

# Die Kraft des Zorns

Sara Ahmeds aktivistische Post-Phänomenologie

---

JAN SLABY

Perhaps struggle is all we have because the god of history is an atheist, and nothing about his world is meant to be. So you must wake up every morning knowing that no promise is unbreakable, least of all the promise of waking up at all. This is not despair. These are the preferences of the universe itself: verbs over nouns, actions over states, struggle over hope.

TA-NEHISI COATES/BETWEEN THE WORLD AND ME<sup>1</sup>

Sara Ahmed ist nicht länger Professorin für *Race and Cultural Studies* an der Goldsmiths, University of London. Sie hat ihre Professur Ende Mai 2016 gekündigt, aus Protest gegen die aus ihrer Sicht zu zaghaften Maßnahmen gegen *sexual harassment* an ihrer Universität. Dieser Akt des Rückzugs verdeutlicht die Haltung Sara Ahmeds – als Feministin, aber auch als Intellektuelle und Akademikerin. Im Kampf gegen sexistische Übergriffe und für gerechtere Verhältnisse insgesamt schreckt sie nicht vor negativen Folgen für sich selbst zurück. Auf ihrem Blog *feministkilljoys.com* schreibt Ahmed zu ihrem Rücktritt Folgendes:

„[T]hat act of leaving was a form of feminist snap: there was a moment when I couldn't take it anymore, those walls of indifference that were stopping us from getting anywhere; that were stopping us from getting through. Once the bond had snapped, I realised that I had been trying to hold onto something that had already broken. [...] [R]esignation can be an act of feminist protest. By snapping you are saying: I will not work for an organisation

---

1 Coates, Ta-Nehisi: *Between the World and Me*, New York 2015, S. 71.

that is not addressing the problem of sexual harassment. [...] By snapping you are saying: I will not reproduce a world I cannot bear, a world I do not think should be borne.“<sup>2</sup>

Sich aktiv weigern, eine Welt zu reproduzieren, für die man nicht einstehen kann, die man als nicht bewahrenswert erkannt hat: Das ist die Einsicht, die für ein Verständnis von Phänomenologie als politischem Aktivismus in den Blick rücken muss.

Im vorliegenden Text werde ich Sara Ahmeds Arbeiten als exemplarisch für eine post-phänomenologische kritische Philosophie herausstellen. Es geht mir vor allem um Schlaglichter auf eine intellektuelle Haltung, die sich mit inhaltlichen Überlegungen zur Verkörperung, zu Emotionen, zu Rassismus sowie zu institutioneller Unterdrückung verbindet. Nur aus der Immanenz des Geschehens, das zugleich Gegenstand der philosophischen Analyse ist, lassen sich Einsichten gewinnen, die in einem praktischen Sinn wirksam werden können. Gegenstand und Betrachtungsweise verschmelzen in der engagierten intellektuellen Haltung – dies ist sowohl aufschlussreich für ein Verständnis von Phänomenologie als *wirksamer* Philosophie als auch entscheidend für die Frage nach der Möglichkeit eines *zugleich* akademischen *und* politischen Aktivismus.

Dass mein Text mit „Die Kraft des Zorns“ überschrieben ist, hat einen doppelten Sinn. Erstens ist damit generell die wichtige Rolle von Affekten, Emotionen und Hintergrundgefühlen sowohl für die betrachteten Phänomene des sozialen Seins, institutioneller Wirklichkeiten und struktureller Ausschlüsse angeprochen – Sara Ahmed artikuliert hier ein beispielhaftes Verständnis. Zweitens – und das ist noch wichtiger für die Zwecke dieser Abhandlung – bestimmt der Zorn über ungerechte Verhältnisse die intellektuelle Haltung, die sich gegen diese Wand des Privilegs und der Ignoranz in Position bringt. Jüngste Zornkritiken aus liberaler Feder sind angesichts dessen so wohlfeil und selbstgerecht, wie umgekehrt das Lob des Zorns aus dem Umkreis rechtspopulistischer Bewegungen abgefeimt, stumpfsinnig und mitunter gemeingefährlich.<sup>3</sup> Gegen beides

- 
- 2 Ahmed, Sara: Blog-Eintrag „Speaking Out“ vom 02. Juni 2016 auf <https://feministkilljoys.com> [Stand: 27.06.2016].
  - 3 Ich denke an Martha Nussbaums Buch *Anger and Forgiveness: Resentment, Generosity, and Justice* (New York 2016) auf liberaler Seite – davon wird im Schlussabschnitt noch die Rede sein –, und an die Einlassungen des AfD-„Parteiphilosopen“ Marc Jongen auf der Gegenseite. Jongen, der nicht für seine akademischen Publikationen als Fachphilosoph bekannt ist, hat sich zum Thema Zorn bzw. zu Sloterdijks „thymos“ verschiedentlich medial geäußert, siehe z.B. Bender, Justus/Bingener, Reinhard: Marc Jongen: Der Parteiphilosop der AfD, in: *Frankfurter Allgemeine Sonntagszeitung* vom 16.01.2016, auf: <http://www.faz.net/aktuell/politik/inland/marc-jongen-ist>

gilt es eine zürnende Haltung zu kultivieren, die keine Raserei ist, die kein Resentiment befördert, sondern die mit ruhiger Unerbittlichkeit und frei von Illusionen gegen die Ignoranz und Selbstgerechtigkeit einer im Zeichen des *white privilege* errichteten institutionellen Wirklichkeit vorgeht. Zorn als Haltung, das bedeutet vor allem Klarheit, Realismus und Selbstachtung im Rahmen eines Kampfes für eine bessere Welt, der konsequent zu führen ist, ungeachtet der Aussichten auf Erfolg: *struggle over hope*.

## SARA AHMED ALS FEMINIST KILLJOY

In zahlreichen Schriften seit den späten 1990er Jahren hat Sara Ahmed poststrukturalistische, phänomenologische, genealogische und ethnologische Arbeitsweisen kombiniert, um Interventionen in die Diskurse des Feminismus, der *Critical Race Theory*, des Postmarxismus und der *Cultural Studies* insgesamt vorzunehmen. Ihr Ziel ist es, ungerechte Verhältnisse in ihrer Verhärtung und Fraglosigkeit sichtbar zu machen und Leser\_innen aufzuklären und aufzurütteln. Insofern findet sich bei Ahmed nicht das übliche Spiel kritischer Stellungnahmen, Selbstzurechnungen zu einer Theorieschule oder Versuche, ein Forschungsfeld zu begründen. Was zählt, sind konkrete Problemlagen. Es geht in ihren Texten ohne Umschweife zur Sache.

„Those whose being is in question are those who can question being“<sup>4</sup> – lautet das Motto von Ahmeds Arbeiten. Es ist die Perspektive der Betroffenen, aus der Einsichten in Strukturen und Prozesse der Unterdrückung möglich sind; Einsichten, die aus hegemonialer Perspektive oft unsichtbar bleiben. Das existenzielle Angefochtensein, die Fraglichkeit des eigenen Seins im Lichte dominanter normativer Strukturen prädestinieren auf besondere Weise zur Untersuchung des Seins. Die Welt, das eigene Erleben, die anderen – letztlich *alles* erscheint in einer anderen Dringlichkeit für jene, die sich aus einer Position der Unterdrückung um ein Verständnis der Wirklichkeit bemühen. Zentral sind dabei *sweaty concepts*:<sup>5</sup> Begriffe,

---

afd-politiker-und-philosoph-14005731.html – vgl. auch die Dokumentation medialer Berichterstattung auf <https://marcjongen.de> [Stand: 23.06.2016].

- 4 Geäußert von Ahmed in ihrem Vortrag *Brick Walls*, den sie im Oktober 2014 an der University of Alberta, Edmonton, gehalten hat. Siehe <https://vimeo.com/110952481> vom 10. April 2016.
- 5 Wo immer Ahmed von *sweaty concepts* spricht, verweist sie auf die afroamerikanische Dichterin und Feministin Audre Lorde (vgl. Lorde, Audre: *Sister Outsider. Essays and Speeches*, Trumansburg, New York 1984); die Bezeichnung selbst

denen die Betroffenheit von Unterdrückung und die Anstrengung des Widerstands gegen ungerechte Verhältnisse unmittelbar anhaften. *Sweaty concepts* sind aus kämpferischer Widerständigkeit geschöpft – es sind sprechende Wundmale sozialen Leids, die dem Verständnis des Unrechts den Weg bahnen in Richtung Befreiung. „Körper“ (im Unterschied zu „Leib“) kann ein solcher schweißgetränkter Begriff sein; ebenso „Weißsein“ (*whiteness*) als das, was für seine Exponenten zu meist unsichtbar bleibt, aber für jene, die davon abweichen, umso einschneidender erfahren wird. Unter anderem um diese beiden Begriffe als Beispiele für *sweaty concepts* wird es in den folgenden Abschnitten gehen.

