert Antony Bagues radikale Formen Schwarzen Denkens als *häretisch*, da sich insbesondere die radikale Form schwarzer Wissensproduktion häufig im Zusammenwirken mit europäischen kritischen politischen Theorien vollzieht, sich später aber gegen diese wenden muss, um die Anliegen rassistisch Diskriminierter gezielter bearbeiten zu können.²⁵ Bagues stellt der Häresie Schwarzen Denkens eine prophetisch-erlösende Strömung entgegen, mit der sich die unsichtbaren Institutionen und mit ihnen indigene und vorkoloniale Wissensformationen stärker akzentuieren lassen. Ein Beispiel sind kulturelle Erzeugnisse wie Musik oder Literatur sowie Vorstellungen von *Erlösung* (redemption) innerhalb der Rastafari-Bewegung, die sich Marcus Garveys *äthiopischer Bewegung* widerspiegeln.²⁶

Zudem gibt es Schwarzes Denken auch in institutionalisierten Archiven, wie beispielsweise seit den 1960er-Jahren in der Form der Black Studies in den USA. Initiiert von der Bürgerrechtsbewegung wurden Black Studies zum akademischen Werkzeug der Selbstbestimmung.²⁷ Ziel war es, sich wissenschaftlich mit den Bedürfnissen und Herausforderungen schwarzer Lebens- und Erfahrungswelten auseinanderzusetzen. June Jordan, eine Vertreterin der einflussreichen *Black Radical Tradition*, betonte die Notwendigkeit einer in schwarzer Erfahrung verwurzelten Kritik an der Legitimität westlicher Wissensproduktion an den Akademien.²⁸

Die Konfrontation mit dem Bruch im Bewusstsein, dem unvorhersehbaren Moment der Erfahrung und der Komplexität kurativer Tätigkeit stellt die Situation der Protagonistin Schwarzen Denkens dar. Die Hinwendung zum Philosophieren als Tätigkeit bedeutet, sich dieser Situation und den damit verbundenen existenziellen Fragen zu stellen und eröffnet für schwarze Subjekte den Raum für eine schwarze Existenzphilosophie als erste Philosophie.

24 Robbie Shilliam, *The Black Pacific. Anti-Colonial Struggles and Oceanic Connections*, London: Bloomsbury Publishing 2015, S. 25.

25 Bagues, *Black Heretics*, S. 13; Kelley, *Freedom Dreams*, S. 40.

26 Kelley, *Freedom Dreams*, S. 24.

27 Ferguson, *Philosophy*, S. 21.

28 June Jordan, »Black Studies: Bringing Back the Person«, in: June Jordan (Hg.), *Civil Wars*, Boston: Touchstone 1981, S. 45–55; Joshua Myers, *Of Black Study*, Las Vegas: Pluto Press 2023, S. 8.

Existenzielle Verkrümmung: Rassismus erleben müssen

Schwarzes Denken stellt einen existenzialistischen Zugang zur Philosophie dar.²⁹ Paradigmatisch für den existenzialistischen Ansatz einer rassismuskritischen Philosophie ist die Arbeit Fanons.³⁰ Diese beginnt mit der philosophischen Untersuchung des *Erlebnisses* (oder der Lebenserfahrung) rassistischer Realitäten, die, wie er betont, mehr als nur Kopfgebilde sind.³¹ Dieser existenzialistische Zugang begründet sich in der *erlebten Erfahrung* als Prozess der Bewusstwerdung der Bedeutung ihrer Rassifizierung.³² Es sind *erlebte Dinge*, die schwarzen Menschen als ihren Alltag strukturierende Elemente widerfahren.³³ Diese führen zu einer existenziellen Verkrümmung, die das schwarze Subjekt im Versuch, sich zwischen der *weißen* Welt und der von *Weiß*en für ihn geschaffenen Welt zu positionieren, erleidet.³⁴ Der *Schwarze Existenzialismus* (Black existentialism) stellt unter anderem zwei zentrale Fragen angesichts der existenziellen Verkrümmung,³⁵ die das schwarze Subjekt erleidet. *Erstens*: Was bedeutet es, Mensch zu sein? Diese Frage richtet sich an eine philosophische Anthropologie, die die Konstruktion schwarzer Menschlichkeit und damit die Freiheit schwarzer Menschen, ihre eigenen Möglichkeiten auszuschöpfen, behandelt. *Zweitens*: Die Frage nach dem Verhältnis von Freiheit und Befreiung. Sie hebt angesichts einer ausstehenden (philosophischen) Befreiung von der Kalamität schwarzer Existenz den Subjektstatus rassifizierter Menschen hervor.³⁶ Diese

- 29 Die nachgelassene Bedeutung der Existenzphilosophie in den letzten Jahrzehnten wirkt sich erschwerend auf das Prestige aus, vgl. Kapitel 7 und vgl. Volker Gerhardt, »Alle Philosophie ist Existenzphilosophie«, in: Feger Hans/Hackel Manuela (Hg.), *Existenzphilosophie und Ethik*, Berlin: De Gruyter 2014, S. 1–12.
- 30 Robert Bernasconi, »Situating Frantz Fanon's Account of Black Experience«, in: Jonathan Judaken/Bernasconi Robert (Hg.), *Situating Existentialism*, New York: Columbia University Press 2012, S. 336–359, hier S. 336.
- 31 Frantz Fanon, *Alienation and Freedom*, London: Bloomsbury 2008, S. 203.
- 32 Lewis R. Gordon, *What Fanon Said. A Philosophical Introduction to His Life and Thought*, New York: Fordham University Press 2015, S. 47.
- 33 Hourya Bentouhami, »Dem Leib verhaftet. Fanon im Lichte von Merleau-Pontys Phänomenologie«, *Soziopolis: Gesellschaft beobachten* (2021), S. 1–18, hier S. 5.
- 34 Kersuze Simeon-Jones, *The Intellectual Roots of Contemporary Black Thought. Nascent Political Philosophies*, London/New York: Routledge 2020, S. 48.
- 35 Frantz Fanon, *Schwarze Haut, weiße Masken*, Wien: Turia + Kant 2013, S. 14.
- 36 Lewis R. Gordon, »African-American Existential Philosophy«, in: Tommy Lee Lott/John P. Pittman (Hg.), *A Companion to African-American Philosophy*, Malden/Oxford: Blackwell 2006, S. 33–47, hier S. 34.

spezifische Form der Existenzphilosophie rückt im Unterschied zu ihren europäischen Geschwistern das kollektive Bewusstsein in den Vordergrund. Sie hat eine Befreiung pathologisierter Existenz zum Ziel, die das soziale Ergebnis von Ungleichbehandlung, Rassifizierung und historischer Unterdrückung ist.

Eine kritisch-phänomenologische Grundannahme der Rassismuskritik besteht darin, dass eine schwarze Person sich in ihrem Leben gegenüber Rassismus verhalten müssen. Entgegen Edmund Husserls Einwand gegen jedwede Weltanschauungsphilosophie fällt die Frage nach dem Kontext, dem problematisierten Schwarz-Sein, mit der ursprünglichen Frage nach dem Problem menschlicher Existenz zusammen.³⁷ Diese Grundannahme wird dadurch bestärkt, dass ein Teil der erlebten Erfahrung die *diskursive Erfahrung* ist. Diese diskursive Erfahrung beschreibt das spezifische Bewusstwerden der eigenen Geschichtlichkeit, das rassifizierten Subjekten in der Auseinandersetzung mit Rassismus (in) der Philosophiegeschichte widerfährt. Die Begegnung des alltäglich erlebbaren Ausschlusses in der Philosophie ist Teil der erlebten Erfahrung. Mit der Abstraktion des universellen Anspruchs der Philosophie in der Moderne, das heißt der philosophischen Legitimierung von Rassismus, die einen bis heute unaufgelösten immanenten Widerspruch im Vernunftdiskurs darstellt, schließt sich ein Kreis zwischen den Versklavten »von Natur« in der Antike, dem Subjekt der haitianischen Revolution und dem kuratorischen Subjekt einer rassismuskritischen Philosophie der Gegenwart.

Das Phänomen der Un-/Sichtbarkeit

Die phänomenologische Beschreibung der erlebten Erfahrung ist ein zentrales Problem *Schwarzer Kritik*. Rassifizierung ist eine leibliche Erfahrung. Der leibliche Einschluss bedeutet das Bewusstsein über das Gebunden-sein an den rassistisch kodierten Körper. Dieser Einschluss ist zugleich ein Ausschluss. Ein Ausschluss, weil nicht-rassifizierte Menschen die Erfahrung des Einschlusses nicht machen können und nur rassifizierte Menschen durch diese Erfahrung diskriminiert werden, müssen diese ihre Erfahrung vermitteln können. Nur so werden sie philosophisch bearbeitbar. Im Schwarzen Denken ist die Beschreibung des Phänomens der Un-/Sichtbarkeit ein populäres Vehikel, um diese Erfahrung

37 Lewis R. Gordon, »Problematic People and Epistemic Decolonization. Toward the Postcolonial in Africana Political Thought«, in: Boaventura de Sousa Santos/Maria Meneses (Hg.), *Knowledges Born in the Struggle. Constructing the Epistemologies of the Global South*, London/New York: Routledge 2019, S. 121–141, hier S. 124; Edmund Husserl, *Philosophie als strenge Wissenschaft*, Hamburg: Meiner 2009.

zu beschreiben.³⁸ Denn der schwarze Körper ist wie ein Pendel, das sich im Raum zwischen zwei Polen bewegt: einem Pol der Unsichtbarkeit und einem Pol übermäßiger Sichtbarkeit.

In Ralph Ellisons Roman *Der unsichtbare Mann*³⁹ ist die Unsichtbarkeit, die sein schwarzer Protagonist empfindet, sozialer Natur. Aufgrund der rassifizierten Erwartungen der weißen Mehrheitsgesellschaft zieht er sich in den Schatten zurück. Er scheitert an der Individualität, die gesellschaftlicher Ausdruck liberaler Autonomie ist.⁴⁰ Innerhalb des weißen Blickregimes wird er auf der psychosozialen Ebene der Gesellschaft unsichtbar, weil sie ihn nur zu ihren Bedingungen sehen will. Er sieht sich einer »eigenartigen Disposition der inneren Augen«⁴¹ ausgesetzt, die seine und die gesellschaftliche Realität prägen. Auf den schwarzen Körper zurückgeworfen zu werden bedeutet für Ellisons Protagonisten, die eigene Handlungsfähigkeit zu verlernen.

Die übermäßige Sichtbarkeit⁴² rassifizierter Menschen hingegen wird in Fanons Abhandlung zum Alltagsrassismus deutlich. Fanons persönliche Erzählungen über die Begegnung mit einem Kind in Paris, das ihn als schwarz erkennt (»Mama, schau doch, der Neger da, ich hab' Angst!«⁴³), bedeuten, dass ihm selbst angesichts des Blicks des scheinbar unschuldigsten Mitglieds der Gesellschaft seine »ontologische Widerstandskraft«⁴⁴ verwehrt bleibt. Er spricht von einem ausufernden Körpergefühl. Es ist, wie er im Rückgriff auf Jean-Paul Sartre erörtert, das weiße Blickregime, das seine Körperlichkeit expliziert.⁴⁵ Innerhalb des weißen Blickregimes ist die Epidermis des schwarzen Körpers undurchdringbar. Der auf seine Haut fixierte weiße Blick lässt ihn überproportional viel Platz einnehmen. In der Pariser Trambahn besetzt Fanons Körper drei Sitzplätze. Der weiße Blick fixiert ihn in einem historischen und rassistischen Kontext, der fortan seine Handlungsfähigkeit bestimmt.

38 Lewis R. Gordon, »Philosophical Anthropology, Race, and the Political Economy of Disenfranchisement«, *Columbia Human Rights Law Review* (2004), S. 156.

39 Ralph Ellison, *Der unsichtbare Mann*, Berlin: Aufbau 2020.

40 George Yancy, »Whiteness and the Return of the Black Body«, *The Journal of Speculative Philosophy* (2005/19), S. 215–241, S. 226. Für eine gekürzte deutsche Übersetzung, vgl. Georg Yancy, »Der zurückgeworfene Schwarze Körper: Vier Skizzen«, in: Kristina Lepold/Marina Martinez Mateo (Hg.), *Critical Philosophy of Race*, Berlin: Suhrkamp 2021, S. 129–179.

41 Ellison, *Der unsichtbare Mann*, S. 7.

42 Ähnlich Lewis R. Gordons *Hyper-Sichtbarkeit*, ein »Zustand, in dem man übermäßig wahrgenommen wird, weil man nicht dazugehört«, vgl. Lewis R. Gordon, *Angst vor schwarzem Bewusstsein*, Berlin: Claassen 2022, S. 302.

43 Fanon, *Schwarze Haut, weiße Masken*, S. 95.

44 Ebd., S. 94.

45 Ebd., S. 99.

Die schwarze Person spürt die Distanz, die im öffentlichen Raum zu ihrem Körper eingenommen wird. Sie lässt den schwarzen Körper über sich hinauswachsen, nicht in einem positiven Sinne, sondern so, dass die betroffene Person sich von ihrem Leib entfremdet.

Scheitern der Philosophie

Schwarzes Denken ist aufgrund seiner Genese und des Scheiterns der Philosophie an der Frage des Rassismus notwendigerweise in Opposition zur europäischen Kontinentalphilosophie zu verstehen.

Dieses eurozentrische Denken basiert auf einer Epistemologie, in der das Objektive in Europa verortet wird, abseits des Zugriffs vom nicht-europäischen Anderen. Dieses soll »nicht an den ›Zweckgebilden‹ und ›Organisationen‹ des geistigen Europas partizipieren«⁴⁶ können.

Rassifizierte Menschen in der Philosophie sehen sich so einem anthropologischen System nordatlantischer Universalien ausgesetzt,⁴⁷ anhand derer die rassifizierten Anderen in ihrem Status als Menschen als Problem behandelt werden. In seiner ahistorischen Normativität versteht sich dieses System als rational und *gut*; das hingegen, was (oder wer) *schlecht* oder *böse* ist, wird als extrinsisch begriffen.⁴⁸ Das Scheitern der Philosophie zeigt sich darin, dass sie an einer Normativität ausgerichtet ist, die davon ausgeht, der attestierten Problemhaftigkeit systemimmanent begegnen zu können. Sie verweigert sich von daher der Transformation, die eine rassismuskritische Philosophie ermöglichen würde, welche nicht zwischen Menschen *als* Problem und Menschen *mit* Problemen unterscheidet.

Der Status als dem System externes Problem begegnet schwarzen Menschen als historische Faktizität.⁴⁹ Fanons an Maurice Merleau-Pontys angelehnter Begriff der *Reduktion* versteht die Entfremdung rassifizierter Menschen von sich selbst als Ergebnis solcher kolonialen Wissenssysteme: »Diese Erfahrung ist nicht als Selbsterfahrung zu lesen, sondern als Erfahrung für andere.«⁵⁰ Da die kontinentaleuropäische Philosophie nicht um eine adäquate Anerkennung des nicht-europäi-

46 Thomas Bedorf, »›Strenge Wissenschaft‹ des ›europäischen Menschentums‹. Postkoloniale Phänomenologie nach ihrem Eurozentrismus«, *Journal Phänomenologie*(2023), S. 13.

47 Michel-Rolph Trouillot, »North Atlantic Universals: Analytical Fictions, 1492–1945«, *South Atlantic Quarterly* (2002), S. 839–858.

48 Gordon, »Problematic People«, S. 125.

49 Fanon, *Schwarze Haut, weiße Masken*, S. 95; Karl Jaspers, *Philosophie II. Existenzherhellung*, Berlin: Springer 1956, S. 119.

50 Bentouhami, »Dem Leib verhaftet«, S. 6.

schen Anderen bemüht ist, beraubt sie das rassifizierte Subjekt weiter der Bedeutung seiner Erfahrung. Anders ausgedrückt: Die Idee Europa und ihre Gesellschaften und Wissensordnungen basieren auf Externalität (Trennung, Auslagerung und Abgrenzung) von Menschen als Problemen.

Der zentrale Punkt des frühen Fanon sind in diesem Zusammenhang die kolonialen »Grenzen zwischen Körper, Gesellschaft und Psyche.«⁵¹ In Rückgriff auf Norbert Elias' Theorie der Zivilisierung unterstreicht Fanon mit dem Begriff der Soziogenese die durch den kolonialen Rassismus geschlagene Brücke zwischen individueller Prägung und gesellschaftlicher Stigmatisierung.⁵² Damit ist die Internalisierung von gesellschaftlichen Fremdwängen gemeint, die im Prozess kultureller (und insbesondere sprachlicher) Formierung sowohl die intersubjektiven Beziehungen bestimmen, als auch die Psyche der gesellschaftlichen Teilnehmer:innen affizieren. In diesem Prozess wird definiert, was Mensch-Sein in spezifischen raumzeitlichen Kontexten bedeutet.

Die Soziogenese wirkt auch durch die Disziplinen der Universität.⁵³ Akademische Räume sind gesellschaftliche Räume, in denen Diskriminierungen ebenso fortgesetzt werden wie in anderen gesellschaftlichen Bereichen.⁵⁴ Der Versuch, rational gegen Irrationalität vorzugehen oder mit den Werkzeugen der etablierten Philosophie gegen die eigene Entfremdung anzukämpfen, ist deshalb zum Scheitern verurteilt, weil die koloniale Teilung der Welt auch in die akademische Wissensproduktion eingeschrieben ist. Maldonado-Torres beschreibt Beziehungen als Grundlage für die Reflexion menschlicher Realitäten,⁵⁵ die der Anspruch der Philosophie sein sollten, die aber in ihrer aktuellen Form von einer *Kolonialität des Sozialen* geprägt ist: Bestimmten Gruppen wird das Sich-in-Beziehung-setzen verwehrt. Die Beziehung zu rassifizierten Subjekten ist vielmehr von einer Negation des Sozialen geprägt, weil sie

- 51 Mischa Suter, »Pathologien der Freiheit. Fanon und die Psychiatrie«, *Soziopolis: Gesellschaft beobachten* (2021), S. 2.
- 52 Norbert Elias, *Über den Prozeß der Zivilisation. Soziogenetische und psychogenetische Untersuchungen*, Frankfurt am Main: Suhrkamp 1976.
- 53 Thomas Greg/Sylvia Wynter, »PROUD FLESH Inter/Views: Sylvia Wynter«, *New Afrikan Journal of Culture, Politics and Consciousness* (2006/4), S. 1–35, hier S. 3.
- 54 Georg Yancy, »Introduction: Inappropriate Philosophical Subjects?«, in: Georg Yancy (Hg.), *Reframing the Practice of Philosophy. Bodies of Color, Bodies of Knowledge*, Albany: State University Press of New York 2012, S. 45–70, hier S. 2. Übers. N.W.
- 55 Nelson Maldonado-Torres, »Thinking at the limits of philosophy and doing philosophy elsewhere: From philosophy to decolonial thinking«, in: Georg Yancy (Hg.), *Reframing the Practice of Philosophy. Bodies of Color, Bodies of Knowledge*, Albany: State University Press of New York 2012, S. 251–270, hier S. 261–262.

in ihrem Status als Problem als nicht-reziprok gelten.⁵⁶ Es wäre vermessend zu glauben, dass diese Beziehungen fruchtbar werden können, wenn nicht auch die strukturellen Bedingungen der Rassifizierung untersucht und verändert werden. Andreotti et al. weisen darauf hin, dass nicht alle akademischen Räume reformierbar sind,⁵⁷ weil sich diese strukturellen Bedingungen der Postkolonialität in ihnen fortsetzen. Die Kontinuität und Permanenz der kolonialen Herrschaftsverhältnisse in sozialen Räumen manifestieren antagonistische Konfliktsituationen.⁵⁸ Während bestimmte Räume durch institutionelle Reformen veränderbar sind, sind es andere nicht. Diese nichtreformierbaren Orte sind Orte antagonistischer Konflikte, die das Scheitern der Philosophie verdeutlichen. Ofelia Schutte verweist zudem auf das abwesende *plurale Subjekt* einer rassismuskritischen Philosophie.⁵⁹ Die Black-Studies-Bewegungen zeigen, dass die akademische Etablierung dieser Strömungen auf die intensive Arbeit Betroffener zurückzuführen ist.⁶⁰ Die Unterrepräsentation schwarzer Personen an den Universitäten – und damit ihrer unterschiedlichsten diasporischen Lebenswelten – ist Teil einer Kolonialität des Sozialen, weil die Abwesenheit Betroffener die menschlichen Beziehungen, aus denen eine rassismuskritische Philosophie entspringen kann, verhindert.

Das Problem des pluralen Subjekts ist eines der *Lokalität*, da eine Philosophie, die sich gegen eine bestimmte gruppenbezogene Menschenfeindlichkeit richtet, insofern partikular ist,⁶¹ als Rassismus zunächst das Problem dieser bestimmten Gruppe ist. Eben weil ›Rasse‹ – als Produkt der Moderne – nicht auf eine ewige Wahrheit zurückzuführen ist, wird Rassismus nicht als ein grundsätzlicher Gegenstand einer Philosophie *prima facie* betrachtet. Für die Bekämpfung von Rassismus, der die Philosophie nach wie vor prägt, ist aber die Anerkennung der allgemeinen Bedeutung der ›Rassenlogik‹ notwendig. Die Aufmerksamkeit der

56 Ebd.

57 Vanessa de Oliveira Andreotti et al., »Mapping interpretations of decolonization in the context of higher education«, *Decolonization: Indigeneity, Education & Society* (2015/1).

58 Maureen Maisha Auma et al., »›Reclaiming our time‹ in African Studies: Conversations from the Perspective of the Black Studies Movement in Germany«, *Critical African Studies* (2020), S. 348; Andreotti et al., »Mapping interpretations«, S. 25.

59 Diese Kategorien des ›pluralen Subjekts‹ und im Folgenden ›Lokalität‹, ›Prestige‹ sind von Ofelia Schutte entliehen, die diese als Herausforderungen für eine Latinx-Philosophie formuliert, die als rassismuskritische Perspektive in den USA gegen ähnliche akademische Vorurteile kämpft.

60 Myers, *Of Black Study*.

61 Ofelia Schutte, »Attracting Latinos/as to Philosophy: Today's Challenges«, in: Georg Yancy (Hg.), *Reframing the Practice of Philosophy*, Albany: State University Press of New York 2012, S. 71–86, hier S. 75–77.

Politischen Philosophie für historisch-politische Epochen beispielsweise erleichtert zwar Verallgemeinerungsversuche, was aber zugleich trügerisch sein kann, da sie, beispielsweise in der Form von idealisierten Institutionen des Sozialen,⁶² von einer eurozentrischen Normativität durchdrungen ist.

Dieses Problem der Lokalität tritt gemeinsam mit dem Problem des *Prestiges* auf. Der Rückzug auf eine Teildisziplin wie der Politischen Philosophie zum Zweck des Verallgemeinerungsversuchs, führt im Verhältnis zur allgemeinen, übergeordneten Disziplin sowie anderen Teilbereichen der Philosophie zu ein Bedeutungsverlust, auch wenn eine rassismuskritische Philosophie im besten Sinne praktisch ist. Die Orientierung am Sollen, bei der auch ein poststrukturalistischer oder sozialkonstruktivistischer Antiessentialismus im Umgang mit Differenz ansetzt, kann aufgrund der aristotelischen Trennung von praktischer und theoretischer Philosophie zum Verhängnis werden. Die theoretische Philosophie, die das Sein zum Gegenstand hat und als erste Philosophie gilt, entzieht sich so einer nachhaltigen Kritik der Ontologisierung des Schwarzen und versperrt den Blick auf phänomenologische Ansätze, für die »das ›Wesen‹ kein Appell an eine isolierte Substanz ist, sondern ein Appell an eine [relationale] Beziehung, in der sich der Sinn manifestiert«⁶³.

