

ZEITSCHRIFT FÜR
MEDIENWISSENSCHAFT

zfm

I/2022

26

X | KEIN LAGEBERICHT

zfm

I/2022

GESELLSCHAFT FÜR MEDIENWISSENSCHAFT (HG.)

[transcript]

ZEITSCHRIFT FÜR
MEDIENWISSENSCHAFT

zfm

I/2022

26

**X | KEIN LAGEBERICHT
ONLINE**

EDITORIAL

Medienwissenschaft zu betreiben bedeutet immer auch, sich zu fragen, was die Voraussetzungen und Bedingungen der eigenen Forschung sind. Die Medialität von Dingen und Ereignissen wird häufig erst in der Beschäftigung mit ihrer Theorie und Geschichte, ihrer Technik und Ästhetik freigelegt. In diesem Sinne betreibt die *ZfM* eine kulturwissenschaftlich orientierte Medienwissenschaft, die Untersuchungen zu Einzelmedien aufgreift und durchquert, um nach politischen Kräften und epistemischen Konstellationen zu fragen.

Unter dieser Prämisse sind Verbindungen zu internationaler Forschung ebenso wichtig wie die Präsenz von Wissenschaftler_innen verschiedener disziplinärer Herkunft. Die *ZfM* bringt zudem verschiedene Schreibweisen und Textformate, Bilder und Gespräche zusammen, um der Vielfalt, mit der geschrieben, nachgedacht und experimentiert werden kann, Raum zu geben.

Jedes Heft eröffnet mit einem SCHWERPUNKTTHEMA, das von einer Gastredaktion konzipiert wird; in regulären Ausgaben besteht der hintere Heftteil aus den Rubriken EXTRA, DEBATTE, WERKZEUGE, LABORGESPRÄCH und BESPRECHUNGEN. Ausgabe 26 weicht von diesem Schema ab: Die *ZfM*-Redaktion hat «das Heft aus der Hand gegeben» und dem Forum Antirassismus Medienwissenschaft (FAM) zur Verfügung gestellt. Aus dem Forum ist auch die Gastredaktion des Schwerpunkts hervorgegangen. Zum Selbstverständnis der Zeitschrift gehört, für in der Medienwissenschaft emergierende Tendenzen zeitnah einen Resonanzraum zu schaffen – erst recht, wenn die gesellschaftliche Relevanz so überdeutlich ist wie beim Thema Rassismus. Das beinhaltet für diese Ausgabe, mit der inhaltlichen Bespielung auch die Ausgestaltung der Formate und Verfahren der Gastredaktion und den Autor_innen zu überlassen (die z. B. dem Double-Blind-Peer-Review einen offenen Begutachtungsprozess vorgezogen haben).

Getragen wird die *ZfM* von den Mitgliedern der Gesellschaft für Medienwissenschaft, aus der sich auch die Redaktion (immer wieder neu) zusammensetzt. Es gibt verschiedene Möglichkeiten, sich an der *ZfM* zu beteiligen: (1) die Entwicklung und redaktionelle Betreuung eines Schwerpunktthemas, (2) die Einreichung von Aufsätzen und Reviewessays für das Heft und (3) von Buchrezensionen und Tagungsberichten für die Website. Alle Beiträge sind im Open Access verfügbar. Auf www.zfmedienwissenschaft.de befinden sich das Heftarchiv, aktuelle Besprechungen und Web-Extras, der Gender- und der Open-Media-Studies-Blog sowie genauere Hinweise zu Einreichungen.

MAJA FIGGE, MAREN HAFFKE, TILL A. HEILMANN, ELISA LINSEISEN,
JANA MANGOLD, BIRGIT SCHNEIDER, FLORIAN SPRENGER, STEPHAN TRINKAUS,
THOMAS WAITZ, BRIGITTE WEINGART

INHALT

Editorial

X | KEIN LAGEBERICHT

- 10 ÖMER ALKIN / JIRÉ EMINE GÖZEN / NELLY Y. PINKRAH
X | Kein Lagebericht Einleitung in den Schwerpunkt
- 24 CHRISTINE GOUTRIÉ
Rassismus- und herrschaftskritische Faktographie
- 37 JIRÉ EMINE GÖZEN
**Ein Weiterdenken im Anschluss an Christine Goutriés
«Rassismus- und herrschaftskritische Faktographie»**
- 41 ESRA CANPALAT
In den Arkaden der Übersetzung Gedanken zu Autoethnografie,
kultureller Identität und Authentizität
- 54 MARY SHNAYIEN
Sichere Räume, reparative Kritik Überlegungen zum Arbeiten
mit verletzendem Material
- 66 LOUIS BREITSOHL / ELISABETH MOHR
The West and the Rest Antirassistische Arbeit als kontinuierliche Praxis des
Befragens, Zuhörens und Ansprechens (in) der Filmwissenschaft
- 78 TILL KADRITZKE
Singuläre Filme und Gefühle «Agency panic», das *weiße* New Hollywood
und das Begehren nach dem Affekt
- 91 JENS SCHRÖTER
Zum Eurozentrismus im Begriff des Bildes
- 101 SARA MORAIS DOS SANTOS BRUSS
«A New Science?» Zum antirassistischen Potenzial materialistischer
Medienwissenschaften

- 111 W. J. T. MITCHELL im Gespräch mit ÖMER ALKIN
**«Seeing Through Race» & Versuche, durch die Medien
 (-wissenschaft) zu sehen**
- 125 SARAH SHARMA im Gespräch mit JOHANNES BRUDER
 und NELLY Y. PINKRAH
McLuhan unter Palmen Über Orte des Denkens, Sprechens und Handelns

BILDSTRECKE

- 140 MIGRANTENSTADL / TALYA FELDMAN / SHARONDA
 QUAINOO / OFFENER PROZESS / INITIATIVE OURY JALLOH
 vorgestellt von JIRÉ EMINE GÖZEN
 und konzipiert von der Schwerpunktreaktion
Empathie || Isigkeit
-
- 150 EINE GRUPPE AUS DEM FAM
**Rassismuskritische Arbeit an/in der Medienwissenschaft:
 Das Forum Antirassismus Medienwissenschaft (FAM)**
- 159 ARBEITSKREIS KANONKRITIK
Welcher Kanon, wessen Kanon? Eine Einladung zur Diskussion
- 172 MARIE ELOUNDOU / LISA KARST / DULGUUN SHIRCHINBAL
Dear white professors, warum sind alle «Klassiker» «weiß»?
- 181 Protokolliert und arrangiert von JENNIFER EICKELMANN /
 SOPHIE G. EINWÄCHTER / FELIX T. GREGOR /
 ULRIKE HANSTEIN und SANDRA KERO
Kamera an, Kamera aus? Ein Gespräch über Sichtbarkeiten in der
 Videostream-basierten Lehre
- 192 ARBEITSKREIS UMFRAGE DES FAM
«Wie «weiß» ist die deutschsprachige Medienwissenschaft?»
 Hintergründe, Ergebnisse und Reflexionen zur Umfrage der GfM und des Forum
 Antirassismus Medienwissenschaft
- 199 AUTOR_INNEN
 203 BILDNACHWEISE
 204 IMPRESSUM

X | KEIN LAGEBERICHT



this page was intentionally left black. *almost.*

X | KEIN LAGEBERICHT

Einleitung in den Schwerpunkt

Die Lage: Rassismus und Medienwissenschaft, Rassismus in der Medienwissenschaft

Vor acht Monaten formulierten wir für den Call for Papers dieser Ausgabe: «Medienwissenschaft muss antirassistische Praxis werden und darf sich nicht auf Forschungs- oder Lageberichte beschränken.» Der Lagebericht markiert für uns einen wichtigen Punkt, von dem aus ein solches Projekt in Gang gesetzt werden kann – ein Projekt, von dem wir hoffen, dass es die vielfältigen auf Rassismus bezogenen Aktivitäten außerhalb und die zunehmenden Aktivitäten innerhalb der Medienwissenschaft zu verbinden weiß. Über den Bericht hinaus besteht ein Wunsch nach Verhandlung, Vorstellungskraft und Veränderung. Der Lagebericht hängt dabei maßgeblich mit diesem noch anstehenden Prozess zusammen – wobei Zusammenhang das zentrale Wort ist. Ließe sich eine Erkenntnis (post-)pandemischen Lebens inmitten einer globalen Klimakatastrophe, bestimmt von neoliberalen Ausbeutungsdynamiken sowie mörderischen, nekropolitischen (Kriegs-)Zuständen, destillieren, dann bestünde das Destillat in der Einsicht, dass sie alle miteinander in Verbindung (zu setzen) sind und daher einen Kraftakt des Widerstands, aber auch der Analyse und der Resilienz erfordern. Die zu beschreibende Lage konstituiert sich innerhalb eines schwer fassbaren Zusammenhangs, einer Gewordenheit der Welt. Mit einigen Fragen, die in diesem Heft gestellt werden, möchten wir einen Teil des Zusammenhangs erschließen, den wir in seiner Gesamtheit als zu wenig adressiert erachten. Wir wissen jedoch um sein Wirken.

Unverkennbar und in der Aufmachung schon paratextuell wie parasensuell vorweggenommen ist, dass Rassismus in seiner Varianz und Komplexität im Zentrum dieses Heftes steht:

Rassismus kann als eine Infrastruktur, als ein vielschichtiges System verstanden werden. Er gewinnt seine Stabilität aus einem komplexen Ineinandergreifen intersubjektiver Wahrnehmungen und Handlungen (soziale Praxis), instituierter Ungleichheiten (soziale Strukturen) und der Produktion von Bildern hierarchisierter Differenz (symbolische Ordnung). Rassismus ist nicht umkehrbar. Soziale Experimente (z. B. <Dunkles, rätselhaftes Österreich>), die die dominante Herstellung von Differenz umdrehen, sind aufschlussreich, um die Mechanismen von rassistischer Markierung nachzuvollziehen. Sie setzen sich aber nicht als rassistisches Wissen durch, da ihnen instituierte Strukturen fehlen.¹

Um Rassismus soll es nicht im Allgemeinen, sondern im Spezifischen gehen – und zwar spezifisch hinsichtlich der deutschsprachigen Medienwissenschaft. Als Wissenskultur ist sie nicht minder herrschaftsmächtig und rassistisch mit den entstandenen Strukturen verbunden.

Die Medienwissenschaft schreibt Geschichte, und es lohnt, immer wieder ihre grundlegende Prämisse zu betonen, dass auch sie Produkt historischer Bedingtheiten ist. Kulturwissenschaftlich versteht sie sich selbst als Meta-Wissenschaft, die umfassend philosophisch dekonstruiert, so weit sogar, dass sie ontologische, epistemologische und zugleich komplexe Verwicklungen im Sinne einer Onto-Epistemologie vorschlägt. Nicht von ungefähr gehören die jungen Science and Technology Studies zu ihren nächsten Nachbarn: Disziplinen, die also Wissenskultur selbst als ihren Forschungsgegenstand adressieren.

War sich die Medienwissenschaft ihrer eigenen Medialität immer bewusst, so gilt es nun, sie selbst auf ihre institutionellen und wissenschaftssystemischen Bereiche rassismuskritisch zu befragen. Eine <Störung> des Feldes – durch verschiedenförmige Um-, Ver- und Be-Lagerungen – kann die Medialität ausweisen und sie produktiv machen. In mehrfacher Hinsicht ist das hier aufgerufene Feld kein unbespieltes. So ließe sich an die gesamte Historie der kulturwissenschaftlichen Medienwissenschaft anknüpfen, zu der die feministische Filmtheorie genauso gehört wie die zuletzt verstetigten Verbindungen zur postkolonialen Theorie.²

Das <X> im Titel dieses Heftes steht also für ein Durchkreuzen und Durchdenken rassistischer und diskriminierender Mechanismen und Denkweisen. Es geht uns aber auch darum, das Verbindungsmoment, den Kreuzungspunkt im <X>, zu erkennen und die bestehenden produktiven Rahmen zu erweitern. Zugleich verleiht <X> der Leere eine Form und tritt an die Stelle der Namen und Perspektiven, die uns nicht allen bekannt sind. Es symbolisiert Multiplikation, die vielfältige Formen annehmen kann und polyphon ist. <X> adressiert zuletzt das Dazwischen, den Defekt und die Dysfunktionalität, die Ver-, Über- und Quer-Lagerungen sowie die affektiven Schwierigkeiten des Redens und Schreibens *über*. Letzteres – ein Reden über das Thema in einem Reden mit- und übereinander – hat die Arbeit am Schwerpunkt dieses Hefts <mehrlagig> informiert. Es existiert ein Unbehagen an der Unmöglichkeit eines bestimmten Redens miteinander und ebenso die Erkenntnis, Brüche produktiv machen zu

¹ Maisha-Maureen Auma: Rassismus, in: Bundeszentrale für politische Bildung. Dossier Migration, 30.11.2017, bpb.de/gesellschaft/migration/dossier-migration/223738/rassismus (16.1.2022).