Es liegt nahe, dass sich eine solche Begriffsarbeit nicht allein im Modus praxis-entlasteter akademischer Tätigkeit bewerkstelligen lässt. So überrascht es nicht, dass Ahmed ihre Gedanken häufig in Form von aufrüttelnden Blog-Posts, oftmals zu Alltagsszenen von Diskriminierung und Diffamierung, auf ihrer Website veröffentlicht. Die Website trägt den programmatischen Titel *feminist killjoy*. Die Figur der *killjoy* – das Klischee der lustfeindlichen feministischen „Spaßbremse“ – spielt in Ahmeds Arbeiten die Rolle einer *Begriffsperson*, fungiert also als aktives, die Autorin positionierendes Bindeglied zwischen begrifflicher Artikulation und bedeutsamen Aspekten der betrachteten Wirklichkeit.<sup>6</sup>

Ahmeds Texte sprechen durch diese Figur im Modus einer charakteristischen Widerständigkeit – und zudem mit dem untergründigen Ton eines gerechten Zorns, der mit der Unerbittlichkeit der Subalternen auf die Wirklichkeit blickt. Ahmeds Texte *performieren* den Bruch mit den Relevanzzuweisungen und Diskursnormen einer weißen, heteronormativen akademischen Kultur und animieren Leser\_innen zur Übernahme einer solchen kritisch-disruptiven Haltung. Ahmed situiert sich damit in der Immanenz des thematisierten Geschehens – als eine von Unterdrückung und Ausschluss Betroffene und am Ringen um andere Verhältnisse direkt Beteiligte. Insbesondere diesen Zug in Sara Ahmeds Arbeiten werde ich im Folgenden beleuchten und in Zusammenhang bringen mit ihrer phänomenologischen Vorgehensweise.

---

ist jedoch eine Schöpfung Ahmeds. Zur Erläuterung vgl. ihren Blog-Eintrag „Sweaty Concepts“ vom 22. Februar 2014 auf <https://feministkilljoys.com> [Stand: 28.06.2016].

6 Nach Deleuze und Guattari ist eine Begriffsperson eine virtuelle Präsenz im philosophischen Denken, die als vitale Kraft die philosophischen Begriffe belebt und Gedankengänge vorantreibt. Vgl. Deleuze, Gilles/Guattari, Felix: *Was ist Philosophie?*, übersetzt v. Bernhard Schwibs und Joseph Vogl, Frankfurt a.M.1996, Kap. 3.

## DISKURS, KÖRPER, WIRKLICHKEIT

Ahmeds ausführlichste Beschäftigung mit Emotionen und Affekten findet sich in *The Cultural Politics of Emotion*.<sup>7</sup> Dieser Text exemplifiziert den für die damalige Phase in den Kulturwissenschaften charakteristischen Übergang von poststrukturalistischen, am Diskurs orientierten Ansätzen hin zu solchen Ansätzen, bei denen Körper, Sinnlichkeit, Materialität und eben auch Affekte und Emotionen zurück auf die Agenda gelangen. In Ahmeds Affekt- und Emotionsverständnis treffen sich die beiden Paradigmen und verbinden sich zu einer lebendigen Gemengelage. Emotionen kommen als menschliche Körper ausrichtende, materialisierende Dynamiken in den Blick, die Ahmed gleichwohl vor allem von der Seite ihrer *textuellen Zirkulation* her fokussiert: „I am tracking how words for feeling, and objects of feeling, circulate and generate effects: how they move, stick, and slide. We move, stick and slide with them.“<sup>8</sup> Dass und wie gerade auch die Emotionsausdrücke selbst – also Wörter wie „Hass“, „Wut“, „Furcht“, „Ekel“ oder „Scham“ – medial zirkulieren, bildet ein zentrales Moment der affektiven Realität und Wirkung der so benannten Gebilde. Insofern gibt es in Ahmeds Ansatz einen konstruktivistischen Einschlag: Diese *Label* benennen nicht primär vorgängig bestehende Emotionszustände, sondern tragen in ihren sprachlichen und medialen Bewegungen erst zur Ausprägung jener emotionalen „Realitäten“ bei, die zu benennen sie vorgeben. Es handelt sich aber nicht um einen plumpen Konstruktivismus, der die Realität des Emotionalen glatt in den Diskurs verlegt, sondern im Gegenteil um einen Ansatz, der die affektiv-sinnlichen Wirkmomente und die Materialität solcher signifikativ-medialen Zirkulationen betont. Affekt und Diskurs sind nicht separiert, sondern bilden ein (spannungsreich) integriertes Gefüge. Damit liefert Ahmed eine geschickte differenzielle Bestimmung von Affekt und Emotion. Es ist *dasselbe* relationale Affizierungsgeschehen, das Körper ausrichtet, markiert und sozial positioniert, das in den etablierten Vokabularen und Skripten des Emotionalen formiert, mobilisiert und verbreitet wird. Affekt und Emotion lassen sich nicht in getrennte Register bannen, sondern müssen als Teilmomente desselben grundlegenden Wirkungsgeschehens bestimmt werden. Dabei bezeichnet „Emotion“ die durch kulturelle Skripte präfigurierte Seite dieser Dynamik, die ihrerseits in steter Transformation und Bewegung begriffen ist, während „Affekt“ das jeweilige Vollzugsmo-

7 Vgl. Ahmed, Sara: *The Cultural Politics of Emotion*, New York 2004.

8 Ebd., S. 14.

ment, die konkrete Wirkweise, also die sinnlich-materiellen Einwirkungen des Affektgeschehens fokussiert.<sup>9</sup>

Ein zentraler Aspekt von Ahmeds Ansatz in *The Cultural Politics of Emotion* betrifft die Möglichkeit, dass bestimmte Worte oder Zeichen aufgrund wiederholter Verwendungen und fortgesetzter diskursiver Zirkulation mit einer charakteristischen affektiven Valenz aufgeladen werden und diese fortan nicht mehr loswerden. Ahmed spricht von „sticky signs“<sup>10</sup>. Als Beispiel nennt sie die Bezeichnung „Paki“ (für Menschen mit pakistanischem Migrationshintergrund in England), die durch wiederholten diffamierenden Gebrauch in einen Assoziationsraum des Minderwertigen und Bedrohlichen gebannt werde: „To use a sticky sign is to evoke other words which have become intrinsic to the sign through past forms of association. To use the word ‚Paki‘ might then stick to other words that are not spoken: immigrant, outsider, dirty, and so on“.<sup>11</sup>

Emotionen wie Ekel oder Abscheu würden mittels *sticky signs* in einem Diskursraum performativ hervorgebracht und aufgrund der Beharrungskraft affektiver Markierungen dauerhaft mit bestimmten Subjekten und Objekten assoziiert. Ahmed wählt dieses Beispiel nicht zuletzt deshalb, „since this is an insult that has been addressed to me, and I remember its effects profoundly“<sup>12</sup>. Der emotionstheoretisch entscheidende Zug ist hierbei, dass der Gehalt emotionaler Vollzüge nicht primär im Individuum, also im individuellen Welt- und Selbstbezug verortet wird, sondern im soziomantischen Zirkulationsgeschehen einer *economy of affect*.