Dabei ist wichtig zu betonen, dass Lokalität und Prestige auch Konsequenzen für das *Schwarze Schreiben* in der akademischen Philosophie haben. Schreiben ist immer eine Form der Exponierung, das Schreiben aus dem Abseits der hegemonialen Geschichte umso mehr. Sich einem Denken zu verschreiben, das sich das Schwarz-Sein in der Welt zum Ausgangspunkt des Denkens macht, kann eine inspirierende Quelle der Kritik sein, die aus existenziellen Fragestellungen entspringt. Sie birgt aber auch das Risiko, auf die entfremdete schwarze Existenz zurückgeworfen zu werden, wenn diese permanent zentriert werden muss.⁶⁴ Diese Gefahr der Fixierung besteht für die Subjekte Schwarzen Schreibens in einem besonderen Sinne. *Weißes* Autor:innen steht es offen, autobiografisch zu schreiben oder nicht, während in schwarzen Texten die erlebte Erfahrung und damit die Ich-Perspektive häufig vordergründig sind.⁶⁵

Entscheidend scheint im Anschluss an Fanon zu sein, die Anstrengung gegen das Scheitern hervorzuheben. Schwarzes Denken verkörpert diese Anstrengungen, die um das Scheitern der Philosophie angeordnet sind.

62 Charles W. Mills, *Black Rights/White Wrongs: The Critique of Racial Liberalism*, New York: Oxford University Press 2017, S. 76.

63 Lewis R. Gordon, »Essentialist Anti-Essentialism, with Considerations from Other Sides of Modernity«, *QuADERNA: A Multilingual and Transdisciplinary Journal* (2012/1), S. 1–12, hier S. 3. Übers. N.W.

64 Lewis R. Gordon, *Existential Africana. Understanding Africana Existential Thought*, London/New York: Routledge 2000, S. 22–29.

65 Ebd., S. 26.

Die von Du Bois gestellte Frage ›Wie fühlt man sich als Problem?‹, gilt als erster Schritt dahin, die epistemologischen Erwartungen der philosophischen Befragung nach der schwarzen Existenz gewinnbringend zu verändern. Die Anerkennung der Frage, wie man sich als Problem fühlt, bedeutet, das Scheitern der Philosophie nicht differenztheoretisch oder psychoanalytisch mit einem Mangel zu verklären.⁶⁶ So eröffnet sich die Möglichkeit der Vermittelbarkeit schwarzer Lebens- und Erfahrungswelten als Beitragsangebot zur Philosophiegeschichte und zum Möglichkeitsspektrum der Erkenntnis, an die eine auf radikalhumanistischen Prinzipien basierenden Reflexion menschlicher Realitäten anschließen kann.⁶⁷

Kreative Arbeit als Dekolonialisierung

Beispielhaft für eine radikalhumanistische Reflexion menschlicher Realitäten ist C.L.R. James, dem Sylvia Wynter ein plurales Bewusstsein attestiert. Dieses setze sich aus James' unterschiedlichen Identitäten (kolonialisiert und doch kolonial gebildet, marxistisch und doch puritanisch, afrikanischer Herkunft und doch europäisch, ...) zusammen. Seine Poiesis besteht darin, diese Widersprüche, die eine Folge von Rassismus und Kolonialismus sind, in seiner Arbeit zu vereinen und radikal am Menschen auszurichten. Seine Arbeit ist prototypisch für einen kreativen Umgang mit der postkolonialen Realität und ihr liegt eine transformative Programmatik zugrunde, die einen in der Polis verwurzelten Menschen zum Ziel hat. Ein kreativer Umgang mit ihrer Situation, der die existenzialistischen und therapeutischen Momente Schwarzen Denkens reflektiert, bedeutet, sich nicht auf eine Philosophie zu verlassen, die als Verkörperung der »ontologischen Dominanz, die sich aus der weißen Vorherrschaft ergibt«⁶⁸ und die ihre Freiheitsverständnisse danach definiert. Ein solches Freiheitsverständnis, das Freiheit als Existenzgestaltung durch Handeln und Entscheiden als »vopolitische Quelle politischen Handelns«⁶⁹ festgelegt und den Zugang zu dieser Quelle bestimmten Menschen verweigert, bedeutet einen Ausschluss aus dem Mensch-Sein. Kern dieser Entmenschlichung, die der ›Rassenlogik‹ zugrunde liegt, ist philosophiegeschichtlich die Behauptung,

66 Gordon, *What Fanon Said*, S. 72.

67 Gordon, *Existential Africana*, S. 93.

68 Nathalie Etoke, *Black Existential Freedom*, Lanham: Rowman & Littlefield Publishers 2023, S. 2–3.

69 Christian Wevelsiep, »Vopolitische Quellen oder vopolitische Interessen? Politische Philosophie nach Heidegger und Arendt«, *Zeitschrift für Politik* (2009), S. 251.

diese Menschen wären außerhalb der Vernunft zu verorten. Für rassifizierte Menschen gibt es keine »vopolitische Vorwelt«⁷⁰ und in der Folge keine diesseitige Welt als Ort des pluralen Zusammenlebens und der Auseinandersetzung über die Ausgestaltung ihrer Realität(en). Nur wer an dieser Vorwelt Teil hat, gilt als zum politischen Handeln und zur Freiheit befähigt. Dem zu begegnen bedeutet, die »gegebenen Begriffe der politischen, klassischen und philosophischen Ontologie der Freiheit«⁷¹ radikal zu hinterfragen. Individualisierte Freiheitsbegriffe eines egalitären Liberalismus, aber auch kollektive Begriffe des Marxismus, haben keine Befreiung aller Menschen ermöglicht, an deren Ende Freiheit im Sinne der Verfügung über die eigenen Möglichkeiten steht. Es geht darum, sich in Kreativität einem universellen Freiheitsverständnis zu nähern, das weder geschichtlich noch ontologisch in einer *weisen* Vorwelt verankert ist.

James beleuchtet Freiheit in zweierlei Hinsicht. Einmal in entfernter Anlehnung an Karl Marx, als Befreiung von Entfremdung und Ausbeutung, andererseits als *schöpferische* oder *kreative Universalität* (creative universality).⁷² Diese doppelte Bedeutung – denn was schöpferisch ist, ist nicht zwingend kreativ – lässt sich nutzen, um sich James abschließend zu nähern. Das Konzept der schöpferischen Universalität erkennt die Notwendigkeit an, dass sich der Kampf gegen Unterdrückung und für die Selbstverwirklichung nicht in einer Überwindung der Zweckmäßigkeit erschöpft, wie es Marx für die Arbeit formuliert. James war es daran gelegen, menschliche Arbeit an der Selbstverwirklichung des Menschen auszurichten, die im Sinne eines neuen Menschen der gemeinsamen Welt der »Breite des menschlichen sozialen Bewusstseins, des Begehrens und der Existenz«⁷³ entspricht. James' Poiesis liefert also eine Perspektive für rassifizierter Menschen, die in der Philosophie Mehrarbeit verrichten. Seine kreativer Universalität ist eine exemplarische Möglichkeit und eine praktische Notwendigkeit Schwarzen Denkens angesichts der Postkolonialität der Philosophie. Das Wagnis einer neuen Philosophie wird vom kreativen Umgang mit dem Bestehenden begleitet. So lässt sich mit James ein kreativer Umgang mit akademischen Disziplinen denken, der die intentionale Kreativität des Menschen,⁷⁴

70 Bentouhami, »Dem Leib verhaftet«, S. 6.

71 Che Gossett, »Abolitionistische Alternativen. Schwarzer Radikalismus und die Verweigerung von Reform«, in: Daniel Loick/Vanessa E. Thompson (Hg.), *Abolitionismus*, Berlin: Suhrkamp 2022, S. 609–615, hier S. 609.

72 C.L.R. James, *Modern Politics*, Oakland: PM Press 2013, S. 207. Übers. N.W.

73 Brett Louis, *Rethinking Race, Politics and Poetics: C. L. R. James's Critique of Modernity*, London/New York: Routledge 2007, S. 202. Übers. N.W.

74 Paget Henry, »Lewis Gordon, Africana Phenomenology and the Crisis of European Man«, *The CLR James Journal* (2008), S. 71–101, hier S. 91.

die für James' Konzeption der Selbstverwirklichung entscheidend ist, reflektiert. Im Rückgriff auf John Dewey erinnert Lewis R. Gordon daran, dass akademische Disziplinen keine Abbilder menschlicher ›Natur‹ sind.⁷⁵ Eine *disziplinäre Dekadenz*, die sich als Beharren auf Disziplinen als Ergebnis von kolonialen Macht- und Gewaltverhältnissen ausdrückt, lässt die Kreativität austrocknen: Disziplinen sind geschaffene Produkte,⁷⁶ die absolut gesetzt die kreativen Möglichkeiten des Menschen untergraben.⁷⁷

Statt einer Schlussfolgerung: Der Allgemeinheitsanspruch Schwarzen Denkens

Schwarzes Denken heißt, trotz des Scheiterns der Philosophie nicht in einen »Nihilismus des Widerstands«⁷⁸ zu verfallen, sondern sich kreativ der Arbeit an der Dekolonialisierung zu widmen. Dazu braucht es einen Umgang mit den Erfahrungen des doppelten Bewusstseins, mit dem Unvorhersehbaren als Ausdruck einer »Simultanität von Zwang–Widerstand, Zerstörung–Reparatur, ›Austrocknung‹→Wiederbelebung«⁷⁹ sowie mit der Kuration schwarzer Archive, die aufgrund ihrer abgrenzenden Kritik in einem ironisch-inklusiven Verhältnis zur westlichen Wissensproduktion stehen.⁸⁰ Zum anderen bedeutet es eine Auseinandersetzung mit der in der europäischen Philosophie verwurzelten Wissensordnung, die alle Lebenswelten durchdringt. Dekolonisierung ist für mehrere Freiheitsmomente von Bedeutung und meint ein Zurückholen der Handlungs- und Entscheidungsfähigkeit. Mit dieser soll die soziale Welt, eine schöpferische Leistung des Menschen,⁸¹ neu entworfen werden. Im Anschluss an James bedeutet das, das Besondere zu durchdenken und die Arbeit an der kreativen Möglichkeit einer neuen Universalität auszurichten.

75 Exemplarisch Edward W. Said, *Orientalismus*, Frankfurt am Main: Fischer 2019.

76 Lewis R. Gordon, *Disciplinary Decadence. Living Thought in Trying Times*, London/New York: Routledge 2006, S. 4.

77 In eine verwandte Richtungweisend merkt Wynter an, dass Fanons soziogenetischen Gesellschaftskritik radikal gelesen das Ende der Disziplinen in ihrer ethnozentrischen Ausprägung bedeuten müsste, vgl. Greg/ Wynter, »PROUD FLESH«.

78 Hans-Martin Schönherr-Mann, *Gewalt, Macht, individueller Widerstand: Staatsverständnisse im Existentialismus*, Baden-Baden: Nomos 2015, S. 133.

79 Shilliam, »Indebtedness«, S. 230. Übers. N.W.

80 Gordon, *Existential Africa*, S. 2.

81 Fanon, *Schwarze Haut, weiße Masken*, S. 11.

Situierte Lektüren

Über fraglicherweise hoffnungslose Versuche, Wildersons *Afropessimismus* zu lesen

Wildersons Arbeit zu *Afropessimismus* kann als exemplarisch für ein Philosophieren gelten, das zwei Momente akzentuiert: Erstens insistiert er, dass Denken, Verstehen, Schreiben stets situiert sind. Wir alle, egal aus welcher Sprechposition heraus, stoßen auf Grenzen des Denkbaren und des Sagbaren, die jedes ›Wir‹ und jedes ›alle‹ brüchig werden lassen. Mit dieser Formulierung ist bereits angezeigt, dass das Denken über *race* zuverlässig in paradoxe, ambigue und dilemmatische Positionen mündet. Diese erste Spur lässt sich in zahlreichen Schriften finden und soll daher nicht erneut im Zentrum stehen. Das Markante der afropessimistischen Position besteht darin, dass sie zweitens als exemplarisch für eine Geste der Verweigerung gelten kann, die auf das erstgenannte Moment nicht damit reagiert, auf Verständigung oder Vermittlung zu hoffen. Stattdessen wird – wie die Selbstbezeichnung nahegelegt – pessimistisch davon ausgegangen, dass eine solche Verständigung wahlweise scheitert oder aus den falschen Gründen gewollt und trügerisch imaginiert wird.

Vorliegender Text widmet sich einem Schreibexperiment, um diesen Aporien nachzugehen. An drei Vignetten vollziehen die beiden Autoren – ein *weißer* Mann und eine Frau of Color – eine situierte Lektüre. Dazu wird jeweils zunächst eine von Wilderson beschriebene autobiographische Theorie-Szene rezipiert, bevor aus den beiden Perspektiven heraus Lesarten und Leseaffekte entfaltet werden. Die Lesenotizen wurden unabhängig voneinander verfasst und stehen gelassen. Erst im Fazit geht es um die Frage, inwiefern die in diesem Lese- und Schreibexperiment entfalteten Lesarten aufeinander antworten (können). Es sei jedoch bereits vorweggenommen, dass wir die finale Entscheidung darüber, ob eine Vermittelbarkeit zwischen diesen besteht, den Lesenden überlassen werden. Schlussendlich – so zeigt die Arbeit Wildersons eindrücklich – sind *Pessimismus* und die fraglichen Gegenbegriffe *Optimismus* und *Realismus* nicht nur theoretische Positionen, sondern auch Charaktereigenschaften.

1. Vignette: Ain't I a human?

Wilderson geht von einer irreduziblen Dissoziation der Erfahrungsräume von Menschen und Schwarzen aus. Insofern die Erfahrung von Schwarzen an die Geschichte des transatlantischen Sklavenhandels gekoppelt sei, sei sie von Beginn an von einer derart grundlegenden Verdinglichung gekennzeichnet, dass ihr alle für die Konstruktion von Akteurspositionen wie ›Person‹, ›Subjekt‹ oder eben ›Mensch‹ notwendigen Konstitutiva wie Wille, Reflexivität oder Autonomie vorenthalten wurden. Schwarze seien also – so die These – nicht bloß einer *weißen* Herrschaft unterworfen wie andere Nicht-Weiße auch (in je historisch abgestuften und lokal situierten Herrschaftsformationen), sondern sie fungieren als das konstitutive und schlechthin abjekte, phobogene Außen des Menschseins überhaupt. Die These Wildersons separiert somit Schwarze Erfahrungen in einer radikalen Negation von den Erfahrungen anderer unterwerfener Subjekte, die von ihm mitunter als »Juniorpartner:innen«¹ der *Weißen* apostrophiert werden. Sie bezichtigt zudem alle Schwarzen politischen Bemühungen antirassistischer und antikolonialer Aufklärung, sich einer ›reformistischen‹ Illusion hinzugeben, weil sie die Differenz von Schwarzen und Menschen unterschlagen oder sie überhaupt nicht kennen würden.

Zur Explikation dieser These dient Wilderson in der ersten hier ausgewählten Vignette die Erzählung einer Episode mit einem palästinensischen Freund namens Sameer Bishara. In der Zeit, in der beide als Wachpersonal in einem Museum arbeiteten, teilten sie zunächst Erfahrungen der Unterdrückung sowie revolutionäre Überzeugungen miteinander in einer Weise, die in Wilderson den Eindruck erweckten, »das gleiche Kreuz«² zu tragen. Nach Sameers Bericht über Erfahrungen mit israelischer Polizeiwillkür bei Grenzkontrollen eröffnet sich jedoch ein Graben zwischen den beiden. Sameer spricht von der »Demütigung«, die eintrete, wenn israelische Soldaten den Körper von Palästinensern abtasten und ergänzt: »Aber die Scham und die Demütigung ist noch viel schlimmer, wenn der israelische Soldat ein Jude aus Äthiopien ist«.³ Wilderson beschreibt seine innere Reaktion darauf: »Der Boden brach unter meinen Füßen weg.«⁴ Er interpretiert die Äußerung seines (damaligen) Freundes als Beweis dafür, dass auch im Imaginären eines Mannes of Color dem Schwarzen derselbe Platz zugewiesen werde: ein Platz außerhalb der politischen Herrschaftsordnungen.

1 Vgl. Frank B. Wilderson III, *Afropessimismus*, Berlin: Matthes & Seitz 2021, S. 244.

2 Ebd., S. 15.

3 Ebd., S. 17.

4 Ebd.

Wilderson schließt daran die These an, dass eine Gemeinsamkeit der Unterdrückten, entgegen seiner vorherigen Annahme, in Hinsicht auf eine Hoffnung auf Erlösung nicht existiert. Während die palästinensische Befreiung etwas Verlorenes prinzipiell (wie unwahrscheinlich auch immer) im Kampf wiedergewinnen könne, könnten Schwarze keine Rückkehr auf geraubtes Eigentum geltend machen. Sie würden vielmehr imaginär prinzipiell als »phobogenes Objekt positioniert«,⁵ d.h. als Ausgangs- und Bezugspunkt für Ängste, die für den Begriff des Menschen selbst konstitutiv sind. Der Schwarze habe nicht *etwas* verloren, das sich zurückgewinnen ließe, sondern er habe *sich selbst* nie besessen, da er als das konstitutive Außen des Menschen überhaupt fungiere.

Die afropessimistische Lesart behauptet also, dass »Schwarze keine menschlichen Subjekte sind, sondern strukturell unbewegliche Requisiten, Werkzeuge für die Realisierung *weißer* und nicht-Schwarzer Fantasien und sadomasochistischer Vergnügungen«. ⁶ Der Unterschied zwischen Menschen und Schwarzen bestehe darin, dass in Herrschaftsverhältnissen Menschen »verfügbar« gemacht werden können (was prinzipiell reversibel ist), Schwarze hingegen erlitten einen »sozialen Tod«, ⁷ der irreversibel sei und ihre Existenz selbst kennzeichne. Genauer gesagt sei der Schwarze von einer »Todhaftigkeit« (*deathliness*) gekennzeichnet, ⁸ die aus seiner »Sklavenhaftigkeit« (*slaveness*) resultiere, ⁹ und die schlussendlich dazu führe, dass es »keine Schwarzen gibt, die in der Welt sind«. ¹⁰ Die Existenzmodi der *Todhaftigkeit* und der *Sklavenhaftigkeit* seien die strukturellen Gründe, die dem Schwarzen seine Existenz verwehren.

a) Eine weiße Lektüre

Diese Vignette illustriert zunächst auf markante Weise die afropessimistische These eines Bruches zwischen Schwarzen (Menschen) auf der einen und allen anderen auf der anderen Seite. Als theoretisch informierter Leser fühle ich mich im wörtlichen wie übertragenen Sinne ins Bild gesetzt. Die Vignette erweckt den Leseindruck einer bruchlosen Nachvollziehbarkeit des unter den Füßen von Wilderson weggezogenen Bodens. Denn, genau, wie blind kann der palästinensische Freund sein, nicht zu sehen, dass und wie er sich nicht nur mit dem Schwarzen Freund entsolidariert, sondern ihn (zumindest implizit) frontal mit dem demütigendsten

5 Ebd., S. 19.

6 Ebd., S. 21f., im Orig. kursiv.

7 Ebd., S. 23.

8 Ebd., S. 51.

9 Ebd., S. 52.

10 Ebd.

Unterdrücker unter den israelischen Soldaten identifiziert. Die Vignette mag eine Anekdote sein (und sie ist es), aber als symbolische Verdichtung einer Schwarzen Erfahrung überzeugt sie mich von der Plausibilität der afropessimistischen These. Die Überzeugungskraft besteht indes nicht in der philosophischen Konsistenz einer Theorie, sondern in der Kondensation einer Erfahrung. Dieser Erfahrungsraum ist nicht der meine, aber gerade indem sie vielfältige Erfahrungen von Unsichtbarkeit, Exklusion und Unterdrückung von Schwarzen zu einer dichotomen These synthetisiert, überzeugt sie als ›Ausdrucksfunktion‹ (Merleau-Ponty) der Tatsache, dass die Distanz zwischen *weißen* und Schwarzen Erfahrungsräumen nicht überbrückbar ist. Auf eine Formel gebracht: die Form der These überzeugt mich von ihrem Inhalt.

Den Provokationsgehalt der These kann ich überdies genießen, weil ich als Philosoph gewohnt bin, provokante Thesen zu hören und mich mit ihnen argumentativ auseinandersetzen. Denken, das Thesen zu Ende führt und nicht aus falscher Rücksicht vor pragmatischen, ethischen oder politischen Konsequenzen eines Gedankens zurückschreckt und auf halbem Wege stehen bleibt, hat Appeal, *radical chic*, wenn man so will. Man kennt das von geschätzten Autor:innen wie Nietzsche, Hegel, Bataille, Derrida, Spivak, Butler und anderen. Der *radical chic* vermag im Hinblick auf die Form der These eine (angesichts des Inhalts der These) einigermaßen unwahrscheinliche Verbindung zwischen Autor- und Leserposition herzustellen.

Diese Verbindung ist entlastend in zweierlei Sinne, weil sie mir eine doppelte Nähe ermöglicht. Die Vignette lässt zunächst die Rolle der *Weiß*en in der afropessimistischen Opposition zwischen Schwarzen und Menschen in der Schwebe. Da sie anhand eines palästinensischen Migranten entfaltet wird, der sich als anti-Schwarzer Rassist entpuppt, wird nicht der *weiße* Rassist adressiert, sondern die minoritäre Position eines strukturellen lokalen Konflikts im Nahen Osten. Indem ich die afropessimistische Position in ihrer Radikalität als Theorie (anders als der palästinensische Freund) nachvollziehe, befinde ich mich auf der (nicht-rassistischen) Seite des Schwarzen Autors. Die zweite Nähe kann sich für den *weißen* deutschen Leser aufgrund der Positionierung des Palästinensers im israelisch-palästinensischen Konflikt ergeben. Der im Diskurs des radikalen palästinensischen Widerstands nicht bloß beiläufig anzutreffende Vernichtungsantisemitismus, der Israel und die Israelis am liebsten von der Landkarte getilgt sehen will, bekommt nun einen rassistischen Subtext. Denn der Palästinenser ist nicht nur anti-israelisch, sondern antisemitisch und rassistisch, also kein politisch wacher Kämpfer, sondern Ideologe. Das hat man vielleicht nicht immer schon gewusst, es liefert aber eine willkommene Rechtfertigung für die politische Überzeugung, als *weißer* Deutscher die Existenz Israels gegen alle Ideologeme verteidigen zu sollen. Also auch über diesen Weg erfolgt eine gefühlte

theoretische Nähe zwischen dem qua These dissoziierten Schwarzen Autor und dem *weißen* Leser.

b) Eine Lektüre of Color

Ich lese diese Passage als die Geschichte eines Mannes, der sich an seinem Ex-Kumpel rächt. Eine Rangelei unter Mackern – ebenso wie die Passage davor, die sich im wörtlichen Sinne um eine Kneipenschlägerei unter Männern dreht.¹¹ Wenn man das Stör-rauschen weglässt, wenn man insbesondere die stark ablenkenden Begriffe ›Israel‹ und ›Palästina‹ ausblendet (dies zu tun muss möglich sein, denn wenn es denn eine Theorie werden soll, muss sie von der Zufälligkeit von Anekdoten aus diesem oder jenem Kontext abstrahieren können), wenn man also den Text auf die markanten psychodynamischen Punkte reduziert, was steht dann da? Aus einer engen, fast schon intim anmutenden Identifikation mit einem anderen Mann – einem ›Bruder‹ – heraus macht der Autor die Erfahrung, dass – große Überraschung! – auch People of Color rassistische Bilder verinnerlicht haben. Die Beobachtung ist banal, sowohl politisch als auch theoretisch seit Langem bekannt und oft erzählt. Man müsste schon ziemlich naiv sein, um zu glauben, dass People of Color perfekte Menschen sind, die von jedem bösen Gedanken frei wären. Der von Wilderson beschriebene Schock, das Erwachen aus seiner Naivität ist für mich daher nur als Beziehungserzählung über eine erschütterte *bromance* lesbar.