² Die Breite des Spektrums der Ansätze und Überlegungen, die hierzu in den letzten Jahren entstanden sind, zeigt sich insbesondere in der Buchreihe *Post_koloniale Medienwissenschaft*, die seit 2013 von Ulrike Bergemann im transcript-Verlag herausgegeben wird.

müssen. All die erwähnten Lagen können hier (noch) gar nicht erfasst sein. Sie werden im Laufe des Schwerpunkts aber aufblitzen und das ihre tun.

In *Black Skin, White Masks* entwirft Frantz Fanon eine Dialektik des körperlichen und des epidermalen Schemas.³ Ersteres erlaubt dem Körper, einen Platz in der Welt zu haben, während Letzteres diesen Körper von außen neu zusammensetzt. Innerhalb dieser Spannung, einer Diskrepanz zwischen Körper und Bewusstsein, lässt sich auch für uns erzählen, was irgendwie in Worte gefasst werden muss. Mit dem Heftumschlag suchen wir eine Entsprechung für die Widersprüche zu finden, die die Welt im Allgemeinen und damit auch das Entstehen dieses Schwerpunkts im Konkreten, seinen Einsatz und seine Notwendigkeit, seine Ideen, seine Ermöglichkeiten, aber auch Versäumnisse und Unzulänglichkeiten durchziehen. Weiß auf Weiß erweist sich demnach als die <buchhätliche> Wiederholung all jener Ambivalenzen, denen auch zwischen dem Umschlag zu begegnen sein wird. Zugleich impliziert *weiß* ein Spektrum des Weißen, das sich nicht auf eine ontologische Qualität reduzieren lässt: Weißer geht immer und die Nuancen der Farbe sind unendlich. Weniger das Farbspektrum als vielmehr die *optische Haptik*⁴ motiviert jedoch die Idee für den Umschlag des Heftes. Das involviert die Griffbarkeit, die Materialität des Heftes, das Angefasstsein und Angefasstwerden sowie das Sich-angreifbar-Machen. All das ist auch verbunden durch eine Verletzlichkeit oder vorsätzliche Verletzung, deren Entstehungsbedingung hier auf den Umschlag – die Spannung zwischen Körperlichkeit und Epidermalem – zurückgeht. Wie lange ein Exemplar wohl jeweils unbefleckt bleiben wird? Ein <Heft *of color*> sollte es gerade deshalb aber nicht werden.

Es wird die Perspektive sein, die die Antwort auf diese Frage bestimmt. Je nach Blickwinkel – auf das Cover und auf jeden Text – und je nach Standort zeigt sich etwas oder lässt sich erkennen, und doch bleibt vieles verborgen. Was Sichtbarkeit und Unsichtbarkeit in einem solchen Projekt bedeuten, hoffen wir anhand konkreter Fragen und Praktiken zu verdeutlichen. Weil beide mit dem körperlichen und dem epidermalen Schema zusammenhängen, sprechen wir zugleich von Nicht-Wissen oder Unwissen, denn (bestimmtes) Wissen ist verkörpert und ergibt sich erst aus der Spannung zwischen diesen beiden. Verkörpertes Wissen und die involvierte Erfahrung sind es, die wir in einem Heft zu antirassistischer Praxis nur hervorheben können. Wir sind deshalb interessiert an den Dimensionen verschiedener Erfahrungen und ihren Verschränkungen.

(K)eine Einleitung

Ende 2020 formierte sich innerhalb der deutschsprachigen Medienwissenschaft mit dem Forum Antirassismus Medienwissenschaft (FAM) ein Netzwerk, das die durch die Pandemie erzwungene Trennung und Vereinzelung im digitalen Raum aufzuheben und eine gemeinsame solidarische Praxis einzuüben suchte. Diese sollte sich nicht auf eine reflexive Geste der Epistemologie des Fachs

³ Vgl. Frantz Fanon: *Black Skin, White Masks*, New York 1952.

⁴ Vgl. Laura U. Marks: *The Skin of the Film. Intercultural Cinema, Embodiment, and the Senses*, Durham, London 2000.

reduzieren, sondern eine breit angelegte kritisch-reflexive Befragung des eigenen Denkens, Lehrens, Forschens, Einordnens und Werdens und damit ihrer Kultur bedeuten: also in antirassistische Praxis münden und darüber auch in die Gesellschaft hineinwirken. Diese Bewegung trat bereits im ersten Treffen des FAM als gemeinsames Begehren in Erscheinung. Denn als Beschäftigungs- und Handlungsfeld ist die Medienwissenschaft in ebenjene Strukturen und Kontinuitäten eingebettet, welche rassialisierende Ausschlüsse produzieren.

In diesem Sinne beschränkt sich dieses Heft nicht auf eine <inhaltistische> Beschäftigung mit dem Zusammenhang zwischen Medien und Rassismus. Analysen zu rassistischen Repräsentationen und Dynamiken, die medienwissenschaftlich reflektiert werden, konnten nicht unser Anliegen sein: Systemische Reflexion bedingt, die Struktur der eigenen Produktion (die Situation innerhalb der Medienwissenschaft sowie die medienwissenschaftliche Tätigkeit) eben nicht von der Struktur der aus dieser Produktion entstehenden Erkenntnisse zu entkoppeln. Zusätzlich zu theoretischer Begriffsarbeit erfordert diese Aufgabenstellung, Vielstimmigkeit herzustellen, die verschiedenen Perspektiven Raum gibt und deren Situiertheit anerkennt und mitreflektiert. Sie ist eine der Bedingungen kultureller Enthierarchisierung. Das Zulassen, das Fördern und die Reflexion einer solchen Vielstimmigkeit, die offen füreinander (und für ein Anderes) ist, verstehen wir als Grundbedingung antirassistischer Praxis. Damit sind nicht nur unterschiedliche Standpunkte und Positionalitäten gemeint, sondern auch das weitere Aufarbeiten von kolonialen, aber auch präkolonialen Kontinuitäten, die sich durch die (medien-)wissenschaftliche Theorie- und Kanonbildung sowie Geschichtsschreibung ziehen. Dabei gilt es im Blick zu behalten, dass koloniale Kontinuitäten sich nicht auf Theoriebildung und Wissenschaft beschränken, sondern Kolonialismus für viele Menschen weiterhin eine Realität ist.

Eine der Schwierigkeiten rassismuskritischer Arbeit liegt in der Gefahr, den Unterschied zwischen Perspektiven von denen, die von Rassismus betroffen sind, und denen, die davon nicht betroffen sind, zu nivellieren. Im FAM war man sich einig, dass ein Team, zusammengesetzt aus sich als nicht-*weiß* verstehenden Medienwissenschaftler_innen, diese Ausgabe verantworten sollte, weil ihre rassialisierten Subjektivitäten als Medium der Perspektivierung dienen können. Diese aus einer von vielfältigen Unsicherheiten geprägten Suchbewegung hervorgegangene Arbeitsteilung zielte nicht nur darauf ab, marginalisierte Perspektiven, Positionen und Namen zu repräsentieren. Sie entstand aus dem Begehren, einen Prozess anzustoßen, in dem reflektiert werden kann, was die Positionsabhängigkeit des jeweiligen Denkens, Sprechens, Tuns und Wahrnehmens bedeutet und welche Unterschiede sicht- und adressierbar werden.

Vielfach wird einer solch <positiv diskriminierenden> Perspektive, die für die Notwendigkeit der Inklusion eines <strategisch-essentialistischen>⁵ Erfahrungswissens argumentiert, identitätspolitisches Kalkül unterstellt. Braucht es die Rassialisierten, um Rassismus überhaupt angemessen verhandeln zu können? Das nicht. Allerdings stellt Sozialisation selbst eine komplexe (oftmals nicht

⁵ Gayatri Chakravorty Spivak: *Can the Subaltern Speak? Postkolonialität und subalterne Artikulation*, übers. v. Alexander Joskowicz, Stefan Nowotny, Wien 2007.

intendierte) Recherche-, eher noch Habitualisierungsform dar, die nicht anderweitig erreicht werden kann. Die Frage ist also nicht, ob es die Rassialisierten braucht, um Rassismus angemessen beschreiben, analysieren und verstehen zu können, sondern ob nicht jene Perspektive der Rassialisierten selbst für die Kultur der Beschreibbarkeit, der Analyse und der Deutung gerade deswegen erforderlich ist, weil sie aufgrund des Rassismus ausgeschlossen geblieben ist. Wenn der Medienwissenschaft also Perspektiven von Subjekten in der Subjektivierungsform der/des Rassialisierten fehlen, ist dies ein substanzieller Teil der Betroffenenkultur, der nicht Teil der Auseinandersetzung ist. Dieses Defizit scheint uns fatal. Wir haben der Medialisierung in Form unserer Subjektivitäten zugestimmt, dabei ist Rassialisierung nicht der einzige, aber ein sehr spezifischer Teil dieser Subjektivität.

Andersherum wäre die Frage: Dürfen *Weiß*e über Themen sprechen, die sich ihrer Betroffenheitssphäre entziehen? Das darin enthaltene essentialisierende Moment tritt schnell zutage, insofern Inhalte oder Themen natürlich frei von der identitätslogischen Beschaffenheit des Aussagesubjekts bleiben können. Es muss kein intrinsisches Bündnis zwischen Aussagesubjekt und Inhalt geben. Das bedeutet aber nicht, dass die Handlung des Aussagens jemals unter gleich(berechtigt)en Bedingungen möglich sein kann. Anders gesprochen: Wir können unsere Welt nicht von ihrem Werden entkoppeln oder den Inhalt vom Kontext. Tun wir das, so verkennen wir die <intraaktive>⁶ Verschränkung, die zwischen Tun und Ergebnis besteht. Das produktive Aufbrechen der Dichotomie von Inhalt und Form – jener Dichotomie, die von der Medientheorie und mehr noch in der Philosophie in schier unendlichen Kombinationen dekonstruiert wurde – durchzieht als Muster und Raster nahezu alle Beiträge des Schwerpunktteils dieser Ausgabe der ZfM.

Es scheint bezeichnend, dass in der Medienwissenschaft die Reflexion des Offensichtlichsten, dieses dualen *pattern*, dort logisch aussetzt, wo die rassialisierenden Dynamiken am wirkmächtigsten sind. <Form> steht hier für die medienwissenschaftlich-kulturelle Matrix, ihren Beschäftigungsapparat, ihre Umwelt, ihr System bzw. ihr Medium; und <Inhalt> steht für die Theorien, Methoden und Erkenntnisse der Medienwissenschaft, die sie als (zumeist) textuellen Sinn erzeugt.⁷

Das Spektrum zwischen Konvention und Systementhebung: Überlegungen zum Umgang mit Rassismus in der Medienwissenschaft

Teil 1 – Die Konvention des Schreibstils beherrschen/unterminieren können

Wenn sich aus dieser Einleitung unterschiedliche Stimmen heraushören lassen, so ist das dem Umstand geschuldet, dass wir sie nur teilweise einer homogenisierenden Orchestrierung unterzogen haben. Zur Konvention wissenschaftlicher Textproduktion gehört sicher auch die Einheitlichkeit im Stil.

⁶ Vgl. Karen Barad: *Agentieller Realismus*, Berlin 2012.

⁷ Dies sei hier bewusst so formuliert, ohne den materiellen Anteil dieser Texte zu vergessen, ganz im Sinne von Haraways «materiell-semiotischem Knoten», vgl. u. a. Donna Haraway: *Situated Knowledges: The Science Question in Feminism and the Privilege of Partial Perspective*, in: *Feminist Studies*, Bd. 14, Nr. 3, 1988, 575–599, hier 595.