In *The Promise of Happiness* (2010) setzt Ahmed ihre Analysen zur kulturellen Zirkulation und politischen Mobilisation von Emotionen fort. Nun geht es vor allem um die ideologische Funktion von konventionellen Vorstellungen des Glücklichseins. Gegen den Trend der populären Glücksforschung und der Propagierung von Konstrukten wie einem „nationalen Glücksindex“ positioniert

---

9 Das Verhältnis dieser beiden „Seiten“ darf dann allerdings nicht als harmonisches Ineinander konzipiert werden, sondern als spannungsreich, offen und unabschließbar. So wenig, wie die diskursiv formierte Emotionalität eine geschlossene Erfahrungsformation bildet, so wenig wird sich Affekt als „freies Radikal“ der Erfahrung gänzlich außerhalb des diskursiv Präformierten bewegen. Alcoff verhandelt die Streitsache „Erfahrung“ zwischen Phänomenologie und Poststrukturalismus in diesem Punkt vorbildlich; vgl. Alcoff, Linda Martín: Merleau-Ponty and Feminist Theory on Experience, in: Fred Evans/Leonard Lawlor (Hg.), *Chiasms: Merleau-Ponty's Notion of Flesh*, New York 2000, S. 251-272.

10 Ahmed: *The Cultural Politics of Emotion*, S. 92.

11 Ebd.

12 Ebd., S. 100.

sich Ahmed bewusst als Spaßbremse: „I write from a position of skeptical disbelief in happiness as a technique for living well.“<sup>13</sup> Zumeist werde Glück mit zutiefst konservativen Mustern eines vermeintlich guten Lebens assoziiert: verheiratet sein, einer befriedigenden Arbeit nachgehen, sein Los mit Leichtigkeit tragen (um von der offen ideologischen Figur der *happy housewife* noch zu schweigen) – Gemeinplätze wie diese sind es, die Ahmeds Intervention provozieren. Gegen ein Glück, das die Züge des Privilegs trägt und in der Bewahrung seiner mittleren Lagen eine aggressive Biederkeit an den Tag legt, tritt die Figur der *feminist killjoy* in Aktion:

„This book is an attempt to give the killjoy back her voice and to speak from recognition of how it feels to inhabit that place. I thus draw on my own experience of being called a killjoy in describing the sociability of happiness. [...] To kill joy, as many of the texts I cite in the following pages teach us, is to open a life, to make room for life, to make room for possibility, for chance.“<sup>14</sup>

Auch hier positioniert Ahmed sich *innerhalb* des betrachteten Geschehens als konkret Betroffene, lässt ihren eigenen Zorn, den eigenen Widerwillen oder auch eine lähmende Niedergeschlagenheit angesichts der sich unverändert fortsetzenden Unterdrückung und Verblendung sowohl zum Erkenntnis- als auch zum Darstellungsmittel werden. Ihrem Schreiben wohnt die sinnliche Tuchfühlung mit dem verhandelten Geschehen unmittelbar inne: Es besteht eine „Tateinheit“ von lebensweltlichem Affiziertsein und theoretisch-diskursivem Affizieren. Intellektuelle Haltung und beschriebene soziale Wirklichkeit bilden ein lebendiges – was nicht selten heißt: ein *schmerzliches* – Gewebe.

Dementsprechend ist dann auch die Wendung Ahmeds in die aktivistische Position der *feminist killjoy* zu verstehen: Es ist *dasselbe Affektgeschehen*, welches nun sowohl sprachlich-figurativ als auch qua Handlungsposition der engagierten Intellektuellen ins Aktive gewendet wird. Durch Positionierung als *killjoy* wird Emanzipation aktiv und affektiv ins Werk gesetzt. Ahmed muss dafür das Register der Textarbeit nicht verlassen. Im Umkreis ihrer Überlegungen zum *feminist killjoy* verfährt sie im Modus engagierter Lektüren eines feministischen Archivs negativer und widerständiger Affektlagen: Audre Lorde, bell hooks, Soulamithé Firestone, George Eliot, Virginia Woolf und andere.<sup>15</sup> Diese Interpretationen mobilisieren eine Phalanx des Widerstands, indem sie unter dem Banner der *feminist killjoy* eine fühlbare Gegenwelt zur anti-feministischen

13 Ahmed, Sara: *The Promise of Happiness*, Durham, NC 2010, S. 2.

14 Ebd., S. 20.

15 Vgl. ebd., Kap. 2.

Glücksideologie im Populärdiskurs der Gegenwart errichten. Ahmeds Lektüren haben die Funktion, ihre Haltung aus schmerzlicher Betroffenheit, Zorn und widerständigem Unbeeindrucktsein lateral mit den Haltungen anderer schreibender Aktivistinnen zu verketten und im selben Zug die Leserinnen und Leser in diese affektive Positionierung hineinzuziehen. Im Schmerz über erlittenes Unrecht – indem dieser Schmerz in das Gewebe der akademischen Texte eingeflochten wird – manifestiert sich die *wirksame Erkenntnis* dessen, worum es jeweils geht.<sup>16</sup>

## AHMEDS (POST-)PHÄNOMENOLOGIE: ORIENTIERUNG, NORMEN, KÖRPER

Es sollte bereits deutlich geworden sein, dass Sara Ahmed weit mehr und anderes macht als ‚lediglich‘ Phänomenologie – warum man ihren Arbeiten also das Label *Post-Phänomenologie* verleihen kann. Gleichwohl hat sie sich explizit in der phänomenologischen Tradition verortet und daraus wichtige methodologische Impulse bezogen. Post-Phänomenologie bedeutet in diesem Fall also: Weiterentwicklung, konstruktive Dezentrierung, Ergänzung – nicht etwa die Überwindung dieser Art des Philosophierens.<sup>17</sup>

In ihrem Buch *Queer Phenomenology* und in dem Artikel *A Phenomenology of Whiteness* artikuliert Ahmed ihren Ansatz in Form einer transformativen Aneignung zentraler Gedanken der phänomenologischen Tradition.<sup>18</sup> Bezugnehmend auf Husserl betont sie das Kerngeschäft der Phänomenologie: die Untersuchung der Bedingungen und Faktoren, die für das Zustandekommen und Fortbestehen von *Welt* und entsprechender *Weltbeziige* maßgebend sind. Wie kommt es dazu, dass das, was uns als Lebenswelt alltäglich begegnet und als

---

16 Vgl. Ahmed: *The Cultural Politics of Emotion*, S. 171.

17 Ich verwende den Ausdruck „Post-Phänomenologie“ in Anlehnung an Johanna Oksala, die vor allem die Verwobenheit von Erfahrung und sozio-kultureller Positionierung und deren Historizität betont, sodass die phänomenologische Vorgehensweise um hermeneutische, genealogische, kultur- und sozialwissenschaftliche Verfahren ergänzt und die Perspektive der ersten Person einer steten kritischen Selbstreflexion unterzogen wird. Vgl. Oksala, Johanna: A Phenomenology of Gender, in: *Continental Philosophy Review* 39 (2006), S. 229-244 sowie in diesem Band.

18 Vgl. Ahmed, Sara: *Queer Phenomenology: Orientations, Objects, Others*, Durham, NC 2006 sowie dies.: A Phenomenology of Whiteness, in: *Feminist Theory* 8 (2007), S. 149-168.

Hintergrund unseres Seins akzeptiert wird, entsteht, an Stabilität gewinnt und fraglos fortgesetzt wird? Die Erforschung dieser „natürlichen Einstellung“ – womit nicht in erster Linie die *mental*en Einstellungen von Individuen, sondern vor allem die Justierungen der sozialen Wirklichkeit in Institutionen, Praktiken und Gewohnheiten gemeint sind – erfolgt in der Phänomenologie im Modus ihrer Außerkraftsetzung: Rückzug aus der Immersion ins Alltägliche und Unvor-denkliche mit den Mitteln einer bewussten Einklammerung (*epoché*). Freilich – und das ist ein wichtiger Zug post-phänomenologischen Denkens – kann die *epoché* niemals vollständig sein, da sich nie alle ontologischen Vorannahmen und prägenden Faktoren in ihrer Wirksamkeit „ausschalten“ und auf die Gegenstandsseite der Analyse bringen lassen. Dennoch ist es möglich, *anders hinzusehen* – als fremd, ungewöhnlich und somit erklärbungsbedürftig zu betrachten, was im täglichen Dahinleben kaum der Rede wert ist. Auf diese Weise, so Ahmed, werden die Normen des kollektiven Seins für Problematisierungen zugänglich:

„A norm is how we are immersed in a life. [...] The phenomenological attitude in reflecting upon the previous attitudes is a new style, a theoretical attitude is new in relation to what already exists because *in* reflecting on what exists, it withdraws from an immersion, such that an existence is transformed.“<sup>19</sup>

Es ist wichtig, dass Ahmed diesen Einstiegszug in die Phänomenologie – den sie recht direkt von Husserl entlehnt – in Bezug auf Normen und Normativität formuliert. Die maßgebenden Normen sind nichts Abstraktes, offiziell Kodifiziertes, sondern haben ihre Existenz in den immersiven Vollzügen der praktischen Daseinsbewältigung, sie sind eingefaltet in das fraglose Dahinleben in alltäglichen Umgebungen.