Aus der Tatsache, dass auch diskriminierte Menschen in der Lage sind, andere zu diskriminieren, kann zudem nicht gefolgert werden, dass es eine ›Hierarchie der Diskreditierbarkeit‹ gäbe. Gegenanekdote: Ich wurde einst von einem Obdachlosen rassistisch beleidigt. Dies bedeutet jedoch nicht, dass Ivy-League-Kanacks wie Wilderson und ich in der Hierarchie unter Obdachlosen stehen. Es bedeutet nur, dass ein singuläres Subjekt, das in diesem Fall im wörtlichen Sinne ohnehin schon am Boden liegt, *phantasiert*, es stünde über mir. Was Wilderson hier illustriert, ist demnach ein Fehlschluss.

Die Wahl des Beispiels, welches mit der ungebrochenen Lust gewisser Subjekte spielt, selbst an den unpassendsten Stellen den Nahost-Konflikt zu ›diskutieren‹, lenkt strategisch klug von dieser Fehlschlusskette ab. Die brutale Verallgemeinerung, die sich hier auf so kurzem Raum – von einer Passage zur nächsten – verdichtet, bei der aus der singulären Aussage eines (ehemals) befreundeten Mannes of Color eine Generalabsage an den gemeinsamen Erfahrungshorizont zwischen PoC und Schwarzen Menschen ›abgeleitet‹ wird, lese ich als harsche Essentialisierung

11 Vgl. ebd., S. 15.

und ›Kollektivstrafe‹ und in diesem Sinne als *Identifikation mit dem Aggressor*: Da wollte sich Wilderson wohl mal genauso danebenbenehmen wie *weiße* Rassisten auch und nach einer Erfahrung mit einer Einzelperson einfach die solidarischen Bande mit der gesamten Gruppe kappen.

Mich beschäftigt zudem die Frage, welche Aspekte die Aufmerksamkeitsökonomie um solche ›Trend-Bücher‹ mitbestimmen. Ich hatte es ›aus Prinzip‹ nicht angefasst, bevor wir uns verständigten, es als Beispiel-Werk für diesen Text zu verwenden. Und wie prädiert überfiel mich bereits nach wenigen Seiten der Lektüre eine fürchterliche Langeweile, die mir wohlbekannt ist: Ich empfinde diese Form von Langeweile, welche sich aus einem leicht trotzigem Unterstrom erhebt, jedes Mal, wenn ein Buch als ›Provokation‹ gehypt wird. Das deutsche Nachwort behauptet sogar, man brauche »Mut«,¹² um es zu lesen. Vielleicht gilt das für manche Weißbrote. Wahrscheinlicher aber ist, dass es sich bei Sprechakten wie diesen um plumpe Manipulationen handelt, Marketing-Tricks, die Menschen das Gefühl geben sollen, sie hätten nicht nur etwas verpasst, sondern wären sogar feige, wenn sie dieses Buch nicht lesen. Debatten um dergestalt angebahnte ›Trend-Bücher‹ (ver-)enden typischerweise in billiger Skandallust, die ein ernstes politisches Thema in ein oberflächliches, genießbares Spektakel verwandelt. Darin besteht mein Pessimismus.

Es gibt ironischerweise nur wenige diskursive Zeichen, die so zuverlässig eine Wiederholung von Altbekanntem ankündigen wie die mit Feuereifer in den Feuilletons verbreitete Behauptung, ein Buch sei ›radikal‹ und stelle in dieser Radikalität eine provozierend neue These auf. Tatsächlich ist die psychodynamische Abwehrkonstellation, welche in die These mündet, dass das eigene Leiden mit dem aller anderen unvergleichbar in seiner Tiefe, Schwere und vor allem Unveränderlichkeit sei, eine relativ beliebte Aberration unter verzweifelte Seelen – so sehr, dass bereits Sigmund Freud dieser Dynamik eigene Schriften widmete; so zählt zu den – kurz nach der *Einführung des Narzissmus* – verfassten *Charaktertypen aus der psychoanalytischen Arbeit* auch »Die Ausnahme«.¹³ Die Ausnahme-Charaktere »sagen, sie haben genug gelitten und entbehrt, sie haben Anspruch darauf, von weiteren Anforderungen verschont zu werden«, von jenen der formalen Logik ebenso wie von ethischen.¹⁴ Aufgezeigt wird, warum man sich nicht nur mit Errungenschaften und Erfolgen, sondern auch mit Erzählungen von Traumata und

12 Jan Wilm, »Habt den Mut, Wilderson zu lesen! Nachwort des Übersetzers«, in: Wilderson, *Afropessimismus*, S. 405–415, hier S. 415.

13 Sigmund Freud, *Einige Charaktertypen aus der psychoanalytischen Arbeit* (1916), in: ders., *Gesammelte Werke*, Bd. 10, hrsg. von Anna Freud u. a., London: Imago Publishing 1949, S. 364–391, hier S. 365ff.

14 Ebd., S. 366.

Grauen narzisstisch stabilisieren kann: Auch die Denkfigur des ›größten Opfers (der Menschheitsgeschichte)‹ ist eine narzisstische Größenphantasie. Diese kompensiert den durch die gesellschaftlich verwehrtete Anerkennung erlittenen narzisstischen Schaden, wie Freud a.a.o. am Beispiel des entstellten Gesichts von Shakespeares *Richard III* ausführt. Die Anschlussfähigkeit dieser Theorie mit Blick auf kollektive Konstellationen, in denen also Zugehörigkeiten und Identifikationen mit minoritären oder diskriminierten Gruppen im Zentrum stehen, deutet Freud abschließend am Beispiel der Frauenbewegung an.¹⁵

Wir können also als Forschungsstand von 1916 festhalten, dass die These, dass eine diskriminierte Gruppe viel schlechter dran sei als alle anderen, da ein Ende ihrer Diskriminierung noch nicht einmal denkbar sei, als eine These gelten kann, die nur in verschwindend geringem Maß aufgrund ihrer systematischen Stringenz und Plausibilität vertreten wird. Viel eher gilt es, die Psycho- und Soziodynamik dieser zu erschließen – so zum Beispiel mit Begriffen wie ›Opferkonkurrenz‹ und ›Olympiade des Leidens‹ (genauer in Abschnitt 2.b).

Warum also dieses Buch lesen? Was ist an diesem theoretischen Murks genießbar? Als *weiße* Person, aber nicht nur als *weiße* Person, kann man – wie immer – unbewusst genießen, dass es eine ungenügende Theorie ist, die hier verschriftlicht wurde. Das philosophische Überlegenheitsgefühl der Lesenden wird von Wilderson auf charmanteste Weise bespielt und genährt: Man kann sich regelrecht darin baden, wie gönnerhaft man über alle seine argumentativen und begrifflichen Schwächen hinwegsieht. Aus der Schwarzen oder irgendeiner anderen unterdrückten Position heraus kann man das Undisziplinierte an diesem Buch genießen. Wilderson agiert stellvertretend etwas aus, wovon vermutlich viele diskriminierte/unterdrückte Menschen nachts träumen – in seinen Worten: »die Wut zu artikulieren, die die meisten Schwarzen nur flüstern dürfen.«¹⁶ Er pöbelt, er schreibt weinerlich und versinkt in Selbstmitleid, er hat keine Lust mehr, für irgendwen ein ›Vorbild‹ zu sein oder sich als ›Pionier‹ zu gebaren, er äußert keine konstruktive Kritik und macht auch keine ernstzunehmenden Lösungsvorschläge. Er verführt mich dazu, mir Fragen zu stellen wie: Was hält dich eigentlich davon ab, so unsystematisch rumzupimmeln? Achso, ich habe keinen. Da war ja was: ›Steil gehen, steile Thesen, die man verteidigen und angreifen kann, provozieren, niederringen‹ – all dies sind die Metaphoriken des Sprachstils eines phallogozentrischen Verständnisses philosophischer ›Diskussion‹. Aber Hauptsache, man(n) hat Spaß mit der ›Provokation‹. Regt ja angeblich zum Denken an.

Ja, insofern es gelingt, sich (zumindest passagenweise) mit Wilderson hinreichend zu identifizieren, kann man großen regressiven Spaß damit

¹⁵ Ebd., S. 369f.

¹⁶ Wilderson, *Afropessimismus*, S. 203.

haben, sich so danebenzubenehmen. Als geeigneten Prügelknaben für diese Gaudi erwählt Wilderson Sameer aus, einen nicht-Schwarzen Mann of Color. Würde man ein Argument analog zu dem von Wilderson ausformulieren, würde dieses lauten: Offensichtlich, so zeigt der verdinglichende Missbrauch des Mannes of Color, der in Wildersons Rede zu dessen »sadomasochistischer Vergnügung« einfach benutzt wird, hat der Mann of Color im Unbewussten des Schwarzen Autors denselben miserablen Platz wie auch in den Imaginationen der *Weiß*en: den Platz eines moralisch fragwürdigen Unreinen, der die Integrität des aufgeklärten *Weiß*en nie erreicht hat.

Sich von dieser Gegenübertragung distanzierend, merkt man: Es ist mindestens ein Vergeltungsschlag, wenn nicht Rache, die in diesen Passagen mitschwingt, eine Logik der Retourkutsche nach dem Motto »Du hast dich mit mir entsolidarisiert, jetzt entsolidarisiere ich mich mit dir. Wenn du solche Geschichten über Schwarze erzählst – in der Hoffnung dadurch beim *weißen* Mann Mitgefühl zu erheischen –, dann erzähle ich jetzt solche Geschichten über dich – in der Hoffnung, dass der imaginierte *weiße* Mann, zu dem wir tragischerweise beide sprechen, dann auf meiner Seite steht«. Erfahrungsgemäß funktioniert diese Taktik – schließlich fällt sie geradeaus in das diskursiv präformierte *Divide et impera* zwischen diskriminierten Gruppen.

2. Vignette: Akademische Sitten

Die zweite Vignette kontrastiert zwei Vortragsereignisse von Wilderson in Kopenhagen und Berlin, die zeitlich unmittelbar aufeinander folgten. Der Vortrag über Peter Watkins' dystopischen Science Fiction-Film *Straf-park* von 1971, in dem u.a. der Rassismus der US-amerikanischen Polizei vorgeführt wird, wird einmal in improvisierter Umgebung in einer aktivistischen, nicht-akademischen Community von PoC in Kopenhagen vorgetragen. Er mündet dort in interessierte Rückfragen und einen Austausch über Bündnisfragen und strategische Solidaritäten, obwohl strikt Schwarze Communities in Dänemark selten sind und es um die theoretische Informiertheit über Critical Race Theory anders bestellt ist als auf US-amerikanischen College Campuses. Wenige Tage später trägt Wilderson den Text erneut vor, diesmal im akademischen Milieu einer internationalen universitären Konferenz in Berlin. Der Film ist dort den meisten Anwesenden ebenso bekannt wie die theoretischen und filmwissenschaftlichen Referenzen des Vortrags. Anders als im weniger informierten Kopenhagener Kontext stößt die afropessimistische Lesart des Films in Berlin auf heftigen Widerspruch. Wilderson wird vorgeworfen, das Werk des Regisseurs zu verkennen, dessen Progressivität zum Entstehungszeitpunkt zu übersehen und mit der afropessimistischen These

überhaupt am Film vorbeizuarargumentieren. Seine ausführliche Schilderung dieser akademischen Episode kann dabei zugleich als eine Art Vorwegnahme von Rezeptionsweisen des Buches gelesen werden. Gegen die afropessimistische Position, so Wilderson, erhebe sich von nicht-Schwarzer Seite regelmäßig der Dreiklang aus »Schuld.Ressentiment.Aggression«, ¹⁷ Die radikale Perspektive des ›Nicht-in-der-Welt-seins‹ des Schwarzen könne nicht ohne Abwehr gehört werden. Im akademischen Berlin sei es gewesen, als hätten die Anwesenden ihre Fähigkeiten »zu logischem Denken und Diskutieren verloren« und stattdessen Zuflucht zu einer »selbstgerechten Empörung« gesucht. ¹⁸ Wilderson beschreibt die mit aggressivem Unterton vorgetragenen Fragen als eine Form von symbolischem Lynching. In dieser Eskalation weist er die Versuche, den Film gegen die von ihm vorgetragene Kritik als einen Ausdruck von Solidarität zu verteidigen, zuletzt mit dem Satz zurück: »Mein Vortrag scheißt auf die Erweckung von Solidarität. Solidarität ist mir scheißegal.« ¹⁹

a) Eine weiße Lektüre

Die Vignette liest sich für mich wie eine Bebilderung eigener Ängste und Wunschphantasien. Die in der von Wilderson aufgeführten Szene gewählte narrative Bebilderung, seine theoretischen und terminologischen Zuspitzungen des akademischen Konflikts kommen mir in ihren Reaktionen vollkommen bekannt vor. Die Thesen des Afropessimismus sind zweifellos eine Provokation, so dass auch der kontextspezifische Widerspruch gesondert betrachtet werden müsste. Aber die geschilderten Reaktionen, die Vorwürfe, der Verriss, die Empörungen, das Besserwissen gegenüber dem Vortrag auf einer internationalen Konferenz, all das kenne ich nur zu gut: »Das geht mir genauso« ²⁰. Als Ängste, die meine eigenen Vorträge (zumindest bis zum ersten gesprochenen Wort) seit jeher begleiten. Indes: Erlebt habe ich sie nie (oder habe die wenigen diesbezüglichen Erfahrungen verdrängt). Ich kann mich also sehr gut in die Situation hineinversetzen, aber sie bebildert nur das Imaginäre meiner Angst vor der eigenen akademischen Exponierung. Gravierend, der Unterschied.

Und natürlich hätte ich im Publikum sitzend es besser gemacht als die anwesenden Kolleg:innen. Denn ich stelle mir vor, dass ich auf der Berliner Tagung viel besser zugehört und die nüchterneren, affektfreien Fragen gestellt hätte. Offenbar will der *weiße* Leser der bessere Afropessimist sein oder zumindest eine (unmögliche) Solidarität üben.

¹⁷ Ebd., S. 207.

¹⁸ Ebd., S. 208.

¹⁹ Ebd., S. 220.

²⁰ Ebd., S. 205.

Gemäß einer (die Radikalität liebenden) Identifikation mit der Autorstimme ist diese Vignette überdies aber nicht nur Angstbild, sondern auch Wunschphantasie. Denn wie gerne hätte ich meine eigenen philosophischen Versuche zu so einer konsequenten Radikalität gebracht, dass es die ganze versammelnde Kraft des akademisch-narzisstischen Selbst bedarf, um gegen den diskursiven Sturm standzuhalten, um zum Schluss eine Parole zu schmettern, die auf »scheißegal« endet. Das muss man erst 'mal bringen. Also hier erneut – Autoridentifikation qua *radical chic*.

Das ist – so fällt mir mit etwas Abstand auf – in Summe ein bisschen viel Identifikation. Zumindest für ein Buch, dessen These in der brachialen Differenz zwischen Menschen und Schwarzen besteht – zu denen ich nicht gehöre. Ich gehöre gemäß dieser These zu den Menschen, zu deren theoretischer wie praktisch-historischer Konstitution die Konstruktion des Schwarzen als phobogenes Außen gehört, die die *Weiß*en und ihre nicht-*weißen* Juniorpartner:innen benötigen, um sich in Abgrenzung von der Dinghaftigkeit der Schwarzen ihrer eigenen Reflexivität und Autonomie versichern zu können. Diese meine Identifikation verläuft, wenn ich es richtig sehe, durch die Lesart der Theorie ihrer Form nach: als theoretische Position, die ihre eigene Radikalität liebt.

Wie sieht es indes aus, wenn die Inhaltsseite der These in den Vordergrund rückt? Die Identifikation wird dann ganz unmöglich. Ich verstehe nicht alle Anspielungen auf Orte, Personen und Ereignisse. Viele, offenbar für eine Schwarze Leserschaft sprechende Symbole (Musik, Filme, Orte, Namen) bleiben für mich stumm. Der Text scheint nicht für mich geschrieben – sofern ich ihn nicht als Theoretiker lese. Ich komme mir bisweilen vor wie ein Voyeur, wenn der Autor von einer schamvollen Geschichte schreibt, die er noch nie erzählt hat. Vielleicht bin ich doch der falsche Leser.

b) Eine Lektüre of Color

Ich lese diese Vignette als eine Geschichte, die mich über den akademischen Habitus – insbesondere in der Philosophie – nachdenken lässt. In kaum einem Fach gibt es noch so viele Menschen, die ihre Vorträge stumpf ablesen, die also ohne Abstimmung auf ihr Publikum, ohne Reflexion und Einstimmung auf das Singuläre einer jeden Situation ihre Meinung vom (Manuskript-)Stapel lassen. Am deutlichsten wird mir der habituelle Abstand zu diesem Teil der akademischen Bevölkerung, wann immer ich ein Kompliment dafür erhalte, stattdessen frei zu sprechen. Dieses Kompliment legt offen, dass das (ent)sprechende *weiße* Subjekt eine Szene wie die von Wilderson beschriebene noch nicht erlebt hat. In der Schwarz-colorierten Welt ist es in der Regel genau andersherum: Ablesen kostet Mut. Wer abliest, hat sich vorgenommen, heute zu sagen,

was er sagen will – egal, wie viele rassistische Attacken darauf folgen werden. Wer abliest, trägt aus seiner Mitte heraus vor, macht sich vom Publikum unabhängig bzw. reduziert dieses auf die Objekt-Rolle passiver, den Vortrag in Duktus und Inhalt nicht beeinflussender Zuhörerschaft. Wilderson hat dies in der beschriebenen Szene getan: Er hat sich nicht seinem Publikum angepasst, sondern zwei Mal denselben Vortrag gehalten – obwohl es sich um sehr verschiedene Settings handelte. Und er hat die vorhergesagte Dresche dafür bekommen.

Wenn ich keine Lust auf *weiß*-männlich-dominierte Konferenzen habe, dann zumeist, weil viele *weiße* Männer nie zu Ende gedacht haben, dass ebenjenes Verständnis von ›kritischer Diskussion‹, das ihnen als so begehrenswert erscheint und nach dem sie eifern, eben jenes ist, das den sozialen Tod von Schwarzen Kolleg:innen und Kolleg:innen of Color begründet.²¹ Denn selbst berechnete Kritiken, die von einem Subjekt sachlich vorgetragen wurden, werden von einem anderen Subjekt zuverlässig als erneuter Beweis unserer geistigen Unterlegenheit gehört, zu unserer Diskreditierung genutzt – oder eben, wie Wilderson es nennt: zum Lynching.

Es gibt also strukturell bedingt keine Möglichkeit zu einer sachlichen Kritik, die auch sachlich bleibt. Bis zu diesem Punkt hin kann man das systematisch stringente Argument rekonstruieren, das den Passagen Wildersons (unausgesprochen und unsystematisch über den Text verteilt) zugrunde liegt: Sich den kritischen Diskussionen zu entziehen, würde eine Selbstexklusion aus Wissenschaft und Philosophie bedeuten. Aus den kritischen Diskussionen exkludiert zu werden, hieße von vornherein nicht als Denker/Wissenschaftler ernstgenommen und anerkannt zu werden. Zugleich ist jedoch strukturell ausgeschlossen, dass eine sachliche Kritik sachlich bleibt. Im berühmten Wilderson-Überschuss ließe sich ergänzen: Daher sind mir Beteuerungen, dass man das alles nicht gewollt habe, dass es doch sachlich gemeint gewesen sei etc. *scheißeegal*.

Oft frage ich mich, ob wir Frauen, wir People of Color und Schwarze Menschen im Wissenschaftsbetrieb und insbesondere in der Philosophie genau deshalb so stören: Angenommen, auch *weißen* Männern – zumindest jenen, die nicht gänzlich stumpfsinnig sind – ist es möglich, diese strukturelle Aporie zu verstehen oder sie zumindest vorbewusst zu erahnen. Was dann? Nun, dann würden sie mitverwickelt werden in eine Welt, in der ihr vormaliges Fetisch-Objekt – rationalisiert unter dem Namen ›kritisches Denken und Diskutieren‹ – ungenießbar geworden ist.

21 Ich schreibe so gezielt von *weißen* Männern statt von *weißen* Frauen, da viele *weiße* Frauen – wenn sie nicht aus jenen völlig verblendeten Kreisen der jungen Generation kommen, welche glauben, dass das Patriarchat bereits beendet sei – dasselbe Phänomen kennen und erleiden. Wer halbwegs in Frauen-Soli geschult ist, trägt manche Kritiken in manchen Räumen nicht vor.

Ihr ›spaßiges‹ Geklöne unter Männern, ihre permanente Verwechslung von Philosophie mit sublimiertem Hahnenkampf hätte ein Ende. Da erscheint es den meisten wohl doch leichter, Frauen und BPoC weiterhin als ›kritikunfähig‹ zu beleidigen und es ihnen in Verkenntung dieser strukturellen Gewalt wahlweise als Charakterschwäche oder als fehlende Eignung auszulegen, wenn sie keinen Spaß an ›kritischer Diskussion‹ haben.

Ich stimme Wilderson also in den meisten Punkten zu – nur, dass diese Punkte nicht ihm zuzuschreiben sind: Sie wurden von vielen anderen vorher schon und deutlich elaborierter gedacht. Der Punkt, den Wilderson selbst macht, nämlich zu behaupten, dass er nicht über die altbekannten Aporien der Diskriminierungsforschung spricht, sondern eine »Meta-Aporie«²² gefunden oder erfunden hätte, in der sich nur Schwarze befänden, ist jedoch zu leicht und zu schnell durch das Aufzeigen von Analoga aus anderen diskriminierten Gruppen zu widerlegen, als dass ich ihn kaufen würde.

Zugleich hat er wiederum Recht damit, dass es im selben Moment schäbig ist, solche analogen Erfahrungen zum Ausgangspunkt für Solidaritätsbündnisse zu machen, »indem sie darauf bestehen, dass sich die Koalition auf das konzentrieren muss, was wir alle gemeinsam haben.«²³ Von diesem falschen Verständnis von Solidarität wolle er sich abgrenzen.²⁴

Unterlegt wird dies von Wilderson mit einer Zitation Baldwins zu einer Geschichte über die Unfähigkeit eines *weißen* Mannes, Solidarität jenseits des Identifizierbaren und Identischen zu leben:²⁵ »Er wird in deinem Leben nur das anerkennen, was er in seinem Leben anzuerkennen bereit ist«. Seine langen Pariser Nächte mit Mailer trugen nur Früchte, solange Mailer sagen konnte: ›Das geht mir genauso‹, berichtet Baldwin über einen Versuch, einem *Weißem* die Schwarze Lebenswelt nachvollziehbar zu machen.

