

2 Postkolonialismus und Rassismuskritik als Methode

2.1 Kritik an der westlichen Philosophie und Ideengeschichte

Seit der Jahrtausendwende verstärkt sich die Kritik an der gegenwärtigen Kanonisierung politiktheoretischen Wissens. Die Debatte vollzieht sich sichtbar vor allem in den Beiträgen zu einer »nichtwestlichen« (vgl. u.a. Zapf 2012)¹, vergleichenden beziehungsweise »comparative« (vgl. u.a. March 2009) und einer »transkulturellen« (vgl. u.a. La Rosa et al. 2016) Politischen Theorie und Ideengeschichte. Das Unterkapitel wird ausgehend von den vorher genannten Bewegungen Gedanken über den gegenwärtigen Stand der Kanonisierung politiktheoretischen Wissens äußern.

Obwohl sich die im Buch weiter ausgeführte Theorie immer wieder abseits von den Pfaden der klassischen, hegemonialen Theoriebildung des vermeintlichen westlichen Kanons bewegt, möchte sie sich nicht genuin als ein Beitrag der neuen Stilrichtungen verstanden wissen. Die theoretischen Explorationen und Dialoge, die in der Gegenwart zur Öffnung des westlichen und deutschen Wissenschaftskanons unternommen werden, sind wertvoll und äußerst gewinnbringend. Erst diese Öffnungsbewegungen erschließen und ermöglichen den Zugang zu verschlossenen »Wissensarchive(n)« (Arndt 2015, S. 43) außerhalb der gegenwärtigen Wissenschaftspraxis. Dennoch ist

1 Ein sichtbares Merkmal für die sich verstärkende Debatte um eine »trans- bzw. interkulturelle Politische Theorie und Ideengeschichte« (Zapf 2012) ist der Sammelband von Zapf selbst (Zapf 2012). Der im Lichte der Gründungstagung der Deutschen Vereinigung für Politische Wissenschaft-Themengruppe »Transkulturell vergleichende Politische Theorie« unter dem Titel »Zwischen Assimilation und Kulturkampf. Westliche Ideen im nichtwestlichen politischen Diskurs« (Zapf 2012) entstand.

die dichotomisierende Institutionalisierung von Wissen kritisch zu betrachten. Auf der einen Seite lagert das bekannte und tradierte Wissensarchiv vermeintlich westlicher Wissenschaftsproduktion zwischen Aristoteles, Hobbes, Koselleck sowie Hegel und auf der anderen Seite finden wir den Rest unter verschiedenen Labeln der Fremderzeugung oder regionalen Verortung, wie zum Beispiel einer »afrikanische(n) politische(n) Philosophie« (Dübgen und Skupien 2016a).

Besonders verdient um die im vorherigen Absatz eröffnete kritische Analyse machte sich der britisch-jamaikanische Kulturwissenschaftler Stuart Hall mit seiner Diskurskritik (Hall 2012). Die Diskurskritik arbeitet die Existenz zweier stabiler »Formationen« (Hall 2012, S. 179) heraus und zwar den »Westen und der Rest« (Hall 2012, S. 179). Die homogenisierende Erzählung von vor allem außerhalb des Westens liegenden kulturellen, politischen sowie wissenschaftlichen Produktionen als eine Negation des Westens »ist in der modernen Welt lebendig und wohlauf« (Hall 2012, S. 179). Am sichtbarsten verbirgt sich dieses Narrativ hinter dem Terminus einer »nicht-westlichen« (vgl. u.a. Zapf 2012) Politiktheorie. Eine solche Dichotomisierung ist weder richtig noch zielführend. Sie schreibt die Kollektive fest und erzeugt sie als undurchlässig. Gleichzeitig blockiert nicht-westliche Politiktheorie den Weg für komplexe Verschränkungen. Nichtsdestotrotz ist sie tief verankert in das Selbstverständnis des gegenwärtigen Wissenschaftskanons. Spätestens seit der Aufklärung verfestigte sich die »Idee des Westens« (Hall 2012, S. 140) als zentraler Ort intellektueller Produktion (Hall 2012). Dabei wurde ein hoch selbstbezügliches System der Wissensproduktion in den Mittelpunkt gestellt und diesem zugleich eine Geschlossenheit (Ehrmann 2012, S. 112) zugeschrieben. »Sie behandelte(n) den Westen als Ergebnis von Kräften, die größtenteils im Inneren von Europas Geschichte und Formierung lagen« (Hall 2012, S. 140). Dabei wurde in der Tradition rassistischer Wissensbildung postuliert, »dass die europäische Gesellschaft der fortschrittlichste Gesellschaftstyp der Erde und dass der europäische Mensch der Höhepunkt der menschlichen Errungenschaft war« (Hall 2012, S. 140). Damit wurzelt historisch die Überhöhung der westlichen Wissensproduktion in der Annahme einer Überlegenheit weißer Menschen und weißer Kultur gegenüber anderen Menschen und Kulturen in der Welt. Viele der Kanonkritiker von »nicht-westlicher«, über »transkultureller« bis zur »vergleichenden« Politiktheorie kritisieren gerade die Sonderstellung westlicher Wissensproduktion und suchen nach Wegen der Neuverhandlung ebendieser überhöhten Position. Sie leisten einen Beitrag zur Dekonstruktion der Vorstellung eines geschlos-

senen Westens. Daher richtet sich die bereits formulierte und die folgende Kritik nicht vorrangig an die Kanonkritiker selbst, sondern vielmehr gegen den gegenwärtigen Mainstream der ideengeschichtlichen Kanonisierung. Damit schließt die vorgelegte Theorie an das normative Projekt einer Abkehr vom »normativen Pol(s)« (Jullien 2018, S. 28) des Westens an. Hierin liegt die größte Überschneidung mit den Kanonkritikern.

Es gilt im Folgenden sowohl eine überlegte Kritik am Westen als »ideologischen Begriff« (Jullien 2018, S. 28) zu üben und gleichzeitig sich in der Verhandlung um das Verhältnis zwischen vermeintlich verschiedenen Wissensproduktionen zu positionieren. Jedoch will die hier erarbeitete Theorie keine vollumfängliche ideengeschichtliche Kritik formulieren, sondern anhand einer Kanonkritik das eigene methodische Vorgehen erläutern. Es soll beantwortet werden, wie das ausgelassene, ignorierte, verhasste und verschwiegene Wissen aus den ehemaligen Kolonien und von unterdrückten Subjekten seinen Weg als gleichberechtigte Errungenschaft zurück in den vorherrschenden Kanon finden kann. Dies beinhaltet auch, wie die aktive Verbannung und Ausschließung von Rassismus als Wissenschaftsgegenstand ein Ende finden kann.

Es mag kritisiert werden, dass die Beschreibungen im vorherigen Absatz zu hart gewählt seien und es sich nicht um eine absichtliche Ausschließung handele. Dem sei lediglich zu entgegnen, dass die Worte eigentlich noch zu weich gewählt sind, da sich im Angesicht der historischen Wissensproduktion viele Belege für eine Feindschaft gegenüber ehemals kolonisierten Subjekten und ihrer intellektuellen Produktion finden lassen. Wenig überraschend gibt es hierfür konkrete Belege in der Vergangenheit. Neben der Fürsprache seitens Voltaire für die Sklaverei und für eine weiße Überlegenheitstheorie, Lockes Verteidigung des Kolonialismus oder Humes Rassentheorie und Entmenschlichung schwarzer Subjekte finden sich viele historische Beispiele für eine feindliche Ablehnung kolonisierter Subjekte und ihrer Wissensbestände. Einen ersten Verweis auf die Kontinuität und auch Kulturalisierung dieser Annahmen bietet einen Blick in die Vorlesungen Hegels. Mit Kulturalisierung wird in der Rassismusforschung die Übertragung biologischer Rassismen, beispielsweise gegen die menschliche Natur des Schwarzen, auf das Spielfeld der Kultur, beispielsweise die Demokratiefähigkeit der afrikanischen Kulturen, beschrieben (vgl. u.a. Kuhn 2015, S. 43). In folgenden Zeilen nimmt Hegel unter anderem Stellung zu schwarzen Menschen:

»Bei den Negern ist nämlich das Charakteristische gerade, daß ihr Bewußtsein noch nicht zur Anschauung irgendeiner festen Objektivität gekommen ist, wie zum Beispiel Gott, Gesetz, bei welcher der Mensch mit seinem Willen wäre und darin die Anschauung seines Wesens hätte. Zu dieser Unterscheidung seiner als des Einzelnen und seiner wesentlichen Allgemeinheit ist der Afrikaner in seiner unterschiedslosen, gedrungenen Einheit noch nicht gekommen, wodurch das Wissen von einem absoluten Wesen, das ein anderes, höheres gegen das Selbst wäre, ganz fehlt. Der Neger stellt, wie schon gesagt worden ist, den natürlichen Menschen in seiner ganzen Wildheit und Unbändigkeit dar: von aller Ehrfurcht und Sittlichkeit, von dem, was Gefühl heißt, muß man abstrahieren, wenn man ihn richtig auffassen will; es ist nichts an das Menschliche An klingende in diesem Charakter zu finden« (Hegel 1924, S. 50).

In den Vorlesungen Hegels wird der Afrikaner reduziert auf eine »tierische Natur« und damit aus einer vernunftbegabten Menschlichkeit entlassen. Es gilt den Afrikaner »aufzufassen« und damit wird er vom Akteur wissenschaftlicher Praxis zum Objekt wissenschaftlicher Praxis. In diesen Schriften zeigt sich eine verdeckte Perspektivierung der Welt. Die Worte Hegels können sich nicht an den Afrikaner selbst als Leser richten, sondern ausschließlich an ein außerhalb des Afrikanisch-Seins stehendes Subjekt. Die Vorlesung ist nicht universell intendiert, sondern richtet sich an eine bestimmte Perspektivierung der Welt. An eine klar bestimmte Position des Welterklärens. Wie in den späteren Zitaten von Arendt, Kant, Hegel oder Plessner wird als Adressat für die Aussage eine weiße, westliche Audienz vorausgesetzt. Das Problem des historischen Kanons ist damit nicht nur der Rassismus, sondern seine ausgewählte Adressatenschaft. Es wäre sehr viel verlangt, von einem schwarzen oder afrikanischen Wissenschaftler zu erwarten, dem Kanon mit der gleichen freudigen Ehrfurcht des Mainstreams zu begegnen, obwohl der Kanon ihn fortwährend dehumanisiert, beleidigt, entwürdigt und aus der Menschlichkeit ausschließt. Die im Kanon vorhandenen Rassismen behindern damit aktiv einen neutralen und objektiven Zugang für alle Menschen was für einige Gruppen deutlich weitreichender ist als für andere. Damit ist der Kanon in seiner Zugänglichkeit keinesfalls universell. Es lässt sich durchaus die Frage aufbringen, ob Werke kanonisiert werden würden die ähnlichen Zuweisungen gegenüber weißen Menschen formulieren. Weitere Herausforderungen werden anhand von Kants Schriften deutlich. So schrieb Kant in seiner dehumanisierenden Rassentheorie:

»Die Menschheit ist in ihrer größten Vollkommenheit in der Race der Weißen. Die gelben Indianer haben schon ein geringeres Talent. Die Neger sind weit tiefer, und am tiefsten steht ein Theil der amerikanischen Völkerschaften« (Kant, 316. 05-08).²

Klar erkennbar ist die bewusste Überhöhung des Weißen. Es findet nicht nur eine Abwertung des »Anderen« (Benhabib 2017) statt, sondern eine bewusste Aufwertung der Weißen. Hier wird deutlich, dass sich in der Kanonisierung besonders seit der Aufklärung ein bewusster Rassismus eingewoben hat. Des- sen Kontinuität wird im weiteren Verlauf dieser Arbeit noch geschildert und diskutiert. Weiterhin scheint die von Hall identifizierte Sonderstellung des Westens in der Aufklärung rassifizierende Züge aufzuweisen und postuliert einen definitiven Ausschluss des Anderen aus einer gleichberechtigten Wissensbildung. Zentrale Denker des Kanons vertreten rassistische Positionen in ihren Werken und es lässt vermuten, dass sich diese Ansichten auch in ihr methodisches Vorgehen einarbeitet. Es kommt nicht zu einer neutralen Auswahl des fremden Gedankens. Autoren vermeintlich anderer Völker werden nicht gleichberechtigt gelesen und wahrgenommen. Folglich entschieden die vergangenen Kanonmitglieder mit wechselseitigen Bezügen und Zitationen selbst welche Denkerinnen und Denker, als relevant angesehen und in den zukünftigen Kanon Zutritt fanden. Rückwirkend davon auszugehen, dass Kant, Hegel, Hobbes oder Hume kolonisierten Subjekten eine reelle Chance auf Mitwirkung im akademischen Apparat erlaubt hätten, ist angesichts ihrer akademischen Positionen zu den Kolonisierten äußerst unwahrscheinlich. Damit schaffen sie sukzessive die Realität selbst, die von ihnen als Evidenz für die Minderwertigkeit anderer Menschen herangezogen wird. Die genannten Kanonmitglieder schließen sie aus und bemängeln im Anschluss

-
- 2 Der Begriff »Neger« wird in dem Werk ausschließlich in direkten Zitaten verwendet. Hierbei handelt es sich um eine beleidigende und rassistische Zuschreibung gegenüber schwarzen Menschen. Der Begriff hat eine lange, unheilvolle bis in die Gegenwart reichende Gewaltgeschichte und ist eng verbunden mit unzähligen Menschenrechtsverbrechen. Für eine Auseinandersetzung mit dem Rassismus in der Ideengeschichte ist eine unmittelbare Sichtbarmachung der Wortwahl der Theoretiker unerlässlich. Das Gleiche gilt für den Begriff »Indianer«, der eng mit dem Genozid gegenüber den First Nations, Natives und indigenen Bevölkerungen in vielen ehemaligen Kolonien verbunden ist. Die Sichtbarmachung bedeutet keine Akzeptanz des Begriffs. Das N-Wort und I-Wort sind rassistische Begriffe und sollten ihre verdiente gesellschaftliche Ächtung erfahren.

ihre Unfähigkeit zur Mitwirkung. Das Projekt eines organisierten Ausschlusses verfolgte Kant jedoch keineswegs in Eigenregie und allein. Kant berichtet beispielsweise in seiner Schrift über einen Vortrag von Hume:

»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 schwingen und durch vorzügliche Gaben in der Welt ein Ansehen erwerben« (Kant 1757-1777, 253. 01-12).

Wie zuvor bei Kant selbst, findet sich die Ungleichwertigkeit der Schwarzen Vernunftbegabung in Humes Worten wieder. Die Fähigkeit zum Ausüben von Talenten und der Produktion von Kunst oder Wissenschaft sei ihnen nicht eigen. Die koloniale Praxis der gewaltsamen Versklavung, Entführung, Deportation und Entwurzelung wird als »Verführung« romantisiert. Ihre vermeintliche Unfähigkeit der Mitwirkung ist bei Hume ihre eigene Schuld und hat keine strukturelle Grundlage oder einen Erklärungszusammenhang. Hier wird eine weitere Unzulänglichkeit des gegenwärtigen Kanons deutlich. Weiße Teile des Kanons selbst sind nur sehr eingeschränkt geeignet für die Analyse relevanter gesellschaftlicher Phänomene. Der Rassismus, die Sklaverei und der Kolonialismus als weltumspannende Problembereiche der Menschheitsgeschichte können mit großen Teilen des historischen Kanons nur eingeschränkt kritisch analysiert und besprochen werden, da die Autoren des Kanons selbst diese Systeme Komplizenhaft oder aktiv stützen. Keinesfalls soll damit behauptet werden, dass sich in den Werken nicht relevante Errungenschaften wiederfinden, die sich gegen Rassismus und Kolonialismus verkehren können. Sondern es soll verdeutlicht werden, dass zum einen diese Operationalisierung ihrer Theorien den Kernaussagen ihres Gesamtwerkes selbst entgegensteht und zum anderen es zumindest unüblich wäre, beispielsweise mit einem antidemokratischen Denker die Notwendigkeit der Demokratie schwerlich zu beweisen. Es ist zumindest ungewöhnlich mit ausdrücklichen Befürwortern von Rassismus und Kolonialismus gegen diese wirkmächtigen Phänomene zu diskutieren und sollte nicht das Verfahren der ersten Wahl sein. Letztlich lässt sich Rassismus nur schwer mit überzeugten Rassisten ra-

tionalisieren. Vor allem könnte damit ein Umstand suggeriert werden, der nicht vorliegt. So könnte man aus Kants aufklärerischen Schriften schließen, dass er der Sklaverei oder dem vermeintlich »irrationalen« Rassismus als Gegner gegenüberstehe. Obwohl Kant diesen Schluss ausdrücklich nicht aus seinen Schriften zog. Selbstverständlich gibt es dabei bedeutende und dennoch in der Minderheit verbleibende Gegenstimmen zur Frage von Sklaverei und Rassismus im historischen Kanon von Mill über Douglass bis hin zur Frankfurter Schule. Damit richtet sich diese Kanonkritik vor allem gegen den historischen Teil des Kanons und in geringerem Umfang gegen den kontemporären Anteil. Eine antirassistische Mehrheit entwickelte sich hierbei allerdings erst deutlich später als oftmals angenommen wird. Noch Heidegger, der von 1889 bis 1976 lebte, pflegte eine offene Ablehnung des Anderen. So formulierte er folgenden antisemitischen Gedanken:

»Die Verjudung unserer Kultur u. Universitäten ist allerdings schreckerregend u. ich meine die deutsche Rasse sollte noch soviel innere Kraft aufbringen um in die Höhe zu kommen« (Spät 2014).

Es ist bekannt, dass auch im 20. Jahrhundert der Hass auf das Andere im Westen nicht endete. Die großen Signalgeber hierfür sind der Nationalsozialismus, die Rassentrennung in den USA, die Apartheid in Südafrika und das Fortleben des westlichen Kolonialismus. Daher wird an dieser Stelle lediglich eine Frage aufgeworfen, die im Rahmen dieser Schrift nicht beantwortet werden kann: Wann und für wie lange gab es einen chancengleichen Zugang für Schwarze, Juden, indigene Bevölkerungen oder Roma und Sinti aktiv am gegenwärtigen Kanon mitzuarbeiten? Wann war es Ihnen in der Moderne möglich die »Wissenschaft als Beruf« (Weber 1992) in der westlichen Welt zu ergreifen? Es ist zu vermuten, dass bis auf wenige bekannte und überwiegend späte Ausnahmen wie Amo, Fanon, Douglass oder DuBois sich die westlichen Institutionen erst sehr spät dem Anderen öffneten. Damit ist eine zentrale Herausforderung der westlichen Akademien, dass sie zeitweise ambivalent zu verschiedenen Zeitpunkten, in unterschiedlichem Umfang, eine dennoch relevante Schließung gegenüber dem kolonialen Subjekt praktizierten. Heidegger erinnert uns daran, dass es sehr wohl und erwartbar auch im 20. Jahrhundert noch Rassismus und Antisemitismus im Wissenschaftssystem gab.

Doch endete der Einfluss des Rassendenkens im Kanon weder personell noch inhaltlich mit dem Ende des Zweiten Weltkriegs. Hierfür sollen zwei frühe Beispiele exemplarisch aufgegriffen werden. Ein Beispiel für die per-

sonelle und ein Beispiel für die inhaltliche Kontinuität. Helmut Plessner war Lehrstuhlinhaber in Göttingen und als einflussreicher Sozialwissenschaftler von 1955 bis 1959 Vorsitzender der Deutschen Gesellschaft für Soziologie³. Plessner verfolgt eine gewisse Form des universalistischen Rationalismus. Selbstverständlich pflegte Plessner keinen Rassismus, der mit den Schriften von Kant gleichzustellen ist, aber auch er war überzeugt von der Existenz und differenzierten Vernunftbegabung von Menschenrassen. In seiner Schrift »Grenzen der Gemeinschaft« (Plessner 2016) schrieb Plessner im Jahr 1924:

»Dabei aus den Ergebnissen der modernen Völkerpsychologie und vergleichenden Kulturwissenschaft ergibt sich unwidersprechlich eine tief bis in die Apperzeptionsformen des ganzen Geistes hinabreichende Verschiedenheit zwischen Rassen und Völkern. (...) Immerhin wird von diesem Pluralismus der Vernunftsysteme die Einheit der Geistigkeit und Vernünftigkeit nicht berührt. Mit Negern, Eskimos, Franzosen argumentiert man nicht auf gleiche Weise; dies zu glauben war vielleicht der Fehler spezifischer Aufklärung« (Plessner 2016, S. 50-51).

Bei dem Zitat geht es nicht um die Frage, ob Plessner Rassist ist oder nicht, sondern es soll vielmehr die Kontinuität rassistischen Denkens aufgezeigt werden. Denn auch nach dem Zweiten Weltkrieg lehrten in Deutschland Denker, die von der Unterschiedlichkeit der Rassen überzeugt waren und schwarzen Menschen eine andere Form oder Natur der Vernunft zuschrieben. Ein weiteres bedeutendes Beispiel für das Fortwirken kulturalisierender Rassismen im wissenschaftlichen Kanon findet sich bei der intellektuellen Schülerin von Heidegger Hannah Arendt. In ihrer bedeutenden Schrift »Elemente und Ursprünge totaler Herrschaft« (Arendt 1955) findet sich eine Apologetik für das gewaltvolle, koloniale Unternehmen:

»Der biblische Mythos von der Entstehung des Menschengeschlechts wurde auf eine sehr ernste Probe gestellt, als Europäer in Afrika und Australien zum ersten Male mit Menschen konfrontiert waren, die von sich aus ganz offenbar weder das, was wir menschliche Vernunft, noch was wir menschliche Empfindungen nennen, besaßen, die keinerlei Kultur, auch nicht eine primitive Kultur, hervorgebracht hatte, ja, kaum im Rahmen feststehender

3 Siehe hierzu die Liste aller Vorsitzenden der Deutschen Gesellschaft für Soziologie unter <https://soziologie.de/dgs/geschichte/vorsitzende-der-dgs> (zuletzt angesehen am 03.06.2020).

Volksgebräuche lebten und deren politische Organisation Formen, die wir auch aus dem tierischen Gemeinschaftsleben kennen, kaum überschritten. (...) Hier, unter dem Zwang des Zusammenlebens mit schwarzen Stämmen, verlor die Idee der Menschheit und des gemeinsamen Ursprungs des Menschengeschlechts, wie die christlich-jüdische Tradition des Abendlandes sie lehrt, zum ersten Mal ihre zwingende Überzeugungskraft, und der Wunsch nach systematischer Ausrottung ganzer Rassen setzte sich umso stärker fest« (Arendt 1955).

Damit findet sich auch in der Gegenwart noch immer eine abwertende Beschreibung des Afrikaners in der Wissenschaft. Erneut wird operiert in Semantiken der Dehumanisierung und des Tiervergleichs, erneut wird eine differenzierende Beschreibung der Kulturbegabung vollzogen und erneut kommt es zu einer Aufwertungslogik des europäischen Menschen. Damit wird bei Arendt im Nebensatz das koloniale Projekt rechtfertigt und begründet. Die Idee einer »Kulturlosigkeit«, die wiederholt in der Ideengeschichte auftaucht wird erneut aufgebracht. Die Leere ist eine notwendige, intellektuelle Vorbedingung für eine spätere Kolonisation. Der vermeintlich leere, kulturelle Raum wird im kolonialen Raum nun durch eine vermeintlich europäische und universelle Kultur sowie Vernunft gefüllt. Die westliche Kulturproduktion ist damit nicht nur universell, sondern ein Exzeptionalismus. Die westliche Kultur steht herausgehoben und einzigartig in ihrer, um es mit den Worten von Kant zu fassen, »Vollkommenheit« dar. Auf die funktionelle Erklärung des Kolonialismus wird im Laufe der Theorie noch eingegangen.

Zusammenfassend bleibt die Notwendigkeit einer Einordnung. Die Absicht der bisherigen Kritik an der vermeintlichen westlichen Ideengeschichte ist es nicht, den gesamten Kanon als rassistisch abzutun. Keinesfalls soll der Beitrag oder die Bedeutung der Denker für die Ideengeschichte oder die Wissenschaft im Allgemeinen negiert werden. Kant, Arendt oder Heidegger sollen auch nicht aus den Zirkeln anerkannter wissenschaftlicher Praxis verbannt werden. Im Mittelpunkt steht keine Verteufelung, sondern eine notwendige Differenzierung. Bisher wird der Beitrag theoretischer Wissenschaftsführung zum Projekt von Rassismus und Kolonialismus sehr deutlich. Gerade hieraus ergibt sich eine Verantwortung, eine gegen den Rassismus und Kolonialismus gerichtete Theorie zu betreiben. Es wäre ein Beitrag zur kritischen Aufarbeitung der Problemstellen des westlichen Erbes.

Der gegenwärtige Kanon inkludiert weitgehend unkritisch Texte mit Rassismen und anderen Formen der »Menschenfeindlichkeit« (Emcke 2017). Da-

mit verweigert sich die Wissenschaftspraxis dem eigenen »aufklärerischem Ideal«. Spät spricht in seinem Beitrag in dem Onlinemagazin der Telepolis gar von dem »verschwiegenen Rassismus der Philosophen« (Spät 2014). Angesichts der rassistischen Kontinuitäten im westlichen Kanon bedarf es zudem vermeintlich außenstehender Ansätze und Denkern, um den Rassismus zu analysieren und zu entschlüsseln. Der Rassismus kann nicht, wie zuvor begründet wurde, von innen heraus aufgearbeitet werden. Es gilt sich auch von der Annahme eines natürlichen Ideenwettbewerbs oder gleichberechtigten Zugangs zur Akademie zu trennen. Es ist nicht Zufall, dass im Kanon so wenig nicht-weiße Menschen Eingang finden, sondern Ergebnis und Konsequenz von Rassismen innerhalb und außerhalb der Akademie. Überdies ist es von Bedeutung den Kanon nicht als ein wertfreies, objektives Projekt zu begreifen. Es finden sich im Kanon selbst zu viele normative Verortungen der Welt. Es hat kaum eine »reine Vernunft« zu den obigen Aussagen über schwarze Menschen geführt. Zuletzt ermöglicht eine kritische Besprechung der Problemstellen eine Immunisierung gegen zukünftigen Missbrauch. Es wäre heute noch möglich, wenn auch richtigerweise sehr verpönt, ausschließlich mit Autoren des Kanons wie Fichte, Lichtenberg, Arendt, Kant, Wagner, Hegel, Rousseau, Luther sowie Heidegger eine philosophische Schrift für die Minderwertigkeit des Schwarzen und die Notwendigkeit seiner Kolonisierung zu schreiben. Könnte es nicht sogar in einer Welt, in der sich der politische Rassismus erneut durchsetzt, wahrhaftig werden? Wo wären dann die klugen und überlegten Widerworte zu den rassistischen Überlegungen dieser Autoren? Daher sollte sich eine gegenwärtige Theoriebildung auch zur Aufgabe machen den falschen Argumenten der Vergangenheit zu widersprechen.