Ahmed kombiniert diesen Grundzug der Phänomenologie – den Fokus auf die Normativität gewöhnlicher Lebensvollzüge – mit dem für Husserl zentralen Topos der Orientierung. Im zweiten Band seiner *Ideen zu einer reinen Phänomenologie* exponiert Husserl den fungierenden Leib als den „Nullpunkt der Orientierung“, der für das Ich den „Modus des letzten zentralen Hier“ ausmacht.<sup>20</sup> Im Ausgang von diesem Pol erhalten alle wahrnehmbaren Dinge in der Umgebung ihre Position in Relation zur eigenen perzeptiv-praktischen Situierung. Ahmed entnaturalisiert und entabsolutiert diesen Ausgangspunkt, indem

19 Ahmed, Sara: *On Being Included: Racism and Diversity in Institutional Life*, Durham, NC 2012, S. 174.

20 Husserl, Edmund: *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Zweites Buch: Phänomenologische Untersuchungen zur Konstitution*, Husserliana, Band IV, hrsg. v. Marly Biemel, Den Haag 1952, S. 158.

sie deutlich macht, dass die leibliche Orientierung immer schon überschrieben und spezifisch formiert ist durch sozio-historische Konstellationen.<sup>21</sup> Normative Gefüge und Habitualitäten orientieren Individuen schon auf dieser tiefen Ebene, sodass sich menschliche Weltbezüge bereits auf der Primärebene eigenleiblicher Verortung grundlegend unterscheiden.

Im Unterschied zu Husserl, der mit eidetischer Geruhsamkeit – entlastet nicht zuletzt durch die geschlechts- und klassenspezifische Arbeitsteilung im bürgerlichen Haushalt – seine räumliche Verortung am professoralen Schreibtisch reflektiert, richtet Ahmed ihren Blick auf für vermeintlich ‚weiße‘ Normalsubjekte unsichtbare soziale Ausschlüsse. Deutlich wird daran ex negativo, dass der eigenleibliche Nullpunkt der Orientierung beim weißen, männlichen und institutionell privilegierten Subjekt zugleich der blinde Fleck ist – eben weil es der Ankerpunkt des Selbstverständlichen ist:

„White bodies are habitual insofar as they ‚trail behind‘ actions: they do not get ‚stressed‘ in their encounters with objects or others, as their whiteness ‚goes unnoticed‘. Whiteness would be what lags behind; white bodies do not have to face their whiteness; they are not orientated ‚towards‘ it, and this ‚not‘ is what allows whiteness to cohere, as that which bodies are orientated around.“<sup>22</sup>

Im Ausgang von dieser habituellen Expansivität fragloser Weltverortung beschreibt Ahmed die Kehrseite dieses Geschehens: die für Nicht-Weiße umso deutlicher spürbaren Orientierungslinien einer im Zeichen des *white privilege* errichteten Wirklichkeit. Hierbei spielt die Affektivität eine zentrale Rolle als etwas, das bereits im präreflexiven leiblichen Verortetsein der Individuen prägend am Werk ist. *Manche Personen*, aber längst nicht alle, erfahren sich in bestimmte soziale Räume und Gefüge bruchlos eingebunden, sie gehen darin in Vertrautheit auf, einem sanften *flow* vergleichbar: „To be comfortable is to be so at ease with one’s environment that it is hard to distinguish where one’s body ends and the world begins. [...] White bodies are comfortable *as they inhabit spaces that extend their shape*.“<sup>23</sup>

Räumliche Verortung ist untrennbar von einer primären Affektivität, einem *feeling at ease* oder dessen unschönen Modifikationen, wenn die Verortung *keine* bruchlose, selbstverständliche, sozial erwünschte ist. Dieselben Räume, Gefüge und Institutionen, welche ‚angestammte‘ Subjekte wie eine zweite Haut umhüllen, können nicht-weißen Personen als Blockaden, Schranken oder gar

---

21 Vgl. Ahmed: A Phenomenology of Whiteness, S. 151.

22 Ebd., S. 156.

23 Ebd., S. 158 [Hervorh. i. Orig.].

gleich als *no-go-areas* entgegentreten, was sich affektiv in Form von leiblicher Unsicherheit, ontologischer Entwurzeltheit oder als einschneidende Differenzerfahrung manifestiert. Es ist diese primäre Schicht der Erfahrung, die den Rassismus für die Betroffenen so schmerzlich und grundlegend macht und ihn zugleich den Blicken und der Vorstellungskraft der von ihm nicht Betroffenen entzieht – zu tief, zu elementar ist diese Erfahrungsdifferenz.

Ahmed verweist auf die klassischen Beschreibungen des phänomenologischen Psychiaters Frantz Fanon (1952), die vor Augen führen, wie sich der hegemoniale weiße Blick als eine Bürde und schmerzliche Restriktion ins operative Schema der nicht-weißen Leiblichkeit einschreibt, darin vergegenständlichend und hemmend wirkt:

„And then the occasion arose when I had to meet the white man’s eyes. An unfamiliar weight burdened me. The real world challenged my claims. In the white world the man of color encounters difficulties in the development of his bodily schema. [...]. The body is surrounded by an atmosphere of certain uncertainty.“<sup>24</sup>

„Below the corporeal schema I had sketched a historical-racial schema. The elements that I used had been provided for me [...] by the other, the white man, who had woven me out of a thousand details, anecdotes, stories. [...] I could no longer laugh [...] the corporeal schema crumbled, *its place taken by the racial epidermal schema*.“<sup>25</sup>

Der Kolonialismus manifestiert sich als leibgewordene, fremdbestimmte Historizität – situativ gespürt als Bürde, als Last, als Form der Selbstentfremdung, als eine Sphäre der Unsicherheit, die den fungierenden Leib wie eine unsichtbare Zwangsjacke umfängt. Zugleich ist der Körper von außen markiert als Projektionsfläche historischer Bestimmungen, Vorurteile und Raster der Wahrnehmung. Die rassifizierte Existenz ist eine Existenz unter dem Blick des weißen Anderen – *dessen* Urteil ausgesetzt, in *dessen* Intentionalität, aus *dessen* privilegierter Historizität konstruiert.

Fanons Beschreibungen sprengen tendenziell bereits die klassische phänomenologische Leibauffassung. Die Lehre von der fungierenden Leiblichkeit, die das nahtlose Verschmelzen der operativen Intentionalität mit den Strukturen zweckmäßig eingerichteter Umgebungen betont, trifft hauptsächlich einen Opti-

24 Fanon, Frantz: *Peau noire, masques blancs*, Paris 1952, in der engl. Übersetzung: ders.: *Black Skins, White Masks*, übersetzt v. Charles Lam Markmann, New York 2008, S. 83. Zitiert nach Ahmed: A Phenomenology of Whiteness, S. 153.