Erneut ist es die Psychodynamik, die mir als besonders interessant erscheint, insofern ich am ehesten dort die Eingangspforte zu tatsächlich neuen Fragen wittere: Eine asiatische Frau widerspricht Wilderson. Nach ihrer Deutung seiner afropessimistischen These als leider allzu bekannte Variation einer destruktiven Opfer-Olympiade, lässt sich Wilderson zu einer Kalauer-Deutung oder vielleicht auch eher einer Retourkutschen-Deutung des Verhaltens der Kollegin hinreißen:²⁶ Gegen deren Unbe-

22 Wilderson, *Afropessimismus*, S. 201.

23 Ebd., S. 201. Dazu Mai-Anh Boger, *Die Methode der sozialwissenschaftlichen Kartographie. Eine Einladung zum Mitfühlen – Mitdiskutieren – Mitdenken*, Münster: edition assemblage 2019, S. 20: »Jede Konnexion, die nur Gemeinsames will, wird ab einem gewissen Punkt schmierig und verfällt in Simplifikationen.«

24 Wilderson, *Afropessimismus*, S. 200.

25 Vgl. ebd., S. 205.

26 Vgl. ebd., S. 217.

wusstes habe »die Vernunft keine Chance«.²⁷ Insgesamt beschreibt er die Kolleg:innen als Gefangene ihrer Abwehrreflexe. Wilderson projiziert den Topos der Selbstviktimsierung bzw. der Monopolisierung der Opferrolle in diesem Duktus auf die anderen: Die Wucht der Einwände der beiden Frauen – der *weißen* und der asiatischen Kollegin – käme »mit dem gleichen Gefühl der Opferrolle«²⁸ daher wie das Reden der Männer zuvor. Die Gruppendynamik bzw. die latente Form des ›Streits‹ unter Ungleichem lässt sich demnach zusammenfassen wie folgt: ›Das ist widerlich, wie du dich hier als Opfer stilisierst! Das ist nun wirklich kein rationales Argument!‹ – Antwort von Wilderson: ›Das ist widerlich, wie du dich hier als Opfer stilisierst! Das ist nun wirklich kein rationales Argument!‹

Dass die Argumente nicht rational sind, stimmt. Die Frage könnte in Anbetracht der Häufigkeit solcher Dynamiken lauten: Wie lässt sich über Rassismus philosophieren, wenn ein Großteil der Gespräche vom Unbewussten getragen wird und dieses Denken (weiterhin) »keine Psychoanalyse der Philosophie«²⁹ sein oder werden soll?

3. Vignette: Identifikation, Nicht-Identifizierbarkeit, Verweigerung

In der dritten Vignette kehrt der Ausspruch ›Das geht mir genauso‹ aus der Geschichte Baldwins in einer verschobenen Rezitation wieder. Während seiner Zeit als Universitätsdozent in Berkeley sitzt Wilderson gemeinsam mit einem *weißen* bürgerlichen Paar in einem Taxi zum Flughafen, das ein pakistanischer Einwanderer fährt. Nach Small Talk über die Universität und Forschungsprojekte – auch der *weiße* Mann ist akademisch tätig – kommt das Gespräch auf den nach 9/11 erlassenen Patriot Act. Die liberalen Ansichten des *weißen* Paares (›was geschieht denn gerade mit uns?«³⁰) verbinden und verbünden sich mit den Erzählungen des pakistanischen Taxifahrers über die polizeilichen und behördlichen Schikanen, denen er, seine Familie und andere Migranten ausgesetzt sind. Die Insassen teilen die Überzeugung, dass die Einschränkungen nicht sein dürften, weil alle Teil der gleichen Menschheit mit gleichen Bürgerrechten seien. Wilderson erlebt diese Situation so, dass auch und insbesondere er sich zu diesem imaginierten Kollektiv liberaler, migrantenfreundlicher US-Amerikaner zugehörig fühlen soll und auch will er

27 Ebd.

28 Ebd., S. 219.

29 Jacques Derrida, *Die Schrift und die Differenz*, Frankfurt am Main: Suhrkamp 1994, S. 302.

30 Wilderson, *Afropessimismus*, S. 247.

selbst nicht dermaßen exkludiert werden: »Es war mein Begehren, das Objekt ihres Begehrens zu sein«³¹ – was in diesem Fall bedeutet, den *Weiß*en zu attestieren, dass sie zu den guten *Weiß*en gehören. Die Differenz ist demnach zugleich abgeblendet (in der »Wir waren alle Menschen«-Kitschphantasie³²) und bleibt verdeckt quicklebendig in der Anordnung der Begehren.

Auch aus afropessimistischer Perspektive sind solche imaginären Vereinnahmungen eine mindestens latent gefährliche Form der Nivellierung von Differenz. Wilderson beschreibt, wie ihn ob dieser nivellierenden Vereinnahmung ein Drang überkommt, die Differenz zwischen *weißen* und Schwarzen US-Amerikanern wieder sichtbar zu machen, sich der Vereinnahmung zu entziehen:

»Der Fahrer sagte: ›Ich weiß nicht, wie ich meine Familie jemals in dieses Land bringen konnte.‹ Und bevor ich die Struktur meiner nicht assimilierbaren *Blackness* aus dem Geflecht und der Grütze des multiethnischen Affekts entwirren konnte, sagte ich: ›Geht mir genauso.‹ Doch diese Worte zerfetzten die Stimmung. Die Erde kippte. Wir fielen alle runter.«³³

Wilderson beschreibt das beredte Schweigen, das dem anschließenden zögerlichen Sprechen des Taxifahrers vorausgeht sowie auf dieses folgt:

»Langsam und bedächtig sagt er: ›Manchmal möchte ich meine Koffer packen und nach Hause zurückkehren.‹ Niemand sagt ein Wort. Niemand nahm einen Atemzug. Der Motor ächzte unruhig, als wir auf die Ausfahrt rampe fuhren. Ich warf ihm den Fehdehandschuh hin, richtete mich auf und räusperte mich. ›Ja, sagte ich, ›geht mir genauso.‹ Diesmal war der Geruch unverkennbar. Es war der Gestank von etwas Brennem; ein Baumwollfeld, das in Flammen stand.«³⁴

a) Eine weiße Lektüre

Diese Vignette ist schmerzhaft und bewundernswert. Der Schmerz resultiert aus dem reaktiven Ressentiment des integrationswilligen pakistanischen Taxifahrers, das ich nachvollziehen kann (ohne es billigen zu müssen). Das *weiße* Paar ist die Illustration selbstgewisser und selbstgenügsamer weißer Mittelschichtsleute, die mit Widersprüchen nichts anfangen können, weil sie ihr geordnetes Leben stören. Als jemand, der mit jahrelanger Adorno-Lektüre sozialisiert wurde, habe ich mit ihnen nichts gemein (außer der Situiertheit als *Weiß*e, aber damit kann ich

31 Ebd., S. 248.

32 Ebd.

33 Ebd., S. 249f.

34 Ebd., S. 251.

brechen). Der pakistanische Taxifahrer jedoch berichtet – zunächst nur, um das *weiße* Bedürfnis nach Small Talk und die Erwartungen an den nicht-leeren Sprechraum Taxi zu befriedigen – von leidvollen Erfahrungen von Migranten und ihrer Familien angesichts sich abschottender westlicher Staaten. Die Berichte wären auf Deutschland und die sich seit Jahren weiter immunisierende Festung Europa übertragbar. Aus diesen Erzählungen sprechen sowohl Leiderfahrungen als auch der Glaube an die Möglichkeit des Ankommens – eine Erwartung, die das *weiße* Paar nährt. Schmerzhaft ist diese Vignette deswegen, weil der Autor die Erwartung durchkreuzt, die Hoffnung bricht, indem er darauf verweist, dass durch die USA eine Bruchlinie verläuft, die sich nicht durch das Ändern von Gesetzen wie dem Patriot Act kitten lässt. Die Bloßstellung der Hoffnungen und des Leids des Migranten ist schmerzhaft, weil es jemanden seiner Hoffnungen beraubt, der ohnehin nur wenige hatte. Die in den ersten beiden Vignetten möglichen Linien zwischen dem Autor und mir brechen an dieser Stelle. Es stellt sich das Gefühl ein, der Autor mache diesen Punkt allein, um seine afropessimistische These zu artikulieren und im wörtlichen Sinne eine *punch line* zu setzen. Die ästhetische Entscheidung für den gemachten Punkt spiegelt eine intellektuelle Selbstgefälligkeit, für die Empathie mit dem Migranten und seinen Zwängen sekundär sind.

Doch auch hier bietet sich wieder eine alternative Lektüre an, wenn nicht der Inhalt der Vignette, sondern ihre Form in den Vordergrund rückt. Denn sie lässt sich mit Jacques Rancière ein Unvernehmen, eine *mes-entente*, nennen.³⁵ Der Schwarze Sprechakt macht etwas hörbar, nämlich die diasporische Existenz der Schwarzen, die im liberal-hegemonialen Diskurs nicht nur selten thematisiert wird, sondern schlicht nicht ausdrückbar ist. Indem der Autor das »geht mir genauso« auf den Bericht des Migranten antworten lässt, bricht er das liberale Einverständnis, das im Taxi zu herrschen scheint, und das besagt, dass alle Teil eines humanen Amerika sein oder werden könnten, wenn nur die Gesetze entsprechend dieses *common sense* gestaltet wären. Gemäß der Etymologie von »entendre« in Rancières Begriffsprägung der »mes-entente« bedeutet diese ja, etwas zum *Gehör* zu bringen (»entendre«), das im Diskurs der herrschenden politischen Ordnung nicht *verstanden* (»entendre«) werden kann. Eine Intervention, die eine *mes-entente* vollzieht, erzeugt also einen Bruch zwischen dem zu Gehör bringenden Sprechakt und den Geltungsregeln des herrschenden Diskurses. Im vorliegenden Fall schließt der liberaldemokratische Diskurs schlicht aus, dass Schwarze *nicht* demokratisch Teilhabende wären oder sein sollten. Indem der Autor ausspricht, dass Schwarze aber »genauso« (unfreiwillig,

35 Vgl. Jacques Rancière, *Das Unvernehmen. Politik und Philosophie*, Frankfurt am Main: Suhrkamp 2002.

da versklavt) migriert sind und möglicherweise »zurückkehren« wollen mögen (wohin?), bringt er eine Subjektposition zu Gehör, die es nicht gibt. Und liefert damit den performativen Beleg dafür, dass der Bruch zwischen Schwarzen und Menschen (im Sinne des liberalen human-menschenrechtlichen Konsenses) existiert – aber nicht ausgedrückt werden kann. Die Stimmung im Taxi gestaltet sich im Anschluss auch so, dass versucht wird, Wildersons Sprechakt in Small Talk zu ersticken, als bloßes »Geräusch« (Rancière) zu behandeln. Kein Wunder, dass die Adressaten sich mit anschlussfähigen Sprechakten schwertun.

b) *Eine Lektüre of Color*

Mit dem Zitat des ›Geht mir genauso‹, das von Wilderson im Buchkapitel zuvor mit einer nivellierenden, die Differenz nicht wahrhaben-wollenden Geste assoziiert wurde, stellt der Passus sowohl dem Autor selbst als auch den anderen Insassen mehr Fragen als Antworten. Man müsste in Ruhe philosophieren, was dieser Satz bedeutet: Ist er eine Form von Mimikry, insofern zuvor im Buch mit Baldwin eingeführt wurde, dass diese Aussage ein typischer Satz unverständiger *Weißer* ist, der zudem eine Grenze der Solidarisierungsfähigkeit beschreibt? Wird hier also eben nicht auf direktem Wege die Differenz zwischen Schwarz und *weiß* in den USA sichtbar gemacht, sondern wird sie im Gegenteil umwegig durch einen entgleisten Akt der Mimikry aufgeführt und bloßgelegt? Oder ist das vorherige Buchkapitel längst der Verdrängung anheimgefallen und auch der Autor selbst erkennt und erlebt das Zitat in diesem Moment nicht bewusst als solches? Dann nämlich könnte es sein, dass der Satz im Bewusstsein als Widerstand gegen die Assimilation an die *Weißten* gemeint war und es nur eine unbewusste Spur ist, die hier bloßlegt, dass das Gegenteil der Fall ist: dass er sich mit diesem Satz mit den *Weißten* gemein macht und eben nicht mit dem Migrant. Daraus würde sodann wiederum folgen, dass es hier um Grenzen der Solidarisierungsfähigkeit geht, die nichts mit Schwarz und *weiß* zu tun haben, da sie der universal-menschlichen Beschränktheit geschuldet sind. In jedem Fall ist der Satz eine gelungene Opfergabe vor dem Altar der Ambiguität: Es lässt sich nicht vereindeutigen, mit wem sich der Autor durch diesen Satz tatsächlich gemein macht und demnach auch nicht, welches der möglichen Bündnisse durch identifikatorisch begrenzte (Pseudo-)Solidarität hier scheitert.

Wilderson erzählt also davon, dass es manchmal überraschend, frustrierend, überfordernd, enttäuschend sein kann, wer ein Bündnis mit einem eingeht und wer nicht. Dies tut er, während er auf performativer Ebene den aufmerksam Lesenden vorführt, dass es manchmal überrascht, mit wem man unbewusst ein Bündnis eingeht, dass man also sich

selbst diesbezüglich überraschen kann. Diese Selbstüberraschung wird in der zweiten, deutlich entschiedener artikulierten Wiederholung des Satzes getilgt und wieder eingeholt. Ja, manchmal fühlt man sich in eine schäbige Form von Gemeinsamkeitskitsch hineingezwungen. Manchmal fühlt man eine schmerzliche, unüberbrückbare Lücke im Kontakt mit anderen migrierten, diasporischen, rassifizierten Subjekten, von denen man phantasiert hatte, dass sie einen doch verstehen müssten, die einen dann aber doch in der stickigen Luft hängen lassen. Dazu kann ich nur sagen: Ja, geht mir genauso.

Das tieferliegende Selbstmissverständnis scheint mir jedoch ein anderes zu sein, das vom Autor ebenso im vorherigen Kapitel bereits eingeführt wurde. Er wiederholt dort eine seiner zentralen Thesen: »[M]eine Behauptung, dass nicht-Schwarze People of Color etwas zu retten hätten, während Schwarze nichts zu verlieren hätten – dass asiatische Menschen und Schwarze strukturelle Antagonistinnen und Antagonisten seien«.³⁶ Die dichotome Logik ist essentialistisch. Sie schließt aus, dass es Schwarze Asiaten gibt (zugegeben: das fällt mir in meiner Situiertheit so schnell auf, weil meine Mutter eine Schwarze Asiatin ist). Sie behauptet außerdem, dass es keine Schwarzen Menschen gibt, die ebenso wie nicht-Schwarze Migranten etwas zu verlieren und etwas verloren haben – was bedeutet: Der Autor ist neben dem dichotomisierenden Essentialismus so sehr auf den US-amerikanischen Diskurs fixiert und ungeübt in der Dezentrierung desselben, dass er »vergisst«, dass es auch Schwarze Migranten gibt. Wie immer bei harschen Essentialismen geht in der brutalen Vereinfachung zugleich alles drunter und drüber und durcheinander: Wer ist hier wirklich gemeint, wenn Wilderson von People of Color in Abgrenzung zu Schwarzen spricht? Ich, in meiner partikularen Position, weiß nicht, ob ich gemeint bin. Ich kenne ein Gefühl, das historisch bedingt die allermeisten (und ich schreibe das nur zur Sicherheit, falls es doch ein paar Ausnahmen gibt) Afroamerikaner:innen empfinden, nämlich das Gefühl, dass man nicht so Recht weiß, wohin man denn geschickt wird, wenn einem ein Rassist entgegenbrüllt, man solle doch dahin »zurück, wo man herkomme«. Es ist auch oft so, dass ich deshalb eine tiefe Distanz gegenüber migrantischen Menschen empfinde, die nicht nur ein (zweites) Heimatland haben, sondern sogar dessen Sprache sprechen und dieses gelegentlich besuchen (und Essen von dort importieren und kochen und so weiter und so fort). Sie sind anders als jene People of Color, die mit dem Migrationsdiskurs herzlich wenig anfangen können – und ja, sie halten die hegemoniale Stellung im anti-rassistischen Diskurs. Es sind derzeit die lautesten. Sie sind am pflegeleichtesten intelligibel, die massenmedien-kompatiblen Vorzeigefälle: einfache Migrations- und Fluchtbewegungen aus einem klar benennbaren Land in ein

36 Wilderson, *Afropessimismus*, S. 208.

anderes klar benennbares Land. Auch Wilderson beschreibt direkt vor obiger Szene eindrücklich, wie schnell diese Von-A-nach-B-Migranten in ihrer vergleichsweise ungebrochenen Artikulations- und Anschlussfähigkeit für *Weiß*e alle anderen mundtot machen können.³⁷ Das ist jedoch nicht die Differenzlinie ›Schwarz vs. People of Color‹,³⁸ Es betrifft eine Grenze der Intelligibilität, die quer zur *colorline* läuft.

Das scheint mir daher die größte Ironie im Werke Wildersons: Ebenjener Autor, der fortlaufend auf eine *wesentliche* Differenz beharrt und dabei das Wort *wesentlich* mit Nachdruck schreit und schreibt und kursiviert, scheitert bei genauerer Betrachtung daran zu sagen, welche Differenz er meint. Um Schwarze geht es jedenfalls nicht.

4. Wie lesen?

Was zeigt sich in diesen Lektüren mit Blick auf die Form des Philosophierens über Rassismus? Einerseits ließe sich zusammenfassen, dass die Lesarten gerade in ihrer Disparität das »Scheitern der Interpretation«³⁹ akzeptieren müssen, das von den Unübersetzbarkeiten und Inkommensurabilitäten der sich überlagernden Differenzlinien herrührt. Da ist kein ›wir‹, das gemeinsam – im Sinne von ungeteilter Identität – den Afropessimismus lesen könnte. Das lesende ›wir‹, sofern es Schwarze, of color und *weiße* Lesende umfasst, ist fragmentiert. Es muss aushalten, dass es keine einheitliche Semantik gibt, die als gültig vorausgesetzt werden könnte, sondern ein »Mit-Lesen«, wie man mit Jean-Luc Nancy sagen könnte.⁴⁰ Nancy hatte das ›Mit‹ bekanntlich zugleich als nicht-identisch und vergemeinschaftet aufgefasst, eine *partage* im Doppelsinne von »Geteiltheit« und »Ver-teiltheit«. Die Kommunikation über den Afropessimismus wäre dann so etwas wie ein Gespräch über Unvereinbarkeiten; aber es wäre ein Gespräch – was bedeutet: Andererseits könnte man zusammenfassen, dass sich die Lesarten durchaus berühren. Es gibt einen unmöglich-möglichen *rapport* zwischen diesen.

Die Parallel- und Gegenlektüren der Co-Autorin of Color irritierten jene des *weißen* Mannes – so eine posthoc-Erkenntnis –, da sie ihm zeigten,

37 Vgl. ebd., S. 244.

38 In den USA scheint dieser Denkfehler noch nachvollziehbar, auch wenn er dort genauso essentialistisch und falsch ist; aber spätestens in Europa wirkt die vereinfachende implizite Gleichsetzung von ›Schwarz = Baumwollfeld, also nicht innerhalb eines erinnerbaren Zeitraums migriert‹ und ›of Color = alle diese migrierten Leute, die eine Nation als ihr ›heritage‹ anführen‹, auf die Lesenden peinlich berührend bis grotesk.

39 Wilderson, *Afropessimismus*, S. 287.

40 Vgl. Jean-Luc Nancy, *singulär plural sein*, Berlin: Diaphanes 2004.

worüber er nicht geschrieben, woran er nicht gedacht hat und was er alles nicht weiß. Diese Lektüren visieren quasi performativ den blinden Fleck des eigenen Zugangs, theoretisch gesprochen: den Ort des eigenen situierten Sprechens an.⁴¹ Der *weißen* Lesart war schon selbst zwischenzeitlich aufgefallen, dass sie – einigermaßen überraschend für sich selbst – wiederholte Identifizierungen mit dem Autor des Afropessimismus notierte. Identifiziert hatte er sich dort, wo die Form des Textes bzw. der Theorie affizierte, als *radical chic* der afropessimistischen Dichotomie oder als Inszenierung eines rancièreschen Unvernehmens. Das aber lässt sich wiederum als *weiße* Situiertheit reflektieren, denn die Form des Textes zu genießen und sie quasi-ästhetisch als Theorieware zu konsumieren, steht einer Sprech- und Schreibposition zur Verfügung, die den Text als bloßen Text begreifen kann, weil sie die Erfahrungen nicht kennt oder kennen muss, die zu seiner Entstehung überhaupt erst geführt haben.

Die Aufmerksamkeit für die Form hat noch einen zweiten Aspekt, der sich einem bestimmten impliziten Vorverständnis von der Aufgabe von Theorie und theoretischer Diskussion verdankt. Die Attraktivität des Identifikationsangebots mit der afropessimistischen These, sofern die Aufmerksamkeit sich v.a. auf die Form der Theorie legt, liegt in der (nicht unbedingt *weißen*, aber) maskulinen Pose ›harter Theorie‹ – ein wohlvertrauter Wunsch nach unkastrierter Männlichkeit.

Die Lektüren of Color gehen im Vergleich zu diesem Fokus auf die Form stärker in die inhaltliche Auseinandersetzung, scheuen sich nicht vor starken, kritischen Urteilen gegenüber den theoretischen Unzulänglichkeiten der afropessimistischen These. Währenddessen erlaubt die Rekurrenz auf die Form der Theorie in der *weißen* Lektüre einerseits eine gewisse Identifizierung mit der Schwarzen Position, die Lektüre bleibt aber andererseits genau deswegen auch formal in der Konnotation von ›förmlich‹ und entsprechend auf Distanz. Zugleich lebt dieses *weiße* identifikatorische Moment von affektiven Dynamiken, während die Lektüre of Color die Sachauseinandersetzung mit Wildersons Theorie als Theorie vorantreibt. Es ergeben sich so Überkreuzungen mit der aus den Machtdynamiken akademischer Diskurse bekannten Verteilung der Sprechpositionen und ihren Zuschreibungen. So führen die Lektüren vor, dass die Psychodynamik der Theorie und der Theoriepolitik auch unwillkürliche Effekte zeitigt, die das lesende Subjekt nicht vollständig steuern kann.

Eine Sichtung von Kommentaren, Kritiken, Feuilleton-Artikeln verstärkt diesen Eindruck. Recht durchgängig zeigt sich folgendes Muster: *Weiß*e Lesende betonen das Gewagte bzw. Kräftig-Wütende des Textes, der »seine größte Überzeugungskraft als zornige Reaktion auf all den

41 Was für den *weißen* Mann »Situiertheit« in phänomenologischer Perspektive heißt, erläutert er ausführlich in *Bodenlos situiert. Eine politische Phänomenologie*, Berlin: Suhrkamp 2025.