Im Zuge der bisherigen Argumentation wurde stets zur vermeintlich westlichen Theorieproduktion Bezug genommen. Es wird sich vom hegemonialen Begriff der westlichen Theorieproduktion distanziert. Fußend auf Hall wird die Vorstellung einer geschlossenen Theorieproduktion im Westen abgelehnt (Hall 2012, S. 178). Ohnehin führt nach Weiß (2012) die Annahme einer Geschlossenheit zu einem meines Erachtens folgeschweren ideengeschichtlichen Problem. Denn es werden nach Weiß Bezüge und Einflüsse auf die Theoriebildung innerhalb des Westens überbewertet und externe Bezüge unterbewertet (Weiß 2012, S. 69). Der Westen formierte sich nicht nur »(...) innerhalb der westlichen Gesellschaften, Geschichten und Entwicklungsgeschwindigkeiten (...)« (Hall 2012, S. 178). Der Westen vollzog Teile seiner Entwicklung innerhalb der ehemaligen Kolonien und teilweise nur durch die Kolonien. Viele bekannte Denker des Westens entwickelten und

testeten ihre Ideen in den ehemaligen Kolonien (Franzki und Aikins 2010, S. 10-11). Nachweise hierfür finden sich in den unterschiedlichen Disziplinen. Besonders hiervon geprägt ist die unheilvolle Medizingeschichte. Hier ist nur beispielhaft Robert Koch zu erwähnen. Er nutzte das kolonialisierte Afrika als Labor für seine »skrupellose(n)« (Zimmerer 2020) Experimente und entwickelte damit »westliche« medizinische Innovationen auf Kosten kolonialisierter Subjekte (Zimmerer 2020).

Keinesfalls vollzog sich eine einseitige Wissensrelation in dem Wissen von Norden nach Süden floss, sondern es gab zudem eine umgekehrte Bewegung. Denn gleichzeitig produzierten auch koloniale Subjekte Wissen, das in das Wissensarchiv des Westens übergang. Als Beispiele wird oftmals die dekoloniale Bewegung Haitis für die Entwicklung eines universellen Menschenrechts hervorgehoben (Ehrmann 2012; Laing 2018; Weiß 2016) oder die spezifische Protestform Mahatma Gandhis, die noch heute für den demokratischen Protest in der westlichen Welt prägend ist. Franzki und Aikins verweisen darauf, dass »(...) vorgeblich interne Grundkonflikte, wie beispielsweise die soziale Frage zu Beginn der Industrialisierung nicht ohne Einbeziehung der Migration in die europäischen Siedlungskolonien (zu) analysieren (...)« (Franzki und Aikins 2010, S. 11) sind. Der Siedlungskolonialismus und damit der Abbau vom »politischen Handlungsdruck« (Franzki und Aikins 2010, S. 11) prägten die historische Entwicklung entscheidend mit (Franzki und Aikins 2010, S. 11). Nur unter Beachtung der »kolonialen Expansion« (Plumelle-Urbe 2004, S. 129) Europas sind entscheidende historische Formationen erklärbar. Eine Geschichte Europas ohne die Geschichte des Kolonialismus ist unvollständig. Daher ist für Hall die Entwicklung des Westens, wie wir ihn heute kennen, ohne den »Rest« nicht denkbar (Hall 2012, S. 175ff.).

In vielerlei Hinsicht entwickelte sich der Westen auf Kosten der restlichen Welt. Zudem transportierten und produzierten auch aus dem Westen ausgeschlossene Subjekte Wissen in den Westen, gestalteten den Westen mit oder kämpften für die politischen Eckpfeiler des Westens. Ein Referenzpunkt kann hierbei der umfangreiche Einsatz von sogenannten Kolonialsoldaten in den Weltkriegen auf dem europäischen Kontinent sein (Arndt 2017, S. 83). Nach Arndt kämpften im Zweiten Weltkrieg nicht-weiße Menschen unter Einsatz ihres Lebens und leisteten demnach einen großen Beitrag zum Sieg über den Nationalsozialismus (Arndt 2017, S. 83). Der Einsatz kolonisierter Subjekte ist mit dem Sieg über den Nationalsozialismus tief verwoben. Dennoch findet sich in dem mit der politischen Theorie verwandten Fach der Geschichte im

Kanon eine unzureichende Beleuchtung nicht-weißer Subjekte als Kämpfer gegen das Unrecht.

Eine weitere Referenz für den bedeutenden Beitrag ausgeschlossener Subjekte können das Wirken von dem schwarzen Philosophen Anton Wilhelm Amo, der in Deutschland zu Zeiten der Aufklärung lehrte und lebte, oder ebenso das Wirken vom nordamerikanischen Abolitionisten Frederick Douglass sein. Nichtsdestotrotz werden historische Formationen vielfach ohne Rückgriff auf die Realität des Kolonialismus erklärt. Es betrifft in besonderer Weise auch die politische Bildung sowie die politikwissenschaftliche Forschung. Ein gutes Beispiel hierfür ist die Genese der Vereinten Nationen und ihrer internen Struktur. Ohne die Berücksichtigung des kolonialen Zustands ist die, von der Stunde Null, veranlagte Vormachtstellung weißer Nationen im Sicherheitsrat kaum zu erklären. Zu Gründungszeit vertraten unter anderem Frankreich oder das Vereinigte Königreich nicht nur sich selbst als Mitglieder der »Permanent Five«, sondern auch ihre koloniale Einflusszonen. Die Abwesenheit der dauerhaften Repräsentation des gesamten Kontinents – Afrika – in einem entscheidendem Steuerungsgremium der Global Governance ist ein Relikt der kolonialen Zeit. Übertragen lässt sich dies auch auf die Stimmverhältnisse in Kernorganisationen des UN-Systems oder der Themensetzung. Ungeachtet dessen wird weiterhin versucht das UN-System ohne die Berücksichtigung des Kolonialismus zu verstehen und zu erklären. Die Vereinten Nationen werden so oftmals zum erklärten Produkt eines ausschließlich aus Geschehnissen im Westen inspirierten und angestoßenen Projektes. Im Kontext der Nationenforschung verwendete Emcke die Begriffe »kontra-faktisch« (Emcke 2017, S. 127) und »ahistorisch« (Emcke 2017, S. 127) für eine solche fehlerhafte Realitätserzeugung. Die kontra-faktische und ahistorische Wahrnehmung von historischen Einflussfaktoren ist oftmals weder ein zufälliger noch unabsichtlicher Prozess. Sie ist begünstigt durch eine Kultur- und Geschichtsproduktion, die gezielt nicht-weiße Menschen auslässt. Dies wird beispielsweise an der fehlenden Thematisierung von Kolonialismus in Schule und Studium oder an der Abwesenheit nicht-weißer Soldaten in Filmen sowie Dokumentationen über den zweiten Weltkrieg sichtbar.

Das zentrale Argument im letzten Absatz ist: Es kann lediglich von einer »vermeintlich« westlichen Theorieproduktion oder Kulturentwicklung gesprochen werden. Der Westen ist kein geschlossener Ort, der sich über die Jahrhunderte von angeblich fremden Kulturräumen abschottete. Ganz im Gegenteil ist der Westen historisch offen und hochexpansiv gewesen. Der Wes-

ten ist kein ausschließliches Produkt des Westens, sondern ein komplexes globales Produkt. Umgekehrt finden sich auch kaum »reine(n) nicht-westliche(n) Wissenschaftssysteme(n)« (Dhawan 2009, S. 62). Daher vollzieht das vorliegende Werk keine »kulturrelativistische Anklage gegen das Erbe der Aufklärung« (Dhawan 2009, S. 62), sondern will die epistemischen Grundlagen des Westens erweitern, indem es die Leerstellen und Fehler des Westens kritisiert und vermeintlich äußere Wissenschaftssysteme einbindet. Dhawan schreibt von einer »Verwebung(en) von westlichen mit nicht-westlichen Theorieproduktionen« (Dhawan 2009, S. 62). Folglich bewegt sich diese Schrift in einer theoretischen Ambiguität. Einerseits kritisiert und diskutiert es die westliche Theorie und Ideengeschichte im Sinne ihrer allgemeinen und hegemonialen Interpretation als europäisch, weiß, geschlossen, überlegen, einzigartig, und universell. Es wird sich von der klassischen Praxis westlicher Theoriebildung und vor allem einer Romantisierung distanziert. Zugleich wird die Reinterpretation, was als westliche Theorie und Ideengeschichte verstanden wird, vollzogen. Daher ist diese Schrift selbst eine in die westliche Theorie eingewobene Praxis. Zum Umgang mit dieser Ambiguität wird weiterhin mit klaren sprachlichen Markern, wie der historischen, tradierten, kanonisierten oder vermeintlichen westlichen Theorie gearbeitet, um über diese problematische, hegemoniale Interpretation des westlichen Erbes zu diskutieren, ohne es verwerfen oder verteufeln zu wollen, sondern um es im Sinne eines aufklärerischen Ideals nach Fehlern und Irrtümern zu durchforsten.

Von zentraler Bedeutung für die hegemoniale Stellung der westlichen Theorie ist die politische Macht der weißen Nationen. Herrschafts- und Machtprozesse nahmen über die Zeit auch Einfluss auf die Wissenschaftsproduktion. Nach Huntington erleben wir derzeit einen relativen Verfall der westlichen Macht, aber dennoch bleibt die vermeintliche westliche Zivilisation die Mächtigste (Huntington 2002, S. 29). Der relative Verfall zwingt den Westen »mit anderen Kulturen zu dialogisieren« (Jullien 2018, S. 87). Die Öffnungsbewegung des Westens ist nach Jullien kein freiwilliger und gewollter Prozess, sondern eine Reaktion auf den fortwährenden Machtverfall (Jullien 2018, S. 85ff.). Historisch gesehen »hatte er nicht nötig zu dialogisieren« (Jullien 2018, S. 87). »Er kolonialisierte sie durch seine triumphierende Rationalität« (Jullien 2018, S. 87). Die unfreiwilligen Öffnungsbewegungen führen auf allen Ebenen der Gesellschaft auch zu offenen Abwehrbewegungen. Im Fachdiskurs spricht man hierbei oftmals von einem »Backlash« (Kymlicka 2014, S. 122). Ein besonderer Fokus wird in den folgenden Kapiteln auf die Verhandlungen auf der Ebene von Nationa-

lismus, Mitgliedschaft, Demokratie und Migration gelegt. Beispielsweise verlief historisch die Migrationsbewegung des Westens aus dem westlichen »Zentrum« (Hall 2012, S. 216) in die nicht-westliche »Peripherie« (Hall 2012, S. 216). Die fortschreitende Dekolonialisierung der Welt öffnet »die globale Interdependenz nun in beide(n) Richtungen« (Hall 2012, S. 216) und eine Wanderung »aus den Peripherien in das Zentrum« (Hall 2012, S. 216) vollzieht sich. In der Gegenwart nimmt Migration als Folge der Dekolonialisierung sogar zu (Benhabib 2016, S. 171). Der vermeintliche Westen muss nun mit den ehemaligen Kolonien zu »Migrationsregimen« in Verhandlung treten (Karakayali und Mecheril 2018). Ein ähnlicher Prozess vollzieht sich nun auf der Ebene gegenwärtiger Wissensproduktion. Es kommt zu einem Ende der einseitigen Beobachtung aus westlicher Perspektive. Die Wissenschaft beobachtet und theoretisiert nicht mehr einseitig aus der westlichen Position über das Nicht-Westliche. Sukzessive vollzieht sich eine Beobachtung des Westens aus den Perspektiven ehemaliger kolonisierter Subjekte (Bhabha 2012, 2011; Césaire 2017; Dhawan 2016; Hall 2012; Kendi 2018; Morrison 2018a; Thompson und Digoh-Ersoy 2016; El-Tayeb 2016). Ein Großteil dieser Bewegung findet derzeit im westlichen Zentrum statt. So beobachtet die postkoloniale Theorie aus der Perspektive des ehemals kolonisierten Subjekts den Westen und sein Handeln. Es handelt sich dabei um eine kritische Außenseiterperspektive von innen. Die fortwährend zugeschriebene Position des »Fremde(n) in unserer Mitte« (Miller 2017a) erzeugt eine produktive Beobachtungsposition. Um es mit Beispielen zu konkretisieren, ist auf Hall und Césaire zu verweisen. Hall beobachtet aus seiner ambivalenten Position als britisches Subjekt das Britische selbst (vgl. hierzu Hall 2012). Aus der normierten, britischen Identität war er allerdings zum Beobachtungszeitpunkt als schwarzer Mensch mit jamaikanischer Herkunft⁴ ausgeschlossen. Gleiches gilt für die ambivalente Position von Césaire in seiner Beobachtung Europas (vgl. hierzu Césaire 2017). Trotz seiner Jugend in Paris und seinem späteren Abschluss an einer französischen Elitehochschule⁵ wurde ihm nie eine volle Teilhabe an der französischen Normidentität zuteil. Aus dieser ambivalenten, negierten europäischen Identität kritisiert er mit der Distanz des »Fremden« (Simmel 1968, S. 63ff.) das europäische Erbe. Simmel war

4 Siehe hierzu Wikipedia-Beitrag zu Stuart Hall unter [https://de.wikipedia.org/wiki/Stuart_Hall_\(Soziologe\)](https://de.wikipedia.org/wiki/Stuart_Hall_(Soziologe)) zuletzt eingesehen am 04.06.2020.

5 Siehe hierzu Wikipedia-Beitrag zu Aime Césaire unter https://de.wikipedia.org/wiki/Aime_C%C3%A9saire zuletzt eingesehen am 04.06.2020.

überzeugt das dem »Fremden« eine besondere »Objektivität« (Simmel 1968, S. 64-66) in der Bewertung von Zusammenhängen zuteilwird. Nun führt die von Huntington und Jullien beschriebene Machtverschiebung zu einem neuen Umgang mit den Beobachtungen, Kritiken und Anklagen. Sie müssen wahrgenommen und besprochen werden. Die historische Ignoranz gegenüber äußerer Theoriebildung findet sukzessive ihr Ende. Wir erleben einen neuen Dialog der Theorien.

Nach March ist eine Aufgabe des neuen Theoriedialogs die Vormachtstellung westlicher »Konzepte, Kategorien, und Wahrheitsannahmen« (March 2009, S. 540) kritisch zu betrachten (March 2009, S. 540). Westliche Konzepte sind dabei unter Umständen selbst ein »problem to be solved« (March 2009, S. 540). Mit einer solchen Argumentation wird schnell der Vorwurf des Kulturrelativismus laut, aber dies ist meines Erachtens nicht gemeint. Ein gutes Beispiel für ein kritisch zu überarbeitendes Konzept ist Rassismus oder die Vorstellung weißer Vorherrschaft. Beide sind in Teilen letztlich ein Produkt westlicher Theorie- und Ideengeschichte (Hund 2018, S. 94; Bühl 2017, S. 97). Wie die zuvor angeführten Beispiele zeigten, waren sie keine Randnotiz im wissenschaftlichen Diskurs, sondern ein wiederholt aufkommender Gegenstand der akademischen Auseinandersetzung.

Weiß spricht bezüglich des Umgangs mit westlicher Theorie deutlich kritischer von der Auflösung eines »normativen Chauvinismus, bei dem westliche Leser davon ausgehen, dass die Entwicklung des westlichen Denkens in vielerlei Hinsicht maßstabbildend sind« (Weiß 2012, S. 66). Zentrale Menschheitsfragen wurden nicht zuerst durch eine genuin klassisch westliche Ideebildung beantwortet. Die Vorstellung, dass schwarze Menschen frei und gleichberechtigt gegenüber weißen Menschen sind, kommt im Rahmen der dekolonialen, haitianischen Revolution im Widerstand zur damaligen herrschenden westlichen, hegemonialen Tradition der französischen Revolutionäre auf (Weiß 2016, S. 209). Damit leisteten die haitianischen Revolutionäre einen zentralen Beitrag zur Entwicklung universalistischer Menschenrechte (Weiß 2016, S. 209).

Der Westen ist kein klar begrenzter geographischer Ort und wird erst durch gesellschaftliche Verhandlungen »konstruiert« (Weidner 2018, S. 37). Dabei schwankt die Vorstellung des Westens »zwischen eher globalen und eher abgrenzenden, neuerdings wieder nationalen Orientierungen« (Weidner 2018, S. 37). Daher wird in der Tat der Westen oftmals als ein »ideologischer Begriff« verwendet (Jullien 2018, S. 28). Insbesondere da vielfach ahistorisch und kontra-faktisch der Westen als ein Ort des ausschließlichen Gu-

ten und der höheren gestellten Menschen romantisiert wird. Trotz der vielen anderslautenden historischen Beispiele. Als ideologisches Produkt wird der traditionelle Westen durch oftmals unfreiwillige Austauschbeziehungen in die Welt getragen und manifestiert sich auch außerhalb seiner selbstgewählten Grenzziehungen. So wird unter anderem mittels kolonialer Praktiken eine »Verwestlichung Afrikas« (Sarr 2020, S. 37) vollzogen. Die Verwestlichung erfolgt durch den Einfluss von »Amtssprachen, Bildungssysteme(n), Verwaltung, Wirtschaftsordnung und Institutionen« (Sarr 2020, S. 37). Der Kolonialismus machte Englisch, Spanisch, Französisch und andere Sprachen zu Weltsprachen. Die dauerhaften westlichen Leitlinien sind auch in anderen Gesellschaftsbereichen zu spüren und verfestigen die historisch, westliche Tradition als hegemoniale Tradition. Nach Saar hat der Prozess in Afrika zum »Aufoktroyier(en)« (Saar 2020, S. 17) von »Interpretationsrastern« (Saar 2020, S. 17) geführt. Der Westen ist damit weder abgegrenzt noch räumlich begrenzt. In Folge des Kolonialismus und der Globalisierung findet der Westen in allen Teilen der Welt statt.

Ein zentraler Aspekt westlicher Tradition ist der universelle Anspruch, der dieser Tradition zugeschrieben ist. Jullien sieht den universellen Anspruch »europäischer Wissenschaft« (Jullien 2018, S. 14) als »singulär« (Jullien 2018, S. 14). Er findet sich nach Jullien in keiner anderen wissenschaftlichen Tradition in dieser Form wieder. Vor allem in der wiederholten Betonung, dass es eine Notwendigkeit für einen universellen Anspruch gäbe (Jullien 2018, S. 14). Allerdings ist die Vorstellung der Universalität, »das Produkt einer einzigartigen Geschichte des Denkens« (Jullien 2018, S. 19). Die Kritik am Universalitätsanspruch seitens Jullien ist nachvollziehbar, aber wird nur in dieser Theorie nur in gewisser Hinsicht geteilt. Die folgerichtige Entwicklung universeller Menschenrechte ist beispielsweise eine globalgeschichtliche Errungenschaft, hinter die nicht zurückgetreten werden sollte. Die Vorstellung einer ausschließlich im Westen verorteten Entwicklung von Menschenrechten ist ein stabiler Mythos. Die Demystifizierung kann in dem Werk nur eingeschränkt zu einem kleinen Teil vollzogen werden, da der Fokus auf anderen ideengeschichtlichen Grundbegriffen liegt. Dennoch wird globalgeschichtlichen Produkten, wie der Demokratie an sich, ein universeller Anspruch zugemessen.

Entscheidende Autoren des tradierten Kanons transportieren oder argumentieren direkt oder indirekt für die Überlegenheit weißer Menschen oder die ihrer Zivilisationen. Mit Kant, Hegel, Husserl, Arendt, Fichte, Rousseau, Hobbes, Kolumbus, Hume und vielen weiteren ist die Liste sehr lang. Hund

beschreibt einen ausgeprägten Rassismus bei Kant (Hund 2018, S. 94), Hegel (Hund 2018, S. 86-87) und Schiller (Hund 2018, S. 89). Weiterhin verweist er auf den Rassismus von Bernier (Hund 2018, S. 24) und untermauert seine Kritik an Hobbes mit seiner Komplizenschaft im Sklavenhandel und dem Mitverfassen einer rassistischen Kolonialverfassung (Hund 2018, S. 24). Hobbes zeigt eindrucksvoll wie die rassistische Theorie zur Praxis wurde und nicht als wirkungslose Randnotiz in den Werken verblieb. Nach Bühl ist die »Mehrheit der Aufklärer« (Bühl 2017, S. 97) davon überzeugt, »dass der Schwarze eher dem Affen ähnele als dem weißen Europäer« (Bühl 2017, S. 97). Das Bild vom nicht-weißen Menschen als Tier ist ein grundlegender Topos der rassistischen Theoriebildung. In Anlehnung an Arendt bezüglich der Konzentrations- und Vernichtungslager schreibt Därmann vom »rassistische(n) Bild- und Gewaltperformativ der Vertierung« (Därmann 2020, S. 297) als Praxis der Dehumanisierung des Anderen (Därmann 2020, S. 297). Die Aufklärung war maßgeblich an der Erzeugung der »Gewaltpraktiken der Kommodifizierung, Verdinglichung und Animalisierung von Menschen« (Därmann 2020, S. 13) beteiligt. Die Wissenschaft gewann als Begründer des Kolonialismus an Bedeutung, nachdem die »Hegemonie des Christentums« (Boulaga 2016, S. 122) in Europa endete (Boulaga 2016, S. 122). Der Leerraum einer christlichen Unterdrückungsbegründung eröffnete die Notwendigkeit eines neuen Begründungszusammenhangs. Die »Zivilisierungsmission« (Varela und Mecheril 2016, S. 10-11), die auf dem Gedankengut der Aufklärung fußte, ist die entscheidende Begründung für den Kolonialismus geworden (Boulaga 2016, S. 122). Die christliche Mission entwickelte sich ebenso zunehmend zur Zivilisierungsmission.

Die eingebrachten Denker haben Anteil an der wirkmächtigsten und dominantesten Identitätspolitik seit der Neuzeit: Der weißen Identitätspolitik (Arndt 2015, S. 37-43; Kimmel 2016, S. 24). Eine Identitätspolitik, die im vermeintlichen Interesse für die Gemeinschaft weißer Menschen Politik betreibt und gestaltet. Diese Form der Identitätspolitik motivierte den Kolonialismus, die Rassentheorie, die Apartheid, die Rassentrennung, die Genozide an indigenen Bevölkerungen sowie weitere Schandtat in der Geschichte und Gegenwart. Heute ist weiße Identitätspolitik Antriebsfaktor für rechtspopulistische und rassistische Bewegungen. Viele andere Formen von Identitätspolitik bildeten sich ausschließlich als Gegengewicht zur weißen Identitätspolitik. So bildete sich die schwarze Identitätspolitik der Bürgerrechtsbewegung als Gegenbewegung zu der erlebten Repression durch die diskriminierende Gesetzgebung im vermeintlichen Interesse weißer Menschen. Die weiße Iden-

titätspolitik ist mittels ihrer zentralen Denker leider auch Teil des Kanons geworden, beispielsweise in der Terminierung ideengeschichtlicher Errungenschaften. Viele der folgenden Punkte sind beeinflusst durch andere Identitätspolitiken, wie der Männlichkeit oder der Klassenzugehörigkeit. Die USA gelten ab dem Zeitpunkt als Demokratie, als weiße Menschen wählen durften; die Idee einer allgemeinen Vernunftbegabung gilt ab dem Zeitpunkt, als sie weißen Männern zugeschrieben wurde und allgemeine Bürgerrechte gelten ab dem Zeitpunkt als errungen, als sie weißen Männern zu Teil wurden. Ein koloniales Imperium ist ab dem Zeitpunkt eine Demokratie, wenn die zentrale, weiße Kolonialmacht eine Demokratie ist. Obwohl die Mehrheit des britischen Einfluss- und Herrschaftsgebiets unter kolonialer Herrschaft stand, galt das britische Empire ab der Demokratisierung des englischen Zentrums als demokratische Ordnung. Die bestimmende Herrschaftsform in Reichweite, Einflussgebiet und in der Lebensrealität der meisten unterworfenen Menschen war der Kolonialismus und nicht die Demokratie. Würde beispielsweise die Demokratie ausschließlich in München eingeführt werden und die Demokraten Münchens würde fortan alle Entscheidungen für die restliche Bundesrepublik, die sich in einem kolonialen Verhältnis zu ihrem Zentrum München befinden würde, treffen, dann würde der demokratische Geist der Münchner selbst, sicherlich bemängelt werden. Bei den kolonialen Regimen kommt die erwartbare Kritik nicht auf, da die Demokratiezuschreibung am Rechtsstatus einer identitätspolitischen, bestimmten Gruppe bemessen wird. Arndt sieht Rassismus als System zur Erzeugung einer »naturgegeben Norm« (Arndt 2015, S. 43). Beck beschreibt die Praxis der Überhöhung einer Ethnizität zur Erzeugung einer »allgemeinen Norm« (Beck 2004, S. 83). »In den von Weißen dominierten Ländern heißt Weißsein das Privileg, nicht zu bemerken, daß man weiß ist« (Beck 2004, S. 83). Nach Kontzi wird weißen Menschen »eine Nullposition« (Kontzi, S. 71) in der Matrix aller Identitäten zugewiesen (Kontzi, S. 71). Damit werden sie zugleich zur Referenz für alle anderen vermeintlichen Menschengruppen. Ebendiese Norm überträgt sich in die tradierte Ideengeschichte und ihre Vermittlung. Weiße Menschen in die Mitte der ideengeschichtlichen Bewertung zu stellen, wird als normal erachtet und bleibt gleichzeitig vollkommen unerwähnt. Der Normmensch tradierter, westlicher Ideengeschichte ist der weiße Mann.

An diesem Punkt lässt sich eine sinnvolle Universalitätskritik an der vermeintlich westlichen Theoriegeschichte üben, keine Universalitätskritik gegen die Menschenrechte oder liberale Werte. Die Universalitätskritik gilt vielmehr einer Wissenschaftspraxis die universelle Erzählungen mensch-

lichen Fortschritts entwickelt, beispielsweise eine universalistische Demokratietheorie, Ideengeschichte oder Freiheitsgeschichte. Den Versuchen universalistischer Theoriebildung ist oftmals ein spezifischer Standpunkt zu eigen. Der verschwiegene Standpunkt ist für den Wahrheitsgehalt der Aussage allerdings entscheidend. Lehrte ein Theoretiker in einem Seminarraum voller weißer Männer oder einem Raum voller schwarzer Frauen hätte der folgende Satz jeweils einen anderen Wahrheitsgehalt: Kant war davon überzeugt, dass sie vernunftbegabt sind. Für den Raum weißer Männer trifft er weitgehend zu und für den Raum schwarzer Frauen wäre er faktisch falsch. Kants Vorstellung von Freiheit und Vernunftbegabung ist lediglich für Weiße intendiert (Biskamp 2017, S. 283). Nun erzeugt der Versuch einer universalistischen Theoriebildung diese subtilen Formen von Unwahrheiten. Liest ein schwarzer Mensch eine Einführung in die politische Ideengeschichte, wird er dort viele universalistische Aussagen finden, die sich beim Blick in das Ursprungswerk nicht belegen lassen. Kant, Hume, Hegel oder Heidegger werden oftmals nachträglich als inklusive Universalisten erzeugt, die damit eine Theorie über und für alle Menschen schrieben. Doch waren schwarze Menschen in ihren Aussagen nicht mitgemeint. Diesen Ausschluss haben sie auch explizit verdeutlicht. Es war ihnen wichtig den Ausschluss sowie den Einschluss zu verdeutlichen. Sie schrieben keine Theorien für alle Menschen. Daher führt der ehrbare Versuch einer universalistischen Interpretation und Kommunikation aus einer ideengeschichtlichen Perspektive zu falschen oder unwahren Aussagen. Häufig liegt hierbei keine boshafte Absicht vor, sondern ganz im Gegenteil wird dabei der heutige in der Wissenschaft verbreitete humanistische Anspruch der Gleichheit aller Menschen zu realisieren versucht. In Anlehnung an den von Beck postulierten »methodologischen Nationalismus« (Beck 2004, S. 13) könnte das Problem einer nachträglichen Inklusion von Minderheitenpositionen als einen methodologischen Universalismus bezeichnet werden. Der universalistische Anspruch ist nicht Inhalt der erklärten Theorien, aber er wird erst durch eine universalistische Methodologie in die Theorien eingeschrieben. Trotzdem werden hierdurch falsche Annahmen oder Aussagen tradiert. Dies geschieht besonders außerhalb von Expertenkreisen und dem Wissenschaftssystem, wo kein Zugang besteht und keine umfangreiche Lektüre der Erstquellen gepflegt wird. Die universalistische Haltung des Erzählens erzeugt damit zentrale Probleme, die im Zuge einer immer diverser werdenden Gesellschaft an Wichtigkeit gewinnen. Die spezifisch weiße, europäische und oftmals männliche Position als eine neutrale oder universelle Position im Wissenschaftsbetrieb aufrecht-

zuerhalten, behindert die Aufklärung über den wahren Gehalt von Theorien und Ideengeschichte. Weiterhin führt diese Position zu blinden Flecken bei der Kanonisierung von Theorien. In Lehrwerken, Einführungen oder Zusammenfassungen werden kaum die Problemstellen, wie Rassismus, Sexismus oder andere Formen gruppenbezogener Menschenfeindlichkeit erwähnt. Selbstverständlich sollte Kant, Rousseau oder Hume weiterhin in diesen Lehrwerken verbleiben, da ihr Beitrag und ihre Schriften von herausragender Bedeutung sind. Allerdings kann das Verlassen einer universalistischen Methodologie wahrheitsgetreu kommunizieren, worüber die Theoretiker nachdachten und wen sie inkludierten oder exkludierten. Darauffolgend müssten neue Theoretiker in den Kanon aufgenommen werden, welche die Vorstellung einer Vernunftsbegabung des Menschen universalisierten. Damit wird eine neue Geschichte der komplexen Ideenbildung sichtbar. Es kommen neue Fragen auf: Wer universalisierte den kantischen Vernunftsbegriff erstmalig? Welchen Auswirkungen hat Arendts Afrikabild auf die Anwendung der Theorien zur Erforschung autoritärer, kolonialer Regime? Wie hat die politische Theorie ungewollt und unwissentlich für Minderheiten in unseren Seminarräumen Unwahrheiten produziert?