25 Fanon: *Black Skins, White Masks*, S. 84. Zitiert nach Ahmed: A Phenomenology of Whiteness, S. 153.

malmodus menschlicher Weltbeziehungen. Soziale Ausschlüsse, Gewalt und Unterdrückung bringen eine andere Seite der Körperlichkeit zum Vorschein. Ta-Nehisi Coates hat die elementare Körperlichkeit des historisch verfestigten Rassismus zum Leitmotiv seines Essays *Between the World and Me* (2015) gemacht. Der Text ist in Form eines Briefes an den 15-jährigen Sohn des afro-amerikanischen Autors verfasst – Coates bemüht sich darin, seinem Sohn die Realitäten eines Lebens im Angesicht von Polizeigewalt und systemischer Diskriminierung vor Augen zu führen. Hier wirken die alltägliche Sozialität, die gestaltete Welt, die institutionellen Umgebungen nicht ermöglicht und tragend, sondern als gewaltförmiger Einbruch, als physischer *impact*, jederzeit potenziell zerstörerisch:

„It is hard to face this. But all our phrasing – race relations, racial chasm, racial justice, racial profiling, white privilege, even white supremacy – serves to obscure that racism is a visceral experience, that it dislodges brains, blocks airways, rips muscle, extracts organs, cracks bones, breaks teeth. You must never look away from this. You must always remember that the sociology, the history, the economics, the graphs, the charts, the regressions all land, with great violence, upon the body.“<sup>26</sup>

Die fungierende Leiblichkeit ist hier bereits fragmentiert und paralysiert, auf das Physische zurückgeworfen. Das weckt zumindest Zweifel an ihrer philosophischen Nobilitierung durch die Phänomenologie. Auch die Abgrenzung gegen Naturalismen und Reduktionismen aller Art, die in der Phänomenologie mit routinierter Insistenz gepflegt wird, kann angesichts dessen schal wirken. Nach dem Tod seines Freunds Prince Jones, als Unschuldiger in einem Akt exzessiver Gewalt von einem Polizisten erschossen, notiert Coates:

„[...] I could see no higher purpose in Prince’s death. I believed, and still do, that our bodies are our selves, that my soul is the voltage conducted through neurons and nerves, and that my spirit is my flesh. Prince Jones was a one of one, and they had destroyed his body, scorched his shoulders and arms, ripped open his back, mangled lung, kidney, and liver. I sat there feeling myself a heretic, believing only in this one-shot life and the body.“<sup>27</sup>

---

26 Coates: *Between the World and Me*, S. 10.

27 Ebd., S. 79.

## **BRICK WALLS: INSTITUTIONEN DES WEISSSEINS**

Ahmed entwickelt das, was ich im letzten Abschnitt zunächst schlaglichtartig mit Blick auf die Körperlichkeit skizziert habe, systematisch in ihrem Aufsatz *A Phenomenology of Whiteness* (2007).<sup>28</sup> Oberflächlich betrachtet bringt dieser Titel eine Paradoxie zum Ausdruck: Weißsein ist gerade das, was *nicht* sichtbar, *nicht* als solches spürbar, *nicht* manifest ist – was vermeintlich keine „Phänomenologie“ im Sinne eines distinkten Erfahrungsprofils aufweist –, jedenfalls aus der Sicht jener, die es tagtäglich leben. Weißsein ist die Signatur der Selbstverständlichkeit, die Gestalt und das Gepräge der Welt im spätmodernen Westen. Die Aufgabe einer phänomenologischen Kritik des Weißseins ist insofern eine doppelte. Einerseits geht es darum, die aus hegemonialer Sicht unsichtbare *Welt des Weißseins* sichtbar zu machen, ihre Konstitutionsbedingungen zu untersuchen und ihre fortgesetzte Wirksamkeit zu verdeutlichen – gegen das Selbstverständnis der Exponenten dieser Perspektive, die zumeist weder vom Weißsein als Erfahrungs- und Seinsweise noch von systematischem Rassismus in ihren Lebenswelten etwas wissen wollen. Andererseits geht es in einer solchen Analyse darum, aufzuzeigen, wie sich diese „Welt des Weißseins“ für jene manifestiert, die in ihr als abweichend, fremd, nicht-weiß auffallen, und die sich den urteilenden Blicken und normativen Mustern der hegemonialen Perspektive gegenübersehen. Wie fühlt es sich für die Betroffenen an, immer wieder gegen die „Mauer des Weißseins“ anzurennen?

Ziel ist dann vor allem die Sichtbarmachung *institutioneller* Verhärtungen und Habitualitäten in ihren schmerzlichen Wirkungen und hinsichtlich der Mechanismen ihrer Stabilisierung und Reproduktion. Ahmed erachtet die Problematik der Institutionen und der darin verankerten institutionellen Gewohnheiten (*institutional habits*) für entscheidend.<sup>29</sup> Neben dem Aspekt der Unsichtbarkeit –

---

28 Ahmed reiht sich mit diesem Text in eine wachsende Bewegung der feministischen Phänomenologie ein, welche Rassismus, Rassifizierung, Weißsein und vor allem das Erleben der von strukturellem wie offenem Rassismus Betroffenen in den Blick rückt. Vgl. z.B. Alcoff, Linda Martín: Towards a Phenomenology of Racial Embodiment, in: *Radical Philosophy* 95 (1999), S. 15-26; Freeman; Lauren: Phenomenology of Racial Oppression, in: *Knowledge Cultures* 3 (2015), S. 24-44 sowie die Beiträge in Lee, Emily (Hg.): *Living Alterities: Phenomenology, Embodiment, and Race*, New York 2014.

29 Das Thema „Institutionen“ ist ein zentrales Scharnier zwischen der Phänomenologie und sozialphilosophischen sowie soziologischen Untersuchungen der formierten und geteilten Wirklichkeit. Einschlägig sind hierzu auf phänomenologischer Seite Mer-

Institutionen und Gewohnheiten bilden die Sphäre des sozial Selbstverständlichen – sind Institutionen dasjenige, was die Härte und Beharrungskraft historisch gewachsener sozialer Verhältnisse verständlich macht. Institutionen sind Seinstabilisatoren. In der Schule, vor Gericht, im Unternehmen, auf dem Amt, im Sportverein: Vor allem in den Räumen von Institutionen gewinnen Normen ihre fraglose Geltung und somit ihre Härte und Unerbittlichkeit. Angesichts dieser betonharten Faktizität der institutionellen Wirklichkeit macht Ahmeds Diskurs keinerlei Zugeständnisse an ein oberflächliches Narrativ der Hoffnung, der Reformen, der Aussicht auf kleinschrittige Veränderungen:

„A phenomenology of whiteness helps us notice institutional habits; it brings [...] what does not get seen as the background to social action, to the surface [...]. It does not teach us how to change those habits and that is partly the point. In not being promising, in refusing to promise anything, such an approach to whiteness can allow us to keep open the force of the critique. It is by showing how we are stuck, by attending to what is habitual and routine in ‚the what‘ of the world, that we can keep open the possibility of habit changes, without using that possibility to displace our attention to the present, and without simply wishing for new tricks.“<sup>30</sup>

Phänomenologie des Weißseins heißt also vor allem: Diese Härte sinnlich spürbar, ja schmerzlich erfahrbar machen, die Köpfe der Leserinnen und Leser quasi mit gegen die Mauer aus Ausschlüssen und Ungleichheit prallen lassen. „You come up against what others are invested in not seeing.“<sup>31</sup> Sodann kommt es darauf an, die Innensicht rassifizierten Seins durch die umgekehrte Sicht zu ergänzen: Welcher Art sind die unsichtbaren, unmerklichen Vollzugs- und Reproduktionsformen des Weißseins – mittels welcher teils subtiler, oft kaum sicht- und spürbarer Mechanismen verankert und reproduziert sich die hegemoniale Perspektive? Was stabilisiert die Welt des Weißseins, was setzt sie fort? Analysen der *Institutionen des Weißseins* sollen diese Fragen beantworten.

Im Begriff der Institution verbinden sich zwei Prozessmodalitäten des Sozialen: zum einen die etablierte *Institution* selbst als Konservierungsinstanz, als

---

leau-Ponty, Maurice: *L'Institution, la passivité: Notes de cours au Collège de France, 1954-1955*, Paris 2002, auf soziologischer Seite Berger, Peter L./Luckmann, Thomas: *Die gesellschaftliche Konstruktion der Wirklichkeit: Eine Theorie der Wissenssoziologie*, Frankfurt a.M. 1969. Vgl. auch Al-Saji, Alia: A Phenomenology of Hesitation, in: Emily S. Lee (Hg.), *Living Alterities: Phenomenology, Embodiment, and Race*, New York 2014, S. 133-172.