Optimismus«⁴² – also auf der affektiven Ebene – entfalte. Für die Lektüre brauche man als *weißer* Mensch »Mut«⁴³; ein bequemer Autor sei es sicher nicht.⁴⁴ Zuletzt wird im Duktus einer Solidargeste darauf verwiesen, wie wichtig es ist, dass solche Bücher geschrieben und ernstgenommen werden. Zwar wird stets angedeutet, dass das Buch inhaltlich nicht ganz schlüssig sei, jedoch zumeist zusammen mit der Erklärung, dass es darum ja auch nicht gehe. Die *weißen* Kommentare befassen sich also in der Hauptsache mit der ästhetischen Form und den Affekten des Autors sowie der Lesenden.

Verglichen damit fällt auf, dass in den Kommentaren von Schwarzen und PoC neben den auch dort vorhandenen affektiven Eindrücken eine Kritik am Inhalt gegenüber formalen Fragen überwiegt. Sie beschreiben die ahistorische Kalauer-Dichotomie in Wildersons Schwarz-*weiß*-Denken als unzureichend oder, gemessen am von Wilderson weitestgehend ignorierten Diskursstand zu komplexen Interdependenzen und intersektionalen Betrachtungen verschränkter Verhältnisse, als theoretische Regression⁴⁵ oder legen dar, inwiefern Afropessimismus erst nach Dialektisierung mit Afrofuturismus zu gebrauchen sei.⁴⁶

Fallen die Lektüren also auseinander oder zusammen? Und: Könnte Philosophieren über Rassismus bedeuten, durch diese Aporie hindurchzuarbeiten, die sich in der derzeitigen ›Aufgabenteilung‹ artikuliert, bei der sich *weiß*-dominierte Räume des Philosophierens vornehmlich mit der für sie ungewohnten Form befassen, während die inhaltliche Diskussion in farbenfroheren Räumen stattfindet?

42 Eberhard Falcke, »Frank B. Wilderson III: ›Afropessimismus‹. Die Theorie der verlorenen Hoffnungen«, *deutschlandfunk.de* 30.11.2021, <https://www.deutschlandfunk.de/afropessimismus-100.html> (Zugriff: 29.8.2023).

43 Wilm, »Habt den Mut, Wilderson zu lesen«, S. 415.

44 Lutz Taufer, »Nie der Sklaverei entkommen. Frank B. Wilderson III erklärt in ›Afropessimismus‹, was es heißt, Schwarz zu sein«, *nd-aktuell.de* 13.2.2023, <https://www.nd-aktuell.de/artikel/1170946.frank-b-wilderson-iii-afropessimismus-nie-der-sklaverei-entkommen.html> (Zugriff: 29.8.2023).

45 Vgl. José Sanchez: »Against Afro-Pessimism«, *jacobin.com* 13.6.2022, <https://jacobin.com/2022/06/afro-pessimism-frank-wilderson-socialism-flattening-racism> (Zugriff: 29.8.2023); oder Vincent Cunningham, »The Argument of ›Afropessimism‹«, *thenewyorker.com* 13.7.2023, <https://www.newyorker.com/magazine/2020/07/20/the-argument-of-afropessimism> (Zugriff: 29.8.2023).

46 Tash Moore, »Navigating Pain and Possibility«, *contemporaryand.com* 17.5.2023, <https://contemporaryand.com/magazines/navigating-pain-and-possibility/> (Zugriff: 29.8.2023).

VII. Philosophie als soziale Praxis – Perspektiven

SEBASTIAN BANDELIN, PEGGY H. BREITENSTEIN,
DANILO GAJIĆ UND HANNAH PEACEMAN

Philosophische Selbstkritik im politischen Feld

Die Verstrickung von Philosophie und Rassismus

Einleitung

Die jüngsten gesellschaftlichen Auseinandersetzungen um Rassismus in Deutschland wurden erst spät auf die Philosophie bezogen. Sie haben dementsprechend auch die philosophische Fachdebatte mit einiger Verzögerung erreicht. Inzwischen wird öffentlich wie auch fachintern intensiv diskutiert, inwiefern die Philosophie einerseits zur Tradierung rassistischer Vorurteile sowie zur Rechtfertigung rassistischer Gewalt beigetragen hat und bis heute beiträgt, aber andererseits Mittel für die Analyse und Kritik dieser Herrschaftsverhältnisse zur Verfügung stellen kann.

Auch im Vergleich zur US-amerikanischen Debatte¹ war Rassismus in der deutschsprachigen philosophischen Diskussion lange kein oder nur ein marginales Thema.² Zwar gehört die Reflexion auf die Schattenseiten von Aufklärung und Moderne zum Kernbestand des kontinentalen philosophischen Erbes der Nachkriegszeit.³ Allerdings ist der Rassismus, zumindest im heutigen Verständnis eines spezifischen Herrschaftsverhältnisses, nicht explizites Thema dieses aufklärungs- und

1 Vgl. Linda Martín Alcoff, »Critical Philosophy of Race«, *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Fall 2023 Edition), <https://plato.stanford.edu/archives/fall2023/entries/critical-phil-race/> (Zugriff: 15.01.2025). Für einen Überblick vgl. Naomi Zack (Hg.), *The Oxford Handbook of Philosophy and Race*, Oxford: Oxford University Press 2017 sowie das von Robert Bernasconi herausgegebene Journal *Critical Philosophy of Race*.

2 Für die Initiative zur Öffnung des deutschsprachigen philosophischen Diskurses für die angelsächsische Forschung zu dem Thema vgl. Kristina Lepold/Marina Martinez Mateo (Hg.), »Schwerpunkt: Critical Philosophy of Race«, *Deutsche Zeitschrift für Philosophie* (2019/4), S. 572–633; sowie Kristina Lepold/Marina Martinez Mateo (Hg.), *Critical Philosophy of Race*, Berlin: Suhrkamp 2021.

3 Vgl. bspw. Theodor W. Adorno/Max Horkheimer, *Dialektik der Aufklärung. Philosophische Fragmente*, Frankfurt am Main: Fischer 1988; Zygmunt Bauman, *Dialektik der Ordnung. Die Moderne und der Holocaust*, Hamburg: EVA Taschenbuch 1989.

modernitätskritischen Diskurses. Auch wurden zwar im deutschsprachigen Raum seit den späten 1980er Jahren vereinzelte Arbeiten zu rassistischen Darstellungen und Argumentationen in der Philosophie publiziert, in denen Kritiker:innen etwa auf Kants Rassebegriff oder seine abwertenden Darstellungen außereuropäischer Gesellschaften aufmerksam machten.⁴ Doch zum dauerhaften Gegenstand wurde diese Problematik innerhalb der Fachdebatte nicht.

Dass das Thema Philosophie und Rassismus derzeit so sichtbar ist und lebhaft diskutiert wird, wurde auch durch soziale Bewegungen erkämpft: Aktivist:innen haben in den vergangenen Jahren immer wieder auf das in Denkmälern, Büchern und Schriften tradierte kolonialrassistische Erbe und dessen unzureichende Aufarbeitung aufmerksam gemacht. Nachdem die Aufarbeitung des NSU-Komplexes, der Anschläge von Halle (2019) und Hanau (2020) sowie vor allem Proteste sozialer Bewegungen wie *Black Lives Matter* zu einer verstärkten öffentlichen Sensibilität für rassistische Gewalt beigetragen hatten, wurden in den deutschen Medien Stimmen lauter, die forderten, dass man sich mit der Verstrickung auch der Philosophie bzw. der Philosoph:innen in die Kolonialgeschichte und in koloniale Herrschaftsverhältnisse auseinandersetzen sollte. So wurde die akademische Philosophie gleichsam »genötigt«, diese Frage endlich aufzunehmen und sie öffentlich sichtbar zu diskutieren. Dies hat dazu geführt, dass diese Diskussionen inzwischen nicht mehr nur am Rande des Faches stattfinden, sondern als Forschungsthema ernst genommen und in methodischer Breite behandelt werden. Im Zentrum der deutschsprachigen öffentlichen und akademischen Debatte steht dabei die Auseinandersetzung mit Rassismus bei Philosoph:innen der Aufklärung und Moderne. Hier ist ein besonderer Fokus auf die »Herosen des Geistes« festzustellen, die für das Selbstverständnis von Philosophie und deutscher Gesellschaft lange schon von erheblicher Relevanz sind.

Vor dem Hintergrund dieser Entwicklungen möchten wir dafür argumentieren, dass sich das Verhältnis von Philosophie und Rassismus nur

- 4 Vgl. u.a.: Monika Firla, *Untersuchungen zum Verhältnis von Anthropologie und Moralphilosophie bei Kant*, Frankfurt am Main/Bern: Peter Lang 1981; Alex Sutter, »Kant und die ›Wilden‹. Zum impliziten Rassismus in der kantischen Geschichtsphilosophie«, *prima philosophia* (1989/2), S. 241–265; Gudrun Hentges, *Schattenseite der Aufklärung: Die Darstellung von Juden und ›Wilden‹ in philosophischen Schriften des 18. und 19. Jahrhunderts*, Schwalbach: Wochenschau Verlag 1999, S. 209–224; dies., »Die Erfindung der ›Rasse‹ um 1800 – Klima, Säfte und Phlogiston in der Rassentheorie Immanuel Kants«, in: Birgit Tautz (Hg.), *Colors 1800/1900/2000: Signs of Ethnic Difference*, Amsterdam: Rodopi 2004, S. 47–66; Peggy Piesche, »Der ›Fortschritt‹ der Aufklärung – Kants ›Race‹ und die Dezentrierung des weißen Subjekts«, in: Maureen Maisha Eggers et al. (Hg.), *Mythen, Masken und Subjekte. Kritische Weißseinsforschung in Deutschland*, Münster: Unrast 2005, S. 30–39.

dann adäquat reflektieren lässt, wenn es als Anlass und Gegenstand einer grundlegenden *kritischen Selbstbefragung* der Philosophie als Disziplin – hinsichtlich ihrer Praxen und ihrer Funktion in der Gesellschaft – dient. Denn mit der Verstrickung von Philosophie und Rassismus ist ein Problem angesprochen, das unser Selbstverständnis als Philosophierende auf tiefgreifende Weise zu irritieren vermag: sofern sich an ihm nämlich zeigt, dass die Philosophie unter strukturell rassistischen sozialen Verhältnissen sowohl in ihren gesellschaftlichen Wirkungen als auch in ihren normativen Grundbegriffen in Rassismen verstrickt ist und bleibt. Diese Verstrickung aufzudecken und zu überwinden, ist unseres Erachtens die schwierige und auch radikale Aufgabe philosophischer Selbstkritik. Wo diese Selbstkritik nicht stattfindet, läuft das Philosophieren Gefahr, ohne oder auch gegen die eigene Absicht rassistische Herrschaft zu reproduzieren, zu verschleiern und zu stabilisieren.

Um eine solche Selbstkritik realisieren zu können, ist es notwendig, dass sich Philosophierende über ihre gesellschaftliche Verortung klar werden und ihre Tätigkeit *auch* als soziale Praxis begreifen. Es geht dabei darum zu verstehen, dass wirkmächtige wissenschaftliche Theorien in soziale und politische Rechtfertigungsdiskurse *integriert* sind, auf die sie reagieren und wiederum rückwirken – und das heißt: dass sie in Machtverhältnisse verstrickt sind. Geht man von einem solchen philosophischen Selbstverständnis aus, kann eine selbstkritische Auseinandersetzung der Philosophie mit rassistischer Herrschaft nicht lediglich darin bestehen, Rassismus außerhalb der Philosophie zu verorten und diesen von überlegener Warte aus zu analysieren und zu kritisieren. Vielmehr muss dann der Blick auf die Tatsache gelenkt werden, dass philosophische Theorien selbst rassistische Diskurse geprägt haben und dass umgekehrt rassistisches Wissen in philosophische Theoriebildung eingegangen ist und philosophische Praxis bis heute prägt. Philosophische Selbstkritik bedeutet aus dieser Perspektive, das philosophische Projekt *wirklich* als unvollendet zu begreifen und die eigenen Fragestellungen sowie normativen Grundbegriffe immer wieder daraufhin zu befragen, inwiefern diese selbst mit soziohistorischen Kontexten und Herrschaftsverhältnissen verbunden sind.

Eine solche philosophische Selbstkritik möchten wir im vorliegenden Artikel anregen. Dabei zeigen wir zunächst exemplarisch anhand der jüngsten öffentlichen und fachlichen Debatte um den Rassismus bei Kant auf, wie maßgeblich es für die Philosophie ist, ihre Problemstellungen auf die konkreten sozialen Konflikte und Kämpfe ihrer Zeit zu beziehen und zugleich eingefahrene Debattengleise zu problematisieren (1). Anschließend unterscheiden wir drei Paradigmen der Selbstkritik, die sich in der philosophischen Auseinandersetzung mit Rassismus erkennen lassen (2). In unseren Augen sollte eine philosophische Selbstkritik von einer gesellschaftstheoretisch informierten Verortung des philosophischen Diskurses ausgehen (3). Von einem solchen Verständnis der Philosophie

als gesellschaftlich situierter Praxis aus formulieren wir abschließend einige konkrete selbstkritische Impulse (4).

1. Die neue Debatte über Kants Rassismus

Die jüngste Fachdebatte über das Verhältnis von Philosophie und (ihrem) Rassismus nahm ihren Ausgang von den Feuilletons. Genauer waren es provozierende Radiointerviews zweier Historiker: Nachdem während einer Demonstration gegen Rassismus am 7. Juni 2020 das Denkmal des Sklavenhändlers Edward Colston ins Hafenbecken von Bristol gestürzt worden war, forderte Jürgen Zimmerer im Deutschlandfunk die Einbindung solcher Interventionen gegen Denkmäler sowie Forderungen nach Umbenennungen von Straßen in ein aktives, kollektiv-öffentliches Erinnerungskonzept. Nur so könne eine angemessene, nachhaltige Aufklärungsarbeit gelingen.⁵ Kant wurde in diesem Gespräch namentlich noch nicht erwähnt – dies geschah erst fünf Tage später, als Michael Zeuske forderte, im Zusammenhang der weltweiten Proteste von *Black Lives Matter* und des damit verbundenen, wachsenden Problembewusstseins endlich auch in Deutschland den lange verschwiegenen Beitrag historischer Persönlichkeiten wie Immanuel Kant zum europäischen Rassismus zu diskutieren.⁶ Hierauf wurde prompt reagiert: In den allerersten Beiträgen in Feuilletons verschiedener überregionaler Tageszeitungen warnten einschlägige Kantforscher:innen und Redakteur:innen vor einem »fanatischen Bildersturm«⁷ und vor der Schändung des Denkmals⁸ sowie der »Ächtung Kants«⁹ und führten entsprechende Ambitionen häufig auf einen allgemeinen Unwillen zur konzentrierten Auseinandersetzung mit den Schriften Kants bzw. überhaupt auf mangelndes Textstudium¹⁰ oder -verständnis zurück.

5 Jürgen Zimmerer, Interview im Deutschlandfunk vom 8.06.2020, <https://www.deutschlandfunk.de/statuensturz-in-bristol-koloniale-denkmaeler-auf-den-kopf-100.html> (Zugriff: 15.01.2025).

6 Michael Zeuske, Interview im Deutschlandfunk 13.06.2020, <https://www.deutschlandfunkkultur.de/antirassistischer-denkmalsturm-auch-der-philosoph-immanuel-100.html> (Zugriff: 15.01.2025).

7 Norbert Bolz, »Kant, der alte Rassist«, *Die Welt*, 06.06.20, S. 22.

8 Jan Küveler, »Kritik der politisch korrekten Vernunft«, *Die Welt*, 16.06.2020, S. 22.

9 Volker Gerhardt, »Kant ein Rassist? Lest ihn bitte genau«, *Die Welt*, 17.06.2020, <https://www.welt.de/kultur/plus209662617/Beruehmter-Kantforscher-Kant-ein-Rassist-Lest-ihn-bitte-genau.html> (Zugriff: 15.01.2025).

10 Michael Wolff, »Wer Kant als Rassisten bezeichnet, müsste ihn erst einmal lesen«, *NZZ online*, 14.04.2021, <https://www.nzz.ch/feuilleton/wer-kant-als-rassist-bezeichnet-muesste-ihn-erst-einmal-lesen-ld.1611117?reduced=true> (Zugriff: 15.01.2025).

Die ursprünglich aufgeworfene Frage, wie wir heute – angesichts eines sichtbar gewandelten Problembewusstseins gegenüber rassistischen Vorurteilen und Strukturen – mit Denkmälern oder anderen Ehrungen von Persönlichkeiten umgehen sollten, wenn diese in eine auch von Kolonialismus oder Rassismus geprägte Geschichte verstrickt sind, geriet dabei schnell aus dem Blick. Primär wurden stattdessen Fragen diskutiert wie: War Kant ein Rassist? Und wenn ja: War er »mehr« Rassist als andere seiner Zeitgenossen? Oder: War er nicht in philosophischer Hinsicht vor allem der Begründungstheoretiker universeller Menschenwürde? Hierzu wurden in den Sommermonaten 2020 nahezu im Wochentakt kontroverse Stellungnahmen publiziert. Während niemand leugnete, dass sich rassistische Äußerungen in den Werken Kants finden, verteidigten ihn die meisten Expert:innen, indem sie ihn zunächst einmal als den Begründer der gleichen Würde und Rechte aller Menschen hervorhoben, der allerdings auch auf diverse Quellen (v.a. Reiseberichte) seiner Zeit vertrauen musste. Aus diesen habe er unglücklicherweise einige Passagen in allerdings populärwissenschaftliche und philosophisch unbedeutende Texte übernommen.¹¹ Andere betonten, dass solche Passagen nicht einfach als Versehen eines »Kindes seiner Zeit«¹² abgetan werden könnten, sondern auch einen Schatten auf seine Person und seine Moralphilosophie würfen.¹³

Nur wenige Stimmen hingegen reflektierten den Diskurs selbst: indem sie etwa darauf aufmerksam machten, dass eine durchaus komplexe Problematisierung rassistischer Auslassungen Kants bereits seit mehr als zwanzig Jahren Theoretiker:innen verschiedener Disziplinen beschäftige, die jedoch von der hiesigen Kantforschung weitestgehend ignoriert worden seien; dass es bereits zu Kants Zeiten hörbare Kritiker seiner Ansichten und auch Alternativen zu diesen gegeben habe (z.B. Herder, Forster, Blumenbach); dass schon eine Fragestellung der Form »War Kant ein Rassist?« von vorn herein einseitig oder moralisierend sein könnte und daher in der Aufarbeitung sowie Kritik der Verstrickungen von Philosophie und Rassismus kaum weiterführe.¹⁴

11 Vgl. Gerhardt, »Kant ein Rassist?«; Micha Brumlik, »Lasst das Denkmal stehen«, *TAZ*, 26.06.2020, <https://taz.de/Immanuel-Kant-und-der-Rassismus/!5692764/> (Zugriff: 15.01.2025); Michael Wolff, »Antirassist aus Prinzip«, *F.A.Z.*, 30.07.2020, S. 12; Omri Boehm, »Sie wollen ihn stürzen sehen«, *Die Zeit*, 26.11.2020, S. 57f.

12 Marcus Willaschek, »Ein Kind seiner Zeit«, *F.A.Z.*, 24.06.2020, <https://www.faz.net/aktuell/feuilleton/debatten/wie-man-kants-rassismus-bewerten-muss-16827398.html?premium> (Zugriff: 15.01.2025).

13 Vgl. Dieter Schönecker, »Amerikaner seien »zu schwach für schwere Arbeit«. Und Schwarze faul: Wie ich lernte, dass Kant Rassist war«, *NZZ online*, 15.04.2021, <https://www.nzz.ch/feuilleton/zu-faul-fuer-schwere-arbeit-wie-ich-lernte-dass-kant-rassist-war-ld.1612194> (Zugriff: 15.01.2025).

14 Vgl. u.a.: Floris Biskamp, »Sollte man Kant als Rassisten bezeichnen? Kritik der weißen Vernunft«, *Der Tagesspiegel*, 21.06.2020, <https://www.tagesspiegel.de/kultur/>

In der im Winter 2020/21 durchgeführten Diskussionsreihe der Berlin-Brandenburgischen Akademie der Wissenschaften »Kant – ein Rassist?«¹⁵ ließ sich eine Wiederholung vieler der bereits skizzierten Argumentationsmuster beobachten. Das verwundert wenig: waren doch die Protagonist:innen der Debatte (in erster Linie anerkannte Kant-Expert:innen) weitgehend die Gleichen.¹⁶ Neuartig allerdings war, dass die Reihe sowohl der breiteren Öffentlichkeit zugänglich war als auch die fachliche sowie interdisziplinäre Diskussion vertiefte. In der darauf folgenden Fachdebatte¹⁷ erweiterte sich sodann die Problematisierung, zunächst in Bezug auf Hegel, anschließend aber auch hinsichtlich weiterer Autor:innen. Zudem rückte die Frage ins Zentrum, welche systematische Bedeutung rassistischen Passagen in den Werken der philosophischen Klassiker zuzuschreiben sei.

Neben den Feuilletons und verschiedenen fachwissenschaftlichen Medien erwiesen sich zunehmend auch Blogs als eigenständiges und anregendes Forum der Diskussion über Philosophie und Rassismus.¹⁸ Diese

solte-man-kant-als-rassisten-bezeichnen-kritik-der-weisen-vernunft/25935036.html (Zugriff: 15.01.2025); Marina Martinez Mateo, »Die falsche Frage«, *F.A.Z.*, 03.07.2020, <https://www.faz.net/aktuell/wissen/kants-begriff-der-rasse-als-philosophische-diskussion-16838954.html?premium> (Zugriff: 15.01.2025).

- 15 Vgl. u.a.: Daniel-Pascal Zorn, »Der Streit der Kontextualitäten«, *F.A.Z.* 20.01.2021, N 3.
- 16 Daneben waren neben den bereits genannten Namen prominent u.a.: Otfried Höffe, »War Kant ein Rassist?«, *NZZ*, 15.07.2020, S. 6; Wolf Lepenies, »Kant und die R-Frage«, *WELT online*, 03.07.2020, <https://www.welt.de/kultur/plus210479567/Kant-und-die-R-Frage-Statt-von-Rassen-sprach-erlieber-von-Varietaeten.html?cid=onsite.onsitesearch> (Zugriff: 15.01.2025).
- 17 Peggy H. Breitenstein et al., »Rassismus und Kolonialismus in der Diskussion«, *Information Philosophie* 2021/4, <https://www.information-philosophie.de/?a=1&t=9457&n=2&y=4&c=155> (Zugriff: 15.01.2025), S. 24–43; Andrea Marlen Esser (Hg.), »Philosophie aktuell: Antworten auf die Frage: »Wie umgehen mit rassistischen, sexistischen und antisemitischen Inhalten in Klassischen Werken der Deutschen Philosophie?««, *Deutsche Zeitschrift für Philosophie* (2021/1), S. 114–135; Andrea Marlen Esser (Hg.), »Schwerpunkt: Rassebegriff und Rassismus in der Philosophiegeschichte«, *Deutsche Zeitschrift für Philosophie* (2022/4), S. 612–684.
- 18 Vgl. z.B. den Themenschwerpunkt »Rassismus«: Sarah Stroemel, »Rassismus«, *praefaktisch.de* (2023) www.praefaktisch.de/rassismus/ (Zugriff: 15.01.2025). Vgl. Daniel James/Franz Knappik, »Das Untote in Hegel: Warum wir über seinen Rassismus reden müssen«, *praefaktisch.de*, 27.05.2022, <http://www.praefaktisch.de/hegel/das-untote-in-hegel-warum-wir-ueber-seinen-rassismus-reden-muessen/> (Zugriff: 15.01.2025); vgl. Folko Zander, »Hegel als Zombie. Eine Erwiderung auf Daniel James und Franz Knappik«, *praefaktisch.de*, 23.06.2022, <http://www.praefaktisch.de/hegel/>

Philosophie-Blogs förderten bzw. fördern Öffnungen in zwei Richtungen: Zum einen begünstigen sie aufgrund des leichteren Zugangs eine Erweiterung des Kreises der Stimmen über die etablierten Sprecher:innen hinaus. Zum anderen erlauben sie vertiefende (Selbst-)Reflexionen und Verständigungen über Fachkultur und Formate, weil die hier veröffentlichten Texte weder der Aufmerksamkeitsökonomie und Begrenzung des Umfangs, die für Zeitungen relevant sind, noch engen Kriterien wissenschaftlicher Publikationen unterliegen.¹⁹

Eine nicht von vornherein entscheidbare Frage bleibt freilich, inwiefern die Blogbeiträge in politische Diskussionen eingreifen und wie weit sie über appellative Kritik hinaus in die Fachdebatte zurückwirken können.