Die Einleitung widersetzt sich dieser Konvention in mehrfachem Sinne: als Intervention, um das hegemoniale Moment, das die Konvention aus historischer Beständigkeit machtvoll entlehnt, zu irritieren; denn antirassistische Praxis besteht nicht nur in der Hinterfragung des Status quo, sondern auch in seiner Provokation, Irritation, Dekonstruktion. In diesem Anliegen, die Ordnung der Dinge zu destabilisieren, ähnelt antirassistische Praxis künstlerischer Arbeit, bezieht sich aber – wie die meisten marginalisierten Interventionsformen – nicht in willkürlichem Maße auf das System (Pataphysik), innerhalb dessen es durchkreuzende Rupturen im Sinnhaften zu hinterlassen sucht. Antirassistische Praxis bezieht sich dezidiert auf solche Kritik, die die Ordnung der Dinge vor allem im Rassistischen berührt.

Wenn hier also durch die Nichtauflösung unterschiedlicher Schreibstile einer Polyphonie der Stimmen Raum gegeben wurde, so könnte dies in einer vornehmlich rassialisierten Lesart als Unfähigkeit gedeutet werden, Einheitlichkeit im Schreiben herzustellen. Oder aber die Entscheidung und Gestaltung wird in dieser Doppelfunktion, als Repräsentation der Vielfältigkeit der Stimmen sowie als performativ-bewusste Intervention wahrgenommen und damit in einen Raum übertragen, in dem die kulturelle Konstruiertheit der Herausgeber_innenschaft nicht durch das Medium *race* deformiert wird. In der zweiten Lesart ginge es um das Moment einer Bindung, die den Rassismus hinter sich zu lassen sucht, während die erste Lesart eine Paranoia freisetzt, die in der Ordnung der Dinge und damit im Ausschluss des Anderen ihr Eigenstes stabilisiert wissen will.

Wichtiger als die Entweder-oder-Logik der Frage, ob die Bändigung der multiplen Schreibstile Unfähigkeit oder Absicht ist, ist der selbstbefragende rhetorische Modus, den das Bedenken solcher rassialisierten Deutungsmöglichkeiten des Außen permanent hervorbringt.

Zur Notwendigkeit einer Ontologie des Rassismus, die es ermöglicht, gegen Rassismus zu argumentieren

Insbesondere die Geistes- und Kulturwissenschaften kennzeichnet, dass die von ihnen produzierten Textkulturen undurchdringlich erscheinen. Die Auseinandersetzung mit dieser komplexen und sehr oft unzugänglichen Textkultur führt angesichts der Unsicherheiten von meist mehrsprachig aufwachsenden Migrant_innen oder PoC wiederum dazu, dass die Kämpfe des Bestehens und Überlebens im Studium besonders viel Unsicherheit hervorrufen: Es entstehen Gefühle der Unzulänglichkeit.⁸ Solche Gefühle gehören wie in vielen anderen Arbeitsbereichen dazu; doch das Gefühl auf Seiten von Migrant_innen ist strukturell um ein Vielfaches öfter anzunehmen, insofern Mehrsprachigkeit schon auf systemischer Ebene beispielsweise in der Schule rassistisch kategorisiert und eingeordnet ist und sich eine solche Kategorisierung an der Hochschule anders gelagert fortführt.

⁸ Vgl. hierzu auch den Text «Dear white Professors» in diesem Heft, 172–179.

Obwohl linguistische Studien nachweisen, dass mehrsprachiges Aufwachsen und Leben die betreffenden Subjekte und ihre Umwelt grundsätzlich kulturell bereichert, wird in früherzieherischen und schulischen Kontexten häufig eine Zwei-Standard-Praxis umgesetzt, die zwischen wertvollen und wertlosen Mehrsprachigkeiten unterscheidet.⁹ Während sogenannte <Prestigesprachen> wie etwa Französisch als nicht-benachteiligend empfunden werden, wird das Sprechen der arabischen, türkischen sowie vieler weiterer nicht-westeuropäischer Sprachen (sogenannte *low-culture*-Sprachen) als Benachteiligung für die Bildungssozialisation betrachtet. Diese ungeforderte und grundsätzlich auch unterdrückte Mehrsprachigkeit erlaubt es den betroffenen Generationen nicht, eine hohe Sprachsouveränität zu erlangen. Im Kontext eines besonders sprachsensiblen und sprachkomplexen Studenumfelds wie den Kultur- und Geisteswissenschaften reproduzieren sich so die schon in der früheren Bildungssozialisation angelegten Benachteiligungen und Verunsicherungen. Oder auch anders und für das Fach gewendet: Produktivität innerhalb der Medienwissenschaft verlangt immense Sprach- und Denksouveränität. Das mit medienwissenschaftlichem Tun verbundene Anforderungsprofil ließe sich nicht nur auf die Kompetenz der Sprachfähigkeit beziehen, sondern unentwegt fortspinnen. Insofern das Kompetenzprofil bestimmte Milieus und Kulturen favorisiert und andere benachteiligt, ist es rassistisch strukturiert und diese rassistische Reproduktion setzt sich permanent fort.

Wie gehen wir als Gastherausgeber_innenteam des Schwerpunkts nun mit dieser *double-bind*-Struktur der Rassialisierung um? Ein *double bind* ist sie deswegen, weil jede hier für die Ausgabe getroffene Entscheidung eine Mentalisierung auf Seiten ihrer Leser_innenschaft voraussetzen muss, deren Gestaltetheit nur zwischen den Polen von <rassialisiert> oder <nicht-rassialisiert> möglich erscheint. Insoweit wir hier also eine Ausgabe zu Rassismus avisieren, die anti-rassistische Möglichkeiten für die Medienwissenschaft produktiv zu verhandeln sucht, stellt das Konzept des Rassismus und so auch die Annahme der Existenz rassistischer Dispositionen, die sich in Institutionen niedergeschlagen haben und die eine als *weiß* angenommene Medienwissenschaftskultur voraussetzt, ein essentialistisches Bezugsfeld dar.

Wir sind uns also der Ontologien im Heft bewusst. Wir benötigen sie, um Argumente im Sinne einer diskursiven Verhandlungsstruktur artikulieren zu können. Anhand der Erörterung von Strategien des Peer-Review-Verfahrens sollen nun exemplarisch zwei Wege antirassistischer Wissenschaftsarbeit verhandelt werden.

Teil 2 – Die Konvention der Beitragsinklusion beherrschen/unterminieren können

Die Abfassung medien- und kulturwissenschaftlicher Texte ist geprägt von einer Reihe von Konventionen. Dazu zählt, dass spezifische Techniken und (Wissens-) Kompetenzen beherrscht und ausgebildet werden, etwa die Herstellung eines

⁹ Vgl. Brigitta Busch: *Mehrsprachigkeit*, Wien 2013, insb. Kap. 2 und 3.

Theorieüberhangs, der die Infragestellung von Parametern wie Objektivität mit sich bringt; die Meisterung erkenntnistheoretischer Grundannahmen; die Einübung anti-essentialistischen Denkens von Konzepten wie Natur, Kultur, Sprache, Bild sowie die Vermeidung einer Reduktion des Medienbegriffs auf technische Medien (TV, Computer, Radio usw.).

Als erfolgreiche Texte unserer Disziplin gelten meist solche, die oben Genanntes erfüllen und diskurshistorisch kompetent und systematisch die von ihnen avisierte medientheoretische Reflexion darbieten. Angesichts der epistemologischen Voraussetzungen aktueller herrschaftskritischer Diskurse (Postkolonialismus, Antirassismus, Anti-Eurozentrismus) können jedoch den Maßstäben der Medienwissenschaft entsprechende Texte den Techniken und Wissenskompetenzen der Themen, die auch das vorliegende Heft motivieren, zuwiderlaufen, können sie doch in ihrem Habitus postkoloniale, rassistische und eurozentrische Dynamiken reproduzieren – selbst dann, wenn sie gegen die genannten Herrschaftskräfte anzuschreiben glauben. Herrschaftskritik verkümmert in solchen Texten zur performativen Geste, die mehr einem Trend folgt, als einer Infragestellung der eigenen Verstrickungen in Herrschaftsprozesse und -systeme.

Der Ein- oder Ausschluss von Beiträgen, auch für den Heftschwerpunkt, folgt nicht etwa einer allgemeingültigen Gebrauchsanweisung, sondern steht in einer Wechselwirkung mit geltenden Normierungen dessen, was als angemessener Schreib- und Denkstil und was als inklusionswürdige Position (etwa Status, aber auch Identität, beide hängen voneinander ab) angesehen wird.

Während Texte, die im medienkulturwissenschaftlichen Kontext erfolgreich sind und funktionieren, den einen Pol repräsentieren, stellen andere Texte den entgegengesetzten Pol innerhalb des Spektrums zwischen der Beherrschung der Schreib- und Forschungskonventionen des Faches und ihres Aufbrechens dar. Texte können handwerkliche Mängel und Nicht-Beherrschungen von Kompetenzen aufweisen, die eine umfassende Überarbeitung notwendig machen, aber dafür den medienkulturwissenschaftlichen Diskurs vorantreiben. Dennoch würde ein solcher Text durch die üblichen Raster, wie etwa ein Double-Blind-Peer-Review-Verfahren, fallen. Wissens- und wissenschaftskritische Beiträge sowie einzelne, teilweise assoziativ-kreative Ideen verpuffen, weil die Erfüllung normativer Prinzipien (die nicht nur wissenschaftlicher Art sind) die Grundlage für Inklusion bildet. Welcher Text also aufgrund welcher Qualitäten oder Unzulänglichkeiten wann und warum aufgenommen oder ausgeschlossen wird, betrifft auch in ganz besonderem Maße die Frage danach, welche Autor_innen und welche Qualitäten oder Unzulänglichkeiten wann als schützenswert erachtet werden.

Solch eine Figuration von Entscheidungen im Zusammenhang von Inklusion und Exklusion unserer Schriften macht die wertekulturelle Situation deutlich, in der die Beherrschung der notwendigen Minimalkonventionen des Faches vor andere Werte wie Originalität, Experimentalität oder

Innovation gestellt werden: Werte, die in einem Text stark ausgeprägt sein können, ohne dass damit seine Aufnahme in das System der <funktionierenden Texte> gesichert wäre. Doch die Beschreibung arbeitstechnischer oder textkultureller Gründe stellt nur eine Facette einer mächtigen strukturellen Dynamik dar, die Konventionen vor anderen, systemdestabilisierenden Werten favorisiert.

Die (unbewussten) Mechanismen bei der Einordnung der Arbeit von als PoC angenommenen Wissenschaftler_innen stehen oftmals unter mehrfachem Vorbehalt, der als rassistisch zu verstehen ist. Insofern der Rassismus darin besteht, PoC tendenziell weniger wissenschaftsintellektuelle Befähigung zuzusprechen, kann diese Dynamik für die vorliegende Ausgabe nicht ausgeschlossen werden. Nehmen wir also an, wir hätten unkonventionelleren Texten den Vorzug gegeben sowie unkonventionelle Textwerte vor konventionelle gestellt, wäre nicht auszuschließen gewesen, dass unsere aktive Entscheidung, systemfreundliche Werte dieses Mal nicht zu favorisieren, als Unfähigkeit ausgelegt worden wäre, solche konstitutiven Konventionen des Systems zu bestimmen.

Derartige Konjunktive internalisieren sich auf Seiten Rassialisierter, bei denen ein enormer Beweisdruck entsteht bzw. auch soziopsychisch angeeignet wird. Selbstverständlich sind auch *weiße* Nachwuchswissenschaftler_innen von solchen Psychodynamiken nicht ausgenommen; aber rassistische Dispositionen erzeugen eine größere Wahrscheinlichkeit dafür, dass Lesarten des wissenschaftlichen Handelns von PoC sich mit rassistischen Dynamiken verschränken.

Teil 3 – Die Konvention des Peer-Review-Verfahrens beherrschen/unterminieren können

Wir haben für diesen Schwerpunkt das Peer-Review-Verfahren geöffnet, um einerseits die meist unsichtbar bleibende Arbeit des Begutachtungsverfahrens sichtbar zu machen. Andererseits sollte ein gemeinsames Denken an Texten und Themen dazu beitragen, den in dieser Ausgabe geführten Diskurs zu stärken und weiterzutragen. Die in die jeweiligen Texte integrierten Zitate aus den Gutachten dokumentieren diesen Prozess. Warum war es uns wichtig, diese Arbeit sichtbar zu machen? Unsere Annahme ist, dass die bestehenden Strukturen Lebensweisen und Existenzmodi begünstigen, die auf dem Ausschluss rassialisierter Positionen beruhen.