Ein weiteres Beispiel zur Universalismuskritik: die im Mainstream verankerte Überzeugung die Demokratiebegründung in den Vereinigten Staaten von Amerika im Jahr 1776 zu verorten, ist ausschließlich aus der Perspektive weißer Menschen nachvollziehbar. Einem Seminarsaal voller schwarzer Menschen könnte man kaum glaubhaft vermitteln, dass es sich um die faszinierende Begründung einer liberalen, demokratischen Ordnung handele, wenn sie in dieser Ordnung versklavte oder rechtlose Menschen gewesen wären. Zugleich werden in den vielen westlichen Erzählungen der Demokratieentwicklung Experimente, Entwicklungen sowie Gesellschaften außerhalb des westlichen Zentrums ausgelassen. Bei der heutigen Relevanz von Gleichberechtigung zur Bemessung von Demokratien wären die egalitären oder teilweise matriarchalen Gesellschaftsordnungen in der Weltgeschichte durchaus von Belang. Die Universalismuskritik möchte an dem Punkt bestimmte Interpretationspunkte der westlichen Ideengeschichte selbst ent-universalisieren. So bedeutete die Französische Revolution für unterschiedliche Menschengruppen Unterschiedliches. Die Französische Revolution ausschließlich als Moment der Demokratiebegründung zu rationalisieren, wird der Komplexität der Welt kaum gerecht. Es ist entscheidend, dass der Leitsatz Freiheit, Gleichheit und Brüderlichkeit für schwarze Menschen in den Kolonien nicht galt und sie von den emanzipativen Effekten der Demokratiebegrün-

dung ausgeschlossen waren (Laing 2018, S. 72). Für die Haitianer war die Französische Revolution keine Freiheits- sondern eine Unterdrückungsbewegung. Die Franzosen verweigerten und bekämpften die haitianische Freiheitsbewegung aus rassistischen sowie ökonomischen Motiven. Damit hat die Französische Revolution für unterschiedliche Gruppen eine differenzierte normative Aufladung. Zuletzt ist es entscheidend für die Datierung eines allgemeinen Wahlrechts in den Vereinigten Staaten über die ungleichen Wahlrechte von weißen und schwarzen Menschen nachzudenken. Die »Forderung nach Anerkennung« (Taylor 2017, S. 51) von Minderheitenperspektiven wird »heute ausdrücklich formuliert« (Taylor 2017, S. 51). Werke werden nun für eine zunehmend komplexe und diverse Leserschaft und wissenschaftliche Gemeinschaft verfasst. Dabei kann die Diskussion über die Widersprüchlichkeit einzelner Denker, ganzer Denkschulen oder gar über die gesamte europäische Zivilisation an Fahrt gewinnen. Es handelt sich um eine in der dekolonialen und postkolonialen Diskussion tradierte Diskussion. Der Mitbegründer der Negritude-Bewegung Césaire verfasste in den 1950er Jahren ein Essay mit dem Titel »Über den Kolonialismus« (Césaire 2017). Dort kritisierte er deutlich die Widersprüchlichkeit. Im Sinne Césaires ist angesichts der Gräueltaten im Kolonialismus der Begriff Heuchelei in Bezug auf europäische Werte wohl treffender (Césaire 2017, S. 23). Zusammenfassend sollte eine Universalismuskritik in Bezug auf die Wissenschaft verdeutlichen, dass die Homogenität sowohl in der Audienz als auch bei den Wissenschaftlern geendet hat. Daher führt die universalistische Methodik zu Problemen und sollte hinterfragt werden.

Serequeberhan (Serequeberhan 2016) sieht die »Selbstreflexion« (Serequeberhan 2016, S. 65) als zentrale Fähigkeit der Philosophie (Serequeberhan 2016, S. 65). Die bisherigen Kritiken am Westen sollen die Tradition der Selbstreflexion erneut stärker in das politikwissenschaftliche Denken tragen. Der Auftrag zur kritischen Auseinandersetzung mit dem problematischen Erbanteil der sozial- und geisteswissenschaftlichen Disziplinen ergibt sich aus der methodischen Tradition. Hinsichtlich anderer Problemstellen, ob es nun die Methodik, oder das Argument oder die historische Referenz sei, würde eine kritische Reflexion stets als Beitrag zu einem tieferen Verständnis des Faches verstanden werden. Die Aufarbeitung der kolonialen und rassistischen Kontinuitäten sowie ihre Wirkungen in der Gegenwart sollen daher kein Zerwürfnis mit dem historischen Kanon darstellen, sondern einen Beitrag zum vertieften Verständnis und zugleich die Notwendigkeit einer Erweiterung verdeutlichen. Eine Aufdeckung der »eurozentrischen

Verzerrungen« (Dübgen und Skupien 2016b, S. 11) ist als Zwischenschritt hierfür unerlässlich.

Ein häufiges Argument im Diskurs sei, dass sich die problematischen Stellen des Erbes aus dem historischen Kontext erklären würden. Den Denkern sollte hier vorauseilend vergeben werden, da sie »Kinder ihrer Zeit« seien. So bezeichnet der Frankfurter Philosoph und Vorsitzender der Kant Kommission der Berlin-Brandenburgischen Akademie der Wissenschaften Willaschek Kant ausdrücklich als »Kind seiner Zeit« (Willaschek 2020), bevor er im nächsten Satz einen höheren moralischen Anspruch für den großen Denker einfordert. So schreibt er:

»Natürlich ist Kant hier Kind seiner Zeit, und seine Äußerungen gehen wohl nicht über das damals unter weißen männlichen Christen übliche Maß an Rassismus, Antijudaismus und Frauenfeindlichkeit hinaus. Aber das ist keine Entschuldigung, erst recht nicht im Falle Kants, der für sich beanspruchte, Vorurteile kritisch zu prüfen, und der seiner Zeit in so vielem voraus war
»(Willaschek 2020)

Eine solche Dethematisierung mittels der Redewendung »Kinder ihrer Zeit« ist aus vielen Gründen unzulässig. Erstens werden die Denker hinsichtlich ihres sonstigen Werkes als überaus reflektierte, widerständige und ihrer Zeit voraus seiende Geister stilisiert. Nun ist es schwierig zugleich ihre ausgeprägte Mündigkeit zu erklären und einige Seiten später mit ihrer Unmündigkeit gegenüber einem Zeitgeist zu verteidigen. Zweitens werden sie oftmals als prägende und viel gelesene Denker ihrer Zeit und weit darüber hinaus verstanden. Ihre Theorien und Worte haben Gewicht. Gleichzeitig wird ihr Rassismus für die gesellschaftliche Entwicklung als unbedeutend verklärt. Eine unterliegende Vorstellung selektiven Einflusses ist zu bezweifeln. Drittens gibt es für die Erwähnung und Betonung eines »common sense« im wissenschaftlichen Diskurs wenig Anlass noch Nutzen. Es ist vielmehr schlüssig, dass sie sich in den Debatten positionierten und zu ihnen argumentierten, weil es Debatten waren. Es gab hierbei Position und Gegenposition. Viertens gibt es historische Evidenzen für die uneinheitliche, gesellschaftspolitische Entwicklung in vermeintlich homogenen Kulturräumen. Kant lebte von 1724

bis 1804⁶ und Amo lebte von 1703 bis 1747⁷ in Deutschland. Die Lebenszeiten eines überzeugten Verfechters der fehlenden Vernunft schwarzer Menschen und einem in Deutschland promovierten und an den Universitäten Halle und Wittenberg lehrenden Schwarzen überschneiden sich. Dies ist ein sichtbares Indiz für die diskursive Breite eines vermeintlich historischen, rassistischen Konsenses. Amo war zu dieser Zeit jedoch ein Ausnahmefall und erlebte ebenfalls ausgeprägten Rassismus, aber doch belegt seine Biografie die Komplexitäten im Diskurs um rassistische Annahmen. Eine historische Epoche begründet in gesellschaftspolitischen Fragen keine alternativlose Weltsicht. Die Verteidigung als »Kinder ihrer Zeit« weist erhebliche Problemstellen auf und sollte deshalb überdacht werden.

Willaschek schreibt in seinem Debattenbeitrag Kant einen »moralphilosophischen Universalismus, der allen Menschen einen absoluten Wert zuerkennt« (Willaschek 2020) zu. Erneut wird der Universalismus als Methode verwandt und keine werk-immanente Interpretation von Kant vollzogen. Wenn zum Beispiel ein bekannter Flüchtlingshasser sich auf die Straße stellt und sagt: »Wir sollten uns besser um die Menschen in Deutschland kümmern.« Dann inkludiert er in dieser Aussage nicht Flüchtlinge. Kant zuzuschreiben, dass er an einer anderen Stelle seines Werkes, trotz seiner vielen rassistischen Aussagen, nun alle Menschen meine, ist schwer nachzuvollziehen. Obwohl Willaschek außergewöhnlich klar unter dem Titel »Kant war ein Rassist« verhandelt, wiederholt er die bisher beschriebenen Probleme des westlichen Kanons erneut. Die Zuschreibung einer universellen Position erfolgt posthum.

Daher denkt eine gelingende transkulturelle Politiktheorie »die materiellen und die historischen Bedingungen mit« (Dübgen 2016, S. 274). Theoriebildung ist »eingebettet« (Dübgen 2016, S. 274) in ihren historischen Kontext, aber kann durch diese nicht ausschließlich erklärt werden. Es handelt sich hierbei um eine sensible Abwägung. Ähnlich wie heute im Menschenrechtsdiskurs die »Normalgeschichte der Menschenrechte« (Weiß 2016, S. 206f.) bestritten wird, wird in den folgenden Kapiteln die Normaltheorie von Nationalismus, Rassismus und Migration bestritten. Dabei soll nicht jegliche Form von Universalität begegnet werden. March argumentiert, dass die Einwebung

6 Siehe hierzu Wikipedia-Bertrag zu Immanuel Kant unter https://de.wikipedia.org/wiki/Immanuel_Kant zuletzt eingesehen am 05.06.2020.

7 Siehe hierzu Wikipedia-Bertrag zu Anton Wilhelm Amo unter https://de.wikipedia.org/wiki/Anton_Wilhelm_Amo zuletzt eingesehen am 05.06.2020.

von »nicht-westlichen Perspektiven« (March 2009, S. 539) aus epistemischen Gesichtspunkten sogar den universellen Erklärungsanspruch überhaupt ermöglicht (March 2009, S. 539). Dabei muss manchen ablehnenden Reflexen begegnet werden, da nicht-westliche Theorie »unfairerweise« (March 2009, S. 542) oftmals als »irrational« (March 2009, S. 542) oder »fremd« (March 2009, S. 542) markiert wird (March 2009, S. 542).

»Transkulturalität ist demnach vor allem eine Chance der Erweiterung und des kritischen Polylogs, der weder in einem statischen Verständnis von Kultur verhaftet bleibt, noch notwendigerweise in einen Relativismus mündet.« (Dübgen 2016, S. 275-276)

Kritik bedeutet keine Verwerfung oder Relativierung. Reflexion ist ein zentraler Modus Operandi der sozialwissenschaftlichen Forschung und wird mittels einer Kritik am und dem Umgang mit dem Kanon der westlichen Politik- und Ideengeschichte vollzogen. Mit dem im nächsten Abschnitt beschriebenen rassismuskritischen und postkolonialen Ansatz wird eine Leerstelle im politiktheoretischen Diskurs bearbeitet. Es ist ein in Deutschland wenig beachteter Zugang zur Analyse bekannter und vielbetrachteter Leitbegriffe politiktheoretischen Denkens. Weiterhin bleibt die vorliegende Theorie mehr an einem politiktheoretischen als an ideengeschichtliche Fragestellung interessiert. Die fortlaufende kritische Distanzierung von Erklärungsansätzen des politiktheoretischen Kanons für Phänomene der Gegenwart machten eine kritische Reflexion über den Kanon als Verständnisgrundlage unabdingbar. Die Einführung der ideengeschichtlichen Zitate hat für die Arbeit zwei wichtige Funktionen. Zum einen ermöglichen die Zitate eine anschauliche Erklärung der Problemstellen einer vermeintlich westlichen Theoriebildung. Zum anderen bereiten sie eine Grundlage für die noch zu erfolgende Erläuterung von Rassismus. Die Erkenntnis, dass es sich beim Rassismus nicht um eine zufällige oder natürliche Entwicklung handelt (Geulen 2017, S. 8), ist von zentraler Bedeutung für die gesamte Argumentation dieses Werkes. Rassismus ist ein »Produkt menschlicher Kultur« (Geulen 2017, S. 8). Damit unterliegt auch der Rassismus der Gegenwart einer ideengeschichtlichen Genese und es gab bereits Einblicke in diesen Verlauf.

2.2 (Ent-)Romantisierung der Ideengeschichte

Die tradierte Interpretation des Kanons und seine Vermittlung hat eine romantisierte Interpretation der Ideengeschichte als Ausgangspunkt. Die Romantisierung erstreckt sich auf unterschiedliche Aspekte. Die Ideengeschichte wird vermittelt als eine Geschichte positiver Errungenschaften. Es werden vor allem in ihrer Konnotation positive oder deskriptive Begriffe wie Freiheit, Demokratie, Umverteilung, Herrschaft, Kommunikation, Königtum, Säkularismus oder Emanzipation erläutert. Die Begriffe werden oftmals als ein Ergebnis der vermeintlich westlichen Gesellschafts- und Kulturentwicklung verstanden. Die Auswahl folgt einer positiven und aufwertenden Normativität. Es wird nicht nach Bedeutung selektiert. So ist der Kolonialismus in seinem Einfluss, seiner Reichweite, historischen Dauer und fortwährenden gesellschaftlichen Prägung einer der wichtigsten Herrschaftsformen seit der Neuzeit.

Hierfür gibt es verschiedene Evidenzen. So sind die heute noch immer bedeutenden Zentren der Welt ehemalige Kolonien oder ehemalige Kolonisatoren. Um nur einige relevante Staaten zu erwähnen ist dies bei Frankreich, dem Vereinigten Königreich, den Vereinigten Staaten von Amerika und Indien historisch sehr evident und zumeist unwidersprochen entscheidend für ihre historische Entwicklung. Zugleich wird das koloniale Erbe als zentraler Faktor für die Gegenwartspolitik in vielen globalen und nationalen Konflikten sichtbar. Wie erst im Jahr 2020 bei den weltumspannenden Protestbewegungen gegen Rassismus, die ihren Ursprung im rassistischen, postkolonialen Konflikt von Polizeigewalt in den Vereinigten Staaten von Amerika fand. Weiterhin finden wir die (post-)koloniale Kontinuität im ewigen Konflikt um die südostasiatische Einflusszone der Volksrepublik China. Der Einfluss kolonialer Vergangenheit in den Peripherien ist oftmals noch evidenter. Für die meisten afrikanischen Staaten waren verschiedene Formen kolonialer Herrschaft und Einflussnahme die bestimmende Regierungsform der letzten Jahrhunderte. Oftmals mag sie in Kombination mit anderen Herrschaftsformen gewesen sein, aber dennoch war der Kolonialismus prägend. Eine empirische Betrachtung von Arndt ist eine weitere entscheidende Evidenz. »(...) Nach dem Ende des Ersten Weltkrieges lebte die Hälfte des globalen Festlandes und 2/5 der damaligen Weltbevölkerung (...)« (Arndt 2017, S. 34) unter kolonialer Herrschaft. Trotzdem finden die Genese, Funktionsweise und Ideengeschichte des Kolonialismus zumeist keine Erwähnung in politikwissenschaftlichen Werken und Lehrprogrammen. Es handelt sich scheinbar um eine verschwiege-

ne Herrschaftsform. Dennoch ist ohne den (Post-)Kolonialismus weder die Gründung der Vereinigten Staaten von Amerika noch die heutige politische Ausrichtung Chinas oder die formale Organisation der Vereinten Nationen zu verstehen. Nichtsdestotrotz bleibt es für den gegenwärtigen Kanon nicht relevant. Ebenso verhält es sich mit den Phänomenen Sexismus, Antisemitismus, Rassismus oder Sklaverei. Alle vier Phänomene waren in den letzten Jahrhunderten zum Teil revolutionär gesellschaftsprägende Umstände. Der Rassismus und der Kampf gegen ihn prägte die Gesellschaftsentwicklung der letzten Jahrhunderte entscheidend mit. Dabei ist nicht nur an Phänomene der jüngeren Geschichte wie der Apartheid in Südafrika, der Bürgerrechtsbewegung in den Vereinigten Staaten oder die NS-Diktatur in Deutschland zu denken. Sondern auch an längst vergangene Phänomene, wie den transatlantischen Dreieckshandel, den Genozid an den indigenen Bevölkerungen in der Welt oder der biologistischen Rassenforschung. In der Gegenwart erleben wir den Aufstieg des gewaltsamen Rechtspopulismus, wie in Hanau 2020, die Black-Lives-Matter Bewegung in der westlichen Welt als Reaktion auf die Ermordung überwiegend schwarzer Menschen durch Polizeigewalt und die in Europa zunehmende, rassistische Politik gegenüber Menschen auf der Flucht. Nach Kimmel ist auch die Wahl von Donald Trump ohne Rassismus nicht zu verstehen (Kimmel 2016). Der für die deutsche Geschichte über die NS-Zeit hinaus prägende »völkische Nationalismus« (Perinelli 2019, S. 84) als deutsche Spielart des Rassismus hatte einen entscheidenden Einfluss auf die deutsche Geschichte (Perinelli 2019, S. 84).

Nach objektiven Selektionskriterien ihrer historischen und gegenwärtigen Relevanz, sollten die Frauenfrage, der Rassismus, der Kolonialismus oder die Sklaverei Bestandteil von Grundlagenwerken zur Geschichte des politischen Denkens sein. In den Einführungen zur politischen Ideengeschichte finden sich dennoch diese Gegenstandsbereiche oftmals nur als Randnotiz wieder, obwohl in den zugrundeliegenden Originalschriften regelmäßig über diese Phänomene nachgedacht wird. Aussagen zum Verhältnis von Kulturen oder vermeintlichen Rassen finden sich leicht wieder. Bei Plato oder Aristoteles wird in den Staatstheorien sowohl die Sklaven- als auch die Frauenfrage erwähnt und so finden sich auch bei Locke oder Hobbes Verweise auf den Umgang oder den moralischen Stellenwert mit und von Sklaverei sowie Kolonialismus.

Doch würde eine Annäherung an Rassismus auf Grundlage der kanonisierten Denker erfolgen, würde dies oftmals sichtbar machen, dass es sich hierbei um eine normativ negative Ideengeschichte handeln müsste. Die gro-

ßen Denker würden mit ihrem »negativen« Beitrag zu der ideengeschichtlichen und historischen Entwicklung sichtbar werden. Ihr Beitrag ist nicht die Abwehr oder Verhinderung von Rassismus, sondern die Genese, Aufrechterhaltung und Begründung von Rassismus.

Ein Argument für die willentliche Auslassung der problematischen und damit negativ konnotierten Grundbegriffe könnte eine Romantisierung der Ideengeschichte selbst sein. Die großen, westlichen Denker werden als Produzenten des menschlich Guten erzeugt und damit ebenso kultureller Herkunftsraum. Die Stichworte für Kant lauten Vernunft und Aufklärung, für Hume Empirismus und Sensualismus, für Locke Liberalismus und Vertragstheorie oder für Luther Reformation und Emanzipation. Die Denker werden überwiegend in ihren nach heutigem Ermessen normativ als gut besetzten Errungenschaften erinnert und vermittelt. Ein besserer Umgang damit wäre eine kritische oder balancierte Vermittlung sowohl der Licht- als auch der Schattenseiten. Vor allem, da somit entscheidende gesellschaftliche Probleme in den Gegenstandsbereich der politischen Theorie rücken würden. Die politische Theorie und selbstverständlich auch andere theoriegeleitete Disziplinen, wie die Philosophie oder Anthropologie, müssten sich engagierter mit Rassismus an sich beschäftigen. Nachdem die Problemstellen sichtbar gemacht werden, bedarf es einer Gegenargumentation und dies bietet Anschluss für die Erschließung einer erweiterten theoretischen Debatte gegen Rassismus, Kolonialismus und Sklaverei.

Ehrmann beschreibt die gegenwärtige innere Ordnung des Kanons wie folgt:

»Der gegenwärtige Kanon politischer Theorie und Ideengeschichte, der in der griechischen Antike beginnt und sich über das Mittelalter und die Neuzeit mit dem Höhepunkt der Aufklärung bis in die Gegenwart erstreckt, erzählt nach wie vor eine lineare und in sich geschlossene Geschichte des politischen Denkens, die ihren geographischen Ursprung in Europa hat und um wichtige Impulse aus dem anglo-amerikanischen Raum ergänzt wurde« (Ehrmann 2012, S. 112).

Das Merkmal der Geschlossenheit ist bereits als Problem im vorherigen Unterkapitel erörtert worden. Der Prozess einer Öffnung gegenüber den normativ negativ besetzten Begriffen würde eine Öffnung dieser bisherigen Geschlossenheit erfordern, da aus dem Kanon selbst die Kritik oder Begegnung von Rassismus und Kolonialismus nicht zu begründen wäre. Damit könnte sich eine Ergänzung um de- und postkoloniale Perspektiven außerhalb des

Westens vollziehen. Dabei müsste sich im historischen Kontext die schleichende Neubewertung historischer Ereignisse anschließen. Zudem wäre Europa nicht mehr ausschließlich der Ort »zivilisierter« und »guter« Weltentwicklung, sondern würde seiner faktischen, historischen Ambivalenz gerecht werden. So ist für Césaire der »Abstand zwischen Kolonisation und Zivilisation unendlich groß (...)« (Césaire 2017, S. 26). Eine umfassende Besprechung der Gräueltaten des Kolonialismus de-mystifiziert nach Césaire den Westen in seiner Fortschrittserzählung (Césaire 2017, S. 23ff.). Europa wäre dann beispielsweise Ausgangsort für Demokratie und Kolonialismus, Freiheitsrechten und transatlantischer Sklaverei, Individualismus und kollektivierender Segregation sowie Humanismus und Rassismus. Aufgrund der fehlenden Offenheit lehren wir deshalb auch heutzutage an vielen Schulen und Universitäten nur das Eine und nicht das Andere.

Die kolonialen Phänomene, die besondere Beachtung in ideengeschichtlichen und historischen Werken finden, sind »die strahlende Chronologie europäischer Eroberungen« (Plumelle-Urbe 2004, S. 133). So wird sich in der Geschichte Amerikas vor allem an seine Entdeckung, die vermeintliche Zivilisierung durch den Zug nach Westen, die vermeintlich demokratische Selbstverfassung sowie den emanzipatorischen Unabhängigkeitskrieg erinnert. Dabei wird beiläufig der Emanzipation einer Kolonie, die von weißen Menschen beherrscht wurde, ein Sonderstatus in der demokratischen Emanzipationsgeschichte von Kolonien eingeräumt. Die in vielen Standardwerken der Ideengeschichte einzig erwähnenswerte koloniale Loslösung ist diejenige einer weißen Nation. In einer komplexen rassismus- und kolonialismuskritischen Geschichte ist die gewaltsame Einrichtung von »Siedlerkolonien« (Arndt 2017, S. 33) in Amerika oder Australien nicht mehr eine positive Folge von »Entdeckung« und »Zivilisierungsmission«, sondern der historische Beginn von Genozid und Kolonialismus. Die Perspektive und die Referenz verschieben sich damit erheblich. Denn eine humanistische, globalgeschichtliche Perspektivierung macht eine Entdeckerposition unmöglich. Die Entdecker Afrikas wären somit die Afrikaner und die Entdecker Amerikas die Amerikaner auf die Kolumbus traf. Weiterhin wird der Leidgeschichte der Minderheit Raum eingeräumt. Sichtbar werden die gegenwärtigen Verhandlungen einer solchen Verschiebung am Streit um die Südstaaten-Denkmäler in den Vereinigten Staaten, am Diskurs um die Benennung von Straßennamen nach vermeintlichen Helden des deutschen Kolonialismus in Deutschland oder in der Bewertung des Erbes von Christoph Kolumbus. Während Christoph Kolumbus in populärwissenschaftlichen Veröffentlichungen unter anderem sehr positiv

unter den Termini »Entdecker« (Zimmer 2011; Bloß) oder »große(r) Abenteuer(s)« (Bloß) behandelt wird, wird er in der rassismuskritischen Debatten als ein möglicher Startpunkt des neuzeitlichen Rassismus benannt (Carew 1988). Die Erinnerung an historische Geschehnisse, welche an der Trennlinie zwischen Heldentat und Schandtat verlaufen, werden durch das Ende gesellschaftlich homogener Deutungshoheit neu verhandelt. Die Neuverhandlung verläuft nicht nur zwischen Gruppen, sondern vielmehr in Bezug auf moralischen Bewertungen von historischen Ereignissen. So war die Heldenrolle von Kolumbus schon lange den indigenen und schwarzen Bevölkerungsteilen befremdlich, aber erst durch eine neue gesellschaftliche Anerkennung ihrer Deutungshoheit über geschichtliche Ereignisse, kommt es zu einem diskursiven Konflikt um das Erbe von Kolumbus. Der gesellschaftliche Konflikt um die verdeckte Positionierung einer Erinnerungskultur entlädt sich in der Kolumbus-Debatte anhand der Umbenennung vom »Columbus Day« in den »Indigenous Peoples Day« und wird in den Vereinigten Staaten von Amerika breit verhandelt (Fadel 2019; Hauck 2019; Murphy und Ortiz 2019).