Im Folgenden möchten wir näher analysieren, inwiefern die bisherige Diskussion selbstkritische Elemente aufweist und welche Modelle sich hier unterscheiden lassen.

2. Selbstverständnisse und methodologische Ansätze: Dimensionen der Selbstkritik

Wiewohl in bestimmten Milieus ein breiter Konsens darüber herrscht, rassistische Verhältnisse nicht reproduzieren, sondern kritisieren zu wollen, zeigen sich im Fachdiskurs deutliche Differenzen mit Blick auf die Fragen, worin eine entsprechende (selbst-)kritische Haltung bestehen könnte oder was es bedeutet, sich aus philosophischer Perspektive kritisch mit Rassismus in der Philosophie auseinanderzusetzen. Im Folgenden unterscheiden wir – wiederum exemplarisch an der Debatte um Kant – drei Ansätze bzw. Modelle der »selbstkritischen« philosophischen Auseinandersetzung mit Rassismus.

(a) Das erste Modell verortet rassistische Aussagen, die sich in von Philosoph:innen verfassten Schriften finden, außerhalb des »eigentlich« philosophischen Diskurses sowie Relevanzbereichs und erklärt sie als persönliche Vorurteile oder aus einem historischen Kontext oder Zeitgeist heraus. Aus dieser Perspektive ist zu untersuchen, wie solche rassistischen Äußerungen zustande gekommen und in den Text gelangt sind. Die kritische Auseinandersetzung besteht dann vor allem darin,

hegel-als-zombie-eine-erwiderung-auf-daniel-james-und-franz-knappik/ (Zugriff: 15.01.2025); Charlotte Baumann, »Vom Sinn und Zweck eines Rassismuskorrekturen gegen Hegel«, *prae faktisch.de*, 07.07.2022, <http://www.praefaktisch.de/hegel/vom-sinn-und-zweck-eines-rassismuskorrekturen-gegen-hegel/> (Zugriff: 15.01.2025).

- 19 Esser, »Wie umgehen mit dem rassistischen Erbe in der Philosophie?«; vgl. auch Marina Martinez Mateo, »Das weiße (Nicht-)Wissen der Philosophie«, *prae faktisch.de*, 27.04.2023, www.praefaktisch.de/rassismus/das-weiße-nicht-wissen-der-philosophie/ (Zugriff: 15.01.2025).

die philosophisch bedeutsamen Elemente von jenen – empirisch-kontingenten (persönlichen oder gesellschaftlichen) Umständen geschuldeten – Aberranzen abzusondern.

Vertreter:innen dieses Modells weisen die These, dass eine Verstrickung von Rassismus und Philosophie (bei Kant) vorliege, unter Berufung auf verschiedene Gründe zurück. Eine solche Behauptung sei etwa methodologisch naiv, weil sie übersehe, dass die rassetheoretischen Überlegungen Kants grundsätzlich auf einer anderen Ebene, nämlich in einem naturwissenschaftlichen Begründungszusammenhang zu verorten sind, dass sie den Status bloßer Mutmaßungen haben oder auf zweifelhaften, jedoch ehemals alternativlosen Quellen, etwa Reiseberichten etc., basieren und ihnen damit nicht der Rang philosophischer Argumentationen zukomme.²⁰ Andere kritisieren die These als unhistorisch, weil sie nicht berücksichtige, dass biologische Rassentheorien noch im Entstehen begriffen und die problematischen Konsequenzen entsprechender Äußerungen erst vor dem Hintergrund späterer historischer Erfahrung sichtbar werden konnten.²¹ Zudem könne Kritiker:innen einer Verstrickung von Philosophie und Rassismus vorgeworfen werden, sie würden ihre eigenen Fundamente untergraben: Denn gerade in der klassischen Philosophie des deutschen Idealismus seien überhaupt erst Argumente für die Begründung eines auch ihrerseits in Anspruch genommenen universalistischen Fundaments für die Kritik rassistischer oder biologistischer Vorurteile zu finden.²² Kant oder Hegel mögen demnach als historische Privatpersonen rassistische Anschauungen gehegt haben; ihnen jedoch als Philosophen Rassismus vorzuwerfen, sei widersprüchlich oder absurd.

Wichtige Einwände gegen diese Verteidigungen bestehen im Hinweis darauf, dass sich in den diskutierten Passagen keineswegs nur naturwissenschaftlich anmutende Beschreibungen, sondern auch normative Hierarchisierungen zwischen verschiedenen Menschengruppen fänden sowie dass die Herauslösung einzelner Passagen aus dem Gesamtkontext eines philosophischen Werkes problematisch sei und man aus diesen Gründen »unangenehme« Textstellen nicht ohne Prüfung ihrer argumentativen und suggestiven Funktion für das Textganze übergehen könne.²³

20 Höffe, »War Kant ein Rassist?«.

21 Vgl. Volker Gerhardt, »Kant als Theoretiker der Humanität«, *Information Philosophie* (2022/1), S. 6–15.

22 Vgl. Michael Wolff, »Wer Kant als Rassen bezeichnet, müsste ihn erst einmal lesen: Wie eine wissenschaftliche Akademie den Aufklärer an den Pranger stellt«, *NZZ*, 14.04.2021; sowie Gerhardt, »Kant als Theoretiker der Humanität«; sowie Klaus Vieweg, »Hegels Universalismus. Gegen das Märchen von Hegel als Eurozentriker«, *Archivio di filosofia* (2022) S. 151–159.

23 Vgl. u.a. Andrea Esser, »Einleitung zum Schwerpunkt: Rassebegriff und Rassismus in der Philosophiegeschichte«, *Deutsche Zeitschrift für Philosophie* (2022/4), S. 613–617.

Der genannte Ansatz ist unseres Erachtens aber auch aus drei prinzipiellen Gründen verkürzt. Erstens ist kein »Zeitgeist« homogen, was sich nicht zuletzt dadurch belegen lässt, dass die aus heutiger Sicht problematischen Aussagen auch in ihrer Entstehungszeit schon umstritten waren.²⁴ Zweitens wird Rassismus auf einer rein moralischen Ebene behandelt, *ad personam* diskutiert und auf ein Problem vergangener Zeiten reduziert, das wir heute überwunden hätten. Die wichtige Frage, inwiefern die Verstrickung in rassistische Herrschaftsverhältnisse bis in die Gegenwart hinein reicht, gerät so tendenziell aus dem Blick. Drittens ist in dieser Auffassung nicht nur ein enger Rassismusbegriff, der Rassismus in erster Linie als Überzeugung über die biologisch begründete Einteilung und Hierarchisierung verschiedener Menschengruppen versteht,²⁵ sondern auch ein enger, auf geltungslogische Fragen konzentrierter Philosophiebegriff vorausgesetzt. Damit aber ist die Trennung zwischen einzelnen rassentheoretischen Äußerungen auf der einen und den philosophischen Überlegungen auf der anderen Seite schon vorentschieden.

Wird eine selbstkritische Auseinandersetzung der Philosophie mit ihrer eigenen Tradition entsprechend dieses Modells geführt, läuft sie Gefahr, Stereotype weiter zu tradieren und ihre Funktion für die Legitimierung rassistischer Gewaltverhältnisse nicht in den Blick zu bekommen.

(b) Der zweite Ansatz adressiert einen Widerspruch zwischen emanzipatorischen und anti-emanzipatorischen Elementen innerhalb des philosophischen Erbes selbst. Zu dessen Auflösung ist auf etablierte philosophische Mittel zurückzugreifen, sodass die Philosophie sich von ihrem rassistischen Beiwerk selbst befreien kann. Vertreter:innen dieses Modells anerkennen rassistische Einstellungen und Argumente sowie ihre problematische Wirkungsgeschichte als Teil der Philosophie, halten aber weiterhin am (davon unterscheidbaren) systematischen Kerngehalt der jeweiligen Werke fest. So wird ein Widerspruch zwischen den universalistischen Ansprüchen, Begriffen und Begründungsfiguren der jeweiligen Philosophie und ihrem Beitrag zur Reproduktion und Verstärkung rassistischer Stereotype und Herrschaftsverhältnisse behauptet.²⁶ Umstritten

24 Vgl. Monika Firla, »Kants Thesen vom »Nationalcharakter« der Afrikaner, seine Quellen und der nicht vorhandene Zeitgeist«, *IWK Mitteilungen* (1997/3), S. 7–17, hier S. 13f.

25 Vgl. u.a. Zander, »Hegel als Zombie«.

26 Vgl. Marcus Willaschek, »Kant war ein Rassist. Aber was folgt aus dem Befund, dass der Kritiker der Vorurteile seinen Universalismus nicht zu Ende dachte – und was nicht?«, *F.A.Z.*, 23.06.2020, S. 9; sowie: Bernd Dörflinger, »Universalismus der Verschiedenheit. Kants naturhistorische Theorie der Menschenrassen – kein Fall von Rassismus«, in: Martin Mulsow (Hg.), *Aufklärung. Interdisziplinäres Jahrbuch zur Erforschung des 18. Jahrhunderts und seiner Wirkungsgeschichte*, Hamburg: Meiner 2020, S. 365–373.

bleibt innerhalb dieses Ansatzes, inwiefern dieser Widerspruch schon innerhalb der klassischen deutschen Philosophie selbst verhandelt wurde oder ob heute Möglichkeiten des Umgangs mit diesem Widerspruch ausgelotet werden müssen.²⁷

In dieser Perspektive wird von einer Verstrickung der Philosophie in rassistische Vorurteile ausgegangen und die Notwendigkeit einer selbstkritischen Auseinandersetzung mit dieser Verstrickung grundsätzlich anerkannt. Die Selbstkritik besteht dann in der Trennung zwischen problematischen und weiterhin anschlussfähigen Elementen innerhalb des jeweiligen philosophischen Ansatzes. Die als anschlussfähig anerkannten Elemente – etwa Begriff und Verständnis der Aufklärung oder der Anspruch der Vorurteilskritik – bleiben dabei im Wesentlichen unverändert. Der Widerspruch zwischen universalistischen Kerngehalten und Rassenmen wird so aufgelöst, dass erstens die Unterscheidung zwischen den problematischen Stellen und den unproblematischen Überlegungen als gegeben bzw. bekannt unterstellt wird; und indem zweitens davon ausgegangen wird, dass die rassistischen Passagen den systematischen Kern nicht durch und durch »kontaminieren«, sondern sich durch eine Fortführung des philosophischen Geschäfts klären, korrigieren und überwinden lassen. So erscheint Kant als inkonsistenter Universalist, dessen Projekt sich im Sinne des Erfinders (›mit Kant gegen Kant‹) weiterführen lasse.²⁸ Inwiefern der Begriff des Universalismus selbst in die philosophische Selbstkritik einzubeziehen ist, wird hier freilich nicht diskutiert – doch können wir uns so sicher sein, dass rassistisches Wissen nicht auch in die normativen Grundbegriffe Eingang gefunden hat?

(c) Diese Frage werfen Protagonist:innen eines dritten Ansatzes auf. Ihnen zufolge betrifft die Verstrickung auch die philosophischen Methoden bzw. Grundbegriffe der Philosophie und sie meinen, dass der besagte Widerspruch sich nicht ohne weiteres zugunsten der systematischen Gehalte auflösen lässt. Es müsse die Frage gestellt werden, inwieweit rassistische Annahmen, Vorurteile und Denkmuster auch in die theoretischen Prämissen und den Kern der Argumentationen eingeflossen sind.

27 Vgl. bereits: Pauline Kleingeld, »Kant's Second Thoughts on Race«, *The Philosophical Quarterly* (2007/229), S. 574–592; Jacob Emmanuel Mabe, »Wie umgehen mit dem Afrikaner-Bild aus den Texten von Immanuel Kant und Georg Wilhelm Friedrich Hegel«, *Deutsche Zeitschrift für Philosophie* (2021/1), S. 122–125.

28 Vgl. z.B. die Diskussion bei Kleingeld, »Kant's Second Thoughts«, S. 582; Die Lesart eines inkonsistenten Universalismus findet sich unter anderem bei Robert B. Louden, *Kant's Impure Ethics*, Oxford: Oxford University Press 2000, S. 105; Thomas E. Hill/Bernard Boxill, »Kant and Race«, in: Bernard Boxill (Hg.), *Race and Racism*, Oxford: Oxford University Press 2001, S. 449, 459. Für eine ähnliche Auffassung im dt. Kontext vgl. Omri Boehm, *Radikaler Universalismus: Jenseits von Identität*, Berlin: Propyläen 2022.

Operiert wird dabei zumeist mit einem weite(re)n Rassismusbegriff. Auf dessen Grundlage werden nicht nur im engen (biologistischen) Sinne rassetheoretisch begründete Abwertungen, sondern auch geschichtsphilosophisch motivierte Hierarchisierungen verschiedener Kulturen sichtbar. Zudem rücken so nicht nur manifeste, im biologistischen Sinne rassistische Textstellen oder rassetheoretische Abhandlungen in den Blick, sondern auch Abschnitte und Sinnzusammenhänge, in denen etwa kulturelle Hierarchisierungen auf subtilere Weise in die Argumentation einfließen.

Zur Diskussion steht in diesem Modell also nicht, ob die historische Person aus heutiger Sicht unzulässige rassetheoretische Aussagen getroffen hat; und auch weniger, inwiefern sich im philosophischen Text des jeweiligen Autoren Urteile finden, die dem eigenen begrifflichen Anspruch widersprechen. Die Selbstkritik zielt hier vielmehr auf die Frage, inwiefern in die Entwicklung systematischer philosophischer Schlüsselbegriffe oder Prinzipien selbst – etwa in die Bestimmung von Personen als Vernunftwesen – rassistische Normen eingegangen sind oder eingehen können. Inwiefern impliziert etwa die in der klassischen deutschen Philosophie entwickelte Geschichtsteologie rassistische Urteile über unterschiedliche Entwicklungsstände in der Verwirklichung der menschlichen Vernunftbestimmung?²⁹

Nimmt man die Möglichkeit ernst, dass rassistische Verhältnisse in unsere normativen und erkenntnisleitenden Grundbegriffe eingehen können, schließt sich die weitere Frage an, ob die Annahme eines Standpunktes plausibel ist, von dem aus mit sicherer Distanz und methodischer Gewissheit Rassismus zu kritisieren ist. Wenn nicht davon ausgegangen werden kann, dass wir an sogenannten Grundbegriffen unverändert festhalten können, scheint ein anderer Modus der Kritik notwendig, der diese daraufhin befragt, inwiefern in ihre Bestimmung rassistische Herrschaftsverhältnisse eingeschrieben sind.³⁰

Grundlagen und Verfahren einer solchen veränderten Selbstkritik gilt es unseres Erachtens in der Diskussion weiter zu konkretisieren. Dies erfordert allerdings einen dezidierten Einbezug gesellschaftstheoretischer und sozialwissenschaftlicher Perspektiven – nicht nur, um das Problembewusstsein in Bezug auf Rassismus zu erweitern, sondern auch, um die philosophische Praxis soziohistorisch zu situieren. Gerade in der Debatte um Philosophie und Rassismus zeigt sich, dass die Philosophie keinen reinen, isolierbaren Geltungsdiskurs führt, sondern immer auch in gesellschaftliche Konfliktkonstellationen und Selbstverständigungsdiskurse

29 Vgl. Martínez Mateo/Stubenrauch, »Rasse« und Naturteleologie«; sowie: Rocío Zambrana, »Schlechte Angewohnheiten. Gewohnheit, Müßiggang und Rasse bei Hegel«, *Deutsche Zeitschrift für Philosophie* (2022/4), S. 663–684.

30 Vgl. Zambrana, »Schlechte Angewohnheiten«, S. 636f.

eingebunden ist. Nimmt man das ernst, dann ist die jüngste Konjunktur des Themas noch genauer mit Blick auf politische Umstände und soziale Kämpfe zu kontextualisieren: Die Fachdebatte über Rassismus in der Philosophie mag kein bloßes Epiphänomen antirassistischer Kämpfe um soziale Gleichheit sein, muss aber in Relation zu diesen verstanden werden.

3. Philosophie als gesellschaftlich situierte Praxis

Vollzieht man so die Entwicklung der Forschungsdiskussion nach, zeigt sich deutlich, dass die philosophische Diskussion zunächst im Kontext gesellschaftlicher Ereignisse und vor dem Hintergrund sozialer Kämpfe entsteht und auf diese reagiert. Sie ist keinesfalls von diesen entkoppelt oder als reine Theorie über diese erhaben, sondern kommt vielmehr im ›Handgemenge‹ der sozialen Wirklichkeit zum Einsatz.³¹ Für die Analyse und die Kritik der Verstrickung von Philosophie mit rassistischem Wissen und rassistischer Herrschaft, scheint uns daher ein Verständnis von Philosophie als gesellschaftlich situierte Praxis notwendig. Ein solches Verständnis möchten wir im Folgenden im Anschluss an Pierre Bourdieu und Alex Demirović vorschlagen.³²

In dieser gesellschaftstheoretischen Perspektive lassen sich philosophischer und öffentlicher Diskurs als Felder beschreiben, die zwar durch spezifische Eigenlogiken konstituiert sind, aber einander beeinflussen und dabei in einem dialektischen Verhältnis stehen. Einerseits fließen historisch spezifische, sozial etablierte, mitunter gruppen- oder milieuspezifische Deutungen und Wertvorstellungen mindestens implizit in philosophische Theorien ein. Philosophische Theorien entwickeln sich erst vor dem Hintergrund gesellschaftlicher Problemzusammenhänge. Die Kämpfe gegen Rassismus in der Öffentlichkeit oder Rassismus in philosophischen Theorien stellen daher nicht lediglich neue philosophische Forschungsgegenstände dar, denen sich die Philosophie mit ihrem Instrumentarium zuwendet. Die gesellschaftlichen Kämpfe richten sich auch explizit gegen die Verstrickungen philosophischer Traditionen mit Rassismus und kolonialer Gewalt; sie beziehen sich auf die Philosophie als

31 Alex Demirović, »Geltung und Wahrheit. Zur gesellschaftstheoretischen Analyse der Philosophie«, in: Christian Kniest (Hg.), *Eingreifendes Denken. Wolfgang Fritz Haug zum 65. Geburtstag*, Münster: Westfälisches Dampfboot 2001, S. 289–312, hier S. 290.

32 Vgl. Pierre Bourdieu/Loïc Wacquant, *Reflexive Anthropologie*, Berlin: Suhrkamp 2017, S. 95ff.; Demirović, *Geltung und Wahrheit*. Vgl. auch Hannah Peaceman, *Die Dialektik der Emanzipation. Das Potential jüdischer Perspektiven für die politische Philosophie*, Frankfurt: Klostermann 2022, S. 38f.

einer zur Disziplin geronnenen, gesellschaftlich situierten Praxis, die implizit und explizit in die Stabilisierung oder Destabilisierung rassistischer Verhältnisse involviert ist.

Andererseits aber verfügt die Philosophie als wissenschaftliche Disziplin über eine feldspezifische Eigenlogik. Die sozial gegebenen Deutungen und Wertungen werden nicht nur reproduziert, sondern wiederum von philosophischen Theorien geprägt, sofern diese zu deren Systematisierung und begrifflichen Klärung, aber auch zu ihrer normativen Rechtfertigung bzw. Delegitimierung beitragen können.³³ Die Philosophie kann mithilfe ihres analytischen und reflektierenden Instrumentariums über den gesellschaftlichen Status quo hinausweisen und in ihn hineinwirken; jedoch bleibt sie dabei als gesellschaftliche Praxis Teil der Verhältnisse, auf die sie reflektiert.

In diesem Sinne wird sowohl im philosophisch-disziplinären als auch im öffentlichen Feld über die Weiterführung, Ausgestaltung oder Veränderung gesellschaftlich verbindlicher Deutungsmuster und Wertvorstellungen gestritten: über die Tradierung eines Bildungskanons, über die Festlegung von Klassifikationen und Rangordnungen, aber auch über die Durchsetzung von Problembeschreibungen und -beurteilungen.³⁴

Die mit solchen normativen Deutungen verbundene symbolische Macht ist grundsätzlich umkämpft. Insofern haben philosophische Theorien auch Anteil an der Formierung sozialer Gruppen, indem sie deren Weltdeutungen (de-)stabilisieren oder für deren je spezifische und identitätsstiftende Interessen einen artikulativen Rahmen bereitstellen.³⁵ Zugleich können im öffentlichen Feld artikulierte Kritiken (etwa an der mangelnden Repräsentation von *BIPOC* in der Philosophie) ihrerseits den Druck auf das philosophische Feld erhöhen und hier zu einer Veränderung der Besetzungspolitiken und legitimen Sprecher:innenpositionen führen. Weder inhaltliche Positionen oder Weltdeutungen noch die das Feld bzw. den diskursiven Raum strukturierenden Regeln sind also abschließend festgelegt. Vielmehr können sie selbst implizit oder explizit zum Gegenstand feldinterner Kämpfe werden.

In diesem Sinne also stehen akademische Philosophie und gesellschaftliche Verhältnisse in einem dialektischen Verhältnis. Sie sind insofern unterscheidbar, als sie jeweils durch spezifische Feldlogiken oder Regeln (Rollen, Qualifikationsebenen, Kommunikationspraxen, Medien, Legitimationsmuster) konstituiert sind, die keine exakte Entsprechung im je anderen Feld finden. Zugleich wirken die jeweiligen feldspezifischen

33 Demirović, *Geltung und Wahrheit*, S. 305.

34 Pierre Bourdieu, *Sozialer Raum und ›Klassen‹. Leçon sur la leçon. Zwei Vorlesungen*, Frankfurt am Main: Suhrkamp 1985, S. 55.

35 Vgl. Bourdieu/Wacquant, *Reflexive Anthropologie*, S. 95ff.; Demirović, *Geltung und Wahrheit*. Vgl. Peaceman, *Dialektik der Emanzipation*, S. 38f.

Logiken aufeinander ein. Und so kann zum Beispiel auch eine Kritik am philosophischen Kanon im öffentlichen Feld artikuliert werden und dennoch zugleich in das philosophische Feld eingreifen. Um auf Resonanz in der philosophischen Fachgemeinschaft zu stoßen, muss sie sich dabei allerdings auf Kriterien der philosophischen Begründung beziehen lassen.

In diesem Sinne ist die philosophische Diskussion keine reine, philosophieinterne Diskussion, sondern bezieht sich auf die politischen Kämpfe, deren Teil sie zugleich ist. Und indem die Philosophie als gesellschaftlich situierte Praxis in diese Debatten eingreift, macht sie sich selbst wiederum zum Gegenstand öffentlicher Kritik.