Beim Double-Blind-Peer-Review-Verfahren, das als oberstes Kriterium das Qualitätsprinzip behauptet, soll Gerechtigkeit durch <Blindheit> hergestellt werden. Ein Open-Peer-Review-Verfahren scheint dem Qualitätsprinzip nicht in dem Maße zu widersprechen, als dass der mit dem <blinden> Verfahren einhergehende mögliche Qualitätsgewinn mehr wert wäre, als die Prinzipien Solidarität, Umsicht, Fairness und Vertrauen. Eine Zeitschriftenausgabe, die sich

antirassistischer Praxis widmet, kann nicht zwischen den Polen einer positiven Diskriminierung und einer Vorstellung, dass das Verfahren nicht-rassistisch sein könne, da es (rassismus-)blind ist, stecken bleiben. Sie muss insofern jenseits dieser Prämisse der Gerechtigkeit durch Blindheit liegen, als sie einem Prinzip der Minimalschädigung folgt. Der Ausgangspunkt antirassistischer Arbeit besteht stets darin, die mögliche Verletzlichkeit des_der Anderen durch die Schaffung von Strukturen zu minimieren. Unverletzlichkeit kann es nicht geben, schon gar nicht dort, wo Produktion in ein kapitalistisch funktionierendes System eingebettet ist. Dort, wo es möglich ist, menschliches Leben durch die Verweigerung der Anerkennung einer irgendwie geleisteten Arbeit zu schädigen, kann es keinen Antirassismus geben – gemeint sind solche Strukturen also, die Schädigung und Gewalt fortschreiben. Dort, wo Qualitätssicherung die Maximalpredigt ist, kann die Anerkennung der menschlichen Fragilität keine Maximalprämisse sein.

Zur Logotektonik des Schwerpunktteils

Antirassistische Arbeit setzt an unterschiedlichen Bereichen an. Die Logotektonik des Heftschwerpunkts adressiert demgemäß konkrete Praxisbereiche wie Forschung, Lehre, wissenschaftliches Schreiben; sie sucht darin auch im Hinblick auf Theorie(-bildung) produktive Momente für die medienwissenschaftliche Forschung zu finden.

Die Beiträge zu diesem Heftschwerpunkt zeigen ein Spektrum an antirassistischen Interventionsmöglichkeiten, das von inklusiven Epistemologien (Schröter), die auch ein Potenzial materialistischer, d.h. situierter Medienwissenschaft darstellen (Morais Dos Santos Bruss), bis zu exzessiven Selbstreflexionen (Goutrié) reicht. Es umfasst strategisch (ent-)essentialisierende Subjektivierungstaktiken, die als Überlebens- und Widerstandsstrategien gegen Rassialisierung eingesetzt werden (Canpalat), ebenso wie affektive kritische Strategien im Umgang mit verletzendem Material, die reparativ statt paranoid verfahren (Shnayien). Teil dieses Spektrums sind überdies dekonstruktive Ansätze, diskurshistorisch-kritische Selbstbefragungen theoretischer Trends und ihre Rückbindung an Überlegungen aus der Kritischen *Weißseinsforschung* (Kadritzke) oder der postkolonialen Theorie (Breitsohl und Mohr).

Angeichts dieses Spektrums wird deutlich, dass die vorgestellten Interventionsvorschläge Ideen und Konzepte aufgreifen, die zum Repertoire der Medienwissenschaft gehören. Der Kluft zwischen der <inhaltistischen> Produktion (vielfältiger Formen medienwissenschaftlichen Wissens) und der kulturellen Matrix, die die Produktionsbedingungen der Medienwissenschaft involviert, ließe sich auch mit grundsätzlich medienwissenschaftlichen Parametern begegnen: Form, Inhalt, Prozess sind getrennt voneinander nicht angemessen zu erfassen.

Zu den Beiträgen

CHRISTINE GOUTRIÉ geht anhand der Verfahrensweisen und Methoden der in den 1920er Jahren in der Sowjetunion entwickelten Faktographie möglichen Kreuzungspunkten von Hochschullehre und antirassistischer Praxis nach. Anschließend an Donna Haraways Konzept des situierten Wissens sowie an *critical whiteness* erörtert sie, mit welchen Methoden und Praktiken es im künstlerisch-gestalterischen Lehren der Grundlagen digitaler Medien möglich werden kann, das eigene Denken und Wissen auf Rassismen und Eurozentrismen hin zu befragen und in einen Dialog mit den eigenen Privilegien einzutreten. JIRÉ EMINE GÖZEN reflektiert hier <weiterdenkend> die Notwendigkeit, die Verteilungslast jener rassismus- und machtkritischen Interventionen zu differenzieren: Die strukturellen Dimensionen von *weiß* (im Sinne einer normativen Unsichtbarkeit) sowie nicht-*weiß* reglementieren nach wie vor, welche Positionen sich davon ausnehmen können, ob sie jene Interventionen denken und vor allem performieren müssen.

Die Verletzlichkeit in der Selbstoffenbarung und -positionierung zwecks Widerstands gegen Rassismus zeigt sich am vehementesten in ESRA CANPALATS Beitrag. In ihrem Text geht sie Fragen nach der Verflechtung der eigenen Forschungsarbeit und ethnischer Subjektivität nach. Ausgehend von der Erfahrung, dass sowohl innerhalb der *weiß* und eurozentristisch geprägten Akademie als auch in deutsch-türkischen und türkischen Kontexten Authentizität zugesprochen, in Frage gestellt oder auch abgesprochen wird, reflektiert sie, welche Formen der Übersetzung des Denkens, Schreibens, Forschens und In-der-Welt-Stehens aus einer kulturell hybriden Zwischenposition möglich sind.

Dem Thema der Verletzlichkeit widmet sich aus einer anderen Perspektive auch der Beitrag von MARY SHNAYIEN, indem er untersucht, in welchem Verhältnis wir Forschende zu uns affizierendem Material stehen und welche mitunter paranoiden Reaktionen und Umgangsweisen dadurch hervorgerufen werden. Ausgehend von Eve Kosofsky Sedgwicks Modell des *paranoid and affective reading* und der Reflexion darüber, was Sicherheit innerhalb dieses abgesteckten Rahmens bedeuten soll und kann, wirft der Beitrag eine zentrale Frage auf: «Wie ist eine Kritik an verletzendem Material möglich, ohne die Affektkulturen des analysierten Materials [...] strukturell [zu] wiederholen?» Wie setzen wir also gemeinsam antirassistische Praxis um?

Der Beitrag von LOUIS BREITSOHL und ELISABETH MOHR adressiert explizit kommunikative Modi, wobei die Form des Textes performativ seiner eigenen Diagnose folgt: Ein Weg zu antirassistischer Praxis könnte im Auffinden und Erlernen anderer Formen wissenschaftlichen Schreibens liegen. Zweigeteilt und dennoch kollaborativ geschrieben erzeugt der Beitrag ein Spannungsverhältnis, welches sich zwischen Vehemenz und Vorsicht, zwischen Forderung und Befragung, zwischen Ausbruch und Einsicht erhält. Zunächst überlegt Louis Breitsohl, wie antirassistische Arbeit in der Akademie aussehen

kann. Im Anschluss geht Elisabeth Mohr anhand der Suche nach einer eigenen Positionierung der Frage nach, wie es aus dem Kontext der westlichen Wissensproduktion möglich wird, sich an die Seite von marginalisierten Positionen zu stellen.

Sind mit Postkolonialität und Eurozentrismus zentrale Konzepte aufgerufen, die eine hegemoniekritische Reflexion der wissenschaftskulturellen Situation der (Medien-)Wissenschaften besonders effektiv zu leisten imstande sind, erlaubt noch ein dritter, besonders ambivalenter Begriff, die Situation der Medienwissenschaft produktiv zu reflektieren: *«Weißsein»*. TILL KADRITZKE demonstriert, wie die Hinterfragung eines medienwissenschaftlich präferierten Theoriefeldes, namentlich der Affekttheorie in Bezug auf die Filmgeschichte, über die Kategorie des *Weißseins* rassismusanalytisch fruchtbar gemacht werden kann. In seinem Beitrag analysiert er die gegenkulturelle Filmbewegung des New Hollywood und zeigt, inwiefern der wissenschaftliche Rekurs auf die Affekttheorie eine Vernachlässigung der politisch notwendigen Sinndimension mit sich bringt. Die Entkopplung von Repräsentation und Affekt erscheint nämlich gerade dort möglich, wo *Weißsein* eine aus der eigenen soziokulturellen Matrix entstrickte, entkontextualisierte Philosophie voranzutreiben vermag, welche die Affekttheorie ermöglicht.

Neben dem Konzept der Sprache ist es sicher auch das Konzept des *«Bildes»*, das als universales mediales Prinzip jene epistemologisch universalisierenden Tendenzen des Westens in philosophischer Hinsicht deutlich macht. Es ist der Beitrag von JENS SCHRÖTER, der mit dem Wunsch nach einer global-additiven Epistemologie die Eurozentrismen des westlichen Bilddiskurses kritisch reflektiert.

Bedeutet diese epistemologische Additivität, die Schröter einfordert, nach einem regional dem Eigenen Fernliegenden (global-enthierarchisiertes Wissen) zu suchen, geht der Beitrag von SARA MORAIS DOS SANTOS BRUSS wieder in die ureigenen Gefilde medienwissenschaftlicher Theoriebildung zurück: Antirassistisches Potenzial liegt nicht (nur) in denjenigen Subjekten, die Medienwissenschaft betreiben, sondern auch in deren paradigmatischem Theorierepertoire. Die Autorin konkretisiert diese Behauptung in ihrer Kritik an einer spezifischen Genealogie von Friedrich Kittlers *«medialem Apriori»* und indem sie einen Anschluss an Arbeiten Sylvia Wynters herstellt. Sie zeigt, in welcher Weise *race* und Medientechnik miteinander konstitutiv wirken und wie dies durch eine materielle, d.h. entschiedener situierte Medienwissenschaft mitgedacht werden muss.

Die Interviews

Im Interviewsegment des Schwerpunkts finden sich zwei Beiträge, die in ihrer Stoßrichtung und ihrer Verhandlung von rassistischen Dynamiken jeweils zwei Pole aufspannen. Die vielfachen Wechselwirkungen von Übersetzung und dem,

was damit einhergeht, sind Thema des ersten Interviews von ÖMER ALKIN mit W.J.T. MITCHELL. Der Fokus des Interviews richtet sich auf Mitchells Buch *Seeing Through Race*, dessen medientheoretische Prämissen und Relevanzen Alkin im Gespräch adressiert.¹⁰ Mitchell versteht das Problem von *race* als ein medienpädagogisches und macht entsprechend die Prämisse seines Buchs stark: Wären wir alle medienkompetenter und rationaler im Umgang mit *race*, könnten wir angemessener mit unserer Paranoia umgehen.

Im Gespräch von JOHANNES BRUDER und NELLY Y. PINKRAH mit SARAH SHARMA geht es um Marshall McLuhans Erbe, den Umgang mit seinem Werk sowie mit der Institution. Wenngleich McLuhan über *race*, Geschlecht und Klasse nicht per se und jenseits der etablierten männlichen und *weißen* Position nachdenkt, ist in seinen Konzepten die Anerkennung des Umstands angelegt, dass diese Kategorien technologisch produziert werden. Sharma stellt den Fokus rekursiv in Bezug zur eigenen Positionalität und zeigt so Möglichkeiten auf, die singulären Narrative des Theoretikers zu ergänzen und aufzubrechen. Der eigene praxeologische Modus, so entsteht der Eindruck, korrespondiert auch mit Sharmas Existenzmodus – sie entwickelt ihre Inhalte aus ihren Praktiken und auch darin findet sich ein selbstbezügliches Moment.

Unsagbarkeit und Zukunft

Wie viele Ebenen der Reflexion, der Abstraktion, des Metadiskurses lassen sich überhaupt öffnen, um etwas zu erzählen, was zwar erzählbar, aber nicht sagbar ist? Die unausgesprochenen Konventionen dafür, was eben nicht sagbar ist, verändern sich je nach Situation und Kontext, je nach Involviertheit und Bezug, je nach Taktik oder Strategie. Nach dem Produktionsprozess dieser Ausgabe ist klar, was wir alle bereits wussten: Keine Institution ist frei von Mechanismen, die gesellschaftliche Unterdrückungssysteme produzieren, Erstere sind jedoch vielfältig und flexibel.