30 Ahmed: A Phenomenology of Whiteness, S. 165.

31 Ahmed: Vortrag *Brick Walls*, siehe <https://vimeo.com/110952481>

,Behälter‘ und fixierte Form der kodifizierten Vergangenheit, zum anderen die *Institutionalisierung* als fortdauernder Vorgang der Formierung und Normierung von sozialen Vollzügen, Interaktionen und Praktiken im Einklang mit der institutionellen Vergangenheit. Dieser zweite Prozessmodus zeigt sich in aller Deutlichkeit im Akt der Rekrutierung, dem vermutlich wichtigsten institutionellen Vorgang. Rekrutierung umfasst einerseits die Neubesetzung von Positionen oder Ämtern und das Erteilen von formellen Zugangsberechtigungen, andererseits gehört zur Rekrutierung auch das inoffizielle Zuweisen von Rollen und Status. Ahmed bezeichnet institutionelle Rekrutierung bündig als eine *Technologie* zur Produktion von Weißsein.<sup>32</sup>

„The act of recruitment, of bringing new bodies in, restores the body of the institution, which depends on gathering bodies to cohere as a body. Becoming a ‚part‘ of an institution [...] hence requires not only that one inhabits its buildings, but also that we follow its line: we might start by saying ‚we‘; by mourning its failures and rejoicing in its successes; by reading the documents that circulate within it, creating vertical and horizontal lines of communication; by the chance encounters we have with those who share its grounds. To be recruited is not only to join, but to sign up to a specific institution: to inhabit it...“<sup>33</sup>

Ersichtlich umfasst Rekrutierung also auch die lebensweltliche, habituelle und bewusstseinsmäßige Einpassung – eine weitreichende leiblich-affektive Habituierung.

Rekrutierungsentscheidungen basieren auf so etwas wie einem lokalen ‚Tugendkatalog‘, der die Parameter der Zugehörigkeit umreißt. Auswahlverfahren, Bewerbungsinterviews und *feedback*-Gespräche verlangen und perpetuieren ein Modell-Image derer, die vermeintlich hineingehören. Personen, die nicht ‚von sich aus‘ in das landläufige Muster passen, sind angehalten, sich für alle sichtbar der Norm entsprechend zu verhalten, sich ‚auf Linie‘ zu bringen. Hier schließt sich der Kreis zum Thema Norm und Normalisierung. Das offen oder unterschwellig geforderte Nicht-Abweichen, Nicht-Auffallen im Gefüge einer Institution verlangt von jenen, die die Norm nicht bereits erfüllen, fortwährend Arbeit: die Anstrengungen einer ostentativen Normalisierung.

Aus eben diesen Gründen wird in den institutionellen Räumen Differenz besonders einschneidend erfahren: „At one conference we organize, four black feminists arrive. They all happen to walk into the room at the same time. The fact that we notice such arrivals tells us more about what is already in place than it does about ‚who‘ arrives. Someone says: ‚it is like walking into a sea of white-

32 Vgl. Ahmed: A Phenomenology of Whiteness, S. 157.

33 Ebd., S. 158.

ness‘.<sup>34</sup> Weißsein ist das unsichtbare Zentrum, von dem aus nicht-weiße Personen als Abweichungen und ‚Störungen‘ erscheinen. Weiße Institutionen schreiben eine Ähnlichkeitsnorm fest, sodass nicht-weiße Körper darin als fremd, anders, abweichend markiert sind – mit allen Konsequenzen für das affektive Erleben der Betroffenen. „To be not white is to be not extended by the spaces you inhabit.“<sup>35</sup>

An diese phänomenologischen Überlegungen zu Institutionen, unsichtbaren Ausschlüssen und der darin manifest werdenden Körperlichkeit schließt Ahmeds ethnologische Studie *On Being Included* (2012) an. Ahmed führte dafür Interviews mit Gleichstellungsbeauftragten und ‚diversity workers‘ an britischen Einrichtungen wie Universitäten, Kliniken und Behörden, um Einblick in jene Sphäre zu gewinnen, in der sich Organisationen offiziell um Maßnahmen gegen genau das bemühen, was soeben beschrieben wurde.

Auch hier taucht als Leitmotiv die Metapher der *brick wall*, der massiven Steinmauer, auf. Ahmed will damit fassbar machen, wie schmerzlich-vergeblich, verzweifelt, hoffnungslos das Bemühen um substanzelle Veränderung in institutionellen Kontexten oftmals ist: „The feeling of coming up against something that does not move, something solid and tangible.“<sup>36</sup> Gerade dort, wo *mission statements* in progressivem Ton von Offenheit, Diversität und Inklusivität künden, erweise sich die Mauer nicht selten als besonders undurchdringlich, weil Entscheidungsträger weder echtes Problembewusstsein noch Veränderungswillen zeigten. Gremien für Gleichstellung trügen dann de facto eher zur Verhinderung substanziellem Wandels bei – im Modus einer *institutionellen Nicht-Performativität* rücke die seichte Verlautbarung oder die endlose Gremiensitzung an die Stelle wirksamer Reformen.<sup>37</sup> Mit Verweis auf die Natur von Institutionen als Konservierungsmechanismen, als soziale ‚Energiesparvorrichtungen‘ plausibilisiert Ahmed, warum das so überraschend nicht ist: „White habits save trouble, diversity work creates trouble.“<sup>38</sup> Diejenigen, die Missstände aufzeigen

---

34 Ebd., S. 156.

35 Ebd., S. 163.

36 Ahmed: *On Being Included*, S. 26.

37 Vgl. ebd., S. 116ff. *Institutionelle Nicht-Performativität* bedeutet, dass dort, wo auf offizieller Seite kein Veränderungswille vorliegt, aber gleichwohl sozialer Reformdruck besteht, *leerlaufende* institutionelle Routinen eingerichtet werden. Es gibt dann zwar Aktivitäten im Zeichen von *diversity*, aber diese bleiben weitgehend wirkungslos.

38 Ebd., S. 27.

und auf Schritte zur Veränderung pochen, fallen auf als *trouble maker*, als Störenfriede, als *killjoys*.

Ahmed notiert all dies nicht in resignativem Ton, sondern mit dem agonalen Schwung jener, die nicht ruhen werden, bis die Mauern des Privilegs eines Tages doch unter der Wucht des Veränderungsdrucks nachgeben. Hier ist die Zornpolitik Ahmeds gut zu erkennen: der zur Haltung stabilisierte, gerichtete und wissende Zorn lenkt ihren Blick und schreibt sich spürbar in die Formulierungen ein.

## AUSBLICK: DIE KRAFT DES ZORNS

Damit sind wir zurück beim Zorn als intellektueller Haltung. Sara Ahmed operiert aus einem *bewusst gelebten*, zur Haltung stabilisierten, in eine intellektuelle Orientierung transformierten Zorn – einem Zorn, der ihre Wahrnehmung institutioneller Verhältnisse lenkt, der ihre Analysen von Ausschlüssen, subtiler und offener Gewalt sowie von Diskriminierungsmechanismen leitet und der ihrem Schreiben einen Ton kämpferischer Widerständigkeit verleiht.<sup>39</sup> Dieser Zorn ist nicht auf seine reaktiven Momente verengt, gerinnt also nicht zu giftigem Resentiment, basiert aber auf der Einsicht, dass verändernde *Aktion* nicht von versteckend-fühlender *Reaktion* auf Unrecht und Leid zu trennen ist.<sup>40</sup> Nicht zuletzt trägt Ahmeds Zorn als verbindendes Moment zur Solidarisierung unter Betroffenen und Aktivistinnen bei. Die Sprechposition der *feminist killjoy* vollzieht in ihrem performativen Vollzug die Verschmelzung der eigenen Haltung aus persönlicher Betroffenheit und affektiver Anteilnahme, inklusive ihrer Historizität als Person mit spezifischer Herkunft und bestimmten biografischen Erfahrungen, mit den betrachteten Gegenständen – etwa mit der zur *brick wall* verhärteten Welt des institutionellen Weißseins. Die auf das betroffene Subjekt einwirkende

39 Dieses Plädoyer für den Zorn als intellektuelle Haltung findet sich nicht in dieser Explizitheit bei Ahmed selbst, obwohl sie an vielen Stellen positive Worte für den Zorn findet, am deutlichsten im 8. Kapitel von Ahmed: *The Cultural Politics of Emotion*, insb. S. 172ff. und zudem in einigen Blog-Posts auf <https://feministkilljoys.com>.

40 Soviel in einem Satz zur Replik Ahmeds auf Wendy Browns einflussreiche Kritik an Politiken der Verletzung und des Ressentiments. Ahmed führt aus: „I would argue that a politics which acts without reaction is impossible: such a possibility depends on the erasure and concealment of histories that come before the subject. There is no pure or originary action“ (Ahmed: *The Cultural Politics of Emotion*, S. 174). Vgl. Brown, Wendy: *States of Injury: Power and Freedom in Late Modernity*, Princeton 1995.

soziale Wirklichkeit und die Affektlage der Aktivistin bilden ein dynamisches Gefüge, das Einsichten generiert, Handlungsimpulse erzeugt und Gleichgesinnte zusammenführt. Ahmeds Positionierung als Betroffene und Aktivistin wird zum zentralen Erkenntnismittel – Phänomenologie in eigener Sache, ausgehend vom Stachel im eigenen Fleisch. Der Zorn, um den es hier geht, hat die klischeehafte Figuration dieser Emotion als blindwütige Eruption, irrationaler Exzess und als ein personalisiertes Streben nach Rache hinter sich gelassen. Zorn als intellektuelle Haltung und Grundtonus einer aktivistischen Existenz ist der systematischen Erkenntnisgewinnung nicht entgegengesetzt: Dieser Zorn ist mit der Ge- fasstheit schonungsloser Analysen vereinbar.