Der neue Diskursumgang mit historischen Ereignissen ergreift auch andere sich diversifizierende Gesellschaften. In Deutschland wird dies sichtbar in der Vermittlung von historischen Bildungsinhalten. Wenn beispielsweise bei der Vermittlung von Geschichte, die historische Opfergruppe in der Gesellschaft durch Migration wächst, dann wird das moralische Verhandeln komplexer. In einem Seminarraum, wo ein Drittel der Teilnehmenden aus ehemaligen Kolonien kommt oder deren Eltern noch in den späten Kolonialismus der 1960er-Jahre geboren wurden, wird das Sprechen über Kolonialismus komplexer als zuvor. Das Ende der Homogenität äußert sich auf der Ebene der Identitäten, aber auch auf der Ebene der Anerkennung von Deutungshoheiten. Der Kanon deutscher Ideengeschichte hat sich dieser komplexen Problematik bisher nur eingeschränkt gestellt. Im Zuge der Neuverhandlung könnten in Disziplinen Helden fallen und neue Helden aufkommen. Vor allem sollte allerdings ein ambigues Heldenbild erzeugt werden.

Ein aktuelles Beispiel für den problematischen Umgang mit dem kolonialen Erbe in der deutschen Gegenwart legte Müller (Müller 2017) in einer Sonderausgabe vom Leviathan einer Berliner Zeitschrift für Sozialwissenschaft zum Verhältnis von Volk und Demokratie (Jörke und Nachtwey 2017) vor. Dort schreibt Müller: »Ein gewisser Exzeptionalismus gehört seit den ersten Besiedlungen Nordamerikas zum US-amerikanischen Selbstbild« (Müller 2017, S. 64). In diesem Satz wird der koloniale Prozess mehrfach verklart. Die sogenannte US-amerikanische Identität besteht damit bereits vor der Existenz der

Vereinigten Staaten von Amerika selbst, daher scheint der lange Kolonialismus vor der Gründung der Vereinigten Staaten schnell vergessen. Denn nach Müller besteht »ein US-amerikanisches Selbstbild« bereits »seit den ersten Besiedlungen«. Weiterhin erzählt Müller den nordamerikanischen Raum als einen leeren Raum, in dem sich die weißen Europäer niederlassen. Denn er spricht von den »ersten Besiedlungen«, als ob man Nordamerika menschenleer und ohne bestehende Herrschaftsstrukturen vorfand. Arndt stellt zutreffend fest: »(...) Das Hauptgeschäft des Kolonialismus spielte sich auf bewohnten Territorien ab« (Arndt 2017, S. 33). Bei Müller ist es scheinbar ein leerer Raum, der sodann »besiedelt« wird. Alternativ folgt Müller der unterschwelligen, kolonialen Vorstellung, dass auf die falsche Art »besiedeltes Land« »mensenleeres und verfügbares Land« (Arndt 2017, S. 33) sei – sogenanntes »terra nullius« (Arndt 2017, S. 33). Insofern mit »siedeln« eine Form der westlichen Zivilisationserzeugung gemeint ist, so ist es dann eine verharmlosende Bezeichnung für den kolonialen Prozess. Eine zutreffende Bezeichnung wäre zumindest Vertreibung, Eroberung oder Besetzung. Der Siedlungsprozess war im Kolonialismus gewalttätig (Arndt 2017, S. 33). Es lässt sich vermuten, dass wir solche Begrifflichkeiten verwenden würden, wenn zum Beispiel indigene Bevölkerungen Nordamerikas sich unter Gewaltprozessen in England niederließen.

Weiter in seinem Text schreibt Müller: »Als ebenso außergewöhnlich begriffen sich die Nordamerikaner mit Blick auf die Werte und Ideen der Aufklärung« (Müller 2017, S. 64). Historisch werden damit die siedelnden Europäer zu den »eigentlichen« Nordamerikanern erklärt und die indigenen Bevölkerungen werden im weiteren Textverlauf mit dem kolonialrassistischen Begriff »Indianerstämme« (Müller 2017, S. 63) assoziiert. Im Anschluss kategorisiert und erläutert Müller die »Indianerstämme« aus dem Blickwinkel des Kolonialisten Jefferson (Müller 2017, S. 65). Sie seien »Gesellschaften ohne staatliche Herrschaftsstrukturen« (Müller 2017, S. 65). In Rückgriff auf weitere Forschung übernimmt er in seinem Text die Zuschreibung einer »Naturbelassenheit« (Müller 2017, S. 66) für die indigene Bevölkerung der Vereinigten Staaten von Amerika. Die unheilvolle, westliche Tradition der Natürlichkeitsreferenz, die wir in den obigen Zitaten unter von anderem Kant finden, lässt Müller hierbei außer Acht. In diesem Abschnitt leugnet er das koloniale Geschehen keinesfalls gänzlich, sondern erwähnt es explizit in verklärender Manier. Die Normidentität des nordamerikanischen Kontinents wird bereits zu den Frühzeiten der Vereinigten Staaten oder gar vor ihrer Gründung zu einer weißen Identität. Die weißen Menschen werden als »Nordamerika-

ner« (Müller 2017, S. 64) bezeichnet und die indigene, historische Bevölkerung als »Indianerstämme« (Müller 2017, S. 63) diffamiert. Zweifelsohne erwähnt der Beitrag positive Bewertungen seitens Jeffersons gegenüber den indigenen Menschen und ihrer Kultur. Ungeachtet dessen werden jedoch erneut die indigenen Bevölkerungen ausschließlich durch den, in der Debatte um ethnographische Methoden vielfach kritisierten weißen Blick beschrieben. Einer Geschichte der Deutschen ausschließlich verfasst von Franzosen, würde unter Umständen auch ein Bias unterstellt werden. Die gleiche Kritik kann aus einer rassismuskritischen Perspektive über eine ausschließliche Theorie des kolonialen Subjekts aus weißer Perspektive formuliert werden. Der Beitrag von Müller möchte unter Umständen sogar betonen, dass Jefferson für seine Demokratiekonzeption entscheidend von den kolonisierten Subjekten lernete. Gewiss wollte Müller mit seinem Beitrag nicht die Komplizenschaft von Jefferson in Kolonialismus, Sklaverei und rassifizierender Beschreibung des Anderen unsichtbar machen oder diesem Vorschub leisten. Müller schrieb einen Beitrag, wie er vielfach in der westlichen Theorieproduktion vorkommt und damit verdeutlicht er gleichzeitig die bisher beschriebenen strukturellen Problematiken. Aus diesen Gründen bedarf es einer Öffnung gegenüber rassismuskritischen und postkolonialen Theorieansätzen im wissenschaftlichen Mainstream.

Im Zeitschriftenartikel von Müller wird ein weiteres Problem gegenwärtiger Theorieproduktion deutlich. Denn die tradierte normative Betrachtung des Kolonialismus als gut oder irrelevant für die moralische Bewertung eines Menschen wird als Kontinuität fortgesetzt. Es findet sich in Müllers Beschreibung der Kolonisten erneut eine aufwertende Referenz, die im Widerspruch zu ihren kolonialen Taten steht. »Ungleich wichtiger für die Errichtung einer freiheitlichen republikanischen Ordnung war freilich der Charakter der Kolonisten.« (Müller 2017, S. 64-65). Erneut wird bereits die frühe US-Demokratie als freiheitliche Ordnung beschrieben, obwohl es sich hierbei um freiheitsraubende, gewaltvolle Sklavenstaaten handelte. Weiterhin wird sogenannten Sklavenbesitzern ein Charakter bescheinigt, der zur »freiheitlichen republikanischen Ordnung« (Müller 2017, S. 64) tendierte. Müller steht mit seiner Freiheitszuschreibung gegenüber den Kolonialisten in den Vereinigten Staaten von Amerika nicht im Widerspruch zum tradierten Kanon. So erinnert Müller an Thomas Jefferson in positiver Form im Zuge seiner Besprechung von Demokratie- und Freiheitsgenese (Müller 2017, S. 65). Der Beitrag von Jefferson zur Unterdrückung bleibt erneut unerwähnt.

Gerste verweist darauf, dass mehr als »600« (Gerste 2020) versklavte Menschen⁸ sich über die Lebenszeit von Jefferson in seinem »Besitz«⁹, also in seiner gewaltsamen Repression, befanden (Gerste 2020). Für den tradierten Kanon sind diese Feststellungen für seine Einordnung als Freiheitsdenker nicht zwingend problematisch, aber für eine rassismuskritische Wissenschaftsführung nicht haltbar. In der Öffentlichkeit wird bereits die problematische Rolle von Jefferson in aller Deutlichkeit aufgearbeitet. Der in der Fachwelt deutlich ältere Diskurs erreichte die deutschsprachige, populäre Diskussion ein wenig später. *Der Spiegel* titelte in 2017 »Der Sklavenhalter als Freiheitsheld« (Pieper 2017), der *Tagesanzeiger* in 2018 »Der Gründervater und die amerikanischen Heucheleien« (Kilian 2018), sowie die Wochenzeitung *Die Zeit* in 2020 »Der Präsident und seine Sklavin« (Gerste 2020). Die Verbindung von Jefferson mit der Sklaverei ist eine zentrale Debatte um seine Person, doch wird sie in einem Beitrag der seinen Charakter, der zu einer »freiheitlich republikanischen Ordnung« (Müller 2017, S. 64) tendieren soll, als auch sein Verständnis von einem demokratischen Volk thematisiert, nicht erwähnt. Die rassistische Volks- und Freiheitsdefinition in den Anfängen der Vereinigten Staaten von Amerika wird ebenfalls nicht erwähnt. Jeffersons möglicher Beitrag und unter Umständen korrumpierender Einfluss als sogenannter Sklavenbesitzer auf diesen politisch-verankerten Rassismus wird nicht mitgedacht. Eine auf seinen kolonialen Gewaltpraxen beruhende moralische Bewertung oder Zuschreibung würde zu einer egalitären Untersuchung seines Erbes führen.

An dem Zeitschriftenbeitrag von Müller werden viele erfolgte Kanonkritiken erneut sichtbar. Die Deutung von Jefferson als »Verkünder der Freiheit« (Gerste 2020) ist allgegenwärtig. Die bereits beschriebene Überhöhung westlicher Denker ist hierin wiedererkennbar. Nicht nur als »Verkünder der Freiheit« (Gerste 2020) wird Jefferson heroisiert, sondern Müller selbst verweist auf seine öffentliche Darstellung als »Ahnherr« der US-Amerikanischen Demokratie« (Müller 2017, S. 65). Gleichzeitig sehen in Jefferson andere einen

8 Da es keine natürliche »Sklaven« gibt, sondern der Sklavenzustand immer ein Zustand ist, der durch ein System oder eine andere Person über einen Menschen gebracht wird, ist der Begriff »versklavte Menschen« zutreffender. Der Begriff »Sklave« setzt die Subjektkonstitution weitgehend absolut und verschleiert damit den Prozess der Subjektkonstituierung. Der Begriff »versklavte Menschen« schafft eine Sichtbarkeit für die Erzeuger des Menschenrechtsverbrechens einer Versklavung.

9 Da Menschen aufgrund ihrer unveräußerlichen Menschenwürde keinen Besitz darstellen können, stellt der vermeintliche Besitz stets vorrangig ein Unterdrückungsverhältnis dar.

sklaventreibenden Kolonialisten. Die Bewertung hängt oftmals vom moralischen sowie identitären Standpunkt einer Person ab. Selbstverständlich kann für manche Menschen beides richtig und wahr zu gleich sein. Es gibt die Möglichkeit einer paradoxen Betrachtung. Eine Komplexität, die der wissenschaftliche Raum verkraftet.

Die tradierte Auffassung von Jefferson als Freiheitskämpfer wird durch die moderne Heterogenisierung öffentlicher sowie wissenschaftlicher Deutungshoheit herausgefordert. Zugleich führt die fehlende Thematisierung des Kolonialismus und seiner Gräueltaten zu einer verklärenden Beschreibung seines Erbes. Gewaltsame Prozesse werden zu normalisierten Prozessen. Mbembe beschreibt in einem kurzen Abschnitt zu Jefferson, die Sklaverei als »the manifestation of a corrupted and impenitent despotism« (Mbembe 2019, S. 18). Aus einer Vertreibung und Ausrottung indigener Bevölkerungen wird bei Müller eine vermeintlich harmlose Besiedlung.

Der Zeitschriftenbeitrag von Müller ist ein Beispiel für die verklärende Darstellung der für den tradierten Kanon entscheidenden Personen, wie Jefferson. Es lässt sich angesichts der direkten öffentlichen Thematisierung von Jeffersons paradoxen Erbes vermuten, dass in der Öffentlichkeit bereits passiert, was der kritischen Wissenschaftspraxis noch vielfach misslingt. Es kommt zu einer kontroversen, ambivalenten oder paradoxen Darstellung von Helden der westlichen Kulturentwicklung. Nachweise hierfür sind die kritischen Beiträge zu Kolumbus, Kant oder Jefferson, die bereits angeführt wurden. Für Ha ist es ein schwerer Weg zu mehr Ambivalenz bei der Betrachtung historischer Ereignisse (Ha 2016a, S. 115).

Eine alternative Auflösung ambivalenter, historischer Konzepte bietet Mbembe in seinem Werk »Necropolitics« (Mbembe 2019). Er zeigt keine Ambivalenz wie bei Jefferson zwischen Sklaverei und Demokratie auf, damit im Anschluss ein gleichberechtigtes Erinnern ermöglicht wird. Vielmehr koppelt er die ambivalenten Konzepte aneinander (vgl. hierzu Mbembe 2019, S. 15ff.) und schafft damit vermeintlich paradoxe Konzeptionen. Mbembe macht diese ideengeschichtliche Einordnung besonders deutlich mit seiner Theorie einer »pro-slavery democracy« (Mbembe 2019, S. 19):

»A pro-slavery democracy is therefore characterized by its bifurcation. Two orders coexist within it – a community of fellow creatures governed, at least in principle, by the law of equality, and a category of nonfellows, or even of those without part, that is also established by law. A priori, those without

part have no right to have rights. They are governed by the law of inequality« (Mbembe 2019, S. 17).

Mit einem eleganten Verweis auf Arendts Theorie der Menschenrechte (Arendt 2017, S. 601ff.) beschreibt Mbembe das historische Paradox der Demokratie selbst. Mbembe zeichnet in gewisser Weise das ideengeschichtliche Problem, dass wir in Bezug zu Jefferson behandelten, vor. Mbembe löst dieses mittels der Kopplung von vermeintlich unvereinbaren Begriffen auf (Mbembe 2019, S. 15ff.). Er verbindet die Demokratie mit der Sklaverei. Er schafft einen Ort an dem sowohl Sklaverei als auch Demokratie bestehen. Damit schafft er eine Spannung zur klassischen freiheitlich-emanzipatorischen Erzählung der Demokratie. Er qualifiziert Demokratien nach ihrer Haltung zur Sklaverei, während heute oftmals davon ausgegangen wird, dass eine Demokratie nicht bestehen kann, wo zugleich Sklaverei herrscht. In der Übertragung auf die bisherige Argumentation, könnte ein Problem sein, dass bisher unter anderem von einem »reinen« oder »überhöhten« Freiheits- und Demokratiebegriff ausgegangen wurde. Vielleicht sind wie Mbembe feststellt Freiheit und Demokratie umkämpfter und mit Schandtaten belasteter als häufig angenommen (Mbembe 2019, S. 16). Für Mbembe gab es, die von ihm deutlich kritisierte Zeitgleichheit, von Demokratie und Sklaverei (Mbembe 2019, S. 15ff.) Damit disqualifiziert scheinbar die Unterdrückung mittels Sklaverei nicht die historischen Demokratien als Demokratien. Denn Mbembe betont, dass in der Sklaverei aus Menschen Gegenstände (Mbembe 2019, S. 18) gemacht werden. Dies widerspricht heutigen, zentralen Idealen demokratischer Ordnung wie der Menschenwürde und Gleichwertigkeit jedes Menschenlebens. Unter Umständen waren es nichtsdestotrotz »pro-slavery democracies«. Da die ambivalente Demokratiegeschichte in einem späteren Kapitel noch ausführlich behandelt wird, wird der nun entstandene Widerspruch zwischen dem Werk und Mbembe noch nicht aufgelöst.

Nun zu einem anderen Problem, das Mbembe verdeutlicht. Der Zusammenhang zwischen westlicher Entwicklung und nicht-westlicher Unterdrückung wird in der Ideengeschichte unzureichend aufgezeigt. Die Emanzipation der Vereinigten Staaten von Amerika sind ohne die versklavten Menschen und ihrer wirtschaftlichen Schaffenskraft nicht vorstellbar. In Deutschland beispielsweise leistete die Ausbeutung der sogenannten Gastarbeiter einen entscheidenden Beitrag zur wirtschaftlichen Entwicklung Deutschlands. Mbembe sieht einen klaren Zusammenhang zwischen dem Frieden in westlichen Gesellschaften und der Externalisierung von Gewalt in andere Weltteile

(Mbembe 2019, S. 19). Für Mbembe wäre die westliche »Entwicklung« ohne die Ausbeutung des Anderen nicht möglich gewesen (Mbembe 2019, S. 18ff.). Eine Verdeutlichung dieser Zusammenhänge könnte einer weiteren Romanisierung westlicher Geschichte vorbeugen.

Damit eröffnet Mbembe nicht nur wie zuvor referenziell, sondern nun auch inhaltlich eine Brücke zu Arendt. Dieser Methodenabschnitt setzte sich bisher mit verschiedenen Angelegenheiten auseinander. Er begründete die Notwendigkeit der Aufarbeitung von Rassismus und Kolonialismus in der Ideengeschichte vor allem in Bezug zu Kant, Hume oder Heidegger. Dieser Abschnitt betonte den Beitrag kanonisierter Denker zum (post-)kolonialen Erbe und Rassismus mit Verweisen auf die Kant'sche Rassentheorie. Er argumentierte für die Perzeption von ideengeschichtlichen Werken aus dem Gesamtwerk seiner Autoren. Er zeigte die Kontinuität (post-)kolonialer Betrachtungen in der zeitgenössischen Politiktheorie in Bezug zu einer Veröffentlichung von Müller oder einem Debattenbeitrag von Willascheck auf. Er erläuterte anhand der historischen Persönlichkeiten von Jefferson und Kolumbus, die sich langsam verschiebende Bewertung historischer Figuren und Ereignissen. Währenddessen begann er sich mit der ambivalenten Konnotation von Demokratie, Aufklärung und Freiheit zu beschäftigen. Nun scheinen all diese bisherigen Operationalisierungen eher kritisch als intuitiv produktiv zu sein. Lediglich die Überlegungen zur Erweiterung des tradierten Kanons aufgrund von (post-)kolonialen Leerstellen, die der Eurozentrismus erzeugte, scheint einen selbstevidenten produktiven Charakter zu haben. Ebenso das vertiefte Verständnis von historischen Denkern, wenn man ihre moralisch negativen Beiträge zur Weltentwicklung mitdenkt. Allerdings bietet der postkoloniale und rassismuskritische Ansatz klare produktive Mehrwerte. Es ist vielmehr als die notwendige Kritik und Dekonstruktion von Rassismen und Ausschlüssen. Als hervorragendes Beispiel hierfür dienen Arendts Überlegungen zu der bereits eröffneten Debatte um die vermeintlich großen, demokratischen Revolutionen und der historischen Figur Thomas Jefferson.

Arendt setzt die Amerikanische Revolution, im postkolonialen Geiste, in den faktischen historischen Herrschaftskontext einer Kolonie (Arendt 2018, S. 19ff.). Für Arendt war ein Hinderungsgrund für den fehlenden, dauerhaften Erfolg der französischen Revolution das Emanzipationsversprechen der Demokratie (Arendt 2018, S. 20ff.). Denn es gelang der Französischen Revolution nicht, »diejenigen zu befreien, die weniger durch politische Unterdrückung als durch die einfachsten Grundbedürfnisse des Lebens gefesselt waren« (Arendt 2018a, S. 25). Im Gegensatz konnte die US-amerikanische

Revolution mit einem großen Bestand an versklavten Menschen, nahtlos die Unterdrückung ihrer ärmsten Produktivschichten fortführen. Denn nach Arendt, hatte

»die Amerikanische Revolution (hatte) das Glück, nicht mit diesem Freiheitshindernis konfrontiert zu sein, und verdankte ihren Erfolg zu einem Gutteil dem Fehlen verzweifelter Armut unter den Freien und der Unsichtbarkeit der Sklaven in den Kolonien der Neuen Welt« (Arendt 2018a, S. 24).

Arendt denkt nun die Existenz aller Menschengruppen in der Kolonie mit und fragt sich, ob es einen Unterschied macht, dass die Französische Revolution unter Abwesenheit einer großen Gruppe kolonial-unterdrückter Menschen, also sogenannter Sklaven, und die US-amerikanische Revolution unter Anwesenheit einer großen Gruppe kolonial-unterdrückter Menschen verlief (Arendt 2018, S. 19ff.). Der koloniale Zustand ist bei Arendt wesensbestimmend für die historische Entwicklung. Selbstverständlich ist Arendt keine postkoloniale Denkerin und auch in Frankreich lebten kolonisierte Subjekte. Doch wendet Arendt in ihren hier skizzierten Gedanken beispielhaft die Erweiterung des tradierten Blickwinkels durch die Wahrnehmung des Kolonialismus als relevante Gesellschaftsprägung an. Weiterhin ist nach Arendt gerade die große Anzahl kolonisierter Subjekte in den Vereinigten Staaten von Amerika entscheidend (Arendt 2018, S. 25). Zudem schätzte Jefferson nach Arendt gerade die durch die Unterdrückung der schwarzen Menschen entstehenden »angenehme Gleichheit« (Arendt 2018, S. 22) zwischen weißen Menschen als ein Vorteil für den nachhaltigen Erfolg der US-amerikanischen Revolution ein. In Europa sah Arendt zu diesem Zeitpunkt eine weitaus größere Ungleichheit zwischen weißen Menschen (Arendt 2018, S. 23). Während die Ausbeutung der untersten Gesellschaftsschichten, die im demokratischen Geiste gleich sein sollten, die Französische Revolution behinderte, ermöglichte die koloniale Repression der kolonisierten Subjekte in den Vereinigten Staaten von Amerika, die dortige Revolution. Denn die untersten Positionen, der Gesellschaftsordnung waren durch schwarze Menschen besetzt und ermöglichten eine relative Gleichheitsposition weißer Menschen. Diese Gleichheit ist Vorbedingung für eine gelingende »pro-slavery democracy«. Denn die Realisierung von politischer Teilhabe bedarf der Befriedigung von Grundbedürfnissen. Das hier vorgelegte Beispiel verdeutlicht drei Dinge. Erstens liegt in der Berücksichtigung von Kolonialismus und Rassismus als wirksame Einflussfaktoren der modernen Gesellschaftsentwicklung, das Potential eins tieferen Verständnisses von historischen Schlüsselereignissen. Zweitens

besteht die Möglichkeit eines ambivalenten Umgangs mit tradierten Denkern und Theorieansätzen. Während an anderer Stelle in diesem Werk sowohl Arendt als auch Jefferson für ihren Beitrag am Kolonialismus sowie Rassismus kritisiert werden, werden sie hier zur kritischen, verstehenden Analyse verwendet. Es zeigt, dass die ambivalente Bewertung von historischen Figuren sie nicht ins intellektuelle Abseits befördert. Drittens bietet eine Einbeziehung der versklavten Menschen einen Bruch mit der selbstreferentiellen Erzählung weißer Demokratie- und Freiheitsgeschichte. Für Jefferson und die Gründungsväter scheint nach Arendt die Sklavenfrage und damit die Lage der schwarzen Menschen in der Demokratie unmittelbar mit ihrer eigenen Freiheit verbunden zu sein. Dass die US-amerikanische Demokratiebegründung auf Kosten der Minderheiten erfolgte, verschiebt selbstverständlich die normative Bewertung als Freiheitserzählung. Ehrmann glaubt, dass gerade solche normativen Verschiebungen durch ein unvollständiges Erinnern verhindert werden sollen (Ehrmann 2012, S. 111).

Ein weiteres Argument für die Beschäftigung mit dem Kolonialismus kann in Bezug zu Arendts Text gemacht werden. Arendt schreibt: »Unnötig zu erwähnen, dass man dort, wo Menschen in wirklich elenden Verhältnissen leben, diese Leidenschaft für die Freiheit nicht kennt« (Arendt 2018a, S. 22-23). Arendt sieht eine gewisse Abwesenheit von Elend als Vorbedingung für den Kampf um Freiheit (Arendt 2018, S. 19ff.). Doch zeigt die Haitianische Revolution, die im Wesentlichen von Menschen, die sich aus der Sklaverei befreien, angeführt wurde, dass eine »Leidenschaft für die Freiheit« (Arendt 2018, S. 22) sich auch im größten Elend entwickeln kann. Der Blick in den (Post-)Kolonialismus kann zur Überprüfung theoretischer Annahmen verwendet werden.

Beck schreibt in seinem Plädoyer für ein »kosmopolitisches Europa« (Beck 2004, S. 252-253) von der historischen Erfahrung der »Pervertierbarkeit der europäischen Werte« (Beck 2004, S. 252). Das Werk plädiert dafür, dass, wie bereits in der Frankfurter Schule erfolgt, gezeigt werden soll, dass Rassismus oder mordender Nationalismus kein Unfall oder keine Abkehr von den historischen Werten des europäischen Kontinents darstellen, sondern eine Konsequenz dessen sind. Vor allem da sich manche historischen Verfehlungen, wie die Sklaverei oder Rassismus, nicht entgegen der westlichen Werte und Denker entwickelten, sondern wegen ihrer aktiven Fürsprache. So schreibt Geulen: »Der Rassismus ist auch kein Phänomen radikaler Abweichung von modernen Entwicklungspfaden (...)« (Geulen 2017, S. 118). Eine Entromantisierung bedeutet die ideengeschichtliche Herstellung von Zusammenhängen.

Es besteht ein Zusammenhang zwischen Rassismus und der ideengeschichtlichen Entwicklung. Es sind keine getrennten Entitäten. Auf der einen Seite steht nicht die unschuldige Wissenschaft der Gleichheit und auf der anderen Seite die schuldige Ideologie des Rassismus. Rassismus mag normativ als Perversion bezeichnet werden, aber analytisch betrachtet, folgte Rassismus einer ideengeschichtlichen Genese. Bühl formuliert diesen Gedanken schärfer:

»Der moderne Rassismus ist ein Produkt des europäischen Kolonialismus und ein Werk des ›weißen Mannes‹. Er ist ein Kind der westlichen Hemisphäre sowie ideologisch ein Resultat der europäischen Aufklärung, die als philosophische Strömung die Legitimation kolonialer Herrschaft und Ausbeutung sowie der Sklaverei lieferte. (...) Die Bezeichnung schwarzer Menschen als minderwertige ›race noir‹ ist kein ›Ausrutscher‹ der Aufklärung, sie gehört zu ihrem Wesen, sie ist essenzieller Teil ihrer (negativen) Dialektik, wodurch sie zum Legitimationslieferanten der Versklavung sowie zum ideologischen Wegbereiter des biologistischen Rassismus wurde. Durch die Aufklärung erhielt der Rassismus hinsichtlich seiner ideologischen Dimension ein säkulares Fundament« (Bühl 2017, S. 98).