Es macht strategisch keinen Sinn, alles transparent zu machen, jedes falsche Wort abzutippen, jede Stimmung zu beschreiben, alles auszubuchstabieren und verhandeln zu wollen. Dennoch gilt es einen Umgang zu finden mit all dem, was nicht transparent gemacht werden soll oder darf.

Die Medienwissenschaft kann nur dann ihren eigenen Prämissen von Machtkritik, der Horizontalisierung von Handlungsmacht, der ent-ontologisierenden Essentialismuskritik und vielem mehr genügen, wenn sie diese als Kultur auch selbst lebt. Zwischen den theoretischen Ambitionen der Medienwissenschaft und ihrem eingeschränkten Willen, ihre eigene kulturelle Matrix für Rassialisierte und *andere* Andere zu öffnen, besteht ein konkretes Band, dessen Kritik in etwa der Kritik von postkolonialen Theoretiker_innen über die Diskurs-ohnmacht/Unhörbarkeit von Subalternen entspricht.¹¹ Dieses Argument ist nicht neu und muss trotzdem von einer Medienwissenschaft, die sich mit diesen

¹⁰ W.J.T. Mitchell: *Seeing Through Race*, Cambridge (MA) u. a. 2012.

¹¹ Spivak: *Can the Subaltern Speak?*

Themen auseinandersetzt, in die eigene wissenschaftskulturelle Praxis übersetzt werden, um nicht in einer leeren Geste zu erstarren.

Wie wollen wir weitermachen: die Bedingungen unseres eigenen Arbeitens nach außen abschotten – vielleicht auch in Richtung anderer Disziplinen und Aktivitäten außerhalb der Wissenschaft als permanente Legitimation gegenüber den Natur- und Sozialwissenschaften –, indem wir unsere Expert_innenkultur ins Exorbitante einer Produktivität führen und dazu das rassistische System weiter nutzbar halten *und* weiter nutzen; oder indem wir auch bei der eigenen Wissenschaftskultur und im eigenen wissenschaftskulturellen Handeln jenen herrschaftskritischen Annahmen treu bleiben, die unser Fach im Tiefsten berühren – und dabei trotzdem weiter überleben. Es ließe sich das alles auch verkürzen – und wir meinen das weniger medial-gouvernemental,¹² als es klingt: Die Zukunft der Medienwissenschaft liegt in Ihren Händen. Was werden Sie damit machen?

¹² Vgl. Timo Skrandies: Mediale Gouvernementalität, in: Vittoria Borsò (Hg.): *Wissen und Leben – Wissen für das Leben. Herausforderungen einer affirmativen Biopolitik*, Bielefeld 2014, 281–304.

ÖMER ALKIN, JIRÉ EMINE GÖZEN, NELLY Y. PINKRAH

CHRISTINE GOUTRIÉ

RASSISMUS- UND HERRSCHAFTS- KRITISCHE FAKTOGRAPHIE

Das <X> im Titel dieser Ausgabe steht für das Durchkreuzen und Durchdenken rassistischer und diskriminierender Mechanismen und Denkweisen. <X> bedeutet weder Auslöschung, Anti-Haltung noch Antagonismus. Sondern es geht darum, das Verbindungsmoment, den Kreuzungspunkt im <X>, zu erkennen und immer wieder herzustellen.¹

Ich habe einen Kreuzungspunkt, ein Verbindungsmoment für die künstlerisch-wissenschaftliche Lehre anzubieten: Rassismus- und Herrschaftskritik trifft auf Faktographie.

Zur faktographischen Einordnung dieses Textes: Ich bin keine Medienwissenschaftlerin, ich schreibe diesen Artikel als Prof.ⁱⁿ Dr.ⁱⁿ Christine Goutrié, deren Dokortitel ein Dr.-Ing. in Informatik ist, die viele Jahre als Interaction Designerin Technologien im Designkontext lehrte und die aktuell für Kunst- und Designstudierende herrschaftskritische Räume für den Erwerb von digitalen Kompetenzen in und aus der Interaktion entwickelt. Letzteres erfordert ein ständiges Übersetzen und Öffnen von Grenzen zwischen Herrschaftskritik, digitalen Konzepten, Technologien und Kunst&Design, und zwar in jede Richtung. Dort, wo dieser Text im Weiteren etwas holprig daherkommt, spiegelt er das harte Ringen um diese Übersetzungsleistung wider: das immer wieder neue Wege Suchende im Austausch zwischen mir als lehrender Person und Studierenden, das Suchende, das die künstlerisch-wissenschaftliche Lehre mit unseren persönlichen Erfahrungen verbindet. Weitere faktographische Einordnungen finden sich im Text.

Ich biete im Folgenden keine fertigen Konzepte an, aber ich finde zahlreiche solcher Kreuzungspunkte, wie der Call für das Heft «X | Kein Lagebericht» sie anfragt, in der Faktographie und ihrem interventionistischen Charakter. Wenn Herrschafts- und speziell Rassismuskritik überführt werden soll in machtsensible und antirassistische Praxis im Kontext der Lehre, dann kann Faktographie als Konzept, aber noch mehr als Arbeitsweise und konkrete Praxis ebensolche

¹ Aus dem Call for Papers für den vorliegenden ZfM-Schwerpunkt «X | Kein Lagebericht».

herrschafts- und rassismuskritischen Impulse für die Offenlegung von Positionen und Positionierungen in der Lehre liefern.

Als Lehrende an der weißensee kunsthochschule berlin folge ich inzwischen bell hooks' «allow us to be whole in the classroom».² Deshalb kann ich auf den Themenschwerpunkt auch nur als vollständige, ganze Person antworten und werde demgemäß, den *body-mind split* überwindend, auch in einem wissenschaftlichen Kontext meinen individuellen Erfahrungen, meinem eigenen Weg, meinen Emotionen, meinem Erfahrungswissen von Privilegierung und Diskriminierung Raum geben. Denn wie bell hooks schreibt: «Beyond the realm of critical thought, it is equally crucial that we learn to enter the classroom <whole> and not as <disembodied spirit>».³

Den Weg dahin, als Lehrende, als ganze Person vor den Studierenden stehen zu können, möchte ich aus persönlicher Perspektive beschreiben: Ich bin als *weiße* Person in der DDR, der Deutschen Demokratischen Republik, aufgewachsen, heute zumeist als Ost-Deutschland bezeichnet. Ich war 21 Jahre alt, als das System, in dem ich aufwuchs, einstürzte, kollabierte oder schlicht und einfach endete. Es gab eine sehr kurze Zeit des großen Optimismus in der Bürgerrechtsbewegung, etwas Neues und Eigenes aufzubauen; ich saß damals inmitten von 5000 Menschen im Magdeburger Dom auf dem Boden und war Teil dieses Aufbruchs. Ich erlebte aber auch, wie unsere Hoffnungen unter den Versprechungen des Kapitalismus und den Verheißungen des Geldes sehr schnell begraben wurden. Worauf ich mit diesen Hinweisen hinauswill, ist der dramatische Perspektivwechsel, der Systemwechsel mit all seinen gesellschaftlichen und individuellen Folgen, den das Ereignis des «Mauerfalls» mit sich brachte: Für Menschen, die bis dahin in der DDR gelebt hatten, stand plötzlich alles, wirklich alles auf dem Prüfstand, wobei ich erst in den letzten zehn Jahren gelernt habe, dass meine eigene Sicht auf die dramatischen Veränderungen von 1989 und 1990 eine zwar ostdeutsche, aber viel zu lange eine rein *weiße* war, die die sozialen Kämpfe und Positionierungen diskriminierungserfahrener Communities⁴ ausblendete.

Auf meinem Weg, als *weiß* positionierte Person Rassismus zu verstehen, Dekolonialisierung und *de-westernization* zu lernen, eigenen Rassismus und Eurozentrismus zu verlernen, findet ein Prozess statt: Meine Gefühle ähneln denen von Überwältigung; das Gefühl, inmitten gewaltiger Umbrüche zu stehen, und auch Gefühle von «Alles-in-Frage-Stellen», von «Nichts kann so bleiben, wie ich es gelernt habe», von «Alles muss umgedreht und genau angeschaut werden», die mich sehr an die Gefühle von 1989 und der Zeit danach erinnern: Je mehr ich daran arbeite, als desto radikaler empfinde ich den dringend nötigen Systemwechsel und die Größe der Aufgabe.

Ich habe das sehr stark gespürt beim Lesen des Artikels *White Supremacy Culture* von Kenneth Jones und Tema Okun⁵ oder beim Hören von Maisha M. Aumas Vortrag *Dekolonialität als De/Provinzialisierung der Weltauslegungen von rassistisch marginalisierten Wissenskontexten und Akteur*innen*.⁶ Auch das waren

² bell hooks: *teaching to transgress. education as the practice of freedom*, New York 1994, 193.

³ Ebd.

⁴ Peggy Piesche: 1989 als Gesellschaftslabor, in: dies. (Hg.): *Labor 89. Intersektionale Bewegungsgeschichte* n aus West und Ost*, Berlin 2019, 5–9, hier 6.

⁵ Kenneth Jones, Tema Okun: *White Supremacy Culture. From Dismantling Racism: A Workbook for Social Change Groups*, Arbeitspapier auf der Website CWS/Challenge White Supremacy Workshops, 2001, cwsworkshop.org/PARC_site_B/dr-culture.html (9.1.2022); aktualisierte Version: Tema Okun: *White Supremacy Culture*, auf Tema Okuns eigener gleichnamiger Website, 2021, whitesupremacyculture.info/uploads/4/3/5/7/43579015/okun_-_white_sup_culture_2020.pdf (9.1.2022).

⁶ Maisha M. Auma: *Dekolonialität als De/Provinzialisierung der Weltauslegungen von rassistisch marginalisierten Wissenskontexten und Akteur*innen*, eigene Mitschrift des Online-Vortrags am 9.12.2020 an der TU Berlin, zifg.tu-berlin.de/jmenue/news_und_veranstaltungen/ringvorlesung_wise20_bildung_dekolonisieren/09122020_maisha_maureen_auma/ (30.9.2021).

Gelegenheiten, bei denen ich jenes Gefühl der Überwältigung ebenfalls körperlich wahrnahm.

Kenneth Jones und Tema Okun untersuchen *white-supremacy*-Strukturen und -Kulturen in Institutionen. Die Liste von typischen Charakteristika, die ich als zutreffend auch auf meine Arbeit innerhalb der Institution erkannte, wurde immer länger und umfasste z. B.:

- «Perfectionism: little time, energy, or money put into reflection or identifying lessons learned that can improve practice, in other words little or no learning from mistakes»
- «Sense of Urgency: reinforced by funding proposals which promise too much work for too little money and by funders who expect too much for too little»
- «Defensiveness: a lot of energy in the organization is spent trying to make sure that people's feelings aren't getting hurt or working around defensive people»
- «Quantity over Quality: discomfort with emotion and feelings»
- «Objectivity: impatience with any thinking that does not appear <logical> to those with power».⁷

Beim Lesen habe ich unablässig vor mich hin gesprochen: Das bin ich, das habe ich auch schon gemacht, das hatte ich überhaupt nicht im Blick. Und vor allem: *White supremacy* ist überall und ich konnte, musste aber bisher nicht darüber nachdenken, das muss aufhören! Das heißt, dass die Begegnung mit diesen Erfahrungen durch Lektüren und wissenschaftliche Auseinandersetzung Identifikationen mit meinen eigenen Erfahrungen hervorrief.

Schon auf ihre erste Frage «Was ist Dekolonialität?» gibt Maisha M. Auma unzählige Antworten:

Dekolonialität ist eine Kritik und eine Praxisform der konstanten Verschiebung. Dekolonialität ist eine Bewegung. DeWesternization, DeImperialization, DeModernity, Thinking Otherwise, DeLinking, Breaking the Western Code, DeCentering, ReLinking [...], Polyzentrische Welten statt eines monozentrischen Weltsystems, pluriversal statt universal: statt University jetzt Pluriversity, Coloniality/Modernity/Decoloniality, Pluriversity vs. Universality.⁸

Ihr Vortrag war so dicht und intensiv, und ich habe Seite um Seite mitgeschrieben, bis ich erschöpft aufgehört und nur noch zugehört habe, weil ich schreibend und denkend die Gedanken nicht allein erfassen konnte, sondern diesem Gefühl von «Alles, was ich zu wissen glaube, gehört auf den Prüfstand» Raum lassen musste.