Aus dieser gesellschaftstheoretisch fundierten Perspektive betrachtet, lässt sich die jüngste philosophische Debatte zum Verhältnis von Philosophie und Rassismus überhaupt erst vor dem Hintergrund der jüngsten gesellschaftlichen Auseinandersetzungen mit Rassismus in Deutschland angemessen verstehen. Damit ist ein ganzer Komplex von Entwicklungen und sozialen Kämpfen angesprochen. Die zivilgesellschaftliche Aufarbeitung der Hintergründe des NSU nach dessen Selbstenttarnung 2011, die verstärkten Kämpfe Geflüchteter um gleiche Rechte und Teilhabe sowie die Artikulation postmigrantischer Interessen trugen allesamt zur Wahrnehmung von Rassismus als sozialer Realität und gesellschaftlichem Problem bei. Die politischen Bewegungen unmittelbar nach den Anschlägen von Halle und Hanau und dem Mord an George Floyd konnten auf diesem Bewusstsein aufbauen, selbst wenn ihre Forderungen gegenwärtig rechten Mehrheiten gegenüberstehen.

Zugleich zeigt sich, dass sich auch die Leerstellen in der philosophischen Diskussion nicht durch reines Desinteresse von Forscher:innen erklären lassen. Vielmehr spiegelt sich in den Leerstellen des philosophischen Feldes die Marginalisierung bestimmter Positionen innerhalb gesellschaftlicher Debatten und Deutungskämpfe. Wir sehen das zum Beispiel daran, dass die Frage nach den Verstrickungen von Philosophie und Rassismus häufig als Frage individueller Verfehlungen diskutiert und nur selten auf die philosophischen Methoden bzw. normativen Grundbegriffe der Philosophie bezogen wird. Das korreliert damit, dass in der gesellschaftlichen Debatte zwar einzelne rassistische Ereignisse skandalisiert und zum Ausgang von breiten Protesten werden, institutionalisierte oder strukturelle Formen des Rassismus aber kaum benannt bzw. anerkannt werden und bislang nur wenige grundlegende Veränderungen erkämpft werden konnten.

Auch die weitgehend ausbleibende Auseinandersetzung mit Antisemitismus im Kontext der Debatten zum Verhältnis von Rassismus und Philosophie zeigt dies. Die Spaltung von Rassismuskritik einerseits und Antisemitismuskritik andererseits bzw. das Ausbleiben einer Auseinandersetzung mit Antisemitismus in rassismuskritischen Kämpfen ist kein eigenständiges Merkmal der philosophischen Debatte, sondern eines,

das die gesellschaftlichen Kämpfe gegen Rassismus und Antisemitismus selbst prägt und die Reflexion über ihr komplexes Verhältnis erschwert.

Es lassen sich durch die gesellschaftspolitische Verortung der Philosophie also Leerstellen erklären. Zudem kann in der Perspektive auf die Philosophie als gesellschaftlich situierte Praxis auch eine Verbindung zu einer praktisch wirksamen Gesellschaftskritik gezogen werden. Begreift die Philosophie »ihre Rolle im normativ umkämpften Feld des Politischen«³⁶, kann sie durch ihre Deutungsangebote aus den gesellschaftlichen Kämpfen heraus und über sie hinaus anschließen und so potentiell zu einer politisch wirksamen Gesellschaftskritik werden.

4. Diskussion

Der Debattenrückblick und die gesellschaftliche Situierung der Philosophie sollten verdeutlichen, dass mit der Auseinandersetzung zum Verhältnis von Philosophie und Rassismus nicht bloß ein weiteres wissenschaftliches Forschungsthema abgesteckt wird. Vielmehr findet hier eine in vielfacher Hinsicht politische Auseinandersetzung innerhalb des akademischen Feldes, aber auch in Verbindung zu außerphilosophischen Kämpfen gegen Rassismus statt. Ob, wie und mit welchen Wirkungen diese Auseinandersetzung fortgeführt wird, hängt unseres Erachtens nicht nur von den Formen und Dimensionen der (Selbst-)Kritik ab, die hier zur Anwendung kommen, sondern auch von den konkreten praktischen und diskursiven Formaten, in denen sie geführt wird. In diesem Sinne möchten wir abschließend drei Fragen aufwerfen, die in der gesellschaftspolitischen Selbstverständigung der Philosophie mitdiskutiert werden müssen.

(I) Geht mit der fachphilosophischen Bearbeitung gesellschaftlicher Problemlagen auch eine Einhegung und Entpolitisierung einher?

War die Auseinandersetzung um Philosophie und Rassismus zu Beginn und insbesondere in den Feuilletons von Leidenschaftlichkeit und Polarisierung geprägt, ist zu beobachten, wie im Fachdiskurs darum gerungen wird, diese Polarisierung abzuschwächen und einen *Pluralismus von Positionen* abzubilden, aber auch die Kritik zu präzisieren. Aus einem Skandal wurde ein inzwischen etablierter wissenschaftlicher Gegenstand. Die damit einhergehende Systematisierung, Ordnung oder Distanzierung ist einerseits Bedingung kritischer Reflexion, denn Abwägen und Urteilen erfordern einen Abstand zum ›Handgemenge‹; nur so kann der philosophische Diskurs auch über die gesellschaftlichen Verhältnisse und die

36 Vgl. Raymond Geuss, *Kritik der politischen Philosophie. Eine Streitschrift*, Hamburg: Hamburger Edition 2011, Titelblatt.

eigene Verstrickung hinausweisen. Andererseits kann diese Art der Distanznahme und der Übersetzung eines gesellschaftlichen in ein fachwissenschaftliches Problem auch dazu führen, politische Widersprüche, gesellschaftliche rassistische Strukturen sowie Rassismuserfahrungen und gesellschaftliche Kämpfe gegen Rassismus zu verdecken oder zu verdrängen.

Wir sollten uns als engagierte Philosoph:innen eine gewisse Skepsis gegenüber der Verselbständigung des Gegenstands bewahren und uns fragen, wie die Schärfe der gesellschaftlichen Widersprüche und der Kontakt zum politischen ›Handgemenge‹ bewusst beibehalten werden können. Wo diese Verbindung mit den politischen Deutungs- und gesellschaftlichen Emanzipationskämpfen verloren geht, kann die philosophische Selbstkritik ihre kritische Kraft kaum gesellschaftlich wirksam entfalten.

(II) *Inwiefern müssen der philosophische Diskurs und Kanon erweitert und diversifiziert sowie institutionelle Praxen verändert werden?*

Dienlich für eine kritische Reflexion auf die eigenen Grundbegriffe und das philosophische Selbstverständnis insgesamt ist auch eine inhaltliche Erweiterung der deutschsprachigen Debatte: erstens um Einsichten aus der *Critical Philosophy of Race*.³⁷ Im angelsächsischen Raum, insbesondere in den USA, ist sowohl über das Verständnis von *race* und Rassismus als auch über die Möglichkeiten rassismuskritischen Philosophierens in den vergangenen Jahrzehnten recht kontinuierlich diskutiert worden. Allerdings kann von einer Übertragbarkeit der innerhalb der *Critical Philosophy of Race* entwickelten Ansätze und Konzepte nicht ohne Weiteres ausgegangen werden. Das liegt insbesondere an den Unterschieden zwischen den jeweiligen gesellschaftlichen Kontexten in den USA und in Deutschland. Eine ernsthafte philosophische Auseinandersetzung mit Rassismus bedarf des Anschlusses an konkrete Erfahrungen und historische Wirkungsweisen von Rassismus. Das erfordert historisches Wissen über die Spezifik rassistischer Verhältnisse im deutschen Kontext – auch in ihrer Verflechtung mit anderen Ideologien wie dem Antisemitismus. Zweitens ist auch eine Öffnung hinsichtlich der Stimmen in der philosophischen Fachdebatte selbst notwendig. So sollten Perspektiven von bisher ausgeschlossenen Denker:innen stärker berücksichtigt werden, etwa die Schriften versklavter Menschen. Dies wiederum verlangt eine Erweiterung auch hinsichtlich der Textsorten oder Formate, insofern etwa Briefe, Gedichte, Fragmente etc. einzubeziehen

37 Vgl. Franziska Dübgen, »Blinde Flecken der Politischen Philosophie? Impulse der Critical Philosophy of Race für die Analyse von Normativität, Politik und Recht«, *Deutsche Zeitschrift für Philosophie* (2019/4), S. 619–633.; sowie: Lepold/Martinez Mateo, *Critical Philosophy of Race*.

wären.³⁸ Auf dieser Grundlage sollten die Kriterien für die Auswahl philosophischer Lektüren grundlegender diskutiert werden, um eine qualifizierte und differenzierte Erweiterung des philosophischen Kanons voranzubringen.

Nicht zuletzt bedarf es institutioneller Veränderungen. Mit der Etablierung des Forschungsfeldes gehen auch Veränderungen der Forschungslandschaft einher, etwa Drittmittelfinanzierungen, Veranstaltungs- und Publikationsreihen etc. Es sind jedoch auch tiefergreifende institutionelle Veränderungen in Erwägung zu ziehen. Die akademische Philosophie ist hinsichtlich ihres Gegenstands und ihrer Akteur:innen nicht sonderlich divers. Zwar haben inzwischen rund zehn Prozent der Philosophieprofessor:innen in Deutschland einen Migrationshintergrund.³⁹ Allerdings liegt ein deutliches Gefälle zwischen Hochschularten vor; und die Diversität ist im wissenschaftlichen Mittelbau im Vergleich deutlich höher. Detailliertere empirische Studien stehen noch aus, doch scheint die Hypothese gerechtfertigt, dass sich hier ein Flaschenhals zeigt, der nicht nur mit diversitätspolitischen Einstellungsmaßnahmen, sondern auch mit der Diskussions- und Lehrkultur im Fach zusammenhängt. Diesbezüglich ist darauf zu hoffen, dass weiteres Engagement und eine breitere Diskussion innerhalb des Faches dazu beitragen, Philosoph:innen mit Rassismuserfahrungen oder Migrationsgeschichten zu demarginalisieren. Die Gründung von Diversitäts-Arbeitsgruppen in den Fachgesellschaften scheint hier ein erster, vielversprechender Schritt.

(III) *Welche diskursiven Formen und Formate eignen sich für eine gesellschaftlich engagierte Philosophie?*

Der philosophische Geltungsdiskurs ist nicht unabhängig von den Schauplätzen und Formen, in denen er geführt wird. Denkkumgebungen und Diskussionszusammenhänge prägen philosophische Fragen, Antworten und Auseinandersetzungen. Damit wird die Reflexion und Gestaltung dieser Schauplätze und Diskursformate zu einem auch für die Theoriebildung relevanten Problem. Bislang bleibt die Offenheit des philosophischen Fachdiskurses für Impulse aus der breiteren Öffentlichkeit eingeschränkt. Das »öffentliche Philosophieren« gleicht auch in den Diskussionen um Philosophie und Rassismus (noch) weitgehend einem Zwei-Stockwerk-Modell, in dem Philosoph:innen als Welterklärer:innen und nicht als gleichberechtigte gesellschaftliche Akteur:innen bzw. politische Subjekte auftreten. Jedoch ist die Philosophie zur Aufklärung

38 Vgl. Anke Graneß, »Sklaverei und Philosophiegeschichtsschreibung«, *Deutsche Zeitschrift für Philosophie* (2023/2), S. 226–250.

39 Ole Engel, *Professoren mit Migrationshintergrund: Benachteiligte Minderheit oder Protagonisten internationaler Exzellenz*, Wiesbaden: Springer VS 2021, S. 108f.

ihrer eigenen Verstrickung mit Rassismus auf gesellschaftliches Wissen angewiesen.

Benötigt werden entsprechend Diskursformen sowie Foren, in denen gesellschaftliche Akteur:innen und Philosoph:innen in einen Austausch auf Augenhöhe treten können. Ansätze dafür – etwa der Einbezug von aktivistischen Stimmen auf Tagungspanels und öffentliche Runde Tische – zeigen sich bereits. Und auch in der Schriftform bieten sich mit philosophischen Blogs Foren, deren Räume sich offener und diskursiver gestalten lassen. Von deren Weiterentwicklung könnten die akademische Philosophie wie auch die breitere Öffentlichkeit profitieren.

Die Auseinandersetzung mit den Verstrickungen von Philosophie und Rassismus zeigt ein Politisierungspotential der Philosophie auf. Das Selbstverständnis als politische Akteurin hatte die Philosophie spätestens mit dem Ausschluss bzw. der Marginalisierung marxistischer Positionen aus den westdeutschen Universitäten in den 1970er Jahren verloren. Nun aber ist die Philosophie und ihr Kanon im Zuge der Kämpfe gegen Rassismus selbst in die Kritik geraten. Wir schlagen vor, diese politische Kritik ernst zu nehmen. Reflektiert die Philosophie grundlegend auf ihre Verstrickung in Herrschaftsverhältnisse und versteht sie auch ihre Debatten oder Konflikte als politische Kämpfe, eröffnen sich neue Möglichkeiten: nicht nur für institutionelle Veränderungen und Verschiebungen in der Kultur des Fachs, sondern auch für ihre gesellschaftliche Wirksamkeit.

Es ist an der Zeit, aus der Höhle zu kommen!

Warum wir eine rassismuskritische Philosophie brauchen und wie wir dahinkommen. Eine studentische Perspektive

In der deutschsprachigen akademischen Philosophie fehlt bislang ein befriedigender, breit geführter Diskurs über die Folgen des jahrhundertlang etablierten Rassismus und Kolonialismus. Während Rassismus in Gesellschaft und Wissenschaft allgegenwärtig ist, wird er in der Philosophie kaum thematisiert.¹

Es ist überdies kein Geheimnis, dass man in Deutschland im Fach Philosophie promovieren, habilitieren und sogar Professor:in werden kann, ohne sich je mit einem philosophischen Text aus dem außereuropäischen Raum beschäftigt zu haben. Zu Beginn meines Studiums wurde es in der ersten Vorlesung zur Einführung in die Geschichte der Philosophie als selbstverständlich angenommen, dass die Philosophie mit Platon beginne, der als erster das Wort ›Philosophie‹ verwendet habe. Jegliche Auseinandersetzungen mit älteren Philosophien aus anderen Weltregionen fehlten. Auch im Curriculum der meisten Master- und Bachelorstudiengänge sucht man vergebens nach Veranstaltungen zu Philosophien aus Asien, Südamerika und Afrika.² Dies ist in anderen Universitäten nicht minder der Fall.

Dass die Philosophie in Deutschland so weiß und eurozentrisch geprägt ist, lässt sich vor allem mit dem gewachsenen strukturellen und

- 1 Mit der Konferenz *Philosophie und Rassismus* im Jahr 2022 ist im deutschsprachigen Raum der erste wichtige Schritt zur Thematisierung und Auseinandersetzung mit dem strukturellen Rassismus in der europäischen Philosophie getan worden. Neben fachlichen Vorträgen zu philosophischen Abhandlungen von Rassismus wurde in dem Zusammenhang bei einer Podiumsdiskussion mit Yoko Arisaka (Universität Hildesheim), Shingo Segawa (Universität Göttingen), Franziska Dübgen als Moderatorin (Universität Münster) und mir die Frage »Was muss sich in der Philosophie institutionell verändern?«, diskutiert. Als Bachelorstudent der Philosophie und Politikwissenschaft mit Zuwanderungsgeschichte sprach ich über Missstände der fehlenden Rassismuskritik im Philosophiestudium und die Notwendigkeit einer neuen Haltung und entsprechender Handlungen für eine offene und zeitgemäße Philosophie.
- 2 Leider fehlen in Deutschland meinen Recherchen zufolge systematische Erhebungen, die diese erlebbare Diskrepanz beziffern, weshalb von einem fehlenden Bewusstsein für das Problem ausgegangen werden kann.

institutionellen Rassismus erklären. Europäische Universitäten waren nebst Klerus und Krone bereits zu Zeiten des Kolonialismus daran beteiligt, die *white supremacy*-Ideologie im Rahmen kolonialer Bestrebungen zu rechtfertigen und in der Bevölkerung über Generationen zu verbreiten.³ Auch die widersprüchliche Rolle der Aufklärungsphilosophie bei der Etablierung rassistischer Theorien wurde im deutschen Philosophiebetrieb bisher zu wenig aufgearbeitet.

Zwar haben sich heutzutage die Werte der Menschenrechte und der liberalen Demokratie in Europa durchgesetzt, jedoch sind die gesellschaftlichen Strukturen weiterhin von Vorurteilen und rassifizierenden Machtstrukturen geprägt. In Anbetracht dieser rassistischen Strukturen ist es also nicht verwunderlich, dass die Antike als Anfang der Philosophiegeschichte angenommen wird und Curricula nicht-europäische Philosophien ausblenden. Dabei möchte ich keinesfalls einzelnen Personen willettliche Ignoranz unterstellen, sondern auf das strukturell gewachsene Problem der Dominanz weißer, europäischer Perspektiven in universitären Institutionen hinweisen.⁴

Es ist daher höchste Zeit, aus der Höhle der eurozentrischen Philosophie zu kommen und eine zeitgemäße Öffnung gegenüber Philosophien aus anderen Teilen der Welt gepaart mit einer rassismuskritischen Haltung anzustreben. Im Folgenden werde ich die aus meiner Sicht wichtigsten Gründe für die Notwendigkeit der Erweiterung des wissenschaftlichen Kanons ausarbeiten, um darauf aufbauend konkrete Maßnahmen für die Öffnung der Philosophie im Hinblick auf mehr Diversität vorzuschlagen.

Durch die Globalisierung und Digitalisierung ist die Welt heute so stark vernetzt wie noch nie. Menschen aus fast allen Ländern der Welt

3 Vgl. u. a. Aladin El-Mafaalani, *Wozu Rassismus? Von der Erfindung der Menschenrassen bis zum rassismuskritischen Widerstand*, Köln: Kiepenheuer & Witsch 2021, S. 16.

4 Zu einem ähnlichen Schluss kommt der US-amerikanische Philosoph Jay L. Garfield, der im Hinblick auf ein ähnliches Problem in der Philosophielandschaft in den USA feststellt, dass bei der Ausschreibung freigewordener Stellen weiterhin an sehr gut erforschten Themen und Philosophen wie Immanuel Kant oder modale Metaphysik festgehalten wird. Diese werden bevorzugt und somit andere Philosophietraditionen von amerikanischen Indigenen und aus Asien, Afrika und Indien aktiv ignoriert. Gemeinsam mit Bryan van Norden beklagten sie in einem Kommentar in *The New York Times*, dass die Auseinandersetzung mit wichtigen nicht-westlichen Philosophien in die sogenannten ›Area Studies‹ gedrängt werde, also die chinesische Philosophie in die Sinologie und islamisch-arabische Philosophie in die Arabistik (Jay L. Garfield/Bryan W. Van Norden, »If Philosophy Won't Diversify, Let's Call It What It Really Is«, *New York Times* 11.05.2016, <https://www.nytimes.com/2016/05/11/opinion/if-philosophy-wont-diversify-lets-call-it-what-it-really-is.html> [Zugriff: 02.01.2024]).

kommen im Internet jeden Tag miteinander in Kontakt und tauschen sich über ihre Ideen, Hobbies, ihren Alltag und ihr Wissen aus. Auch der wissenschaftliche Diskurs findet zunehmend interdisziplinär statt und befasst sich mit internationalen Diskursen, sei es in den Naturwissenschaften, der Literatur-, Sprach- oder den Musikwissenschaften. Warum sollten wir uns also in der Philosophie nur auf euroatlantische Theorien und Philosoph:innen beschränken? Damit die Philosophie ihre Relevanz verteidigt, muss sie sich angesichts dieser stark verändernden Welt transformieren. Im Hinblick auf die weltpolitische Lage sowie die neuen geopolitischen Machtasymmetrien könnte die Philosophie einen Zugang zu Kulturen und Denkrichtungen anderer Gesellschaften ermöglichen. Jede Region und Gesellschaft ist von bestimmten philosophischen Traditionen geprägt und handelt dementsprechend. So betont zum Beispiel der Philosoph Bryan Van Norden im Hinblick auf seine Forschung zur chinesischen Philosophie, wie hilfreich die Auseinandersetzung mit Theorien von Konfuzius für ihn waren, um ein Verständnis für das chinesische Denken und Handeln zu entwickeln.⁵

Multiperspektivität kann nicht nur die Relevanz der Philosophie fördern, sondern ist auch für die Entwicklung des Faches dienlich. Durch verschiedene Perspektiven können neue philosophische Probleme erkannt und der Diskurs erweitert werden. Dies funktioniert nicht, wenn wir an der Universität Bachelorstudierenden vermitteln, die Philosophiegeschichte habe erst in der Antike begonnen und die relevantesten Philosophen seien diejenigen aus Europa.

Der heroisierende Umgang mit kanonisierten Philosoph:innen wie Immanuel Kant und G.W.F. Hegel muss zudem überdacht werden. Zwar spielten die Aufklärungsphilosoph:innen eine prägende Rolle in der Etablierung von emanzipatorischen Konzepten wie Rechtsstaatlichkeit, Menschenwürde und Freiheit. Jedoch darf gerade deswegen die kritische Auseinandersetzung mit ihren teilweise rassistischen Textpassagen nicht außer Acht gelassen werden. Es gilt, innerhalb von Seminaren stärker als bisher zu hinterfragen, welche Rolle die genannten Aufklärungsphilosophen und andere spätere Philosophen bei der Etablierung der sogenannten ›Rassenlehre‹ und des Antisemitismus gespielt haben. Wie können wir die offensichtliche Widersprüchlichkeit des gleichzeitigen Aufstiegs humanistischen Gedankenguts auf der einen und des rassistischen Kolonialismus und der Sklaverei auf der anderen Seite erklären? Die europäische Philosophie hat hinsichtlich der Legitimierung der gewaltvollen Kolonialverbrechen sowie des Antisemitismus und Rassismus eine historische Verantwortung, die mit einer offenen und kritisch-konstruktiven Haltung übernommen werden sollte. Eine Auseinandersetzung mit

5 Vgl. Bryan van Norden, *Taking Back Philosophy. A Multicultural Manifesto*, New York: Columbia University Press 2017, S. 4f.

Carl Schmitts »Freund-Feind-Unterscheidung«,⁶ ohne seine antisemitische Ideologie und die Verwicklung seiner Person in das NS-Regime zu berücksichtigen, ergibt kein vollständiges Bild über Schmitts Argumente und Begriffe. Gleiches gilt für Kant, der in verschiedenen Texten die »Racenverschiedenheit« betont und rassistische Zuschreibungen tätigt.⁷ Kants Racen-Theorie sollte mit Blick auf die Rezeption seines Gesamtwerks kritisch aufgearbeitet werden.

Zwar braucht es Mut anzuerkennen, dass die hiesigen Universitäten und ihre Philosophieinstitute eine historische Verantwortung für die Verfestigung von Eurozentrismus, Rassismus und Antisemitismus tragen und bisher keine Maßnahmen in Richtung Verantwortungsübernahme ergriffen worden sind. Es ist nun umso mehr an der Zeit, diese mutigen Schritte zu gehen. Für eine gerechte Zukunft unserer vielfältigen und demokratischen Gesellschaft, in der die Rechte und Teilhabe der Minderheiten geschützt und anerkannt werden, ist die Auseinandersetzung und Aufklärung über diese Verstrickungen der Philosophie essenziell.