Eine zentrale Romantisierung der europäischen Ideengeschichte ist ihre objektive und rationale Wesensnatur. Spätestens seit der Aufklärung imaginierete sich die wissenschaftliche Praxis als außerhalb von Leidenschaften und Emotionalitäten operierend. Die Wissenschaft sei die Anwendung der reinen Vernunft. Dabei sei Europa der Ort und weiße Menschen seien die Träger eines Rationalismus. Die Dethematisierung von Rassismus als entweder unpolitisch oder unwissenschaftlich ist normativ richtig. Rassismus hat keinen rationalen, wissenschaftlichen Inhalt. Rassismus lässt sich nach romantiserten, idealistischen Wissenschaftskriterien nicht erzeugen. Ebenso die Ansicht Frauen wären nicht klug genug zum Studium. Trotzdem ist dies über lange Zeit eine aus der Wissenschaft gestützte und verteidigte Überzeugung gewesen. Bühl bezeichnet die »aufklärerische Anthropologie« (Bühl 2017, S. 43) zurecht als »eine »Brecht'sche Tui-Wissenschaft« (Bühl 2017, S. 43). Nichtsdestotrotz ist die Leugnung des heutigen Beitrags zur Rassentheorie in Form der der aufklärerischen Anthropologie »ahistorisch« und »kontra-faktisch« (Emcke 2017, S. 127). Demnach ist Rassismus nicht unpolitisch oder unwissenschaftlich, in dem Sinne, dass Rassismus keine Beziehungsgeschichte zum Politischen oder Wissenschaftlichen hat. Rassismus wurde als Kerngehalt von Staatssystemen umgesetzt, prägte ideologische Politiksysteme oder war das Leitmotiv von politischen Massenbewegungen. Rassismus hat eine politische

Seite und Geschichte, ebenfalls hat Rassismus eine wissenschaftliche. Demnach ist der Versuch, die rassistischen Theorien in der Ideengeschichte als außerhalb der Wissenschaft stehend, abzutun, nicht folgerichtig und dient vor allem der Aufrechterhaltung einer selbstreinigenden Eigenbeschreibung der Wissenschaft. Die Konsequenz europäischer Vernichtungslager sieht Benhabib als den letzten notwendigen Beweis dafür, den »intakten Glauben an den europäischen Rationalismus« (Benhabib 2016, S. 48) aufzugeben. Die häufige Einteilung der falschen Thesen von Wissenschaftlern, wie zum Rassismus, als unbedeutende, subjektive Aussagen, begünstigt eine Aufrechterhaltung des Mythos eines »intakten Glauben an den europäischen Rationalismus« (Benhabib 2016, S. 48). Die Wissenschaft stellt sich durch eine Entromantisierung ihrer selbst und somit, ihrer historischen Verantwortung. Entromantisierung bedeutet in diesem Falle die Hinnahme auch der rassistischen Thesen ihrer Helden als Teil des wissenschaftlichen Erbes.

2.3 Auslassung bedeutet Abkehr von Wahrheit

Die kanonisierte westliche Wissenschaft beschreibt sich selbst als

»unpolitisch (...), akademisch wertfrei, unparteiisch, über Machtinteressen oder engstirnig doktrinäre Überzeugungen erhaben« (Said 2017, S. 19).

Hierzu zählt auch die politische Theorie und Ideengeschichte als Teildisziplin der Politikwissenschaft, die Philosophie und die vielen anderen durch philosophische Fundamente inspirierten Theoriedisziplinen. Das Fundament des tradierten Kanons bilden allerdings Denker und Schriften, die keinesfalls diesen hohen und unter Umständen »utopischen« Ansprüchen genügen. Wissenschaft ist als ein aus der Kulturbildung hervorgegangenes Produkt keinesfalls frei von Fehlern und Abweichungen. Die vorliegende Schrift argumentiert für eine Aufdeckung und Sichtbarmachung dieser Schandtaten in der Theoriegeschichte. Denn eine Auslassung kann eine Abkehr von der Wahrheit bedeuten. Nach Frankfurt gibt es verschiedene Formen von Unwahrheit (Frankfurt 2009). Für Frankfurt ist die Lüge dadurch qualifiziert, dass dem Lügner die Wahrheit bekannt ist oder besonders interessiert. Während es sich beim »Bullshit« um eine Aussage handelt, die ein Lügner ohne die Kenntnis der oder mit fehlendem Interesse für die Wahrheit trifft (Frankfurt 2019). Nun ist es angesichts des Umfangs und der Tragweite des Gesamtwerks entscheidender Autoren schwierig oder gar völlige Mutmaßung, ob es sich bei

der Auslassung der rassistischen Überzeugungen, die von kanonisierten Denkern getroffen werden, durch Autoren der Gegenwart um eine Lüge oder Bullshit handelt. Wenn Politiktheoretiker vermitteln, dass Kant von der Freiheit des Menschen überzeugt sei, von seiner Vernunftbegabung aller Menschen schreibt oder der Welt einen »ewigen Frieden« wünsche, dann handelt es sich um eine Verzerrung seiner Philosophie, insofern man sie im Kontext seines Gesamtwerks liest. Nun ist es unsicher, ob es sich dabei um eine Aussage ohne oder mit Kenntnis der Wahrheit handelt. Ist es Lüge oder Bullshit? Oder gilt der schwarze Mensch nach seiner Auffassung nicht als Mensch? Denn sicher ist, dass Kant dem schwarzen Menschen diese Attribute von Vernunft und Freiheit nicht zuschrieb. Aus Perspektive einer klassischen Ideengeschichte ist es gerade bei historischen Denkern relativ unüblich, das Gesamtwerk oder den historischen Kontext des Autors zur Interpretation von Aussagen zu vernachlässigen. So ergibt sich an dieser Stelle eine offene Frage für die Motivation einer Auslassung. Für eine empirisch-arbeitende Wissenschaftstheorie wäre es von großem Interesse die Ideengeschichtler zu befragen, weshalb sie beispielsweise den Rassismus der Aufklärer aus ihren Zusammenfassungen, Einführungen und Lehrwerken tilgen. Obwohl das Methodenkapitel dieser Schrift der Beantwortung dieser Frage nicht zufriedenstellend gerecht werden kann, sollen einige Erklärungsansätze aus der Sichtweise einer Theoriebildung vorgestellt und diskutiert werden. Die Überprüfung dieser theoretischen Annahmen in empirischen Erhebungen ist von größtem Interesse.

Eine Möglichkeit könnte die absichtliche Tilgung der Lebensrealität von Menschen bestimmter Minderheiten in der Ideengeschichte sein. Insbesondere wird dabei der Beitrag von Minoritäten zur Entstehung des Westens negiert. El-Tayeb beschreibt diese und weitere Praxen als eine »Weißwaschung von Theorie« (El-Tayeb 2016, S. 19). Die Schließung von Theorie gegenüber ihrer kritischen Selbstanalyse und der Sichtbarmachung außereuropäischer Einflüsse ist für El-Tayeb eine Konsequenz aus dem »insularen Modell(s)« (El-Tayeb 2016, S. 19) europäischer »Geschichtsauffassung« (El-Tayeb 2016, S. 19). Damit verlagert sich die Ursache von der Wissenschaftsebene auf übergeordnete gesellschaftliche Ebenen. Die Wissenschaft reproduziert nur die Konsequenzen gesellschaftlicher Realität. Allerdings widerspricht eine solche gefügte Einordnung dem Geist der Wissenschaft. Wenn eine übergeordnete Gesellschaftsebene das Wissenschaftssystem einer bestimmten Methodologie unterwerfen würde, dann sollte das Wissenschaftssystem ein Ausweg aus der Zwangslage finden. Folglich ist es nicht ausschlaggebend, ob es ein abschließliches Problem der wissenschaftlichen Praxis ist, da es dem wissen-

schaftlichen Gütekriterium der Objektivität widerspricht. Damit sollte das Wissenschaftssystem, insofern es von außerhalb einer rassistischen oder eurozentrischen Selektion eingeschrieben bekommen hat, diese sukzessive wieder entfernen. Denn kulturalisierende Auswahlkriterien für Wissen entsprechen nicht dem heutigen, wissenschaftlichen Standard.

Ehrmann hingegen betont die Auflösung historischer Widersprüchlichkeiten als Motivation für die Bildung blinder Flecken. Ehrmann verweist als Beispiel auf die haitianische Revolution (Ehrmann 2012). Die vermeintlichen Freiheitskämpfer der Französischen Revolution unterdrückten die Freiheitsbemühung der Haitianer (Laing 2018, S. 72). Dies steht im Widerspruch zum »Narrativ(s) eines Europas als Befreierin der Versklavten« (Ehrmann 2012, S. 111). Ein Narrativ, das aufrechterhalten werden soll (Ehrmann 2012, S. 111). Die »Geschichte von Sklaverei und Emanzipation« (Ehrmann 2012, S. 111), welche die haitianische Revolution erzählt, wird für Ehrmann damit bewusst unterdrückt (Ehrmann 2012, S. 111). Es ist für Ehrmann kein Vergessen, Übergehen oder Auslassen, sondern eine willentliche Unterdrückung.

Ehrmann eröffnet einen überzeugenden Erklärungsansatz für Problemstellen im Kanon. Mit der Auslassung von Jeffersons Sklaventreiberei, Kants Rassismus oder Luthers Antisemitismus lassen sich dramaturgisch stimmige Narrative generieren. Falls wir wissenschaftliche Textproduktion als Kreativprozesse sehen oder das Ideal einer inneren Konsistenz übersteigern, kann die widerspruchsfreie Erzeugung von Helden oder Symbolfiguren von großer Bedeutung sein. Manche würden argumentieren, dass die negativ konnotierten Theorien und Argumente eines Denkers damit lediglich »Bauernopfer« eines anderen, größeren Beitrags der Denker zur Ideengeschichte werden. Die Zuspitzung auf die positiv konnotierten Inhalte ergeben sich vermeintlich aus Platzgründen, zur Komplexitätsreduktion und damit zur Herstellung von Verständlichkeit. Gegenargument könnte hierbei sein, dass es sich bei den kanonisierten Denkern nicht um selten behandelte Autoren handelt. Schriften zu den kanonisierten Denkern füllen Bibliotheken, es sind ihnen Fachtagungen, Sammelbänder, Konferenzen, Lehrstühle, Institute, Wissenschaftsgesellschaften oder Fachzeitschriften gewidmet. Angesichts eines für wahrscheinlich keinen Menschen in einer Lebenszeit lesbaren Publikationsaufkommens zu manchen kanonisierten Denkern, kann die unzureichende Thematisierung der negativ konnotierten Argumentationen kein Zufall sein. Oftmals erfolgen die Publikationen zu den Problemstellen ebenfalls von Fachwissenschaftlern, die nicht vorrangig mit den Denkern beschäftigt sind. So findet sich zu Kants Rassismus in der deutschsprachigen Forschung vor allem

Publikationen aus der Sozialökonomie (Hund 2018), Afrikastudien (Figl 1992), Geschichtswissenschaft (Geulen 2017) oder Soziologie (Bühl 2017). Gibt es in der deutschsprachigen Philosophie und Politiktheorie ein »Tabu« diesen Teil von Kants Werk und ebenso die negativ konnotierten Teile anderer Werke zu besprechen und sichtbar zu machen?

Eine weiteres Argument für die problematische Stellung von nicht-weißen Menschen im Kanon diskutiert der selbst zum modernen Kanon gehörende Philosoph Taylor (Taylor 2017, S. 51f.). Er verweist auf den wachsenden Konflikt an geisteswissenschaftlichen Fakultäten, wohl vor allem im angelsächsischen Raum, über einen Kanon, der »fast nur ›tote weiße Männer‹ umfasst« (Taylor 2017, S. 51f.). Damit könnte die Identität der Wissenschaftler eine mögliche Antwort auf die gegenwärtige Kanonisierung, sowohl von Person und Inhalten, sein.

Ein ganz kurzes Gedankenexperiment: Wir ersetzen im gegenwärtigen Kanon alle Stellen, in denen abwertend über indigene Bevölkerungen, Juden, Muslime oder Schwarze nachgedacht wird. An diese Stellen kommen nun in ihrem normativen Gehalt gleichsam abwertende Aussagen über weiße Menschen oder Deutsche. Welche Auswirkungen hätte dies auf den Kanon und seiner Aufarbeitung? So lässt sich vermuten, dass die Aufarbeitung der Aussagen in der gegenwärtigen Beschäftigung mit den Autoren mehr Raum einnehmen würde. Vermutlich würden einige Denker gar aus dem Kanon ausgeschlossen werden. Im Alltag scheint die Betroffenheit von einem beleidigenden Umstand die Haltung dazu zu verändern. Bei Betroffenen besteht ein größeres Interesse der Aufarbeitung dieser Schandtaten.

Taylor zieht folgenden Schluss aus den Schriften Fanons zu internalisierten Rassismen (Taylor 2017, S. 51f.): »Die Unterworfenen müssen sich also, wenn sie frei werden wollen, zuallererst von diesem erniedrigenden Selbstbild befreien« (Taylor 2017, S. 51f.). In einer posthomogenen Gesellschaft wird daher erwartbar die kritische Thematisierung von Rassismen, Sexismen und anderen Diskriminierungspraxen zunehmen. Immer mehr Forscher werden im Sinne der Tradition ihrer Disziplin in die Ideengeschichte blicken und sich fragen, welche Bilder von ihren Bezügen, Identitäten und gesellschaftlichen Positionen dort gezeichnet werden. Gerade die Bilder, die bis heute fortbestehen, werden sodann einer kritischen, wissenschaftlichen Reflexion unterzogen. Anders gesagt: Mit dem wachsenden Anteil schwarzer Menschen in Deutschland, scheinen die Aussagen zu und über schwarze Menschen in der deutschen Ideengeschichte bedeutender zu werden. Dabei sollte die Gefahr eines fehlgeleiteten Diskurses nicht unterschätzt werden. Da unter anderem

die Denker des tradierten Kanons im 19. Jahrhundert schwarzen Menschen aus dem »Menschsein« ausschlossen (Mbembe 2016, S. 171), könnte eine kritische Beschäftigung nun zu einem Diskurs über die Gründe für ihre Zugehörigkeit zum Menschsein führen (Mbembe 2016, S. 171). Nach Mbembe eröffnet sich damit »eine Tautologie« bei dem schwarze Menschen ihr »Menschsein« (Mbembe 2016, S. 171) gegenüber rassistischer Kritik verteidigen müssen. Der schwarze Mensch ist gezwungen zur Entgegnung der rassistischen Argumentationen seinen Beitrag zur »Identität der Menschlichen Gattung« (Mbembe 2016, S. 171) sichtbar zu machen. Damit tritt der schwarze Mensch in einen Diskurs um eine Position, die dem weißen Menschen als Prämisse in den kanonisierten Diskussionsgrundlagen zugeschrieben wird. Dabei wird Rassismuskritik vielfach als »ideologisiert« (Dirim et al. 2016, S. 85) kritisiert unter anderem wegen ihres normativen Charakters (Dirim et al. 2016, S. 85ff.). Doch ist das normative Bekenntnis, dass Rassismus schlecht und falsch ist, ebenso wie zuvor die Universalität der Menschenrechte eine Errungenschaft historischer Prozesse, hinter die es keinen Rücktritt geben darf. Eine wissenschaftliche Diskussion, ob der kanonisierte Rassismus legitim oder angebracht sei, sowie ob Schwarze gleichberechtigte Menschen sind, ist einer wissenschaftlichen Diskussion nicht würdig. Diese normative Prämisse ist sehr wohl in die Rassismuskritik eingeschrieben, und insofern dies eine Ideologie sei, so könnten wir sie eine humanistische oder grundgesetzliche Ideologie nennen. Daher ist eine fehlgeleitete Diskussion über die Richtigkeit historischer Rassismen zu vermeiden.

Die Öffnung des Kanons ist für Taylor eine Frage der »gebührende(n) Anerkennung« (Taylor 2017, S. 51f.). Fußend auf Fanon folgert Taylor, dass »herrschende(n) Gruppen (...) ihre Vormacht (zu) festigen, indem sie den Beherrschten ein Bild ihrer Unterlegenheit einpflanzen« (Taylor 2017, S. 52). Das Gefühl einer Abwertung scheint ein nachvollziehbares Gefühl zu sein, wenn in Pflichtlektüren für Schule und Studium Beleidigungen gegenüber Minderheiten beiläufig Gegenstand sind. Doch scheint Taylor nicht nur die Auslassungen, sondern erneut die Identität zu beschäftigen. Solange es nicht zu einer verbesserten inhaltlichen sowie personellen Repräsentation im Kanon kommt, kann es keine gleichberechtigte Anerkennung für Taylor geben (Taylor 2017, S. 52). Denn der derzeitige Kanon signalisiert, dass »alle Kreativität und Wertvolle von Männern europäischer Herkunft« (Taylor 2017, S. 52) ausgeht. Derzeit kann eine schlichte Einführung in die Philosophie oder Ideengeschichte für einen nicht-weißen Studenten zu einem harten Kampf werden. Bei einem Blick in den Seminarplan ergibt sich: Ausschließlich weiße Männer

scheinen einen relevanten Beitrag zur Ideengeschichte geleistet zu haben und viele von ihnen behaupten zusätzlich der nicht-weiße Student sei »unzivilisiert«, »dumm«, »kulturlos« oder dem »Affen näher als dem Menschen«. Ein Seminar nach dem tradierten Kanon kann kaum in gleicher Weise anerkennend auf den weißen wie nicht-weißen Studenten wirken. Für Taylor ist die Veränderung des Kanons ein Baustein für den größeren »Kampf um Freiheit und Gleichheit« (Taylor 2017, S. 51f.) in der Gesellschaft (Taylor 2017, S. 51f.).

In den letzten Abschnitten wurde vielschichtig die Notwendigkeit sowohl einer postkolonialen Analyse als auch einer rassismuskritischen Betrachtung von politischer Theorie und Ideengeschichte dargelegt. Insbesondere macht die fortschreitende Diversifizierung unserer Gesellschaft und damit auch des Wissenschaftsraums neue Ansätze der Kanonisierung notwendig. Dabei kann eine kritische Aufarbeitung nicht nur Kritik und Dekonstruktion leisten, sondern produktive Mehrwerte für das Verständnis einer möglichen universellen Theorie des Politischen eröffnen. Die folgenden Worte fassen den Anspruch postkolonialer Studien in Kürze zusammen:

»Aus postkolonialer Perspektive lässt sich die Herausbildung der westlichen Moderne nur im Verhältnis von kolonialen Machtstrukturen, die sowohl die Kolonialzentren als auch die Kolonien geprägt haben, begreifen.« (Boatca 2016, S. 116)

2.4 Rassismuskritik als Zugang theoretischen Forschens

Im restlichen Kapitel werden Überlegungen zu drei Fragen unternommen. Wie können wir rassismuskritische Politiktheorie entwerfen? Was macht eine postkoloniale Betrachtung aus? Welche Bedingungen müssen für eine Multiperspektivität politischer Theorie erfüllt sein?

Zunächst zur Rassismuskritik. Eine genauere Rassismusdefinition erfolgt in einem späteren Kapitel. Es werden zunächst lediglich die Rahmen eines rassismuskritischen Zugangs dargestellt. Eine bedeutende Grundlage für die Rassismuskritik ist die Erkenntnis, dass Rassismus ein über die Zeit entstandenes, menschengemachtes und damit kulturelles (Huber-Koller 1994, S. 128) und nicht natürliches Phänomen ist. Denn erst Rassismus erzeugt die Wahrnehmung Rassen seien eine natürliche Gegebenheit (Hall 2012, S. 20). Rassismus wird nicht als eine »radikale(r) Abweichung von modernen Entwicklungspfaden« (Geulen 2017, S. 118) verstanden. Damit ist Rassismus

kein Nebenprodukt der historischen Entwicklung oder wäre unterschiedslos in allen Weltteilen gleichermaßen entstanden. »Rassismus stellt keine ahistorische Ideologie dar« (Scheer 2016, S. 67). Rassismuskritische Theoriebildung erforscht Rassismus als eine Theorie- und Praxisform von Gesellschaften. Damit wird notwendigerweise analog zu Demokratie oder Freiheit die Genese von Rassismus untersucht. Es werden theoretische Überlegungen zu ihrem Verhältnis zu anderen Grundkonzepten politischen Handelns und Denkens unternommen. Insbesondere interessiert in der rassismuskritischen Politiktheorie die »Herausbildung moderner Gemeinschafts- und Politikformen« (Geulen 2017, S. 118) mit denen Rassismus eng verbunden ist (Geulen 2017, S. 118). Dies wird beispielsweise an Arendts theoretischer Begründung der »erfolgreichen« US-amerikanischen Revolution sichtbar, die im vorherigen Abschnitt dargestellt ist. Allerdings werden auch gegenwärtige Zusammenhänge der Rassismuskritik betrachtet. So könnte gerade die unkritische Legitimation von rassistisch-exkludierenden Demokratien der Vergangenheit als gleichwertige oder moralisch einwandfreie Demokratien, heutige rechte sowie rassistische Parteien in ihrem Selbstbild als Demokraten stützen. Denn früher waren die rassistisch-exkludierenden Demokratien, die, wie im deutschen Fall, strikt nach Blutabstammung inkludierten, scheinbar den modernen demotischen Demokratien moralisch vollkommen gleichwertig. Eine Rassismuskritik des vergangenen »Blutsrechts« (Wippermann 1999) und seiner antiegalitären und damit antidemokratischen Funktion, könnte eine heutige Demokratiekritik gegenüber rechten Bewegungen stärken. Gleichsam kann die weitere Normalisierung von »pro-slavery democracies« (Mbembe 2019, S. 19), rassistisch-exkludierenden Demokratien oder bewusst homogener Demokratien, die politische Forderung von rechten Bewegungen nach einer Rückkehr in diese vergangene Zeit stärken. Eine rassismuskritische Betrachtung ermöglicht damit die weitere Ausdifferenzierung demokratischer Ordnungen und zeigt in diesem Falle ihre Modernisierung von Sklavereipraxis, über rassistische Exklusion bis hin zur vielfältigen Demokratie auf.

Weiterhin wird Rassismus als eine Form politischen Handelns und Herrschens verstanden (Arndt 2015, S. 39ff.). Insbesondere begreift die Rassismuskritik Rassismus nicht ausschließlich als ein Phänomen der Vergangenheit, sondern auch als ein Problem der politischen Gegenwart (Arndt 2015, S. 43), insbesondere in postkolonialen, liberalen Demokratien des Westens. Arndt versteht Rassismus als eine bedeutsame »historische Hypothek« (Arndt 2015, S. 43). Damit wird betont, dass keine Trennung zwischen altem und neuem

Rassismus vollzogen wird, sondern innerhalb seiner vielfältigen, aber dennoch kontinuierlichen Erscheinungsformen.

Die Rassismuskritik ist geprägt durch einen starken Austausch oder durch Abgrenzungen zu anderen Formen der Ungleichheitsforschung. Wobei sie sich nach Biskamp besonders stark von der Vorurteilsforschung abgrenzt (Biskamp 2016, S. 57). Vor allem da Rassismus, wie oftmals in populären Diskursen üblich, nicht als ein inter-personelles Problem verstanden wird, sondern besonders in seinen strukturellen sowie institutionellen Wirkungen betrachtet wird (vgl. u.a. El-Tayeb 2016; Bühl 2017; Arndt 2015). Obwohl verschiedene Rassismen unterschiedliche Kontinuitäten und Parallelen aufweisen, geht die zeitgenössische Rassismusforschung nicht von einem Rassismus, sondern von vielen verschiedenen Formen von Rassismus aus (vgl. u.a. Scheer 2016; Hall 2012; Varela und Mecheril 2016), die sich in Geschichte, Wirkweise, Form, Betroffenengruppe und Reichweite voneinander unterscheiden mögen. So kann neben dem historischen Rassismus gegen schwarze Menschen auch ein »antimuslimischer Rassismus« untersucht werden (Biskamp 2016, S. 57). Im Fortlauf werden vorrangig die verallgemeinerbaren Grundstrukturen von Rassismus untersucht.

Es ist bedeutend für die Rassismuskritik, dass sie versucht sich an einen universellen Adressaten zu wenden. Es bleibt stets ein Versuch, der immer wieder scheitern kann. Denn Rassismus ist kein betroffenenzentriertes Forschungsthema oder »nur das Problem der Schwarzen« (Hall 2012, S. 134). Rassismus ist eine gesamtgesellschaftliche Herausforderung und kann nicht einseitig bestimmten gesellschaftlichen Untergruppen, wie »der weißen Arbeiterklasse« (Hall 2012, S. 134) zugeschrieben werden (Hall 2012, S. 134). Zudem richtet sich rassismuskritische Theoriebildung in ihrem Wirkungsbereich an eine allgemeine Theoriebildung und möchte diese beeinflussen. Weite Teile der Rassismusforschung sind nicht davon überzeugt, dass Rassismus sich durch einen ausgeweiteten Liberalismus beheben lässt (Hall 2012, S. 134), sondern es bedarf hierfür eines gezielten Antirassismus. Eine gegen den Rassismus gerichtete Theoriebildung ist dafür eine Grundlage.

Da Rassismuskritik und auch die postkoloniale Theorie eine allgemeine Sprechposition oder eine neutrale Position der Theoriebildung ablehnt, ist sie besonders interessiert an den biographischen Einflussfaktoren, die das jeweilige Denken prägen (Dirim et al. 2016, S. 92). Damit werden nicht verallgemeinerbare Aussagen an sich abgelehnt, sondern die jeweilige Sprechposition sowie Position der Theoriebildung prägt nach Ansicht der Rassismuskritik die Theorie und die Wahrheitsbetrachtung. So werden ebenfalls in

der vorherrschenden Theoriebildung viele Denker im Lichte ihrer biographischen Identität erläutert und interpretiert. Dies ist bei Hannah Arendt, Thomas Hobbes, Carl Schmitt oder Karl Marx besonders ersichtlich. Demzufolge darf dieser Interpretationsansatz nicht als exkludierend oder ideologisch abgetan werden, sondern es wird vielmehr eine von vielen gängigen Herangehensweise als die Vorrangige ausgewählt. Die Rassismuskritik wird von manchen Forschern als »ideologisch« disqualifiziert (Dirim et al. 2016, S. 85). Nach Dirim et al. liegt dies an ihrem kritischen Verhältnis zum objektivierbaren Wahrheitsanspruch von Wissenschaft (Dirim et al. 2016, S. 88). Da die Rassismuskritik nicht von einer »positionsunabhängigen Wissenschaft« (Dirim et al. 2016, S. 88) überzeugt ist, folgt sie auch nicht einer positionsunabhängigen Wirklichkeitsabbildung. An Ideologiezuschreibung schließt sicher der Vorwurf einer »Betroffenheits- und Empörungsrhetorik« (Dirim et al. 2016, S. 89) an. Beide Vorwürfe lassen sich entkräften. Richtig ist, dass in der Theoriebildung eine normative Ablehnung von Rassismus immer wieder vorausgesetzt wird. Ähnlich dem Ideal der Gewaltlosigkeit, gehört eine antirassistische Haltung zum heutigen Selbstverständnis auch der tradierten Wissenschaft an. Eine diskursoffene Verhandlung der moralischen Bewertung würde hinter den wissenschaftlichen und gesellschaftlichen Konsens zurücktreten. Ein Demokratietheoretiker begründet keinesfalls in jeder Schrift erneut die Richtigkeit von Demokratie an sich, sondern baut auf bestehende Debatten auf. Die Debatte zur normativen Bewertung von Rassismus wurde in einem globalen, öffentlichen Diskurs spätestens mit der Bürgerrechtsbewegung der Vereinigten Staaten von Amerika, in der Aufarbeitung der NS-Zeit und der Kritik an der südafrikanischen Apartheid vollzogen. Die negative normative Bewertung von Rassismus kann heute als allgemeingültig anerkannt betrachtet werden. Zumeist wird vielmehr darüber gestritten, wo Rassismus vorliegt und wo nicht und nicht, ob Rassismus falsch oder richtig ist.