Mit ihrem Bekenntnis zum Zorn als intellektueller Haltung artikuliert Ahmed ein Verständnis und ein „Ethos“ des Zorns in deutlichem Kontrast zu jener Zornkritik, die jüngst von Martha Nussbaum vorgetragen wurde.<sup>41</sup> Ohne hier auf die Details dieses virtuellen Dissenses eingehen zu können, möchte ich zwei Schlaglichter darauf werfen, weil uns das hilft, die Haltung Ahmeds noch besser zu verstehen. Martha Nussbaum – anerkannte Stimme im liberalen philosophischen Establishment – bemängelt am Zorn, den sie nahezu ausnahmslos für „normatively inappropriate“, sogar für „normatively ugly“<sup>42</sup> hält, dass er *zwingend* mit einem Trachten nach Vergeltung verbunden sei: „I shall argue that the idea of payback or retribution – in some form, however subtle – is a conceptual part of anger.“<sup>43</sup> Damit bindet Nussbaum den Zorn schon auf begrifflicher Ebene an das, was sie in ihrem Buch so plakativ wie abwertend als *payback* bezeichnet. Auf dieser Grundlage ist es ihr dann ein Leichtes, fast alle Formen von Zorn bzw. Ärger als unethisch zu kritisieren.<sup>44</sup>

---

41 Vgl. Nussbaum, *Anger and Forgiveness*. Sowohl Ahmed als auch Nussbaum verwenden das Wort *anger* – dieses hat ins Deutsche übersetzt nicht primär die Bedeutung von „Ärger“, wie man aufgrund der Wortverwandtschaft denken mag, sondern bezeichnet den heftigeren und auf Verstöße gegen Normen ziellenden *Zorn*. Das im Deutschen auf harmlosere Anlässe bezogene „Ärger“ als Übersetzung von *anger* würde gerade das philosophisch Relevante ausblenden. Zu den Differenzierungen im Spektrum der Aggressionsaffekte vgl. das letzte Kapitel von Demmerling, Christoph/Landweer, Hilge: *Philosophie der Gefühle: Von Achtung bis Zorn*, Stuttgart 2007.

42 Nussbaum, *Anger and Forgiveness*, S. 6.

43 Ebd., S. 15.

44 Nussbaums Begriffsbestimmung des Zorns, die sie direkt von Aristoteles bezieht, ist höchst kritikwürdig. Selbst wenn es Merkmale geben sollte, die Ärger oder Zorn allein aus begrifflichen Gründen zukommen (was philosophisch umstritten ist), ist es fraglich, ob ein eng ausgelegtes *Streben nach Vergeltung* darunter ist. Überhaupt ist

Ich möchte argumentieren, dass Ahmeds Figuration des Zorns als aktivistische Haltung dafür ein Gegenbeispiel ist. In Ahmeds verstetigtem Zorn kommt nicht ein personenbezogener Vergeltungs- oder Rachewunsch zum Ausdruck, sondern ein Streben nach einer Umkehr von historisch verhärteten Machtkonstellationen und Bedeutungszuweisungen.<sup>45</sup> Einerseits entzündet sich der Zorn an der Härte und Unerbittlichkeit der Verhältnisse und am damit verbundenen Mangel an Einsicht auf Seiten jener, die von der so eingerichteten Wirklichkeit profitieren. Es geht Ahmeds Zorn dann nicht darum, in Form eines Rachefeldzuges vermeintliche Täter zur Rechenschaft zu ziehen. Das wäre naiv – nicht, weil es keine Verantwortlichen oder keine bewussten Rassisten, Ausbeuter, Sexisten, Chauvinisten und dergleichen gäbe. Sondern weil es am Kern des Problems vorbeingehe. Das Problem ist eines von Strukturen, von verhärteten Verhältnissen – historisch gewachsen, institutionell verankert und tief in den kollektiven wie individuellen Habitualitäten sedimentiert.

An die Stelle eines kruden Rachewunsches tritt das Streben nach einer grundlegenden Revision dieser sozialen Konfiguration, ein Streiten für eine Neuordnung der Wirklichkeit insgesamt: eine neue institutionelle Landschaft, ein anderer Wertekanon, andere Seinsweisen, andere Lebensformen – kurz: eine andere Welt. Eine solche Neugestaltung der Verhältnisse zöge natürlich Umverteilungen nach sich, etwa von Ressourcen, von Prestige, von Lebensmöglichkeiten. Heute Privilegierte werden in der „neuen Welt“ weniger haben und weniger zählen, und das ist angemessen und gerecht. Das wird aber nicht mit Häme, Hass oder antizipierter Genugtuung angestrebt, mit dem Ziel, bestimmte Personen bewusst schlechter zu stellen, sondern aus einem fundamentalen Behauptungswillen derer, die allzu lange unter ungerechten materiellen wie symbolischen Verhältnissen gelitten haben. Im Lichte dessen kann die Orientierung Nuss-

---

der Scholastizismus Nussbaums zu bemängeln: Sie übernimmt ihre Charakterisierung des Ärgers nahezu ungefiltert aus einer antiken Tradition und setzt diese als maßgebend für die Gegenwart. Damit schließt sie kulturhistorischen Wandel im Profil von Emotionstypen nahezu aus, und ebenso die Möglichkeit einer Neukonfiguration des Zorns durch Schaffung von Begriffspersonen oder Sozialtypen à la *feminist killjoy*.

45 Oft wird die Variante des Zorns, die sich nicht auf konkrete Personen sondern auf Verhältnisse richtet, als „Empörung“ bezeichnet. „Empörung“ besitzt jedoch unpassende Konnotationen: einen Bezug auf *konkrete* Normverletzungen, einen rechthaberrischen Klang, etwas eigenartig Distanziertes und Unbetroffenes, das dem Zorn insgesamt abgeht. Hier stimme ich im Übrigen mit Nussbaum überein, die mit Verweis auf die uneinheitlichen Verwendungsweisen von „*indignation*“ in der Alltagssprache auf den Ausdruck verzichtet und stattdessen den technischen Ausdruck *transition anger* einführt (vgl. Nussbaum: *Anger and Forgiveness*, S. 35ff.).

baums als wohlfeil und weltfremd erscheinen, insofern sie unterschwellig suggeriert, dass niemandes Status ernsthaft vermindert werden muss.<sup>46</sup> Die eilige Betonung von *Unparteilichkeit* erhält einen schalen Beigeschmack, wenn sie von historisch privilegierter Warte aus artikuliert wird. Gerechtigkeit sieht anders aus. Ahmed positioniert sich mit ihrer zürnenden Haltung in jenem Bereich, den Nussbaum durch ihre Fixierung auf das personalisierte Vergeltungsstreben weitgehend ausblendet: dem Streben nach einem grundlegenden materiellen und symbolischen Wandel jenseits von Revanchegelusten.<sup>47</sup>

Der zweite virtuelle Streitpunkt zwischen Nussbaum und Ahmed ist noch eine Spur subtiler. Er zeigt sich vor allem im Rahmen von Kontextmomenten der Analysen. Da fällt zum Beispiel Nussbaums Vertrauen in das Recht als unparteiliche Ordnungsinstanz auf, die private Zorngeschäfte in staatlich geregelten Ausgleich verwandeln soll. So nachvollziehbar dieses Vertrauen vom Standpunkt eines ‚allgemeinen‘ zivilisatorischen Fortschritts – und erst recht im philosophischen Oberseminar einer Elite-Uni – auch sein mag, so fiktiv, müßig, ja zynisch mutet dieses Vertrauen aus Sicht jener an, die in Verhältnissen leben, in denen ihnen der Schutz des „geltenden“ Rechts seit Generationen systematisch verweigert wird.<sup>48</sup> Die Zwischentöne machen die Musik: das *uneingeschränkte* Eintreten für das Recht bei gleichzeitiger *kategorischer* Kritik an allen Formen des zornbasierten Gerechtigkeitsstrebens – dazu das hehre Eintreten für *gewaltfreie* Formen des Widerstands und sogar für *bedingungslose* Großzügigkeit und *grenzenlose* Empathie. Das sind Kontextfaktoren der Analyse, die einen subtilen Elitismus, eine Schulgläubigkeit und nicht zuletzt auch ein Fortbestehen des *white privilege* erahnen lassen gerade dort, wo es darauf ankäme, die Welt zunächst aus Sicht der von Unterdrückung Betroffenen sehen und verstehen zu lernen.