Ich bin überzeugt, dass es essenziell ist, solche emotionalen Momente auch in meiner Lehre mit meinen Studierenden zu teilen, weil das einerseits für mich immer auch intensive Momente waren, die mich zum Handeln und zur Veränderung veranlasst haben, und andererseits, weil ich damit auch meine eigene Begrenztheit als Subjekt sichtbar mache und Offenheit im Raum der Lehre entstehen kann.

⁷ Jones u. a.: *White Supremacy Culture*.

⁸ Auma: *Dekolonialität als De/Provinzialisierung*.

Aber wie geht das nun alles? Was mache ich in meiner Lehre, wenn ...? Und was schlage ich konkret vor? Ich lehre digitale Medien als Einstieg ins Studium im gemeinsamen Grundlagenjahr der weißensee kunsthochschule berlin für alle Studierenden in den Bereichen Freie Kunst und Design. Vor einigen Jahren habe ich begonnen, das Ganze in einen feministischen digitalen Medienkurs umzuwandeln, in dem ich vor allem Frauen* vorstelle (und den Studierenden sage, dass sie die meisten Männer auf *Wikipedia* finden).

Ich dekonstruiere Stereotype und Vor-Urteile,

- wenn ich die sechs *programmers* des ersten elektronischen Computers ENIAC der 1940er Jahre vorstelle: sechs Frauen, die in den technologiehistorischen Diskursen 70 Jahre lang nicht vorkamen,⁹
- wenn ich von den *human computers*¹⁰ berichte: fast ausschließlich Frauen; viele von ihnen *women of color*, die per Hand und nur mit mechanischen Rechenmaschinen komplexe mathematische Berechnungen für das US-amerikanische Militär ausführten (ja, die Ursprungsgeschichte der Programmierung war von Frauen dominiert),
- wenn ich über die wenigstens teilweise durch den Film *Hidden Figures*¹¹ bekannt gewordenen *women of color* bei der NASA der 1950er und 60er Jahre berichte,
- wenn ich auf Anteile an weiblichen Studierenden im Informatikstudium Mitte der 1980er Jahre hinweise: knapp 40 Prozent in den USA,¹² um die 50 Prozent in der DDR;¹³ die Zahl lag in der Bundesrepublik unter 20 Prozent und ist seither nur minimal gestiegen,¹⁴
- wenn ich BIPoC-Programmierer_innen und -Tech-Aktivist_innen vorstelle usw.

Dieser Ansatz funktioniert. Viele Studierende, die niemals dachten, dass sie sich das Programmieren zutrauen würden, glauben mir am Ende, wenn ich ihnen sage: Es ist nicht euer Fehler, dass ihr noch nicht programmiert habt. Es ist die Propaganda da draußen: Es ist Sexismus, Rassismus, Klassismus, Ableismus ... Es entstehen in der Lehrsituation inklusivere Räume, in denen der Mythos der natürlichen Begabung ausgesetzt scheint (für einen Moment).

Es ist mühsam und aufwendig, dieses kritische Wissen auszugraben und verfügbar zu machen und auch ich leiste diese Arbeit konzentriert erst seit einigen Jahren. Aber was ich am Anfang ganz unbewusst neben der inhaltlichen Recherche und Lehre zusätzlich getan habe, war, über mich selbst zu reden, über meinen eigenen Lernweg, über meinen eigenen Weg der Entdeckung, über die Beschämung wegen meines eigenen Unwissens, über die Anlässe, aus denen ich neue Perspektiven entdecken konnte, die mir auch nicht beigebracht wurden, über meinen Weg des Verlernens sexistischer, rassistischer, ableistischer, klassistischer Konzepte. Manchmal ist es ein ›Das habe ich auch erst vor zwei Jahren herausgefunden, obwohl ich seit mehr als 30 Jahren in diesem Feld arbeite und vor mehr als 35 Jahren Informatik studiert habe‹ oder ein ›Darauf hat mich erst neulich eine *woman of color* hingewiesen und es war mir sehr unangenehm, hat

⁹ The Computers: The Remarkable Story of the ENIAC Programmers, Regie: Kathie Kleiman, USA 2016, vimeo.com/jondemand/eniac6 (24.3.2022).

¹⁰ Janet Abbate: *Recoding Gender. Women's Changing Participation in Computing*, Cambridge 2012, 12.

¹¹ *Hidden Figures*, Regie: Theodore Melfi, USA 2016.

¹² Steve Henn: When Women Stopped Coding, in: NPR: Planet Money Podcast, 21.10.2014, [npr.org/sections/money/2014/10/21/357629765/when-women-stopped-coding](https://www.npr.org/sections/money/2014/10/21/357629765/when-women-stopped-coding) (30.9.2021).

¹³ Britta Schinzel: Kulturunterschiede beim Frauenanteil im Studium der Informatik. Teil II: Informatik in Deutschland, 2004, mod.iig.uni-freiburg.de/cms/fileadmin/publikationen/online-publikationen/Informatik.Frauen.Deutschland.pdf (30.9.2021).

¹⁴ Julius-David Friedrich u. a.: Frauen in Informatik: Welchen Einfluss haben inhaltliche Gestaltung, Flexibilisierung und Anwendungsbezug der Studiengänge auf den Frauenanteil?, Arbeitspapier Nr. 200, Centrum für Hochschulentwicklung, Gütersloh 2018, che.de/wp-content/uploads/upload/CHE_AP_200_Frauen_in_Informatik.pdf (30.9.2021).

mir aber sofort eingeleuchtet» oder ein «Das hatte ich 20 Jahre lang überhaupt nicht auf dem Schirm und ich frage mich, wie konnte ich das nicht wissen?», das neue Räume für Gespräche und Diskussionen eröffnet. Diese Verweise auf mein eigenes Erleben und auf die Lern- und Verlern-Prozesse verschieben den Fokus von dem Anspruch *decolonise the curriculum* zu *decolonise the teacher* und auf meine Verantwortung.

Da ich mich auch im Arbeitskontext als geoutete Lesbe* und *gender-nonconforming* Person bewege, fällt es mir relativ leicht, Sexismus oder Homophobie zu thematisieren oder andere Formen von Diskriminierung, von denen ich selbst betroffen bin. Aber es ist viel schwieriger und ich bin viel unsicherer dabei, über meine Privilegien zu sprechen und über Diskriminierungen, bezüglich derer ich über kein Erfahrungswissen verfüge. Das ist es, was Nana Adusei-Poku «the work» nennt: ««The work» means to start the reflection where it hurts the most – to look at our entangled Histories without losing track of the consistent intersectional power dynamics that reproduce themselves on a global scale». *Where it hurts the most: meine Privilegien!*

Und hier kommt jetzt die Faktographie ins Spiel: Wir hatten ein *critical-diversity*-Projekt an unserer Kunsthochschule, in dem ich mit Studierenden, Lehrenden, Beschäftigten und externen Expert_innen gearbeitet habe. Wir haben Hito Steyerls Text *Ästhetik des Widerstands* gelesen;¹⁶ dabei bin ich auf die Faktographie gestoßen und mein Interesse war geweckt, mich mit einer in der Sowjetunion entwickelten Medienpraxis auseinanderzusetzen. Ich vermute, dass mich mein ostdeutscher Hintergrund dazu motiviert hat, denn auch in mir wirken die zahlreichen Abwertungen des Ostens nach und ich spüre Interesse an einer Wiederaneignung verwestlichter Räume.

Faktographie wurde in den 1920er Jahren in der Sowjetunion von Künstler_innen, Schriftsteller_innen, Fotograf_innen sowie Filmemacher_innen begründet. Der Begriff Faktographie kombinierte das «Schreiben mit Licht»¹⁷ aus der Fotografie mit dem «Niederschreiben von Fakten»¹⁸ der Literatur. Faktographie versuchte, ein «neutrales», wenn auch nicht objektives Bild der Welt zu präsentieren. «Neutral» meinte dabei, eine subjektive Sicht auf die Welt zu zeigen, aber gleichzeitig eben auch die Fakten, die zu den Ergebnissen geführt hatten: die aktive Autor_innenschaft und die manipulativen Methoden, den Apparat. Die Faktograph_innen konzentrierten sich darauf, Menschen in ihrem Alltag mit möglichst vielen verfügbaren Fakten zu zeigen, und enthüllten aber gleichzeitig auch, wie diese Fakten dokumentiert wurden. Besonders in Filmen wurde damit experimentiert, nicht nur zu zeigen, was die Kamera «sieht», sondern auch, wo genau die Kamera steht, wohin sie gerichtet ist, mit welchen Einstellungen gefilmt wird. Konkret auf die Lehre bezogen heißt das für mich z. B. darauf hinzuweisen, dass meine Recherchen durch meine Sprachen Deutsch und Englisch eingeschränkt sind, dass sie durch meine eigenen Erfahrungen und Interessen gelenkt sind oder dass meine Positionierungen meine Erfahrungen begrenzen. Nicht das Ergebnis, sondern so viel als möglich über

¹⁵ Nana Adusei-Poku: Everyone Has To Learn Everything Or On Emotional Labor, in: dies., Teana Boston-Mammah, Jan van Heemst, Esma Moukhtar: *WdKA makes a Difference*, Reader 2017, 27–30, hier 28, blog.zhdh.ch/artschooldifferences/files/2017/10/WdKAMakesADifference-Reader2017.pdf (30.9.2021).

¹⁶ Hito Steyerl: Ästhetik des Widerstands? Künstlerische Forschung als Disziplin und Konflikt, in: *transversal*, Nr. 3, 2011: art knowledge: overlaps and neighbouring zones, transversal.at/transversal/0311/steyerl/de (30.9.2021).

¹⁷ Margarete Vöhringer: *Avantgarde und Psychotechnik. Wissenschaft, Kunst und Technik der Wahrnehmungsexperimente in der frühen Sowjetunion*, Göttingen 2007, 149.

¹⁸ Ebd.



Abb. 1/2 Still aus *Der Mann mit der Kamera*, Regie: Dziga Vertov, Sowjetunion 1929. Die Position und die Bewegung der Filmkamera werden von einer anderen Kamera aufgenommen und damit Teil des faktographischen Films.

den Prozess zu enthüllen war zentral für die Faktographie. Deshalb auch standen die Faktograph_innen in existenziellem Konflikt mit dem sozialistischen Realismus (in dem sie am Ende unterlagen), der auf Held_innengeschichten und Inszenierungen setzte.

Ich behaupte, dass wir Konzepte der Faktographie auf unsere antidiskriminatorische Arbeit übertragen können, ja müssen; dass wir offenlegen und faktographisch berichten, was unsere Lehrtätigkeit beeinflusst: unsere Annahmen, die Einflüsse auf unser Denken, unsere Positionierungen, unsere Privilegien, unsere Diskriminierungserfahrungen, unsere Wissensquellen, unsere Methoden und Werkzeuge, unsere Sackgassen, unsere scham- oder schuldbesetzten Erkenntnisse; insgesamt eine ehrliche, faktographische Beschreibung unseres eigenen Erkenntnisweges – wohl wissend, dass das immer nur begrenzt möglich ist, nicht zuletzt auch wegen der Begrenztheit ökonomischer Ressourcen. Solch eine faktographische Offenlegung unterstützt die antidiskriminatorische Arbeit nicht nur in der künstlerisch-wissenschaftlichen Lehre, sondern auch in der Interaktion mit der Institution, in meinem Fall der Kunsthochschule.

Um zu verstehen, welche Impulse die Faktographie dafür liefern kann, ist ein detaillierterer Blick in ihre Entwicklung und Geschichte hilfreich. In der 1923 von Vladimir Majakovskij und Ossip Brik gegründeten Zeitschrift *LEF* (ЛЕФ), die *Linke Front der Künste* (Левый фронт искусств), erschien bereits die «Literatur des Fakts».¹⁹ Faktographie wurde von den sowjetischen Avantgardist_innen vorangetrieben als Gegenstrategie zum nach Lenins Tod 1924 aufblühenden Lenin-Kult, in dessen Zuge eine «Kommission für die Unsterblichkeit der Erinnerung an W. I. Lenin» eingesetzt wurde, die für eine idealisierende und monumentale Erinnerungskultur stand. Die Avantgardist_innen waren überzeugt, dass eine realistische, möglichst ungefilterte Präsentation Lenins durch die zahlreichen unredigierten Dokumente seines privaten Lebens und seiner Arbeitstätigkeit (Fotos, Texte, Grammophon- und Filmaufnahmen, Schreibblöcke, Notizen etc.) ein umfassenderes Bild von ihm zeichnen könnte. Diese «Strategie der Präsentation der Realität [...] nannten sie «Faktographie»».²⁰

¹⁹ Ebd., 150.