Der zweite neuralgische Punkt ist der Ideologievorwurf. Adorno dachte über ähnliche Kritiken zu seiner Forschung zur »autoritätsgebundenen Persönlichkeit« (Adorno 2019, S. 42-43) nach:

»Wenn man aber auf diese Dinge dann zu sprechen kommt, dann werden die Herrschaften plötzlich ganz wissenschaftlich, erklären, daß der Aufweis der autoritätsgebundenen Persönlichkeit, daß der nicht mit der notwendigen Exaktheit statistisch bewahrheitet sei und was es sonst alles mögliche gibt, und benutzen die Mittel eines pervertierten Positivismus dazu, die Erfahrung, die lebendige Erfahrungen zu inhibieren.« (Adorno 2019, S. 42-43)

Es ist in der Tat so, dass in der Kritik von Rassismuskritik engere Maßstäbe der Wissenschaftlichkeit angelegt werden als an andere Theoriebildung. In vielen historischen und zeitgenössischen Leitwerken werden sehr emotionale und subjektive Gedanken geäußert. Oftmals folgen daraufhin keine gleichlautenden Ideologievorwürfe. Gleichzeitig ist der Vorwurf einer fehlenden empirischen Untermauerung von theoriegeleiteter Rassismuskritik gerade deswegen irritierend, da in der deutschen Gegenwart kaum Rassismusforschung praktiziert wird. So ist kein Lehrstuhl für Rassismusforschung in der gesamten Bundesrepublik bekannt. Für die Rassismuskritik, wie für andere Formen der Ungleichheitsforschung, ist die Theoretisierung von Rassismus durch die »gelebte Erfahrung« (Memmi 1992, S. 31) von rassismusbetroffenen Menschen geprägt und von entscheidender Bedeutung. Die Theoretisierung von gelebter Erfahrung ergänzt die unzureichende empirische Erforschung.

Rassismuskritik macht es sich zur Aufgabe Rassismus in all seiner Komplexität zu verstehen, aber vor allem andere wissenschaftliche Disziplinen im Prozess zu begleiten Rassismus als relevantes Problem anzuerkennen. So stärkt Kimmel die Korrelation von Rassismus und Trumps Wahl gegen anfänglich vor allem ökonomischen Rationalisierungen einer vermeintlich abgehängte Mittelschicht, die Trump zum Wahlsieg verholfen hat (Kimmel 2016). Ein zweites einleuchtendes Beispiel finden wir in der deutschen Wahlforschung. Obwohl der Begriff »Ausländerfeindlichkeit« (Schröder 2018, S. 2) in der Rassismuskritik sehr kritisch verhandelt wird, hat Schröder (Schröder 2018) mit seiner empirischen Studie zur Wahlmotivation von AfD-Wählern den selbstauferlegten Auftrag der Rassismuskritik vorbildlich realisiert. Schröder stellt fest, dass zum Zeitpunkt seiner Veröffentlichung fast alle Studien zur Wahlmotivation von AfD-Wählern, den »Elefant(en) im Raum« (Schröder 2018, S. 2) vernachlässigt haben und zwar die Ausländerfeindlichkeit. Seine Erkenntnis:

»Meine Datenanalysen zeigen, dass AfD-Unterstützer sich unabhängig von ihrer wirtschaftlichen Situation und sonstigen Einstellungen vor allem durch eines auszeichnen: Sie wollen nicht, dass Flüchtlinge nach Deutschland einwandern, weil sie deren Einfluss kritisch sehen.« (Schröder 2018, S. 2)

Gegen die von Schröder festgestellte empirische Vernachlässigung von Rassismus als Erklärungszusammenhang, wendet sich die Rassismuskritik. Damit sind Intervention in andere Wissenschaftsbereiche unweigerlich verbunden, die wiederum zu Kritik in den anderen Wissenschaftsbereichen führen kann. Hierdurch wird häufig Reibung mit anderen wissenschaftlichen Ansät-

zen erzeugt, die zu einem spannungsreichen Dasein der rassismuskritischen Forschung führt.

Zusätzlich verteidigt sich die Rassismuskritik gegen die Versuche alle rassismusbedingten Phänomene mittels »andere(r) soziale(n), psychologische(n), ökonomische(n), kulturelle(n) oder völlig zu vernachlässigende Faktoren« (Bojadzijev 2018, S. 48f.) zu erklären. So wurde Rassismus als vorrangige Motivation bei AfD-Wählern schlichtweg, bis zu diesem Zeitpunkt, nicht untersucht und es wurden dadurch andere Korrelationen fälschlicherweise als entscheidend für ihre Wahlentscheidungen angenommen. In der lautstarken Rassismusdebatte im Anschluss an den Tod von George Floyd im Jahre 2020 wird seitens politischer, antirassistischer Bewegungen sichtbar, wer für Rassismus als Begründungszusammenhang für die schlechte Lebenslage von Minderheiten in der westlichen Welt protestiert. Denn oftmals wird die Ungleichheit über andere Erklärungsansätze erläutert und damit Rassismus als Ursache wissentlich oder unwissentlich verschleiert. Folglich diagnostiziert El-Tayeb in der westlichen Welt eine »Rassismusamnesie« (El-Tayeb 2016, S. 26). Damit findet sie eine sehr harte Zustandsbeschreibung, die nuanciert werden müsste. Dennoch ist es eine Aufgabe der Rassismuskritik an das rassistische Erbe zu erinnern, dass vielerorts vergessen scheint. Sowie sich gegen die »hartnäckige(n) Externalisierung von Rassismus« (El-Tayeb 2016, S. 26) zu wehren (El-Tayeb 2016, S. 26). Rassismus wird in der Gegenwart häufig als ein Problem anderer, vor allem angelsächsisch geprägter, Gesellschaften rationalisiert. Gegen diese Externalisierung geht die Rassismuskritik mit der Aufdeckung rassistischer Leerstellen in Deutschland vor. Weiterhin sieht El-Tayeb in der Rassismusamnesie eine Erklärung für das Scheitern gegenwärtiger Gesellschaftsentwicklungen, wie das Scheitern der multikulturellen Gesellschaft (El-Tayeb 2015, S. 26). Damit macht El-Tayeb es der Rassismuskritik zur Aufgabe die Auflösung einer Leugnungstradition zu vollziehen. Denn beispielsweise der gegenwärtige Versuch der Wissenschaft sich vom Thema Rassismus zu distanzieren, bedeutet gleichzeitig eine Distanzierung von der tiefen historischen Verwobenheit von Wissenschaft mit der Genese, Brutalisierung und Fortschreibung von Rassismus. Da mögliche Amnesien oder Externalisierungen vor der kritischen Selbstauseinandersetzung schützen, könnten sie auch als Selbstschutz verstanden werden. Aufgrund der Sichtbarmachung dieser Prozesse und der Offenlegung von Rassismen in der historischen sowie gegenwärtigen Wissenschaft kommt es zu weiteren Reibungspunkten mit Fachkollegen. In einem ganzen Abschnitt wendet sich das Werk der Dethematisierung von Rassismus zu.

Im Jahr 2019 vollzieht sich eine spärliche Öffnung für die kritische Aufarbeitung rassistischer Einschreibungen in der Wissenschaft. So positionierte sich die *Deutsche Zoologische Gesellschaft* in der *Jenaer Erklärung* (Fischer et al. 2019) klar zur Verwobenheit ihrer Disziplinen mit dem Rassismus und auch der Philosoph Willaschek (Willaschek 2020) bezog in seinem Beitrag klar Stellung. Die *Jenaer Erklärung* leistete bereits mit dem Untertitel »Das Konzept der Rasse ist das Ergebnis von Rassismus und nicht dessen Voraussetzung« (Fischer et al. 2019) einen Beitrag zur Fokussierung der Rassismuskritik auf den Kern: die Dekonstruktion der Ideologie der Menschenrassen als Produkt wissenschaftlichen Praxis.

Eine weiteres Themenfeld der Rassismuskritik, insbesondere in der ehemaligen »Blutsnation« Deutschland (Wippermann 1999), ist die Dekonstruktion einer exkludierenden Nationenzugehörigkeit. Dabei rückt beispielsweise der nach Eckert immer noch in der Politik und Öffentlichkeit vorhandene »unüberwindbare Kontrast« (Eckert 2018, S. 155) von »schwarz« und »deutsch« (Eckert 2018, S. 155) in den Mittelpunkt (Eckert 2018, S. 155). Weiterhin etablierte sich ein relevanter Anteil der Rassismuskritik in Deutschland im Abwehrversuch gegenüber der Vereinnahmung von Wissenschaft als Deckmantel rassistischer Haltungen. »Gerade weil der antimuslimische Rassismus im Gewand der Aufklärung und Emanzipation auftritt« (Müller-Uri 2014, S. 10). Dabei ist auf die Stilisierung der AfD als Professorenpartei zu verweisen oder auf die pseudo-wissenschaftlichen Schriften von Sarrazin, die wie »Deutschland schafft sich ab« (Sarrazin 2010) hierzulande Bestseller¹⁰ sind. Die Rassismuskritik wendet sich in wissenschaftlichen Schriften gegen diese Vereinnahmungsversuche von Wissenschaft und beugt einer Wiederholung historischer Fehler vor.

Zuletzt erarbeitet Rassismuskritik Alternativen sowie Lösungsansätze zu bestehenden Rassismen (Varela und Mecheril 2016, S. 16f.). Im Schnittbereich zur postkolonialen Methodik steht vor allem die Interdependenz von Rassismus und Kolonialismus. »Kolonialismus ist ohne Rassenwahn undenkbar (...)« (El-Tayeb 2016, S. 222).

Damit ist der Zugang der Rassismuskritik zum theoretischen Forschen dargelegt. Insbesondere wurden die Aufgabenbereiche und Reibungspunkte

¹⁰ Das Werk von Sarrazin war das meistverkaufte Politik-Sachbuch des Jahrzehnts. Siehe hierzu Medienbericht von meedia-control unter <https://www.buchmarkt.de/sortiment-erservice/bestenlisten/media-control-thilo-sarrazin-meistverkauftes-politik-sachbuch-des-jahrzehnts/zuletzt-eingesehen-am-11.7.2020>.

te erläutert. Weiterhin vertieft dieser letzte Abschnitt die Argumentation für die Notwendigkeit rassismuskritischer Theoriebildung und zeigte mögliche Mehrwerte auf. Die Rassismuskritik ist sicherlich noch eine kleine und in Deutschland noch junge Form des politiktheoretischen Denkens, aber doch weist sie spannende Potentiale auf. Die Rassismuskritik bildet eine methodische Säule des Werks. Die postkoloniale Theorie ist die zweite methodische Säule.

2.5 Postkoloniale Theoriebildung

Die postkoloniale Theorie ist eine vergleichsweise junge Theorieform und entwickelte sich nach Kerner erst in der »zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts« (Kerner 2012, S. 20). Damit bezieht sich Kerner auf die Entwicklung, dessen was wir heute als postkoloniale Theorie verstehen und nicht auf die ihr vorausgehende antikoloniale oder dekoloniale Theorie. Die dekoloniale und antikoloniale Theorie ist älteren Ursprungs und ein wichtiges Fundament für die spätere postkoloniale Theorie. Es ist gemeinhin schwierig von der einen postkolonialen Theorie zu sprechen, da sie sich in methodischen Ansätzen und kulturellen Verortungen weit verzweigt (Ha 2016b, S. 44). Daher ist für Ha jeder Versuch »unvollendet und unbefriedigend (...), den postkolonialen Diskurs vollständig zu überblicken – geschweige denn trennscharf zu definieren« (Ha 2016b, S. 44). Erstmal keine ungewöhnliche Beschreibung für eine junge und moderne Theorieschule, die sich noch im Prozess ihrer Kanonisierung und damit Verstetigung befindet. Daher wird jedwede Definition der postkolonialen Theorie nicht allen entscheidenden Werken ebendieser Theorieform vollends gerecht. Innerhalb der postkolonialen Theorie entwickelt sich auch eine Kritik an der unzureichenden Rezeption ihrer Erkenntnisse und Sichtweisen in der Mainstream-Wissenschaft, wie es etwa Reuter am Beispiel der Soziologie vollzieht (Reuter 2012, S. 297). Die Hoffnung eines sogenannten »postcolonial turn« (Reuter 2012, S. 297) hat sich gerade in der deutschsprachigen Wissenschaft noch sehr unzureichend erfüllt.

Folglich wird in diesem Abschnitt diejenige postkoloniale Theorie beschrieben, die in den anschließenden Kapiteln zur methodischen Geltung gebraucht wird. Zugleich wird die Auswahl der postkolonialen Theorie als Zugang für die Erforschung der post-homogenen Gesellschaft in ersten Zügen begründet. Seit den 1980er Jahren ist nach Kerner von einer zwar noch unvollständigen, aber merkbaren Etablierung der postkolonialen Theo-

rie in der Mainstreamwissenschaft erkennbar (Kerner 2012, S. 20). Dabei vollzieht sich die Etablierung in den frankophonen und englischsprachigen Ländern deutlich stärker als beispielsweise im deutschsprachigen Raum, wo die postkoloniale Theorie weiterhin einen nur sehr kleinen Raum in der akademischen Diskussion einnimmt.

Die postkoloniale Theorie beschäftigt sich sowohl mit dem Kolonialismus als auch seinen Nachwirkungen. Im Bereich der Theorie setzt sie sich beispielsweise kritisch mit den romantisierenden Bildern kolonialer Herrschaft auseinander, die noch immer Anerkennung finden. Miller fragt in seinem 2017 erschienen und viel besprochenen Werk »Fremde in unserer Mitte« (Miller 2017):

»Nehmen wir das Phänomen der Entkolonialisierung: Warum waren Menschen so begierig danach, die koloniale Herrschaft abzustreifen und von denjenigen regiert zu werden, die sie als Landsleute angesehen haben, selbst wenn kaum Grund zur Vermutung bestand, dass sich die Regierungsführung im Ergebnis tatsächlich verbessern würde?« (Miller 2017a, S. 111)

Da das Erbe und die Grausamkeit kolonialer Herrschaft trotz der vielbeachteten Werke zur kolonialen Gewalt von Fanon (Fanon und Satre 2017) und Césaire (Césaire 2017) noch immer umstritten sind, setzt sich die postkoloniale Theorie mit der Sichtbarmachung von kolonialer Unterdrückung auseinander. Die Frage von Miller offenbart zudem, dass die Selbstherrschaftsbestrebungen, mit anderen Worten Demokratiebestrebungen, ehemals kolonialer Subjekte in besonderer Art und Weise begründungsbedürftig erscheinen. Ergänzend ist in der Frage von Miller die lange Gewaltgeschichte des Kolonialismus als einleuchtende Begründung für seine Ablehnung vergessen. Der urdemokratische Wunsch nach »Entkolonialisierung« (Miller 2017, S. 111) mittels Herstellung einer Selbstherrschaft, scheint für ihn ein fragwürdiges Phänomen zu sein. Demokratie genügt nicht mehr als Selbstzweck für die Veränderung politischer Systeme. Trotz der Massenmorde des belgischen Königshauses im Kongo, der endlosen, gewaltsamen Verschleppung von schwarzen Menschen in die Sklaverei auf den amerikanischen Dreifachkontinent, der Apartheid in Südafrika oder den versuchten Auslöschungskriegen gegenüber der Bevölkerung in sogenannten Siedlungskolonien, wie Algerien oder Namibia, disqualifiziert Miller damit den Wunsch nach einer Loslösung von europäischer Unterdrückungsherrschaft und Übergang in eine demokratische Selbstherrschaft als begründungsbedürftig. Diese mangelnde Anerkennung

der Motivation für eine demokratische Selbstherrschaft ist aus postkolonialer Perspektive das eigentliche »Phänomen«.

Die postkoloniale Theorie betrachtet sensibel die Ungleichheit in Diskursen über »Länder des globalen Nordens« (Franzki und Aikins 2010, S. 9) und des »globalen Südens« (Franzki und Aikins 2010, S. 9). So würde in Bezug auf die Vereinigten Staaten von Amerika und ihrer Unabhängigkeitserklärung kaum eine ähnlich lautende Frage diskutiert werden. Haben sich die Revolutionäre Gedanken darüber gemacht, ob es unter der Herrschaft der britischen Krone nicht schöner wäre? Eine Frage, die zurecht ungewöhnlich wirkt. Selbstherrschaft als einleuchtende Zielmotivation wird bei der kanonisierten, demokratischen Revolution kaum bis gar nicht hinterfragt. Der demokratische Impuls einer Selbstherrschaft wird bei den Nordamerikanern als selbstevident wahrgenommen und stets in einer positiven Konnotation diskutiert, während für viele Denker die dekoloniale Emanzipation, beispielsweise afrikanischer Nationen, begründungsbedürftig erscheint. Ebendiese Formen ungleicher, normativer sowie analytischer Gewichtung untersucht die postkoloniale Theorie. Währenddessen schafft sie Sichtbarkeiten für das koloniale Erbe.

Die vielfältigen Formen des Kolonialismus weisen »übergreifende Merkmale und Effekte kolonialer Herrschaft« (Kerner 2012, S. 23) auf. Daher ist es legitim und möglich den Kolonialismus als eine eigenständige Herrschafts- und Machtform zu untersuchen. Dennoch ist selbstverständlich von relevanten Differenzen zwischen verschiedenen Formen, Ausprägungen und Epochen auszugehen. Der Kolonialismus befand sich in seiner langen Wirkungszeit stets im Wandel und wurde regional sowie kulturell unterschiedlich praktiziert. Die verschiedenen Formen des Kolonialismus beinhalten Besonderheiten und für sie spezifische Pfadabhängigkeiten.

Während der Kolonialismus ein »formal(es) Ende« (Kerner 2012, S. 23) hat, sind viele seiner Praktiken und Wirkweisen erhalten geblieben. Koloniale Kontinuitäten sind noch immer wirksam und werden oftmals als »postkoloniale Konstellationen« (Kerner 2012, S. 23) verstanden. Postkoloniale Konstellationen finden sich sowohl in »Ländern des globalen Südens« (Franzki und Aikins 2010, S. 9) und »des globalen Nordens« (Franzki und Aikins 2010, S. 9) und erstrecken sich auf alle Teilbereiche der Gesellschaftsordnung (Franzki und Aikins 2010, S. 9). Beispielhafte postkoloniale Kontinuitäten sind die Traditionslinien heutiger Großunternehmen zu kolonialen Unternehmungen, die heutige Bedeutung von sogenannten musealen Weltsammlungen, die ihren Weg als koloniale Raubkunst nach Europa fanden, die Exklusion nicht-

westlicher Denker aus dem tradierten Kanon, die weiterhin prekarierte Lage von Nachfahren versklavter und verschleppter Menschen in der westlichen Welt oder die fortwährende ökonomische Ausbeutung ehemaliger Kolonien und ihrer Bevölkerungen. Noch konkreter werden (post-)koloniale Kontinuitäten an beispielhaften postkolonialen Fragestellungen deutlich: Was bedeutet es für die deutsche Gesellschaft, wenn sich der Einzelhandelsriese *Edeka* als *Einkaufsgenossenschaft der Kolonialwarenhändler im Halleschen Torbezirk zu Berlin* gründete (Bundeszentrale für Politische Bildung 2018, S. 22)? Was bedeutet es für die Weltwirtschaft, wenn der Global Player *Unilever* aus Unternehmen hervorging die maßgeblich an der Kolonialisierung Nigerias beteiligt waren (Wrigley 2008, S. 116)? Was bedeutet es für die Erinnerung und moralische Bewertung der US-amerikanischen Revolution, wenn ihr Gelingen nach Arendt maßgeblich auf der Ausbeutung von versklavten Menschen basierte? Was bedeutet es für die westlichen Gesellschaften, wenn wie das Bundesministerium für Entwicklungszusammenarbeit in seinem »Marshallplan mit Afrika« (Bundesministerium für wirtschaftliche Zusammenarbeit und Entwicklung 2017) schreibt, »der Wohlstand der Industrieländer teilweise auf der unregulierten Ausbeutung von Menschen und Ressourcen des afrikanischen Kontinents« (Bundesministerium für wirtschaftliche Zusammenarbeit und Entwicklung 2017, S. 7) fußt? Was bedeutet es für die Erbschaftsfrage, wenn viele Großerbenschaften bis in die Zeit zurückreichen, als der Zugang zu Besitz noch stark rassistisch reguliert war? Obwohl die vorgelegte Theorie sich vorwiegend mit politischen und politiktheoretischen Fragen beschäftigt, ist der Untersuchungsgegenstand der postkolonialen Theorie keinesfalls auf dieses Feld beschränkt. An den aufgeführten Beispielen und Kernfragen wird erneut deutlich, dass sich der Postkolonialismus keinesfalls nur mit den Auswirkungen in den ehemaligen Kolonien beschäftigt, sondern ausdrücklich auch die Nachwirkungen in den Ausgangsländern der »kolonialen Expansion« (Bhabha 2011, S. 208) betrachtet (Franzki und Aikins 2010, S. 9). Eine politikwissenschaftliche, postkoloniale Theorie ist dabei unter anderem besonders interessiert an »Historiographie sowie an ungleichen Macht- und Repräsentationsverhältnissen« (Franzki und Aikins 2010, S. 10). Weiterhin an den Kontinuitäten politischen Einflusses seitens des kolonialen Projekts auf moderne, vor allem auch westliche, Gesellschaften. Hierbei blickt diese Theorie unter anderem auf das Verhältnis von Nation, Demokratie, Migration und Rassismus und dessen postkoloniale Kontinuitäten.

In den ersten ideengeschichtlichen Abschnitten ist eine Kritik an der kanonisierten Geschichtsschreibung deutlich geworden. Därmann quali-

fiziert die US-amerikanische Geschichtsschreibung zu manchen Perioden als »rassistische-amerikanische(n) Geschichtsschreibung« (Därman 2020, S. 147) und betont damit in einem Nebensatz die absichtsvolle Natur der rassistischen Perspektivierung von Geschichtsschreibung. Die postkoloniale Theorie verfolgt eine machtkritische Interpretation von Geschichte und blickt darauf, wer Geschichte schreibt und erzählen kann (Fanon und Sartre 2017, S. 43). Für Fanon macht »der Kolonialherr (macht) die Geschichte« (Fanon und Sartre 2017, S. 43). Darin wird die Kritik an einer vor allem westlichen Geschichtsschreibung, nicht durch, sondern über ehemalige Kolonien deutlich. So wurden und werden in der westlichen Geschichtsschreibung Menschenrechtsverbrecher des Kolonialismus als Helden des Kolonialismus erinnert. Daran wird die von Fanon angeprangerte einseitige Geschichtsschreibung besonders deutlich.

Die lange Tradition der Benennung von Straßennamen nach sogenannten Kolonialhelden ist hierfür ein eindrückliches Beispiel. Biermann betont in seiner Recherche namens »Völkermordstraße« (Biermann 2018) nochmals, dass Straßennamen die Funktion einer Ehrung in Deutschland innehaben. Unter anderem wird nach Recherchen von Biermann mit der Benennung von 37 Straßen und Plätzen deutschlandweit Adolf Lüderlitz ehrenvoll erinnert, der für die Errichtung deutscher »Konzentrationslager und Völkermord an mehreren Ethnien« (Biermann 2018) mitverantwortlich war (Biermann 2018). Ein zweites Beispiel für die erst langsam aufgearbeitete, heldenhafte koloniale Erinnerung ist das Erinnern an Lothar von Trotha. Erst im Jahr 2006 wurde die nach ihm benannte Straße in München umbenannt (Biermann 2018). Trotha erteilte in der deutschen Kolonie Deutsch-Südwestafrika mit folgenden Worten den »Vernichtungsbefehl« (Süddeutsche Zeitung 2015) gegen die lokale Bevölkerung:

»Innerhalb der deutschen Grenze wird jeder Herero mit oder ohne Gewehr, mit oder ohne Vieh erschossen, ich nehme keine Weiber und keine Kinder mehr auf, treibe sie zu ihrem Volke zurück oder lasse auch auf sie schießen« (Süddeutsche Zeitung 2015).

Die Handlungsmotivation entsprach zutiefst dem kolonialrassistischen Geiste. So schreibt Barth, dass von Trotha gegen Kritiker seinen Vernichtungsbefehl mit der Handlungsmotivation »Rassenkampf«¹¹ begründete

11 Der genaue Wortlaut nach der angegebenen historischen Quelle ist: »Dieser Aufstand ist und bleibt der Anfang eines Rassenkampfes.« – Lothar von Trotha, Quelle: In ei-

(Barth 2006, S. 130). Trotzdem wurde von Trotha viele Jahrzehnte positiv erinnert und auf einem ehemaligen Hamburger Kasernengelände werden von Trotha und einige seiner Weggefährten noch immer mit Büsten und der Benennung von Gebäuden geehrt (Boßmeyer 2020). Im Jahre 2020 ist die Büste von Trothas lediglich mit einer kritischen Kommentierung ergänzt worden (Boßmeyer 2020). Die kritische Distanz zu den vermeintlichen Helden der Kolonialzeit ist noch nicht flächendeckend anerkannt und der Kolonialismus unterliegt vor allem hinsichtlich seines unterdrückenden und vernichtenden Charakters noch immer einer Romantisierung. Sanyal verweist darauf, dass die Zahl der pro-kolonialen Denkmäler die Zahl der anti-kolonialen Denkmäler in Deutschland noch immer übersteigt (Sanyal 2019, S. 117). In diesem Abschnitt wird ein weiterer Auftrag der postkolonialen Theorie deutlich. Die postkoloniale Theorie möchte den negativen Auswirkungen und Schandtaten des Kolonialismus Sichtbarkeit verleihen, da sie in der westlichen Moderne vielerorts noch immer auf ein romantisierendes Bild des Kolonialismus treffen.

Häufig beginnt in der westlichen Geschichtsschreibung die Geschichte von Nationen und Völkern erst mit dem Erstkontakt, was heute gemeinhin als Westen oder globaler Norden verstanden wird. Im Anschluss wird die Geschichte der Anderen nach Fanon nicht als »Geschichte des Landes, das er ausplündert« (Fanon und Sartre 2017, S. 43) erzählt, sondern als »Geschichte seiner eigenen Nation, in deren Namen er raubt, vergewaltigt und aushungert« (Fanon und Sartre 2017, S. 43). Die postkoloniale Theorie versucht die spezifische Perspektivierung von wissenschaftlichen, als auch populären Narrativen sichtbar zu machen und die Wahrnehmung von Perspektiven ehemals kolonisierte Subjekte zu erweitern. Dabei soll die Geschichtsschreibung um (post-)koloniale Perspektiven erweitert werden. Für die Theoriebildung bedeutet dies die kritische Hinterfragung von Perspektiven in der Theorie und der historischen sowie gegenwärtigen Exklusionspraxis. Serequeberhan (Serequeberhan 2016), Jullien (Jullien 2018) und Sarr (Sarr 2020) äußern ihre Kritik an der bisherigen Theoriebildung hierbei besonders deutlich. Serequeberhan spricht von einer »Vormundschaft im Reich der Theorie« (Serequeberhan 2016, S. 62). Ergänzend macht Serequeberhan eine »Politik der wirtschaftlichen, kulturellen und wissenschaftlichen Subordination« (Serequeberhan 2016, S. 69) des globalen Südens aus. Dies ist Teil des von ihm dia-

nem Brief an Generalstabschef Graf von Schlieffen, 5. Oktober 1904, in Michael Behnen: Quellen zur deutschen Aussenpolitik im Zeitalter des Imperialismus 1890-1911, Darmstadt 1977, S. 292f.

gnostizierten Neokolonialismus (Serequeberhan 2016, S. 69), der sehr allgemein verstanden von einer Fortführung des Kolonialismus mit anderen Mitteln ausgeht. Beck deutet ebenfalls die Existenz neokolonialer Strukturen an (Beck 2004, S. 84). Serequeberhan knüpft das Fortwähren »europäischer Hegemonie« (Serequeberhan 2016, S. 69) an den »exklusiven und expliziten Einsatz von Gewalt« (Serequeberhan 2016, S. 69). Damit folgt er Jullien in seiner Annahme, dass sich die Theoriedominanz des Westens eben nicht durch ihre rationale Überlegenheit begründete. Für Dhawan ist

»der wichtigste Faktor in der erfolgreichen Verdrängung des kulturell spezifischen und daher kontextuell begrenzten Charakters der westlichen Kultur (war) der gewaltsam durchgesetzte Universalismus, der in Folge der kolonialen Eroberung allen aufgezwungen wurden« (Dhawan 2011, S. 45).