---

46 Zudem verkennt Nussbaum die Rolle des Zorns als Rechtsgefühl. Hier fehlt leider der Raum, um auf diese Thematik einzugehen. Einschlägige Überlegungen dazu, die zudem die Zusammenhänge zwischen Empörung, Zorn, Scham und anderen Kandidaten für Rechtgefühle erhellen, findet sich in Landweer, Hilge: Ist Sich-gedemütiigt-Fühlen ein Rechtsgefühl?, in: Landweer, Hilge/Koppelberg, Dirk (Hg.), *Recht und Emotion I. Verkannte Zusammenhänge*, Freiburg 2016, S. 103-135.

47 Zwar kennt Nussbaum auch einen solchen *transition anger*, der sich nicht auf konkrete Personen richtet, sie hält diesen jedoch für sehr selten, was daran liegt, dass sie stipuliert, ein *payback*-Wunsch sei in den allermeisten Fällen von Zorn auf irgendeine Weise im Spiel (vgl. Nussbaum: *Anger and Forgiveness*, S. 36f.).

48 Vgl. Coates, Ta-Nehisi, The Case for Reparations, in: *The Atlantic*, Ausgabe vom 14. Juni 2014, S. 54-71 sowie Wilkerson, Isabel, *The Warmth of Other Suns: The Epic Story of America's Great Migration*, New York, 2010.

Ahmeds Feminismus ist ein *zorniger* Feminismus. Das heißt nicht, dass er nicht auch andere Gefühlslagen umfassen würde, und auf die Energien und Weltbezüge dieser anderen Gefühle baut – als Triebkräfte der Politisierung, als verbindende Momente zwischen jenen, die sich unter dem Banner des Feminismus versammeln, als Sensorium für das Leiden anderer, aber auch für Möglichkeiten des Wandels und für eine bessere Zukunft. Nicht zuletzt, und das wird im gesamten Werk Ahmeds und in jedem ihrer Blog-Einträge aufs neue deutlich, bilden Emotionen das Gewebe, den Stoff, das Medium der intellektuellen Arbeit – sie ermöglichen die Erkenntnis des Wesentlichen, sie verhelfen den gewonnenen Einsichten zur Wirksamkeit.

Mit einer kleinen Lobrede auf die Rolle der Emotionen für ihren Feminismus möge Sara Ahmed in diesem Beitrag das letzte Wort haben:

„When I think of my relationship to feminism [...] I can rewrite my coming into being as a feminist subject in terms of different emotions, or in terms of how my emotions have involved particular readings of the worlds I have inhabited. The anger, the anger that I felt about being a girl seemed to be about what you shouldn't do; the pain, the pain that I felt as an effect of forms of violence; the love, the love for my mother and for all the women whose capacity for giving has given me life; the wonder, the wonder I felt at the way in which the world came to be organized the way that it is, a wonder that feels the ordinary as surprising; the joy, the joy I felt as I began to make different kinds of connections with others and realize that the world was alive and could take new shapes and forms; and the hope, the hope that guides every moment of refusal and that structures the desire for change within the trembling that comes from an opening up of the future, as an opening of what is possible.“<sup>49</sup>

## LITERATUR

- Ahmed, Sara: *The Cultural Politics of Emotion*, New York 2004.  
 Dies.: *Queer Phenomenology: Orientations, Objects, Others*, Durham, NC 2006.  
 Dies.: *The Promise of Happiness*, Durham, NC 2010.  
 Dies.: *On Being Included: Racism and Diversity in Institutional Life*, Durham, NC 2012.  
 Dies.: A Phenomenology of Whiteness, in: *Feminist Theory* 8 (2007), S. 149-168.

---

49 Ahmed: *The Cultural Politics of Emotion*, S. 171.

- Alcoff, Linda Martín: Towards a Phenomenology of Racial Embodiment, in: *Radical Philosophy* 95 (1999), S. 15-26.
- Dies.: Merleau-Ponty and Feminist Theory on Experience, in: Fred Evans /Leonard Lawlor (Hg.), *Chiasms: Merleau-Ponty's Notion of Flesh*, New York 2000, S. 251-272.
- Al-Saji, Alia: A Phenomenology of Hesitation, in: Emily S. Lee (Hg.), *Living Alterities: Phenomenology, Embodiment, and Race*, New York 2014, S. 133-172.
- Berger, Peter L./Luckmann, Thomas: *Die gesellschaftliche Konstruktion der Wirklichkeit: Eine Theorie der Wissenssoziologie*, Frankfurt a.M. 1969.
- Brown, Wendy: *States of Injury: Power and Freedom in Late Modernity*, Princeton 1995.
- Coates, Ta-Nehisi: *Between the World and Me*, New York 2015.
- Ders.: The Case for Reparations, in: *The Atlantic*, Ausgabe vom 14. Juni 2014, S. 54-71.
- Deleuze, Gilles/Guattari, Felix: *Was ist Philosophie?*, übersetzt v. Bernhard Schwibs u. Joseph Vogl, Frankfurt a.M. 1996.
- Demmerling, Christoph/Landweer, Hilge: *Philosophie der Gefühle: Von Achtung bis Zorn*, Stuttgart 2007.
- Fanon, Frantz: *Black Skins, White Masks*, übersetzt v. Charles Lam Markmann, New York 2008.
- Freeman, Lauren: Phenomenology of Racial Oppression, in: *Knowledge Cultures* 3 (2015), S. 24-44.
- Husserl, Edmund: *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Zweites Buch: Phänomenologische Untersuchungen zur Konstitution*, Husserliana, Band IV, hrsg. v. Marly Biemel, Den Haag 1952.
- Landweer, Hilge: Ist Sich-gedemütiigt-Fühlen ein Rechtsgefühl?, in: Landweer, Hilge/Koppelberg, Dirk (Hg.), *Recht und Emotion I. Verkannte Zusammenhänge*, Freiburg 2016, S. 103-135.
- Lee, Emily (Hg.): *Living Alterities: Phenomenology, Embodiment, and Race*, New York 2014.
- Lorde, Audre: *Sister Outsider. Essays and Speeches*, Trumansburg, New York 1984.
- Merleau-Ponty, Maurice: *L'Institution, la passivité: Notes de cours au Collège de France, 1954-1955*, Paris 2002.
- Nussbaum, Martha: *Anger and Forgiveness: Resentment, Generosity, and Justice*, New York 2016.
- Oksala, Johanna, A Phenomenology of Gender, in: *Continental Philosophy Review* 39 (2006), S. 229-244.

Wilkerson, Isabel: *The Warmth of Other Suns: The Epic Story of America's Great Migration*, New York 2010.

## ONLINE-QUELLEN

Ahmed, Sara: Blog-Einträge „Speaking Out“ vom 02. Juni 2016 sowie „Sweaty Concepts“ vom 22. Februar 2014 auf: <https://feministkilljoys.com> [Stand: 27.06.2016 sowie 28.06.2016].

Ahmed, Sara: *Brick Walls*, Vortrag, gehalten im Oktober 2014 an der University of Alberta, Edmonton. Siehe <https://vimeo.com/110952481> vom 10. April 2016.

Bender, Justus/Bingener, Reinhard: Marc Jongen: Der Parteiphilosop der AfD, in: *Frankfurter Allgemeine Sonntagszeitung* vom 16.01.2016 auf: <http://www.faz.net/aktuell/politik/inland/marc-jongen-ist-afd-politiker-und-philosoph-14005731.html>

Dokumentation medialer Berichterstattung zu Äußerungen von Marc Jongen auf: <https://marcjongen.de> [Stand: 23.06.2016].