²⁰ Ebd., 149.

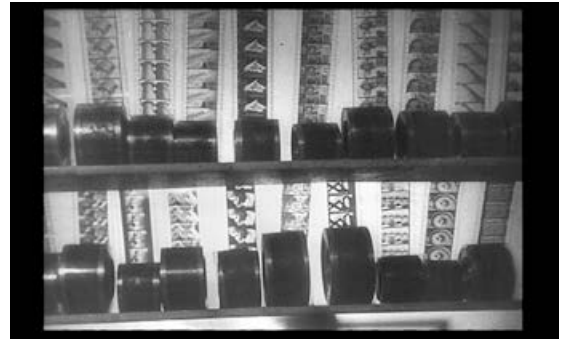


Abb. 3 Still aus *Der Mann mit der Kamera*: Kameralinse mit genauer Bezeichnung des Objektivs

Abb. 4 Still aus *Der Mann mit der Kamera*: Der Schnittraum

Da die *LEF* schon 1925 aus politischen Gründen wieder eingestellt wurde, unternahm Majakovskij 1927 mit der Zeitschrift *Neue LEF* (Новый ЛЕФ) einen zweiten Versuch, mit dem klaren Fokus auf dokumentarisches Arbeiten in Kunst und Literatur. Doch auch die *Neue LEF* wurde schon 1928 wieder verboten. Trotzdem inspirierte dieser «neutrale» Zugang zur Wirklichkeit Künstler_innen in vielen Bereichen auch weiterhin und sie erweiterten diese Bereiche bzw. verbanden sie untereinander. Schriftsteller_innen wie Brik «zählte[n] ›Biographien, Memoiren und Protokolle‹ als faktographische Texte auf, [Sergej] Tret'jakov fügte die Gattungen ›Tagebuch, Reisebericht, Skizze, Artikel, Feuilleton, Reportage, Untersuchung, dokumentarische Montage‹ hinzu».²¹ Tret'jakov war es auch, der vorschlug, in die Kolchosen zu gehen, in die Fabriken und vor Ort so viele Informationen und eben Fakten wie möglich zu sammeln und in den verschiedenen Formen festzuhalten – ein Vorschlag, den er auch selbst beherzigte. Es ging den Faktograph_innen darum, Menschen in ihrem Alltag und den sie umgebenden Produktionsprozessen zu zeigen. Die von Tret'jakov geforderte Prozesshaftigkeit betont auch Andreas Guski:

Die von ihm [dem faktographischen Text] dargestellten Prozesse dürfen nicht verkürzt oder dadurch verfälscht werden, dass sie von Anfang an auf ein Happy-end oder ein anderes effektvolles Finale hin konzipiert sind. Der Text muss ebenso offen bleiben, wie die von ihm dokumentierte Gegenwart offen ist für eine noch zu bewältigende Zukunft.²²

Eine Strategie der Faktographie war es, den Prozess der Beobachtung und die verschiedenen möglichen Beobachtungsstandpunkte offenzulegen, um die Konstruiertheit oder die notwendige Entscheidung des jeweiligen Beobachtungsstandpunktes sichtbar zu machen. So zeichnete z. B. der Fotograf Aleksandr Rodčenko alle Ansichten der Architektur seines Wohnhauses, die seiner Kamera prinzipiell zugänglich wären, auch die unüblichen.

||||| Kreuzungspunkt²³ || Wie sieht unser Beobachtungsstandpunkt in der Lehre aus? Für welchen entscheiden wir uns und warum? Legen wir offen, welche Positionierungen, welches Wissen, welche Erfahrungen und welche

²¹ Ebd., 151.

²² Andreas Guski: *Literatur und Arbeit. Produktionsskizze und Produktionsroman im Russland des 1. Fünfjahrplans (1928–1932)*, Wiesbaden 1995, 128.

²³ Mit ›Kreuzungspunkt‹ nehme ich Bezug auf meine Einführung, in der ich einen Kreuzungspunkt von antidiskriminatorischer Lehre und Faktographie anbiete.



Reflexionsprozesse unseren Standpunkt in der Welt und als Lehrende bestimmen, und wichtiger noch: Legen wir offen, welche Erfahrungen und Standpunkte in unserer Lehre fehlen?

Wegen der Forderung nach Detailinformationen «will schließlich auch Tret'jakov Verfahren der <anhaltenden filmischen Beobachtung> den tatsächlichen, nicht zeitlich gerafften oder kausal verkürzten <Gang der Geschichte>, authentische <soziale Prozesse> in Bild und Text festhalten».²⁴ Es ging zentral darum, «jene tatsächlich ablaufenden <sozialen Prozesse> festzuhalten, die im üblichen Propagandafilm gemeinhin geschnitten werden und <außerhalb der Filmgrenzen> bleiben».²⁵

||||| Kreuzungspunkt || Wie schaffen wir es, dass authentische soziale Prozesse in unserer Lehre ihren Raum und Platz haben, dass wir sie nicht außen vor lassen oder gar heraus schneiden?

Zentral für die Faktographie (auch in deutlicher Abgrenzung zum Realismus) war es, neben den Errungenschaften auch die Misserfolge oder Konflikte zu dokumentieren: «Die Faktennähe bedeutete aber auch, dass die Schriftsteller sich von den Gegebenheiten des Arbeitslebens, von den Konflikten der Produktion bestimmen lassen sollten».²⁶

||||| Kreuzungspunkt || Zeigen wir in unserer antirassistischen Praxis und Lehre auch die Misserfolge, eigenes Nicht-Wissen, peinliche Entdeckungen usw.?

Für meinen Kunsthochschulkontext sehr relevant sind die faktographischen Arbeiten von Dziga Vertov und seiner Frau Elizaveta Svilova, die gemeinsam mit Mikhail Kaufman (Vertovs Bruder) experimentelle Filme produzierten, welche nicht nur das Alltagsleben der Menschen im faktographischen Sinne zeigten, sondern auch die verwendete Technik zum Subjekt im Film machten und damit die technologische Gemachtheit des Bewegtbildes dekonstruierten. In der Literatur wird größtenteils zuerst von Vertov berichtet und dann ergänzend die Zusammenarbeit mit seiner Ehefrau angemerkt. Svilova²⁷ arbeitete auch als Regisseurin, vor allem aber als Cutterin. Im Kontext der gemeinsamen experimentellen Filme, die von dem mithilfe der neuen Montagetechnik

Abb. 5 Still aus *Der Mann mit der Kamera*: Schneiden des Films

Abb. 6 Still aus *Der Mann mit der Kamera*: Elizaveta Svilova im Schnittraum

²⁴ Guski: *Literatur und Arbeit*, 134.

²⁵ Ebd., 130.

²⁶ Reinhard Lauer: *Kleine Geschichte der russischen Literatur*, München 2005, 193.

²⁷ Feministischer Einschub: In ihrem englischsprachigen Wikipedia-Eintrag (ein deutscher existiert nicht) wird bereits im zweiten Satz darauf hingewiesen, dass sie wohl am ehesten bekannt sei für die Zusammenarbeit mit ihrem Mann, während auf seinem deutschen Wikipedia-Beitrag seine Zusammenarbeit mit ihr am Anfang gar nicht und dann nur im biografischen Teil ganz kurz erwähnt wird, en.wikipedia.org/wiki/Elizaveta_Svilova und de.wikipedia.org/wiki/Dziga_Wertow (30.9.2021).

unterschiedlich rhythmisierten Schnitt lebten, darf ihr Einfluss und Anteil keinesfalls unterschätzt werden; dies wird z. B. von Julia Wright ausführlich gewürdigt.²⁸

Im Kontext der Faktographie wird aber zumeist nur der als David Abeljevich Kaufman geborene, sich später selbst Dziga Vertov nennende Regisseur als ein Hauptvertreter der Faktographie genannt. Seinen Namen hatte er abgeleitet von <vertet>,²⁹ wie die Drehkurbel an der Kamera, und <dziga>,³⁰ wie das Geräusch der Filmrolle im Montageapparat oder Filmprojektor. Vertov produzierte zahlreiche Wochenschauen unter dem Titel *Kino-Pravda* (*Kino-Wahrheit*), in denen er bereits faktographische Projekte vorwegnahm, aber sein faktographisches Hauptwerk entstand mit *Svilova* von 1926 bis 1928 und wurde 1929 uraufgeführt: *Der Mann³¹ mit der Kamera* (Человек с киноаппаратом).³² «Obwohl Vertov für seinen dokumentarischen Stil angefeindet wurde, zeichnete er den *Mann mit der Kamera* im Untertitel als *Film-Feuilleton* aus, um zu verdeutlichen, dass er sich, seinen faktographischen Grundsätzen treu bleibend, viel mehr als Journalist denn als Künstler verstand», schreibt Margarete Vöhringer und verweist auch auf einen weiteren Untertitel: *ein Experiment mit Film*.³³

Aber *Der Mann mit der Kamera* war mehr als ein Film-Experiment; er klärte auch auf über die technischen Verfahren, die konkrete Kamera, ihre Einstellungen, z. B. die Blende, die konkrete Aufnahmesituation, das Stativ und auch den Schnittraum, in dem der finale Film entstand. Im Schnittraum wurde *Svilova* ausführlich in Aktion gezeigt, der Film wechselte zwischen Filmszene und der Dokumentation ihrer Entstehung hin und her. Die gegenseitige Bedingtheit von Technik und Wahrnehmung wurde unmittelbar deutlich; damit hob Vertov den Apparat «als das seine subjektive Sicht der Wirklichkeit strukturierende Medium hervor».³⁴

||||| Kreuzungspunkt || Wie schaffen wir es, dass die Perspektive, aus der heraus wir lernen, sprechen und diskutieren, sichtbar wird und mehr noch: dass sichtbar wird, warum wir aufgrund unserer Positionierung in der Welt und unserer bisherigen Erfahrungen eben zu diesem konkreten Zeitpunkt nur aus dieser Perspektive agieren können? Zeigen wir <unsere Kamera mit ihren Einstellungen>, durch die wir auf die Welt schauen?

Die Faktographie hat sich über die Zeit der 1920er Jahre und die sowjetischen Avantgardist_innen hinaus als faktuales Erzählen erhalten. Ein prominentes Beispiel dafür ist Christa Wolfs *Ein Tag im Jahr. 1960–2000*.³⁵ Sie startete dieses Projekt als Antwort auf den Aufruf der Moskauer Zeitung *Izvestija*, der 1960 an die Schriftsteller_innen der Welt erging, sie mögen einen Tag dieses Jahres, nämlich den 27. September, so genau wie möglich beschreiben. Das war eine Wiederaufnahme des Unternehmens *Ein Tag der Welt*, das Maxim Gorkij 1935 begonnen hatte.³⁶ In ihrem Vorwort, das Wolf 2003 verfasste, beschrieb sie selbst den Vorgang als faktographisch und erläuterte, wie schwer ihr die Konsequenz dieser Herangehensweise fiel:

²⁸ Julia Wright: Making the Cut. Female Editors and Representation in the Film and Media Industry, in: CSW Update Newsletter, University of California: Center for the Study of Women, 2009, escholarship.org/uc/item/opz3k79s (30.9.2021).

²⁹ Vöhringer: *Avantgarde und Psychotechnik*, 160.

³⁰ Ebd.

³¹ Feministischer Einschub: Warum wird auf Deutsch *Человек* immer mit «Mann» übersetzt? *Человек* bedeutet «Mensch», «Menschenkind», «Person» oder auch «Mann», aber keineswegs nur «Mann».

³² *Der Mann mit der Kamera*, Regie: Dziga Vertov, Sowjetunion 1929. Der Film kann mit engl. Untertiteln für die Texttafeln im Internet Archive gestreamt werden, archive.org/details/ChelovekskinoapparatManWithAMovieCamera (30.9.2021).