Das ist in der postkolonialen Theorie kein ungewöhnlicher Gedankengang. Damit wird zum einen die unzureichende Wertschätzung für nicht-westliche Theorien zum Ausdruck gebracht, aber auch die Problematik einer Analyse der gesamten Welt mit Theorien des Westens ohne eine egalisierende Gegenanalyse des Westens aus der Perspektive nicht-westlicher Theorien. Überdies wird die Einbettung der Theorie als ein Exportgut der »Gewaltgeschichte« (Därmann 2020) zwischen dem Westen und der Welt betont. Einer ausführlichen Darlegung vom Zusammenspiel des Reiches der Theorie und des Reiches der Gewalt widmete sich Iris Därmann in ihrer Monographie »Undienlichkeit – Gewaltgeschichte und politische Philosophie« (Därmann 2020). Die Verbreitung westlicher Sprache, Wissens oder Weltanschauungen war über weite Teile des Kolonialismus kein freiwilliger Prozess, sondern ist gewalttätig erzwungen worden. Die heutige westliche Hegemonie in der Welt der Theorie scheint ebenfalls hiermit verbunden zu sein. Damit wird der westlichen Theorie die Rolle eines Vormunds zugeschrieben, die bestimmt, wer dazu gehört und wie Theorie betrieben werden sollte. Sarr schreibt:

»Die Torheit der westlichen Neuzeit besteht darin, die eigene Vernunft zur souveränen Macht zu erklären, obwohl sie lediglich ein Moment, ein Aspekt des Denkens ist« (Sarr 2020, S. 26).

Damit schließt er an die Kritik der einseitigen Universalisierung westlicher Theorien an. Postkoloniale Denker, wie Sarr, sind überzeugt, durch die Erweiterung der epistemischen Rahmenbedingungen, sowohl kulturell als auch strukturell, ein Gewinn neuer Erkenntnisse möglich ist. Daher versucht die postkoloniale Theorie mit dem Bruch westlicher Stilmittel, Regelmäßigkeiten

sowie auch Tabus, neue Wege der Theoriebildung zu gehen. Darunter fallen das Spiel mit der Sprache, wie bei Fanon, die Öffnung gegenüber lyrischen Elementen, wie bei DuBois, die Überschreitung disziplinärer Grenzen, wie bei Mbembe, der zeitweise, bewusste Verzicht eines objektiven Standpunkts, wie bei El-Tayeb oder die Verdichtung von Wortschöpfungen, wie bei Bhabha. Wie zuvor ausgearbeitet, stellt Jullien die Öffnungsbewegung westlicher Wissenschaft in einen neuen Kontext. Dabei handelte es sich nicht um eine freiwillige Öffnung, sondern um eine Reaktion auf den allmählichen Machtverlust des Westens (Jullien 2018, S. 87). Deswegen ist die postkoloniale Theorie immer wieder als Dialogbereiter zwischen westlichen und nicht-westlichen Theorien gefragt.

Die postkoloniale Theorie entwirft Argumentationen für eine neue Einordnung des Kolonialismus. Denn aus postkolonialer Perspektive war Kolonialismus ein »major, extended and ruptural world-historical event« (Hall 1996, S. 249). Hall betont, dass Kolonialismus mehr als eine weitere Form der »direct rule over certain areas of the imperial powers« (Hall 1996, S. 249) war (Hall 1996, S. 249). Damit bleibt Kolonialismus immer mehr als ein Macht- und Herrschaftssystem, sondern es bildet Kultur(en), soziale Praxen und vieles mehr. Überdies ist Kolonialismus eine globalgeschichtliche Erfahrung und kein auf einen bestimmten Ort limitiertes Geschehnis. Gerade für die an Hall und die Negretudé-Bewegung anschließende Forschung ist der Kolonialismus kein Problem der Kolonien. Vielmehr ist der Kolonialismus eine globale Erfahrung und hat seine Wege zurück in die Ausgangsgesellschaften gefunden. Dabei betont die postkoloniale Theorie gleichsam die hohe Bedeutung des Kolonialismus für die westliche Entwicklung und benennt das »koloniale Problem« (Césaire 2017, S. 23) neben dem »Problem des Proletariats« (Césaire 2017, S. 23) als eines der zwei Hauptprobleme, die »Jahrhunderte bürgerlicher Herrschaft« (Césaire 2017, S. 23) geschaffen haben (Césaire 2017, S. 23). Kolonialismus ist für die postkoloniale Theorie eine übergeordnete Gesellschaftsproblematik. Denn Kolonialismus wird durch ein komplexes Zusammenspiel von Weltsicht, Kulturlehre, Rassismus, Kapitalismus und Unterdrückung konstituiert. Zudem versuchen postkoloniale Theorien die spezifischen Eigenheiten von Kolonialismus gegenüber anderen Herrschafts- und Machtformen herauszuarbeiten. Einen bedeutenden Anteil daran hat, wie später noch ausführlicher dargestellt wird, die Einwebung des kolonialen Rassismus in die Herrschafts- und Machtstruktur des sogenannten Westens.

Der bereits angesprochene Perspektivwechsel kann in der postkolonialen Theorie sehr weitreichend sein. Vereinzelt wird dabei ausschließlich »aus der

Erfahrung und Perspektive der Kolonialiserten erzählt« (Yildiz 2018, S. 20). Hierin äußert sich nicht die Ablehnung andere Perspektiven, sondern der Wunsch nach der Erzeugung von gegenhegemonialen Wissensbeständen. Es werden die Geschichten erzählt, die bisher weniger Sichtbarkeit erhalten haben (Ha 2016b, S. 42). Eine von Kolumbus oder Sepulveda ausgehende Geschichte des Erstkontakts zwischen Weltteilen ist eine routinisierte und allgegenwärtige Erzählung, während eine Gegenperspektive noch Raum erstreiten muss. Die Geschichte soll nicht nur aus der Perspektive der vermeintlichen »Entdecker« erzählt werden, sondern wird nun auch aus der Perspektive der Entdeckten tradiert. Letztlich geht allerdings auch der »universalistische Charakter(s) und ihr(es) übergreifende(r) Anspruch« (Hall 2012, S. 22) in besonderer Art und Weise verloren. Die Re-Perspektivierung von Geschichte und Erinnerung kann zu einer Desintegration von Wissensbeständen führen. Während zuvor eine Geschichte nur aus einer Perspektive tradiert wurde und bekannt war, könnten sich nun Menschen begegnen, die den gleichen Gegenstand in vollkommen unterschiedlicher normativer oder unter Umständen sogar deskriptiver Verschiedenheit vermittelt bekommen haben. Diese Heterogenisierung von Wissensbeständen ist ein Auftrag der postkolonialen Theorie.

Der Präfix »post-« hat eine ambivalente Bedeutung. So möchte er, wie bereits verdeutlicht auf die Verbindungslinien zur Vergangenheit hinweisen (Boatca 2016, S. 113). Daher werden Veränderungen und Einflüsse des Kolonialismus und ihr Nachwirken untersucht (Boatca 2016, S. 113). Allerdings darf das »post-« von postkolonial nicht alleinig als ein zeitlicher Moment, also als nach dem Kolonialismus geschehend, verstanden werden (Hall 1996, S. 247). Die Erforschung des Postkolonialen ist kein Eingeständnis, dass der Kolonialismus zu einem bestimmten Punkt endete und alle vorherigen Beziehungen kappte (Hall 1996, S. 247). Gerade in der neokolonialen Theoriebildung findet sich die Vorstellung einer Wesensveränderung mit gleichbleibendem Output wieder. So schreibt Beck: »Damals hieß Kolonialismus Kolonialismus, heute dagegen ›humanitäre Intervention‹« (Beck 2004, S. 84). Ohne diese Aussage für das Werk inhaltlich aneignen zu wollen, verdeutlicht es Denkströmungen der neokolonialistischen Theorie. Der Kolonialismus ist nach der neokolonialen Theorie nicht abgeschafft, sondern hat lediglich neue Formen angenommen. Die neokoloniale Theorie ergänzt die postkoloniale Theorie, aber steht manchmal auch im Spannungsverhältnis zu ihr. Die postkoloniale Theorie sieht im formalen Ende des Kolonialismus einen tiefgreifenden Strukturwandel und keine ausschließliche Maskierung des Kolonialismus. Einig sind sich

die Theorierichtungen in dem Vorhandensein relevanter Kontinuitäten. Der Kolonialismus hat an vielen Orten der Welt einen klar zuweisbaren Zeitabschnitt (Yildiz 2018, S. 20), während sowohl Postkolonialismus und in besonderer Weise Neokolonialismus zeitlich schwerer zu begrenzen sind. So beginnen postkoloniale Strukturen mancherorts vor dem Ende des Kolonialismus in antirassistischen Denkwerkstätten oder Protestbewegungen und anderorts reicht der Kolonialismus über sein offizielles Ende hinaus. Wenn beispielsweise die koloniale Missionsgesellschaft noch immer nach altem Lehrplan, mit dem gleichen Personal, die einzige Bildungseinrichtung in einem Ort stellt, dann ist dies eine Evidenz für eine (neo-)koloniale Persistenz. Für die postkoloniale Theorie ist das (Post-)koloniale keine historische Epoche, sondern eine gewisse Gesellschaftsformation, die sich keinesfalls in einer »Reinform« abbilden muss. Dennoch bleibt die postkoloniale Theorie eine Theorie, die als Reaktion auf das formale Ende des Kolonialismus entstand. Foroutan bezeichnet dieses komplexe Geflecht als eine »zeitliche Doppelebene des postkolonialen Ansatzes« (Foroutan 2019, S. 53).

Deutschland sei keine postkoloniale Gesellschaft. Ein häufiger Kritikpunkt an der Analyse der deutschen Gesellschaft mittels postkolonialer Theorie. Dieser Kritik soll im Folgenden vielfältig begegnet werden. Deutschland und deutsche Denker hatten, wie zum Anfang dieses Kapitels gezeigt, zweifelsohne Anteil an der Entwicklung rassistischer und kolonialer Denkansätze, die in der Welt wirkten. Weiterhin sollte Kolonialismus keinesfalls einseitig als eine staatliche Unternehmung gedacht werden. In der Tat hatten die anerkannten Vorgängerstaaten Deutschlands im Vergleich zum Vereinigten Königreich oder Frankreich nur vergleichsweise kurz klassische Siedlungskolonien inne, aber doch ist der deutsche Kolonialismus nicht von der Hand zu weisen. Die Länge des deutschen Kolonialismus ist zudem deutlich unklarer zu begrenzen, wenn wir auf koloniale Projekte von Adligen sowie anderen Privatpersonen blicken. So kontrollierten die Augsburger Patrizier bereits 1528 bis 1556 einen kolonialen Stützpunkt in Venezuela (Arndt 2017, S. 76).

Zu seinem Höhepunkt Ende des 19. Jahrhunderts war das deutsche Kolonialreich »gemessen an der Bevölkerungszahl (...) zu diesem Zeitpunkt das fünftgrößte Kolonialreich Europas, territorial gesehen das drittgrößte« (Arndt 2017, S. 76-77). Mit der Errichtung von Konzentrationslagern in Deutsch-Ostafrika und einem Genozid an der dortigen Bevölkerung gab es auch signifikante, koloniale Schandtaten unter deutscher Kolonialherrschaft (Arndt 2017, S. 77). Wie das Beispiel des Lebensmittelhändlers Edeka (Bun-

deszentrale für Politische Bildung 2018, S. 22) zeigt, hat Kolonialismus stets einen Gegenpart in den Zentren, die sich am Kolonialismus bereicherten. Kolonialismus ereignete sich nicht nur innerhalb der kolonisierten Gesellschaften, sondern veränderte und prägte die kolonisierenden Gesellschaften ebenfalls (vgl. u.a. Césaire 2017). Weiterhin gab es Privatpersonen oder -unternehmen, die als nicht-staatliche Akteure am Kolonialismus mitwirkten. Wie zuvor näher ausgeführt, nutzte der einflussreiche und weltbekannte Mediziner Robert Koch Kolonien für seine schmerzhaften und entwürdigenden Versuche am Menschen (Zimmerer 2020). Diese Forschung kam wiederum Menschen in Deutschland zugute. Die Auswirkungen kolonialer Explorationen kamen in Form von Innovation, materiellen Werten oder Wissenstransfer in die deutsche Gesellschaft zurück. Die Kurbrandenburger beteiligten sich mit mehreren Schiffen von 1650 bis 1720 sogar unmittelbar am sogenannten transatlantischen Sklavenhandel (Weindl 2001). Damit ist die wohl bekannteste Schandtat des atlantischen Kolonialismus mit der deutschen Geschichte verbunden.

Weiterhin unterliegt die zeitgenössische Bewertung des deutschen Kolo-nialeinflusses drei entscheidenden Wahrnehmungsverzerrungen (Bias). Die Kolonien werden stets mit dem europäischen Zentrum in Verbindung gebracht, dass sie zuletzt kolonisierte. So waren bekannterweise sowohl Togo als auch das östliche Ghana eine deutsche Kolonie, aber werden populär nicht als solche erinnert, da die anschließende britische Kolonialherrschaft als die Prägende erachtet wird. Der deutsche Kolonialismus wird durch sein vergleichsweises frühes Ende überdeckt. Die zweite Wahrnehmungsverzerrung liegt in der Entkopplung privatwirtschaftlichen Handelns von der deutschen Verantwortung. Bevor Togo zu einer staatlichen, deutschen Kolonie wurde, haben viele Jahrzehnte davor deutsche Privatunternehmen bereits dort Kolonialismus betrieben. Der Kolonialismus ist keine ausschließlich staatliche Praxis, sondern eine gesamtgesellschaftliche. Zuletzt wird verzerrend ausschließlich, im beispielhaften Bild gesprochen, der Peitschenträger auf der Plantage als moralisch verwerflicher Gewalttäter und Kolonialist wahrgenommen. Die einseitige Medialisierung des schlimmen Kolonialisten als Peitsche tragenden Gewalttäter vulgarisiert das Bild eines schuldhaften Kolonialisten. Einflussreicher waren selbstverständlich, die im medialen Diskurs als gebildete, adlige Gentlemen überzeichneten Profiteure der kolonialen Ausbeutung. Im Rahmen des transatlantischen Sklavenhandels entwickelte sich eine frühe Form von arbeitsteiligem, globalisiertem Kapitalismus, wie Mbembe in seiner »Kritik der schwarzen Vernunft« (Mbembe 2016) ausführlich erläutert.

So beteiligten sich die Hamburger Schimmelmanns ausgiebig am Sklavenhandel und haben zudem hunderte Sklaven besessen, ohne mit ihnen persönlich zu interagieren (Degn 2000). Den Lohn hierfür haben sie viele hunderte Kilometer entfernt in der zivilisierten Sicherheit ihrer Hansestadt eingestrichen (Degn 2000).

Zudem beteiligten sich Deutsche nicht nur in großer Zahl an deutschen Kolonien, sondern auch an den kolonialen Projekten anderer Nationen oder an Kolonien, die in weißer Herrschaft unabhängig wurden. Insbesondere unterstützten Deutsche damit das Projekt der Europäisierung des amerikanischen Kontinents. Zielsetzung war hierbei die aggressive und gewalttätige Verdrängung indigener und nicht-weißer Bevölkerungen zu Gunsten weißer Migration. Es war eine genozidale Verdrängungspolitik. So wanderten nach Gregory 223 000 deutschsprachige Menschen allein nach Brasilien aus (Gregory 2013, S. 115), die heute mehrere Millionen Nachkommen haben sollen (Gregory 2013). Oltmer betont in seiner Schrift zur »Globalen Migration« (Oltmer 2016, S. 108), dass Deutschland bis zum zweiten Weltkrieg ein bedeutendes Land »der Überseemigration« (Oltmer 2016, S. 108) war (Oltmer 2016, S. 108). Hiermit ist selbstverständlich die Migration in (Post-)Kolonien gemeint. Nebenbei zeigt die Publikation von Gregory erneut die Notwendigkeit postkolonialer Kritik deutlich auf. Zu Beginn des Textes wird im Kontext der menschlichen Kolonialmobilitäten unterschiedslos von »Einwanderer(n)« geschrieben. »Ab dem 16. Jahrhundert kamen Einwanderer aus Europa, Afrika, dem Mittleren Osten und später aus Asien nach Südamerika« (Gregory 2013, S. 115). Damit werden gewalttätige Kolonialisten, die die indigene Bevölkerung verdrängten, und versklavte Afrikaner unterschiedslos zu Einwanderern erklärt und damit die sehr unterschiedlichen Formen der (Zwangs-)Migration zwischen Freiwilligkeit, Gier, Notstandsmigration und Zwangsknechtschaft gleichgestellt. Es ist eine übliche Form der Romantisierung, des kolonialen Unterfangens. Denn in der Beschreibung von Gregory scheint die koloniale Zwangsmigration in ihrer Gewalttätigkeit vergessen.

Die Beteiligung von Deutschland und Deutschen am (post-)kolonialen Projekt ist umfangreich. So leugnet dies heute die Bundesregierung keineswegs mehr. Im »*Marshallplan mit Afrika*« (Bundesministerium für wirtschaftliche Zusammenarbeit und Entwicklung 2017) schreibt das *Bundesentwicklungshilfeministerium* unmissverständlich:

»Afrika und Europa sind Nachbarn: (...). Neben dieser geographischen Nähe sind wir durch Geschichte und Kultur in besonderer Weise verbunden.

1885 auf der Konferenz in Berlin wurde der Kontinent mit dem Lineal ohne Rücksicht auf Geschichte, Tradition, Kultur und Selbstbestimmung der Völker willkürlich aufgeteilt. Es folgt ein Zeitalter der Unterdrückung, Bevormundung, Erniedrigung und Ausbeutung. Folgend davon sind heute noch zahlreiche Konflikte und Kriege. Das Zeitalter des Sklavenhandels ist eine der prägenden Tiefpunkte zwischen der westlichen Welt und Afrika« (Bundesministerium für wirtschaftliche Zusammenarbeit und Entwicklung 2017, S. 7).

Die diplomatische Mitwirkung Deutschlands bei der Aufteilung Afrikas leitet ein wichtiges Kapitel des Siedlungskolonialismus in Afrika ein und ist ein zentraler Referenzpunkt für die deutsche, postkoloniale Theorie. So verweist auch Plumelle-Urbe nachdrücklich auf dieses Ereignis (Plumelle-Urbe 2004, S. 121). Dabei »sicherte sich Deutschland den Südwesten (das heutige Namibia), die Kontrolle über den Osten (das heutige Territorium von Tansania, Burundi und Ruanda) sowie die Kontrolle über Togo und Kamerun« (Plumelle-Urbe 2004, S. 121). Das Bundesministerium stellt die koloniale Praktik der Sklaverei sowie die koloniale Praxis der willkürlichen Grenzziehung (Schiel 2005, S. 104) besonders heraus und sieht eine bis in die Gegenwart andauernde Relevanz für das Verhältnis mit Afrika. Diese Dynamik entspricht einer postkolonialen Konstellation. Weiterhin betont das Bundesministerium die noch immer vorhandene negative Wirksamkeit damaligen Handelns. In diesem Abschnitt wurden bisher zielgerichtet koloniale Verstrickungen der deutschen Gesellschaft und ihren Vorgängern aufgezeigt. Dabei wird klar, dass mit einem kurzen Verweis auf die kurzweilige Kolonialzeit nach 1885 die postkoloniale Analyse der deutschen Gegenwartsgesellschaft nicht abgetan werden kann. Die fortwährende Erinnerung an die Kongokonferenz erfüllt damit zwei gegensätzliche Aufträge. Einerseits wird die Referenz auf die Kongokonferenz dazu verwendet die weitreichende Verstrickung Deutschlands ins koloniale Siedlungsprojekt auf dem afrikanischen Kontinent sichtbar und deutlich zu machen. Andererseits ist die Fokalisierung des deutschen Kolonialismus auf den Abschnitt zwischen Kongokonferenz und den Zwischenkriegsjahren eine Strategie der Verschleierung der langen deutschen Kolonialgeschichte. Durch eine ausschließlich staatsorientierte Definition von Kolonialismus und der Auslassung von privaten, wirtschaftlichen und adligen Projekten der kolonialen Ausbeutung vom Sklavenschiff über medizinische Experimente bis hin zu ganzen kolonialen Unterdrückungsgebieten, wird gleichsam die deutsche Schuld am Kolonialismus unsichtbar gemacht und die postko-

loniale Analyse der deutschen Gesellschaft in weite Ferne gerückt. Nur unter Berücksichtigung von kolonialen Praktiken, wie der Auswanderung in nicht-deutsche Kolonien oder die Rückwanderung von Deutschen aus ehemaligen Kolonien, wie nach dem Ende der Apartheid in Südafrika, wird das Gesamtmaß deutscher Kolonialgeschichte deutlich.

In aller Kürze wurden einige, wenige koloniale Verstrickungen der deutschen Vorgängergesellschaften mit dem Kolonialismus aufgezeigt und dabei auch auf Kontinuitätslinien verwiesen. Da die postkoloniale Analyse, wie zuvor beschrieben, von der »zeitliche(n) Doppelebene des postkolonialen Ansatzes« (Foroutan 2019, S. 53) geprägt ist, fehlt ein gewichtiges Argument. Der Postkolonialismus untersucht nicht nur die unmittelbaren Kontinuitäten des Kolonialismus, sondern auch die Kontinuität kolonialer Praktiken in der Gegenwart. Rassismus ist eine solche koloniale Praktik. So prägt der Kolonialrassismus noch heute die deutsche Gesellschaft und rassistische Zuschreibungen aus Aufklärung als auch Kolonialismus begegnen noch heute Menschen auf der Straße. Für die postkoloniale Theorie steckt die koloniale Kontinuität in der Tatsache, dass auch heutzutage schwarze Menschen in Deutschland als Affe oder mit Affenlauten beleidigt werden. Anknüpfend an das aufklärerische Vorurteil schwarze Menschen seien dem Affen näher. Die koloniale Kontinuität verbirgt sich in der Praxis, indem eine Abwertung des sogenannten Orients und dem Islam gegenüber dem Okzident und dem Christentum auch in der Moderne noch vielerorts vollzogen wird. Folglich untersucht die postkoloniale Theorie nicht nur die koloniale Hinterlassenschaft, sondern tatsächlich den (Post-)Kolonialismus selbst in der Gegenwartsgesellschaft. Ob diese Kolonialitäten erst Jahre nach dem Ende des Kolonialismus aus anderen nationalen Kolonialismen in die deutsche Gesellschaft übergegangen sind, ist nicht ursächlich für die postkoloniale Analyse. Klar ist, dass wir bis in die Gegenwart den kulturellen Transfer von Rassismen sehen und erleben. Ein ideales Vehikel hierfür ist die Aneignung nordamerikanischer Rassismen über den Konsum von kulturellen und medialen Erzeugnissen. Die koloniale Traditionslinie liegt außerhalb Deutschlands und geht damit erst in der Moderne nach Deutschland über. Ein Beispiel ist das historische Bild vom schwarzen Menschen als Sklave. Nicht als ein Sklave, sondern als die zentrale Figur der »Dienlichkeit« (Därmann 2020) im »Wissensarchiv« (Arndt 2015, S. 43). Die Reduktion des schwarzen Menschen in der Menschheitsgeschichte auf die Rolle des Sklaven ist in Deutschland vor allem geprägt durch die angelsächsische Geschichtserzählung und wird untermauert durch US-amerikanische, popkulturelle Erzeugnisse, wie Hollywood-Filme und Fernsehserien.

Ein zweites Beispiel für eine europäische Verstrickung offenbart sich beim Blick auf die komplexe, kapitalistische Vernetzung in der Welt. Gerade Ansätze des Neokolonialismus können an wirtschaftlichen Ausbeutungspraktiken der Gegenwart gegenüber ehemaligen Kolonialstaaten und ihren Bevölkerungen Kolonialismus im neuen Gewande erkennen. Daran kann in einer komplexen Weltwirtschaft ein deutsches Unternehmen an einer ehemals niederländischen Kolonie aktiv beteiligt sein und der Aktieninhaber oder Konsument in Deutschland profitieren. Ein einleuchtendes und viel diskutiertes Beispiel für eine solche neokoloniale Verbindung in der Moderne sind die gigantischen giftigen Elektromüll-Plätze in Ghana, die unter anderem mit deutschen Schrott gefüllt sind (Reichart 2015).

Die posthomogene Gesellschaft selbst macht die eindimensionale Kopplung der kolonialen Verantwortung unmöglich. Als eine eindimensionale Kopplung kann beispielsweise die Zuschreibung gesehen werden, dass das Vereinigte Königreich allein verantwortlich sei für den Kolonialismus in Nordamerika. Obwohl bekanntermaßen sich lediglich die angelsächsische Prägung als hegemoniales Moment durchsetzte, sollten die französischen, spanischen oder deutschen Beiträge zum komplexen Kolonialismus des nordamerikanischen Kontinents nicht vergessen werden. In einer posthomogenen Gesellschaft, wie Deutschland eine darstellt, sind nicht nur die genuin deutschen, kolonialen Kontinuitäten gegenwärtig. Vor allem, da die deutsche Gesellschaft auch durch eine Rückwanderungsbewegung von Deutschen aus den unterschiedlichsten Kolonien geprägt ist. Weiterhin leben ehemals kolonisierte Menschen und ihre Nachfahren in Deutschland, deren koloniale Traditionslinien anderweitig verortet sind. Ein Beispiel hierfür können die großen marokkanischen oder vietnamesischen Communities in Deutschland sein. An dieser Stelle sei nochmal ausdrücklich betont, dass viele Menschen in Afrika und Asien in den 1950er-Jahren noch in den Kolonialismus geboren wurden. Der Kolonialismus war noch bis weit in die Nachkriegszeit eine lebendige Herrschaftsform, wenn wir beispielsweise an Südafrika, Ghana oder Jamaika denken.

Nichtsdestotrotz eröffnet das Bundesministerium für wirtschaftliche Zusammenarbeit und Entwicklung mit seinem europäischen Framing einen weiteren Begründungsmoment für eine postkoloniale Analyse der deutschen Gegenwartsgesellschaft. Handelt es sich beim kolonialen Erbe nicht vielmehr um ein westliches und europäisches Erbe? Denn das Bundesministerium setzt die Referenz zu »Afrika und Europa« und schreibt von einem »Tiefpunkt zwischen der westlichen Welt und Afrika« (Bundesministerium für

wirtschaftliche Zusammenarbeit und Entwicklung 2017, S. 7) und nicht Deutschlands. Das Argument lautet wie folgt: In der geschichts- und politikwissenschaftlichen Analyse von relevanten historisch-gesellschaftlichen Einflussfaktoren findet sich vielerorts eine Form der Vergemeinschaftung nationaler, historischer Ereignisse als geteiltes europäisches oder sogar westliches Erbe. Besonders deutlich bei den griechischen oder römischen Republiken als Labore für die westliche Demokratie, der Französischen Revolution, der christlichen Tradition, der sogenannten kolonialen Entdeckungen, der US-amerikanischen Revolution, dem Code Civil, der Reformation und vielem mehr. Einer solchen Vergemeinschaftung will sich diese Theorie gar nicht entgegenstellen, denn es gibt nachvollziehbare Argumente für den europaweiten unter Umständen sogar globalen Einfluss dieser Geschehnisse.