Historisch-gewachsene rassistische Strukturen sind bis heute noch wirkmächtig und beeinflussen die Teilhabe der von Rassismus betroffenen Personen negativ. Dabei sind die Geschichten von Rassismus und Klassismus derart überlappend, dass eine Trennung ohne weiteres gar nicht möglich ist und »die Mechanismen der Reproduktion von Ungleichheit für Betroffene kaum wahrnehmbar«⁸ sind. In Deutschland gibt es bisher kaum Erhebungen über den Anteil der eingeschriebenen Philosophiestudierenden, die von Rassismus betroffen sind. Zwar hat beispielsweise die Universität Münster eine »Diversity-Klima-Befragung«⁹ durchgeführt, um mögliche Diskriminierungserfahrungen und Chancenungleichheiten zu dokumentieren, umfassende landes- oder bundesweite Studien fehlen aber weiterhin.

Um das Ziel einer diskriminierungssensiblen philosophischen Lehre und Forschung zu erreichen, müssten neben der Änderung der Curricula auch auf institutioneller Ebene Maßnahmen getroffen werden. Dafür sollten umfassende Strategien entwickelt werden: Eine erste Maßnahme bestände darin, den Einstieg in das Philosophiestudium für Personen,

6 Vgl. Carl Schmitt, *Der Begriff des Politischen. Text von 1932 mit einem Vorwort und drei Corollarien*, Berlin: Duncker & Humblot 2015.

7 Vgl. u. a. Immanuel Kant, *Über den Gebrauch teleologischer Principien in der Philosophie*, in: *Gesammelte Schriften*, Band 8 Abhandlungen nach 1781, Abtheilung I: Werke, Berlin/Boston: De Gruyter 1923; Kant: *Von den verschiedenen Racen der Menschen*, in: *Gesammelte Schriften*, Band 2 Vor-kritische Schriften, Abtheilung I: Werke, Berlin/Boston: De Gruyter 1905.

8 El-Mafaalani, *Wozu Rassismus?*, S. 47.

9 Universität Münster, »Universität Münster führt erste Diversity-Klima-Befragung durch«, *uni-muenster.de* 18.10.2023, <https://www.uni-muenster.de/news/view.php?cmdid=13635>, (Zugriff: 02.01.2024).

die das Fach in der Schule nicht belegen konnten, verständlicher zu gestalten. Dabei müsste darauf geachtet werden, dass gute Einführungen in die Teilgebiete der Philosophie angeboten und voraussetzungsvolle Seminare nicht ohne eine angemessene Einführung unterrichtet werden. Gerade Personen, die von Klassismus und Rassismus betroffen sind und aus nicht-akademischen Elternhäusern stammen, erleben große Hürden während ihres Einstiegs in das Studium, die zum Teil zu Frustration und Resignation führen. Ferner sollte sich die Vielfalt der Gesellschaft auch bei den Lehrenden und Tutor:innen widerspiegeln, um möglichst verschiedene Perspektiven einzubringen. Dies bedeutet, dass bei der Einstellung von studentischen Hilfskräften und Wissenschaftlichen Mitarbeiter:innen neben der Qualifikation auch die gesellschaftliche Position der Bewerber:innen diskriminierungssensibel betrachtet werden könnte. Einige Kommiliton:innen berichteten mir, dass Professor:innen sie direkt angeschrieben und ihnen eine Stelle als Studentische Hilfskraft angeboten hätten. Diese Praxis birgt einen Nachteil für Studierende, die sich aufgrund ihrer nicht-privilegierten habituellen Prägung sowie (geschlechtsspezifischen) Sozialisation nicht immer oder gar nicht im Seminar beteiligen und somit tendenziell unsichtbar bleiben, fachlich aber wahrscheinlich für diese Stellen gleichermaßen geeignet wären. Zudem könnte darüber nachgedacht werden, ganz gezielt Personengruppen einzustellen, die im jeweiligen Institut unterrepräsentiert sind, um dadurch zur Diversifizierung beizutragen.

In dem Zusammenhang ist es überdies notwendig, auf Verwaltungsebene diskriminierungssensible Maßnahmen zu treffen, um die Internationalisierung und Vielfalt der Universität zu fördern. Auch wenn Diskriminierung heutzutage eher latent und indirekt stattfindet, wirken sich entsprechende Diskriminierungserfahrungen an der Universität negativ auf die Leistungsfähigkeit und Gesundheit der Studierenden aus.¹⁰ Es erscheint mir daher geboten, eine Diversity-Stelle in jeder Fakultät zu etablieren, die für mehr Transparenz der administrativen Vorgänge sorgt, die Einstellung von neuen Mitarbeiter:innen supervisiert und bezüglich der Bewertungskriterien von Studien- und Prüfungsleistungen berät. Darüber hinaus sollten Mechanismen etabliert werden, um konkrete Diskriminierungsfälle aufzuarbeiten. Ergänzend wäre es zielführend, Mitarbeiter:innen der universitären psychologischen Beratung hinsichtlich Intersektionalität zu schulen, um psychologische Auswirkungen von Diskriminierung frühzeitig zu erkennen und entsprechend zu behandeln.

Und nicht zuletzt ist die Mehrsprachigkeit eine essenzielle Voraussetzung für internationale Studierende und Wissenschaftler:innen, um sie bei der Integration in das universitäre Leben zu unterstützen. Sowohl auf der Ebene der Lehre als auch der Verwaltung der Universitäten fehlt

10 Vgl. El-Mafaalani, *Wozu Rassismus?*, S. 96.

bisher ein mehrsprachiges Angebot. In der Lehre wäre es insbesondere am Anfang des Studiums für ausländische Studierende hilfreich, wenn sie Hausarbeiten und Klausuren auf Englisch schreiben dürften. Zusätzlich könnte man – zumindest in der ersten Hälfte des Studiums – ausländischen Studierenden bei Klausuren und schriftlichen Arbeiten einen zeitlichen Nachteilsausgleich gewähren oder die Mitnahme von Wörterbüchern erlauben. Auf Verwaltungsebene sollten grundlegende Dokumente, die wichtigsten E-Mails und Beschreibungen der Fluchtwege in allen Amtssprachen der Vereinten Nationen zur Verfügung gestellt werden.

Insgesamt ist festzustellen, dass wir noch viel Arbeit vor uns haben, um in der Philosophie in Deutschland Offenheit für mehr Diversität zu schaffen und uns anderen Philosophietraditionen anzunähern. Während eine umfassende Reflexion der eigenen Haltung und die Verantwortungsübernahme bezüglich der europäischen Philosophiegeschichte mit Blick auf ihre Verstrickungen in Gewaltverhältnisse eine zentrale Voraussetzung hierfür darstellen, könnten auch bereits kleine diskriminierungssensible Maßnahmen und erste Auseinandersetzungen mit Texten aus nichtwestlichen Philosophien eine große Wirkung zeitigen.

Die Autor:innen

Yoko Arisaka, seit 2009 Lehrbeauftragte am Institut für Philosophie an der Universität Hildesheim. Forschungsschwerpunkte: Japanische Philosophie, Phänomenologie, Feminismus, Philosophy of Race. Veröffentlichungen (Auswahl): *Tetsugaku Companion to Nishida Kitaro* (2022, mit H. Matsumaru und L. Schultz), *Prophetischer Pragmatismus: Eine Einführung in das Denken von Cornel West* (2013, u.a. mit J. Manemann).

Sebastian Bandelin, seit 2022 Wissenschaftlicher Mitarbeiter an der Friedrich-Schiller Universität Jena. Forschungsschwerpunkte: Kritische Theorie, Philosophie der Anerkennung und die Sozialphilosophie des Pragmatismus. Veröffentlichungen (Auswahl): »Zwischen Herrschaftskritik und Fortschrittsideologie. Fichtes Überlegungen zu Despotismus und Kolonialismus«, in: *Koloniales Erbe in Thüringen* (2024), *Anerkennen als Erfahrungsprozess. Überlegungen zu einer pragmatistisch-kritischen Theorie* (2015).

Thomas Bedorf, seit 2011 Professor für Praktische Philosophie an der FernUniversität Hagen. Forschungsschwerpunkte: Sozialphilosophie, Politische Phänomenologie, französische Philosophie der Gegenwart. Veröffentlichungen (Auswahl): *Bodenlos situiert. Eine politische Phänomenologie* (2025), *Political Phenomenology. Experience, Ontology, Episteme* (hg. mit Steffen Herrmann) (2019), *Verkennende Anerkennung. Über Identität und Politik* (2010).

Mai-Anh Boger, seit 2024 Professorin für Allgemeine Sonderpädagogik unter besonderer Berücksichtigung inklusiver Bildungsprozesse an der Universität Koblenz. Forschungsschwerpunkte: Philosophien der Differenz und Psychoanalyse in der Pädagogik, Inklusions- und Diskriminierungstheorien. Veröffentlichungen (Auswahl): *Theorien der Inklusion* (2019), *Die Methode der sozialwissenschaftlichen Kartographie* (2019).

Peggy H. Breitenstein, seit 2015 Wissenschaftliche Mitarbeiterin am Institut für Philosophie an der Friedrich-Schiller-Universität Jena. Forschungsschwerpunkte: Methoden philosophischer Selbst- und Gesellschaftskritik, Kritische Theorien des Rassismus, Sexismus, Antisemitismus. Veröffentlichungen (Auswahl): »Weil es die Pflicht der Achtung verbietet. Zur Diskussion rassistischer Äußerungen in Schriften Kants«, in: *Zeitschrift für Didaktik der Philosophie und Ethik* (2024), »Rassismus bei Kant. Was und warum er uns angeht«, in: *Politisches Denken nach Kant* (2025).

Simon Derpmann, seit 2024 Dozent für Wirtschafts- und Technikethik am Karlsruher Institut für Technologie. Forschungsschwerpunkte: Wirtschafts- und Sozialphilosophie Wirtschafts- und Unternehmensethik, Sozial- und Moralphilosophie der Technik. Veröffentlichungen (Auswahl): »Mills politische Ökonomie als soziales Ingenieurwesen«, in: *Zeitschrift für philosophische Forschung* (2024); »The Walking Debt: On the Morals of Ownership in Debt and its Alienability«, in: *Rivista di Estetica* (2023), »Money as a Generic Particular: Marx and Simmel on the Structure of Monetary Denominations«, in: *Review of Political Economy* (2018).

Silvia Donzelli, seit 2023 wissenschaftliche Mitarbeiterin am Lehrstuhl für Praktische Philosophie der Universität Regensburg. Forschungsschwerpunkte: Komplizenschaft in Philosophie und Strafrecht, Afrikanische Philosophie, digitale Kommunikation, Gegenrede, Renaissancekunst, Film. Veröffentlichungen (Auswahl): »Responsibility for Complicity: The Problem of ›Neutral‹ Business Acts«, in: *Zeitschrift für Rechtsphilosophie* (2025), »Countering Harmful Speech Online. (In) effective Strategies and the Duty to Counter-Speak«, in: *Phenomenology and Mind* (2021), »Umweltethische Ansätze in der Afrikanischen Philosophie«, in: *Environmental Ethics and Intercultural Explorations* (2021).

Franziska Dübgen, seit 2018 Professorin für Philosophie an der Universität Münster. Forschungsschwerpunkte: Politische Philosophie, Rechtsphilosophie, Transkulturelle Philosophie, Critical Race Theory, Postkolonialismus, Philosophie der Geschlechter. Veröffentlichungen (Auswahl): *Paulin Hountondji. African Philosophy as Critical Universalism* (mit Stefan Skupien) (2019), »Blinde Flecken der Politischen Philosophie? Impulse der Critical Philosophy of Race für die Analyse von Normativität, Recht und Politik«, in: *Deutsche Zeitschrift für Philosophie* (2019), *Was ist gerecht? Kennzeichen einer transnationalen solidarischen Politik* (2014).

Danilo Gajić, seit 2022 wissenschaftlicher Mitarbeiter an der Hochschule für Philosophie München. Promoviert über politische Urteilskraft und forscht zu Hannah Arendt, Kritischer Theorie und Demokratietheorie.

Philipp Hagemann, seit 2024 Dozent in der Arbeitsgruppe Diskriminierungskritische Schulforschung im Fachbereich Erziehungswissenschaften an der Philipps-Universität Marburg. Forschungsschwerpunkte: Rassismuskritische Theorie, Postkoloniale Theorie, Interpretative Sozialforschung, Philosophie- und Ethikdidaktik. Veröffentlichungen (Auswahl): »Deutungen« und »Gewalt« (mit Shadi Kooroshy), in: *Interpretation als*

Kritik. Glossar eines Forschungsstils (2025), »Eine Ethik für alle Kulturen?«, Zum Repräsentationsverhältnis eines »europäischen Wir« und »kulturell Anderer« in einem Schulbuchmaterial des Philosophieunterrichts«, in: *Putting knowledge(s) into perspective? Wissen, Reflexivität und (Multi-)Perspektivität in Bildungsmedien* (2024).

Kawa Ibesch, Student der Politikwissenschaft und Philosophie an der Universität Münster. Neben dem Studium engagierte er sich im Bundesvorstand der BUNDjugend (Jugend im Bund für Umwelt und Naturschutz Deutschland e. V.) zu den Themen Global Health und Klimamigration. Darüber hinaus ist er in der politischen Erwachsenenbildung tätig, insbesondere zu den Themen Flucht- und Migrationspolitik, Antirassismus sowie zur Geschichte Europas und Deutschlands. Derzeit arbeitet er als studentische Hilfskraft am Institut für Entwicklungsforschung und Entwicklungspolitik in Bochum.

Adam Knowles, seit 2022 Oberassistent für Geschichte der Philosophie an der Universität Zürich. Forschungsschwerpunkte: Phänomenologie, Holocaust-Studien, Ideengeschichte des Nationalsozialismus. Veröffentlichungen (Auswahl): *Heidegger's Fascist Affinities: A Politics of Silence* (2019).

Annika von Lüpke, seit 2023 Junior-Professorin für Didaktik der Philosophie und Ethik an der Universität Koblenz. Forschungsschwerpunkte: Didaktik der Philosophie und Ethik, Praktische Philosophie der Antike und philosophische Geschlechterforschung. Veröffentlichungen (Auswahl): »Gender-Sensitive Approaches to Teaching Aristotle's Practical Philosophy«, *Journal of Didactics of Philosophy* (2020), »Sklaverei«, in: *Aristoteles Handbuch. Leben – Werk – Wirkung* (2021).

Jacob Mabe, seit 2013 Gastprofessor an den Universitäten Libreville und Kabele, Präsident der Anton-Wilhelm-Amo-Gesellschaft. Forschungsschwerpunkte: Afrikanische Philosophie, Interkulturalität, das Werk von A.W. Amo. Veröffentlichungen (Auswahl): *Denken mit dem Körper. Kleine Geistesgeschichte Afrikas* (2010), *Wilhelm Anton Amo interkulturell gelesen* (2007), *Das Afrika-Lexikon: Ein Kontinent in 1000 Stichwörtern* (Hg.) (2001).

Ram Adhar Mall, seit 2016 Seniorprofessor am Lehrstuhl für Religionswissenschaft der Friedrich-Schiller-Universität Jena. Forschungsschwerpunkte: Interkulturelle Philosophie, britischer Empirismus, Phänomenologie, Philosophie des Hinduismus und Buddhismus, vergleichende Religionsphilosophie. Veröffentlichungen (Auswahl): *Zwischen zwei Welten – Osten und Westen. Eine interkulturell-philosophisch-autobiographische*

Reise (2022), *Grundpositionen der interkulturellen Philosophie* (mit Hamid Reza Yousefi) (2005), *Die drei Geburtsorte der Philosophie* (mit Heinz Hülsmann) (1989).

Marina Martinez Mateo, seit 2021 Juniorprofessorin für Medien- und Technikphilosophie an der Akademie der Bildenden Künste München. Forschungsschwerpunkte: Aufklärung und »Rasse«-Begriff; Fürsorge und Reproduktion; Politik der Bündnisse; Bildpolitik und Ästhetik im Kontext von rechter Gewalt. Veröffentlichungen (Auswahl): *Critical Philosophy of Race. Ein Reader* (hg. mit Kristina Lepold) (2021), »Linda Alcoff's »Probleme«: Versuch zur politischen Kollektivität«, Nachwort zu *Das Problem, für andere zu sprechen* (2023), »Teleological Judgment between Racism and its Critique. On the Status of Race in Kant's Work« (mit Heiko Stubenrauch) in: *Rivista die Estetica* (2024).

Franziska Martinsen, seit 2022 Professorin für Politische Theorie an der Universität Duisburg-Essen. Forschungsschwerpunkte: Politische Theorie und Ideengeschichte, insbesondere feministische/intersektionale und postkoloniale Theorien, Demokratie- und Menschenrechtstheorien. Veröffentlichungen (Auswahl): *Handbuch Politik und Geschlecht* (hg. mit Christine M. Klapeer, Johanna Leinius, Heike Mauer und Inga Nüthen) (2024), *Ökonomie als Gesellschaftstheorie* (hg. mit Jochen Bung, Hanna Meißner, Greta Olson, Christian Schmidt und Benno Zabel) (2024).

Hannah Peaceman, seit 2022 Geschäftsführerin und Wissenschaftliche Mitarbeiterin des DFG-Projekts »Wie umgehen mit Rassismus, Sexismus und Antisemitismus in Werken der klassischen deutschen Philosophie« an der Friedrich-Schiller-Universität Jena. Forschungsschwerpunkte: Politische Philosophie, kritischen Theorien, Rassismus und Antisemitismus in der klassischen Deutschen Philosophie und Jüdischen Philosophien. Veröffentlichungen (Auswahl): *Die Dialektik der Emanzipation* (2021), »»Zu allererst Menschen«– Hegels Rechtsphilosophie und der Antijudaismus«, in: *Antisemitismus und Recht Interdisziplinäre Annäherungen* (2024), »Antidiskriminierung und inklusive Praxen in der Philosophie: ein Leitfaden« (mit Corinne Kaszner), Homepage der DGPhil (2024).

Michael Reder, seit 2011 Professor für praktische Philosophie an der Hochschule für Philosophie in München. Forschungsschwerpunkte: Globale Philosophie, Demokratietheorie, Kritische Theorie und Postkolonialismus. Veröffentlichungen (Auswahl): »Gesellschaft von Verletzbarkeit aus denken. Moral- und sozialphilosophische Impulse«, in: *Westend. Neue Zeitschrift für Sozialforschung* (2025), »Über Vulnerabilität

und Solidarität. Eine pragmatistische Re-Konzeptualisierung«, in: *European Journal of Pragmatism and American Philosophy* (2023), *Philosophie pluraler Gesellschaften* (2018).

Johannes Schulz, seit 2018 Oberassistent für Politische Theorie an der Universität Luzern. Forschungsschwerpunkte: Erinnerungspolitik, Soziale Ungleichheit, Politische Emotionen, Affektive Radikalisierung, Demokratietheorien. Veröffentlichungen (Auswahl): »Must Rhodes Fall? The Significance of Commemoration in the Struggle for Relations of Respect«, in: *The Journal of Political Philosophy* (2019), »Vergangenheitsbewältigung« Revisited: Distinguishing Two Paradigms of Working Through the Past«, in: *Philosophy and Social Criticism* (2024), »Intergovernmentalism and the Crisis of Representative Democracy: The Case for Creating a System of Horizontally Expanded and Overlapping National Democracies«, in: *European Journal of International Relations* (2022).

Ruth Sonderegger, seit 2009 Professorin für Philosophie und ästhetische Theorie an der Akademie der bildenden Künste Wien. Forschungsschwerpunkte: Konstitution und Geschichte der westlichen philosophischen Ästhetik (im Kontext des Kolonialkapitalismus), Praxistheorien, Cultural Studies, kritische Theorien und Widerstandsforschung. Veröffentlichungen (Auswahl): *Vom Leben der Kritik. Kritische Praktiken – und die Notwendigkeit ihrer geopolitischen Situierung* (2019), »Decolonize/Aufklärung«, in: *Erziehungswissenschaft Dekolonisieren/Decolonise Education/descolonizar la educación* (2023), »Adorno and (Post-)Colonial Theory«, in: *Oxford Handbook on Adorno* (2024).

Sarah Rebecca Strömel, seit 2023 akademische Rätin an der Universität Regensburg. Forschungsschwerpunkte: Politische Theorie, Demokratietheorie, Geschichte des politischen Denkens (19. bis 21. Jahrhundert), Leben und Werk von Alexis de Tocqueville. Veröffentlichungen (Auswahl): »Über Diskriminierung lernen: Race, gender, Intersektionalität und das Planspiel als Methode in der schulischen politischen Bildung« (mit William Funke), in: *Why focus on gender? Gender und intersektionale Perspektiven in der politischen Bildung* (2024), *Tocqueville und der Individualismus in der Demokratie* (2023), »Eine Frage des Gefühls. Alexis de Tocqueville und die Emotionalisierung der Politik«, in: *Die Emotionalisierung des Politischen* (2021).

Christian Thein, seit 2018 Professor für Philosophie am Philosophischen Seminar der Universität Münster. Forschungs- und Interessenschwerpunkte: Sozial- und Bildungsphilosophie, Kritische Theorie, Demokratiebildung und Philosophiedidaktik. Veröffentlichungen (Auswahl):

Konstellationen und Transformationen: Zwischen alter und neuer Kritischer Theorie, (2025), *Habermas und die Genealogie nachmetaphysischen Denkens*, (2024), *Subjekt und Synthesis – Eine kritische Studie zum Idealismus und seiner Rezeption bei Adorno, Habermas und Brandom* (2013).

Nicki K. Weber, seit 2021 wissenschaftlicher Mitarbeiter am Lehrstuhl für Friedens- und Konfliktforschung an der Universität Augsburg. Forschungsschwerpunkte: Konflikte in postkolonialen Gesellschaften, Postkoloniale Theorie, Schwarze Kritik, Schwarzer Existenzialismus. Veröffentlichungen (Auswahl): *Postkoloniale Staatsverständnisse* (2022).

Eine Auswahl aus dem Programm

Velbrück Wissenschaft

Sarhan Dhouib (Hg.)

Philosophieren in der Diktatur

Eine aktuelle Debatte in der arabischsprachigen Philosophie

244 Seiten · ISBN 978-3-95832-277-6 · EUR 39,90

Michael Frey

Liberalismus mit Gemeinsinn

Die politische Philosophie Nassif Nassars im libanesischen Kontext

404 Seiten · ISBN 978-3-95832-201-1 · EUR 49,90

Matthias Häussler

Der Genozid an den Herero

Krieg, Emotion und extreme Gewalt in Deutsch-Südwestafrika

352 Seiten · ISBN 978-3-95832-164-9 · EUR 38,90

Helmut König

Elemente des Antisemitismus

Kommentare und Interpretationen zu einem Kapitel der Dialektik
der Aufklärung von Max Horkheimer und Theodor W. Adorno

380 Seiten · ISBN 978-3-95832-095-6 · EUR 39,90

Burkhard Liebsch, Michael Staudigl und Philipp Stoellger (Hg.)

Perspektiven europäischer Gastlichkeit

Geschichte – Kulturelle Praktiken – Kritik

780 Seiten · ISBN 978-3-95832-070-3 · EUR 49,90

Kristin Platt

Die Namen der Katastrophe

»Holocaust« und »Shoah« als sprachliche und soziale Zeichen

776 Seiten · ISBN 978-3-95832-216-5 · EUR 59,90

www.velbrueck-wissenschaft.de