Wenn es nun zum Diskurs über den seit dem späten 15. Jahrhundert zunehmend globalisierenden Kolonialismus kommt, dann ist eine häufige Nationalisierung des Diskurses zu beobachten. Der jeweilige Kolonialismus wird in Bezug zu der jeweiligen Nation verhandelt und mögliche Spill-Over-Effekte sowie Einflüsse auf die Entwicklung des gesamten europäischen Erbes sind kaum bis gar nicht untersucht. Einige Indizien sprechen allerdings für eine solche europäische Vergemeinschaftung. Der Kolonialismus verlagerte Konflikte und Kriege zwischen europäischen Großmächten aus Europa in die Kolonien bis tief in den sogenannten »Kalten Krieg« hinein. Beispielsweise gab es koloniale Kriege um Besitzungen in Nordamerika oder Afrika. Der Kolonialismus beeinflusste die wirtschaftliche Produktion in nahezu allen europäischen Nationen. Beispielsweise veränderte der Kolonialismus die Textilpreise in Europa durch Baumwolle aus Nordamerika. Der Kolonialismus veränderte das wirtschaftliche sowie militärische Gleichgewicht zwischen europäischen Mächten. Zum Beispiel wurde das Vereinigte Königreich zum Empire und hatte neue Absatzmärkte in den Kolonien. Der Kolonialismus veränderte die Einflusszonen europäischer Mächte. Beispielsweise hatte der belgische König Leopold II. durch seine koloniale Schreckensherrschaft im Kongo ein neues Reich im sogenannten Herzen Afrikas. Der Kolonialismus ermöglichte die Abwanderung von europäischen Bevölkerungen. Etwa bei der Auswanderung hunderttausender Deutscher aufgrund von Hungersnöten nach Amerika. Zweifelsohne hatte der Kolonialismus größere Implikation für die europäische Gesamtentwicklung. Dennoch erleben wir oftmals eine feinsäuberliche Trennung der nationalen Kolonialismen, anstatt einer europäischen Vergemeinschaftung als Teil des europäischen Erbes und folglich als übergeordneten historischen Trend.

Eine Erklärung hierfür könnte Becks Ansatz des »methodologische(n) Nationalismus« (Beck 2004, S. 40) sein (Beck 2004, S. 40). Für Beck ist der »methodologische Nationalismus« eine »wissenschaftliche Beobachterperspektive« (Beck 2004, S. 40) bei dem die Forschung nationalen Grenzziehungen folgt (Beck 2004, S. 40). Gerade bei der Erforschung des Kolonialismus erleben wir häufig im Mainstream einen solchen methodologischen Nationalismus. Für die ideengeschichtliche Forschung scheint er sehr selektiv zu sein, da manche Ereignisse verwestlicht oder europäisiert werden, obwohl sie nachweislich ausschließlich an einem konkreten, nationalen Ort manifestiert sind. Die Auflösung des methodologischen Nationalismus, den Beck über seine gesamte Schrift »Der kosmopolitische Blick oder. Krieg ist Frieden« (Beck 2004) immer wieder fordert, könnte das Problem lösen. Dann ist die Analyse Deutschlands mittels einer postkolonialen Theorie möglich, da Deutschland neben dem eigenen auch besonders durch das europäische und westliche Erbe geprägt ist, das wiederum sehr stark durch den Kolonialismus beeinflusst wurde. Kontzi bestätigt, dass die europäische Geschichte ausschließlich in Verbindung mit den »gewaltvollen Epochen wie der Kolonialzeit« (Kontzi, S. 69) erklärbar ist (Kontzi, S. 69). Weil die postkoloniale Theorie, vorrangig den in Europa entstandenen Kolonialismus und seine Auswirkungen untersucht, wäre eine postkoloniale Analyse Deutschlands, deshalb fruchtbar, da es als ein Bestandteil Europas und Träger des europäischen Erbes betrachtet wird.

Damit finden sich zwei zentrale Argumente für die Anwendung einer postkolonialen Theorie auf Europa: Erstens die lange koloniale Geschichte Deutschlands, die erst durch strukturelle und vermeintlich private Praktiken deutlich wird von der intellektuellen Produktion der Vorbedingungen kolonialer Gewalt im Rahmen der »Vertierung« des Anderen wie zum Beispiel als Affen, bis zu privaten Sklavenschiffen. Zweitens die Einbettung Deutschlands und seiner Entwicklung in das vermeintliche westliche oder europäische Erbe und die zeitgleiche tiefe Verwobenheit der Entwicklung Europas mit dem Kolonialismus.

Dabei muss ein weiteres Argument ausgeräumt werden. Die Vorstellung der postkolonialen Theorie als eine anti-europäische Theorie. Dhawan erkennt gar den Vorwurf einer »Europhobie« (Dhawan 2016, S. 75f.). Die hier vorliegende Theorie wendet sich keinesfalls gegen das europäische Projekt oder Europa selbst, sondern möchte lediglich mittels einer kritischen Reflexion auch die Schandtaten einer Europäisierung der Welt verdeutlichen. Denn »Europas Praxis der Selbsthinterfragung wird gewissermaßen als seine größte Stärke und als das wichtigste Erbe der europäischen Aufklärung betrachtet (...)«

(Dhawan 2016, S. 74). Eine strukturierte Kritik an Europa und seinen historischen Wurzeln aus postkolonialer Perspektive sollte daher nicht als anti-europäisch, sondern als zutiefst europäisch verstanden werden. Denn letztlich bietet ein besseres Verständnis des kolonialen Projekts ein tieferes Verständnis von Europa selbst. Denn die postkoloniale Theorie möchte, wie erläutert, den Einfluss des Kolonialismus auch auf die ehemaligen Kolonisierenden untersuchen, damit man sich der Vorstellung erwehren kann, »dass der Kolonialismus langfristige und fundamentale Auswirkungen nur auf die Kolonisierten hatte, nicht auf die Kolonisierer« (El-Tayeb 2016, S. 16f.). Weiterhin liefert die postkoloniale Theorie eine bessere Erläuterung für die oftmals defizitären Beziehungen zwischen ehemaligen Kolonisierenden und ehemals Kolonisierten. Die unter anderem in der gegenwärtigen Restitutionsdebatte verhandelte Last der historischen Enteignung (vgl. hierzu Bhabha 2012, S. 53) prägt noch heute das Verhältnis zwischen den Gruppen und begünstigt soziale Großkonflikte in westlichen Gesellschaften.

Ein letztes Argument für die postkoloniale Analyse der deutschen Gesellschaft bleibt von einer historischen Begrenzung des Kolonialismus auf die kurze Zeit nach der Berliner Kongokonferenz unberührt. Denn abgesehen vom direkten Kolonialismus bedarf es einem tiefergehenden Verständnis seiner Genese und Kontinuität. Bevor das koloniale Projekt begann gab es eine sukzessive Legitimation der Kolonisierung selbst und währenddessen einen stetigen Wandel der Legitimitätsbegründung (Dübgen und Skupien 2016b, S. 10). Insofern wir uns auf die Narrative vom Ende des deutschen Kolonialismus einlassen, endeten keinesfalls die Zeit der intellektuellen Wegbereiter des Kolonialismus selbst. Die Vorstellung von der Notwendigkeit der Zivilisierung des Anderen (Dübgen und Skupien 2016b, S. 10) lebte fort und prägte seit der Nachkriegszeit auch den Migrationsdiskurs in Deutschland.

Aufbauend auf den vorhergehenden Argumenten ist eine postkoloniale Analyse der Gegenwartsgesellschaft in Deutschland nachvollziehbar. Die postkoloniale Betrachtung ergänzt Betrachtungen über die untersuchten Gegenstände aus anderen theoretischen Perspektiven und wird in dieser Theorie nicht als ausschließlicher Erklärungsansatz angenommen. Der postkoloniale Zugang ergänzt die diskursive Analyse von Demokratie, Migration, Zugehörigkeit und Freiheit.

2.6 Abgrenzung zur transkulturellen und nicht-westlichen Theorie

Die transkulturelle oder nichtwestliche Theorie steht der postkolonialen Theorie nicht entgegen, aber es gibt relevante Unterschiede. So kritisiert Dhawan die unzureichende Distanzierung seitens der trans- oder interkulturellen Theorie von der hegemonialen Stellung westlicher Philosophie und Theoriebildung (Dhawan 2011, S. 39ff.). Die postkoloniale Theorie möchte die Dekonstruktion der Hegemonie westlichen Denkens bewirken und mit »der Hegemonie des Kolonialismus« (Dhawan 2011, S. 42) brechen. In Abgrenzung zu einer trans- oder interkulturellen Philosophie oder Theoriebildung soll in einer postkolonial-aufgeklärten Theoriebildung nicht die vermeintlich fremden Theorien anderer Regionen, Nationen oder Länder in die westliche Ideenbildung eingewoben werden, sondern der Umstand des Kolonialen samt seiner inneren Muster von Rassismus, Kolonialismus und Ausbeutung als zu beachtende Realitäten und Erklärungsmöglichkeiten innerhalb der westlichen Theorie Berücksichtigung finden. Die Logik der nicht-westlichen Theorie steht damit dem außerhalb des Westens stehenden gegenüber. Der transkulturellen Theoriebildung basiert auf der Vorstellung antagonistischer, kultureller Räume, die nun miteinander versöhnt werden sollen. Auf der einen Seite Afrika als hermetisch abgeschlossener Raum und auf der anderen Seite Europa als hermetisch abgeschlossener Raum, die nun einander im transkulturellen Raum begegnen. Die postkoloniale Theorie versucht sich an der Re-Integration oder Sichtbarmachung des vermeintlich Nicht-Westlichen und Transkulturellen innerhalb der vermeintlich westlichen Theorie. Für Hall »the Enlightenment returns in the discourse of the ›post-colonial« (Hall 1996, S. 252). Daher folgt die hier vorgelegte Theorie dem Ansatz einer Re-Universalisierung von Theoriebildung mittels postkolonialer Kritik und Öffnung. Beispielsweise mittels der Kritik an universell gedeuteten, aber niemals universell intendierten Texten wird eine Aufklärung über die wahre Genese von universellen Inhalten ermöglicht.

Im gleichen Text verweist Hall auf die »›post-colonial's‹ preoccupation with Eurocentric time« (Hall 1996, S. 252) und markiert damit eine weitere Differenz zur nichtwestlichen sowie trans-kulturellen Philosophie. Die postkoloniale Theorie ist vielmehr damit beschäftigt die eurozentrische Theorie kritisch zu durchleuchten als die Theorie des Anderen in eurozentrischen Kontexten sichtbar zu machen. Grundlegend dafür ist eine machtkritische Ausschluss-theorie. So erklären die verschiedenen Ansätze die Gründe für den Ausschluss der Theorien der Anderen unterschiedlich. Die nicht-westliche

oder transkulturelle Theorie unterstellt zweitweise schlichtweg eine mangelnde Bekanntheit der Theorien der Anderen und bemüht sich daher um ihre Sichtbarmachung. Die postkoloniale Theorie begreift das Problem vorrangig als Ergebniss bewusster auf Macht- und Abwertungsprozessen basierenden Ausschlüssen. Daher sieht sie die Lösung für die relative Schließung der vermeintlich westlichen Theorie vor allem in einer kritischen Auseinandersetzung mit den Macht- und Ausschlussregimen innerhalb der eurozentrischen Theoriebildung.

Dabei betont die postkoloniale Theorie Widersprüche (Müller-Uri 2014, S. 12) und möchte sie keinesfalls wie die transkulturelle Theorie miteinander versöhnen. Ein gutes Beispiel hierfür ist El-Tayeb, die sich fragt, »warum Konstellationen, Prozesse und Behauptungen als natürlich und selbstverständlich hingenommen werden, auch wenn ihre Widersprüchlichkeit eigentlich auf den ersten Blick erkennbar ist« (El-Tayeb 2016, S. 40). Wie die Einordnung von Jefferson als »Verkünder der Freiheit« (Gerste 2020), obwohl er Menschen versklavte. Bereits die zentrale Vordenkerin postkolonialen Denkens Spivak betonte, dass sie keine Ablehnung der westlichen Theorie betreibt (Spivak 2011, S. 77-78). Hierin grenzt sich die postkoloniale Theorie als eine mit der westlichen Theorie operierende Teildisziplin von der nicht-westlichen Theorie ab.

Die nicht-westliche Theorie und transkulturelle Theorie tendieren zu »internalistische(n) Erklärungsmodellen« (El-Tayeb 2016, S. 58), da sie gleichsam versuchen die Philosophie der anderen Kulturen zu verorten. Damit folgen sie zeitweise dem Fehlschluss einer lokalisierten Genese und der irrigen Annahme, dass der kulturelle Austausch über weite Distanzen und Kulturräume nicht bereits ein seit vielen Jahrhunderten andauerndes Phänomen ist. Die postkoloniale Theorie verweigert sich dem »methodologische Nationalismus« an dieser Stelle und begreift zentrale Dinge als globale und damit nicht als transkulturelle oder nicht-westliche Produkte. Nichtsdestotrotz teilt die postkoloniale Theorie die Marginalisierungsthese ihrer verwandten Kritikrichtungen. Die Erneuerung und Erweiterung der Wissensbestände wird dabei als »epistemologische Dekolonisierung« (Dübgen und Skupien 2016b, S. 12) verhandelt. Erneut wird der kritische Blickwinkel deutlich. Es geht nicht um den Aufbau, sondern um den Abbau von Wissensbeständen.

Weiterhin ist es möglich nicht-westliche und transkulturelle Theorie mit westlicher Methodik zu betreiben. Es ändern sich die Inhalte, Referenzpunkte und lokale Bezüge, aber die Methodik bleibt in ihren Grundzügen beispielsweise in ihrem Objektivitätsanspruch, Wissenschaftsbegriff oder Rationalitätsanspruch identisch. Postkoloniale Kritik bricht bewusst mit dem »westli-

che(n) Bild von Wissenschaft und Rationalität« (Weidner 2018, S. 58) und kritisiert beispielsweise die vermeintlich objektive Position der Wissenschaftserzeugung. Die postkoloniale und rassismuskritische Methodik fordern eine Sichtbarmachung der eigenen »Partialität« (Dirim et al. 2016, S. 91) beziehungsweise »Positionalität« (Spivak 2011, S. 77-78). Damit wird versucht, die »Verknüpfung(en) von Macht und Wissen« sichtbar zu machen oder aufzulösen. Denn die eigene Identität kommuniziert in wissenschaftlichen Texten und beeinflusst die Sichtweise auf den zu untersuchenden Gegenstand. Für Boatca ist hierbei nicht nur die eigene Identität relevant, sondern auch die Sichtbarmachung der »globalen Machtverhältnisse« (Boatca 2016, S. 114), da hieraus kleinere Phänomene erklärbar werden. Zusammenfassend bricht die postkoloniale Theorie den methodischen Rahmen, an den sich die nicht-westliche und transkulturelle Theorie oftmals noch halten kann, aber dies nicht zwangsläufig immer tut.

Die postkoloniale Theorie ist keine nicht-westliche Theorie und möchte auch keine transkulturelle Theoriebildung betreiben. Es ist ihr Anspruch das westliche Wissensarchiv kritisch zu durchleuchten und für neue Perspektiven zu öffnen. Dabei deckt es fortwährend Widersprüche zwischen Selbstbeschreibung beispielsweise der Selbstzuschreibung Kants als vernunftbegabt, und dem Rassismus auf. Das Aufdecken von Widersprüchen wird als produktiv für die Entwicklung weiterer Theoriebildung begriffen und soll langfristig auf die Integration von Wissensbeständen unterschiedlicher Lokalisationen abzielen. Daher verdammt die postkoloniale Theorie keinesfalls die fruchtbare und bedeutende, westliche Theorietradition, sondern möchte sie, wie Hall verdeutlicht, aufklärerisch durchforsten. Die Abgrenzung zur nicht-westlichen und transkulturellen Theoriebildung ist wichtig, damit die Mehrwerte der postkolonialen Theorie sichtbar werden. Es ist mehr als nur dem Anderen zuzuhören oder diesen anzuerkennen. Dabei verstehen die »postkolonialen TheoretikerInnen die Aufdeckung und Kritik hegemonialer Diskurse als politische Intervention« (Attia 2009, S. 24). In diesem weiteren Punkt bricht die postkoloniale Theorie mit der Methodik herkömmlicher Wissenschaftsführung. Während sich in vielen bekannten Theorien eine normative Vorstellung des Guten oder Richtigen wiederfindet, wird regelmäßig eine politische Natur der Inhalte negiert. Die postkoloniale Theorie scheut sich nicht vor einem engagierten und politischen Ansatz. Dies mag zweifelsohne auch an den Inhalten liegen. So kann es kaum eine Forschung zu Rassismus geben, die mit den allgemeinen Menschenrechten und dem deutschen Grundgesetz vereinbar ist, die sich nicht explizit gegen Rassismus wendet. Die mo-

ralische Haltung zum Forschungsgegenstand ist nicht entgegen universeller, sondern aufgrund des universellen Menschen- und Grundrechts von der moralischen und politischen Position des Antirassismus geprägt. Da der Kolonialismus sicherlich eine anti-demokratische, zumeist auch eine autoritäre und menschenfeindliche Herrschaftsform darstellt, ist die bewusste Positionierung hiergegen ebenfalls üblich. In anderen Feldern ist diese verdeckte Kollektivpositionierung eines Forschungsfeldes wenig explizit kommuniziert und dennoch bekannt. So ist die pro-demokratische Haltung unter den Demokratieforschenden, sowie die anti-autoritäre Haltung in der Autoritarismusforschung äußerst hegemonial. Im Falle der Demokratietheorie bezeichnet La Rosa den normativen Charakter dieser Teildisziplin als die »doppelte(n) Funktion der Demokratietheorie sowohl analytische, als auch normative Aussagen zu machen« (La Rosa 2018, S. 207).

Ein zentrales Problem in der Rezeption von postkolonialen Theorien, obwohl sich auch viel genuin philosophische oder politikwissenschaftliche Forschung findet, ist die vorherrschende fast ausschließliche Mehrheitsrezeption von »literatur- und kulturwissenschaftliche(n) Ansätze(n)« (Franzki und Aikins 2010, S. 14) geprägt. Diesem Defizit möchte diese Theorie etwas entgegensetzen. Zuletzt sei darauf hingewiesen, dass die Beschäftigung mit »populär- und subkulturellen Werken« (Attia 2009, S. 24) Teil der postkolonialen Methodik ist und sich die oftmals artifizielle Trennung von wissenschaftlichen und populären Werken, welche in der hegemonialen Wissenschaftsführung üblich ist, nicht angeeignet wird (Attia 2009, S. 24).

2.7 Multiperspektivität als Notwendigkeit

Das erste Kapitel der Schrift lässt sich mit den Worten Multiperspektivität als Notwendigkeit zusammenfassen. Multiperspektivität ist aus drei Perspektiven zu verstehen. Erstens die Anerkennung der Multiperspektivität heutiger Theorie- und Wissensbildung, die nicht, wie in der Vergangenheit unerschwinglich im Kanon verankert, vom weißen, europäischen, männlichen Subjekt ausgeht. Zweitens die Anerkennung der Multiperspektivität in der Genese von zentralen Konzepten, Begriffen und Strukturen die im hegemonialen Wissensdiskurs ausschließlich als westliche Errungenschaften verstanden werden. Drittens die Anerkennung der Multiperspektivität der Rezipienten von vergangener und heutiger Theoriebildung. Die Homogenität in den Hör-

und Lesesälen hat geendet und dies erfordert eine neue Vermittlung von theoretischen Inhalten.

Für March ist es möglich zwischen »political theory as a ›scholarly‹ activity and as an ›engaged‹ activity« (March 2009, S. 534) zu unterscheiden. Für die postkoloniale Theorie ist dies nicht möglich und es wird eine Einheit dieser Handlungen proklamiert. Dabei wird mit der langen Tradition von »einer linearen Menschheitsentwicklung, deren Zentrum und Motor zwangsläufig immer im Herzen Europas liegt« (El-Tayeb 2016, S. 50) gebrochen. Damit ist Multiperspektivität als das Ende lineare Genese- und Entwicklungstheorien zu verstehen. Dabei genügt nicht die globale Erzählung von hochkultureller Menschheitsentwicklung, die von Ägypten nach Rom und dann nach Griechenland springt. Der Bruch mit einem linearen Model betont die (Un-)Gleichzeitigkeit historischer Entwicklung und macht damit erklärbar, dass der weiße Mann nicht schon immer ein Rassist war, es eine lange Tradition von weißem Antirassismus gibt und damit dem Rassismus der Philosophen nicht mit dem Verweis als »Kinder ihrer Zeit« begegnet werden kann. Es gilt zu verstehen weshalb der schwarze Philosoph Amo und die rassistischen Aufklärer so nah beieinander lebten, aber dennoch so weit voneinander entfernt waren. Die Erzeugung einer »banalen Opposition zwischen der europäischen Aufklärung und dem Postkolonialismus (wäre) ein unzulässiger Vorgang« (Dhawan 2009, S. 62), denn die Aufklärung schaffte nach Dhawan selbst die Grundlage für die postkoloniale Kritik (Dhawan 2009, S. 62). Gleichsam schafften die Ideale und der Beginn der Demokratisierung durch die »pro-slavery democracies« folgende Beispiele: In den Vereinigten Staaten von Amerika schaffte die ideologische Grundlage die Basis für die postkolonialen Proteste der schwarzen Bürgerrechtsbewegung, die haitianische Revolution wäre ohne die ideologische Vorarbeit der sie unterdrückenden französischen Revolutionäre nicht möglich und im dekolonialen Protest Ghandis war die öffentliche Verhandlung mit dem defizitären, britischen Rechtsstaat von strategischer Bedeutung.

Ein zentrales Anliegen ist hierbei das Ende der kolonialen »Arbeitsteilung« (Franzki und Aikins 2010, S. 10) bei der sich die Politische Theorie und Philosophie nicht mit Rassismus und Kolonialismus als Gegenstand beschäftigt, sondern dies den Historikern, den Regionalstudien und der Ethnologie überantwortet. Hierzu ist es notwendig, dass sich die Theoriedisziplinen selbst multiperspektivisch verstehen und nicht wie Reuter es für die Soziologie identifiziert, unterschwellig als westlich konzeptualisiert (Reuter 2012, S. 303). Diese Theorie widmet sich damit Rassismus und (Post-)Kolonialismus

als genuin politiktheoretischen Untersuchungsgegenstand. Daher betreiben die postkoloniale Theorie und ihre zentralen politischen Figuren sowie Bewegungen eben keine »kulturrelativistische Anklage« (Dhawan 2009, S. 62). Den Anschluss an die Frauenbewegung suchend skandierten die schwarzen Frauen »Ain't I a woman«, die Bürgerrechtsbewegung in den Vereinigten Staaten demonstrierten mit Schildern auf denen »I am a man« stand und auch die heutige Black Lives Matter-Bewegung fordert letztlich nur das universelle Menschenrecht auf körperliche Unversehrtheit und die rechtsstaatliche Trennung von rechtssprechender und rechtsvollziehender Gewalt. Dies sind zutiefst liberal-demokratische Werte.

Multiperspektivität ist zudem eine Chance einen Beitrag wieder der Re-Nationalisierung des öffentlichen Diskurses zu leisten. Wie Koppetsch zu recht feststellt, »bestehen die rechten Gruppierungen auf Schließungen und möchten die Errungenschaften der jeweiligen Wir-Gruppe – der Nation, des Volkes, der Kernfamilie, des Christentums etc. – gegenüber Außenseitern verteidigen« (Koppetsch 2017, S. 214). Multiperspektivität bedeutet die Öffnung der theoretischen Grundlage gegenüber dem Anderen und die Auflösung von vermeintlichen Antagonismen zwischen kulturellen Räumen, die beispielsweise Huntington mit seiner Theorie »The clash of civilisations and the remaking of the world order« (Huntington 2002) wirkmächtig in den politikwissenschaftlichen Diskurs einbrachte. Ebendiese ethnopluralistische Denklöge liegt dem meistverkauften Sachbuch seit Ende des zweiten Weltkriegs »Deutschland schafft sich ab« (Sarrazin 2010) von Thilo Sarrazin zugrunde. In diesem intellektuellen Raum wird der »europäischen Zivilisation« (Serequeberhan 2016, S. 71) die »afrikanische Barbarei« (Serequeberhan 2016, S. 71) gegenübergestellt, sowie ein Gegensatz zwischen »westlich zivilisiert« vs. »orientalisch unzivilisiert« (Kuhn 2015, S. 35) konstruiert. Multiperspektivität als methodisches Vorgehen bedeutet die Anerkennung der modernen Zivilisation auch als Ergebnis afrikanischer und muslimischer Kulturentwicklung. Denn die These der Auflösung eines bipolaren Weltregimes und vielleicht sogar die notwendige Anerkennung einer »multicivilizational« (Huntington 2002, S. 21) Welt nach Huntington ist einleuchtend. Wobei nicht erkannt wurde, dass gerade Migrationsbewegungen die klar umrissenen Grenzen dieser vermeintlich autarken, multiplen Zivilisationen sprengen. Yildiz ordnet diese migrationsbedingten Verschiebungen im modernen Deutschland als »hybride Konstellationen« (Yildiz 2018, S. 21), die »(...) die eingespielten Eindeutigkeiten und Kontinuitäten fraglich erscheinen lassen« (Yildiz 2018, S. 21) ein (Yildiz 2018, S. 21). In Seminar- und Klassenräumen sitzen nun Lernende,

die von ihrem Elternhaus durch unterschiedliche und untereinander ambivalente Zivilisationsentwicklungen geprägt sind. Sie fordern gängige Bilder des Anderen heraus und konfrontieren die hegemonialen Lehren aus multiperspektivischer Sicht – mal aus schwarzer, mal aus jüdischer, mal aus der Perspektive mit einer Behinderung. Damit lösen sie die Bilder der »Unterlegenheit« (Taylor 2017, S. 52-53) auf oder verhandeln offen mit ihnen. Eine Reaktion darauf ist die Herstellung von Multiperspektivität in den Lehrinhalten oder wie Taylor schreibt die Einführung von »multikulturellen Curricula« (Taylor 2017, S. 52-53).

Eine multiperspektive Betrachtung baut zugleich homogenisierende Narrative im politischen Diskurs ab. In direkter Analogie zum Argument von Miller (Miller 2017b, S. 89) ist festzustellen, dass die häufig wiederholte These, durch afrikanische und muslimische Zuwanderung fühlt sich der Deutsche zunehmend entfremdet, für viele Deutsche nicht gilt. Für deutsche Menschen deutscher Herkunft mit einer toleranten Haltung ebenso wenig, wie für Deutsche muslimischer oder afrikanischer Identität. Vielfach unterlaufen wir im politischen und wissenschaftlichen Diskurs noch der Annahme »eine(r) homogene(n) Nationalkultur« (Miller 2017b, S. 89). Doch baut die Zunahme von Zuwanderung für viele Deutsche erst das Gefühl der Entfremdung ab. Denn ein schwarzer Mensch fühlt sich in einer zunehmend multikulturellen Gesellschaft weniger in diesem Identitätsmerkmal vereinzelt.

Obwohl die vorliegende Theorie einen pragmatischen Entwurf der postkolonialen Theorie vorlegt, steckt auch in dieser Arbeit ein Wunsch nach »Befreiung von (zu viel) Europa bei einer gleichzeitigen Berufung auf Europa« (Ehrmann 2012, S. 113). Denn ohne die Loslösung von der »Hegemonie des Kolonialismus« (Dhawan 2011, S. 42) wird es die angestrebte Rassismussfreiheit nicht geben.