³³ Vöhringer: *Avantgarde und Psychotechnik*, 155.

³⁴ Ebd., 156.

³⁵ Christa Wolf: *Ein Tag im Jahr. 1960–2000*, Frankfurt/M. 2008.

³⁶ Brigitte Obermayr: *Datums-kunst: Datierter Zeit zwischen Gegebenem und Möglichkeit. Betrachtungen anhand der russischen/sowjetischen Literatur und Kunst des 20. Jahrhunderts*, Bielefeld 2021, 137.

Ein Tag in einem jeden Jahr wenigstens sollte ein zuverlässiger Stützpfiler für das Gedächtnis sein – pur, authentisch, frei von künstlerischen Absichten beschrieben [...]. Indem ich punktuell, in regelmäßigen Abständen, einen Befund erhob, mochte sich mit der Zeit eine Art Diagnose ergeben. [...] Der Versuchung, frühere Fehlurteile, ungerechte Einschätzungen aus heutiger Sicht zu korrigieren, mußte ich widerstehen ... Dagegen bedurfte es eines ausdrücklichen Entschlusses, diese Aufzeichnungen zu publizieren, in denen das <Ich> kein Kunst-Ich ist, sich ungeschützt darstellt und ausliefert – auch jenen Blicken, die nicht von Verständnis und Sympathie geleitet sind.³⁷

Hier findet sich die Verbindung zu bell hooks und ihren Forderungen dazu wieder, wie wir Lehrenden uns in den Raum der Lehre stellen sollten:

In my classrooms, I do not expect students to take any risks that I would not take, to share in any way that I would not share. When professors bring narratives of their experiences into classroom discussions it eliminates the possibility that we can function as all-knowing, silent interrogators [...]. It is often productive if professors take the first risk, linking confessional narratives to academic discussions so as to show how experience can illuminate and enhance our understanding of academic material.³⁸

Auch wenn Wolf ihr Projekt nicht von Anfang an zur Veröffentlichung bestimmt hatte, folgte sie dem aktivistischen Charakter der Faktographie: «Sie [die Aufzeichnungen] wurden auch zu einer Übung gegen Realitätsblindheit.»³⁹ Ein aktives und bewusstes faktographisches Vorgehen mindert zumindest die Gefahr, nur Vertrautes zu reproduzieren.

Persönlich möchte ich im Film *Mann mit Kamera* die Szenen im Schnittraum und den Tanz der Kamera auf den Beinen des Stativs hervorheben, weil sie dokumentarisches, prozesshaftes und experimentelles Arbeiten zuspitzen und die Offenlegung der Konstruiertheit des Films aus verschiedenen Perspektiven feierten. Können wir heute, wie die Faktograph_innen,

- die Position der Kamera offenlegen?
- unsere Positionierungen offenlegen?
- offenlegen, woraus unser jeweils individueller Film besteht?
- offenlegen, wer die Bilder ausgewählt hat?
- offenlegen, wer sie wie zusammengeschnitten hat?
- und auch das offenlegen, was diese, unsere Kamera mit diesem Objektiv auf diesem Stativ eben auch *nicht* zu erfassen in der Lage ist?

Die Impulse der Faktographie ermutigen mich, offener und ehrlicher, aber auch experimenteller als ganze Person aufzutreten und meine eigene <Gemacht-heit> zur Diskussion zu stellen, was immer nur eine Annäherung sein kann. Ich tue das in meiner Lehre verlässlich zu Beginn mit jeder neuen Gruppe im *talking-group*-Format mit folgenden Einstiegsfragen: «Mit welchen Orten fühlst du dich verbunden⁴⁰ und auf welchem Weg bist du an die weißensee gekommen? Was hat es dir dabei schwer gemacht, was leicht?» In meinen Antworten auf diese Fragen versuche ich, die Konstruiertheit <meines Films> wie die Faktograph_innen offenzulegen und bell hooks zu folgen, indem ich das Risiko

³⁷ Wolf: Ein Tag im Jahr, 11.

³⁸ hooks: *teaching to transgress*, 21.

³⁹ Wolf: Ein Tag im Jahr, 10.

⁴⁰ Diese Frage ist inspiriert vom TED-Talk von Taiye Selasi: Don't ask where I'm from, ask where I am a local, Video auf der Website der TED Conference, 2014, [ted.com/talks/taiye_selasi_don_t_ask_where_i_m_from_ask_where_i_m_a_local](https://www.ted.com/talks/taiye_selasi_don_t_ask_where_i_m_from_ask_where_i_m_a_local) (9.1.2022).

eingehende und versuche, mich ganz zu zeigen, damit auch die Studierenden sich möglichst ganz zeigen können.

Mit einem Zitat von Devin Fore kehre ich zu meinen Eingangsüberlegungen zurück:

Immer wieder hat Dokumentation in historischen Krisen- und Umbruchmomenten herausragende Blütezeiten erlebt. Sie ist zugleich Stimme und Kompass einer Gesellschaft in extremis, nicht nur kollektiver Ausdruck der aus der Modernisierung hervorgehenden Agonien, sondern auch ein zu deren Überwindung geeignetes Instrument. Dann nämlich, wenn hergebrachte Wissensformen und Kommunikationsprotokolle nicht mehr taugen, die Gegenwart sinnstiftend zu erklären, stellt Dokumentation den Zusammenhang von erlebter, empirischer Erfahrung und deren symbolischer Repräsentation, zwischen Leben und Bewusstsein, wieder her. [...] Als sich also die sowjetische Gesellschaft in die Zukunft vorantastete, entstand aus dem Kontext allgemeiner Desorientierung jene Bewegung, die von ihren Begründern als <Faktographie> bezeichnet wurde: ein dokumentarischer Kreuzzug, der bis heute in seiner Robustheit und theoretischen Durchdrungenheit unübertroffen geblieben ist.⁴¹

Faktographie entstand in Zeiten epochaler gesellschaftlicher Veränderungen, sehr polarisierter gegensätzlicher Positionen, wie z.B. Bolschewiki vs. Menschewiki, Bolschewiki vs. orthodoxe Kirche, bäuerliche Strukturen vs. Industrialisierung oder sozialistischer Vielvölkerstaat vs. russisches Imperium.⁴² Wenn wir antirassistische Praxis als epochalen Veränderungswunsch anerkennen, dann können Methoden und Konzepte der Faktographie geeignete Werkzeuge für diese enorme Arbeit sein, um «die komplexen Über-Lagerungen von Verhältnissen und Schichten, von Positionen, Bedingungen, Zuständen und Status» sichtbar zu machen,⁴³ weil genau das eine zentrale Forderung der Faktographie war. Andere Konzepte haben diese Ideen weiterentwickelt: so etwa Donna Haraways «situiertes Wissen», wenn sie 1988 feststellt, «dass Wissen auf jeder Ebene seiner Artikulation eine situierte Auseinandersetzung ist», und auch auf «Faktizität» verweist oder auf Katie King und ihren «Apparat der literarischen Produktion».⁴⁴ Oder Karen Barad, die 2007 den von Haraway eingeführten Begriff der «Diffraktion» konkretisiert als ein «Analysewerkzeug, das die Effekte von Differenz beachtet und auf sie eingeht».⁴⁵

Ein Blitzlicht aus meiner Lehre: Ich lehre das binäre Zahlensystem aus Nullen und Einsen. Ich leite es her aus der Analogie des Dezimalsystems, wie wir in der Grundschule gelernt haben, mit den Einsern, den Zehnern, den Hundertern zu rechnen. Daraus leite ich das binäre Rechnen mit 8 Bit, also 1 Byte ab: Das verstehen die meisten Studierenden intellektuell. Dann aber spielen wir das lebendige Byte: Acht Freiwillige ordnen sich im Raum nebeneinander zu einem Byte und besitzen ihren individuellen Stellenwert: 1, 2, 4, 8, 16, 32, 64 und 128. Stehend repräsentieren sie eine 1, hockend eine 0. Die anderen Studierenden rufen ihnen nun eine dezimale Zahl zu, die die acht Freiwilligen als lebendiges Byte als Folge von Einsen (stehend) und Nullen (hockend) darstellen müssen: Das führt zu Diskussionen, bis die binäre Zahl «steht». Diese körperliche Erfahrung, spätestens das Spielerische eröffnet das Verständnis für binäre Zahlen

⁴¹ Devin Fore: Die Emergenz der sowjetischen Faktografie, in: *Deutsche Vierteljahresschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte*, Bd. 89, Nr. 3, 2015, 376–403, hier 377.

⁴² Vgl. auch Susanne Schattenberg, Maike Lehmann, Alexandra Oberländer: Der Sieg der Bolschewiki, in: *Informationen zur politischen Bildung*, Nr. 322, 2014: Sowjetunion I: 1917–1953, [bpb.de/izpb/189545/der-sieg-der-bolschewiki](https://www.bpb.de/izpb/189545/der-sieg-der-bolschewiki) (2.12.2021).

⁴³ Vgl. Call for Papers zu diesem Schwerpunkt «X | Kein Lagebericht».

⁴⁴ Donna Haraway: Situiertes Wissen. Die Wissenschaftsfrage im Feminismus und das Privileg einer partialen Perspektive, in: dies.: *Die Neuerfindung der Natur. Primaten, Cyborgs und Frauen*, Frankfurt/M., New York 1995, 73–97, hier 95.

⁴⁵ Karen Barad: Diffractionen: Differenzen, Kontingenzen und Verschränkungen von Gewicht, in: Corinna Bath u. a.: *Geschlechter Interferenzen: Wissensformen – Subjektivierungsweisen – Materialisierungen*, Berlin, Münster 2013, 27–67, hier 29.

bei allen Studierenden. Am Ende erzähle ich, woher ich dieses Spiel kenne: Ich habe es als Informatik-Studentin in der DDR mit meinen Kommiliton_innen auf Partys als Wettbewerb gespielt, bei dem jeweils mehrere lebendige Bytes gegeneinander antraten.

Diese Erzählung ruft meist lautes Lachen hervor, doch passiert auch etwas Faktographisches: Ich kann dieses Spiel so lehren, weil ich in der Lehre mit meiner ganzen Person und meiner ganzen Geschichte stehe, weil ich dieses Gefühl von Informatik-Partys an der TU Dresden wachrufen kann, bei denen 50 Prozent Frauen waren, weil mein situiertes Wissen einer Gesellschaft entstammt, in der Frauen selbstverständlich vor dem Computer saßen, mein situiertes Wissen sich aber auch aus der Erfahrung speist, mit 5000 anderen Menschen im Magdeburger Dom gesessen zu haben, und später auch aus einem kritischen Blick auf meine Privilegierungen. Faktographisch gesprochen ist unser Spiel nicht kontextlos oder rein mathematisch, sondern meine Kontextualisierung durch Verweis auf die Partys, so lustig sie auch klingen mag, ordnet das Spiel vielschichtig in einen historischen und herrschaftskritischen Kontext ein. In dieser Lehrsituation kann ich durch das Lachen und das körperliche Erleben didaktisch den dominanten Diskurs aufbrechen: Der *body-mind split* löst sich in einem Lachen auf.

Wenn wir im Kontext der künstlerisch-wissenschaftlichen Lehre das Konzept des situierten Wissens auf die Faktographie selbst anwenden, dann eben auch auf die Person hinter der Kamera: Человек. Studierende holen den *weißen*, *cis**, *endo**, *able**-geschlechtlichen⁴⁶ heterosexuellen Mann hinter der Kamera faktographisch aus seiner Partialität und wenden die Faktographie auf sich selbst an, indem sie lernen, die Einstellungsmöglichkeiten und Positionierungen und das damit verbundene situierte Wissen offenzulegen und damit die Multiversalität ihrer und aller Positionierungen, Einstellungen und Erfahrungen als unabdingbare und relevante Grundlage der Gestaltung zu erfahren.

⁴⁶ Als *endo** werden Personen bezeichnet, die nicht *inter**-geschlechtlich sind; vgl. dazu Dominic Frohn u. a.: «Inter* im Office?!» Die Arbeitssituation von *inter** Personen in Deutschland unter differenzieller Perspektive zu (*endo**) LSBT*Q+ Personen, hg. v. IDA | Institut für Diversity- & Antidiskriminierungsforschung, 2020, antidiskriminierungsstelle.de/SharedDocs/downloads/DE/publikationen/Expertisen/arbeitsituation_inter_Personen.pdf (30.1.2022).

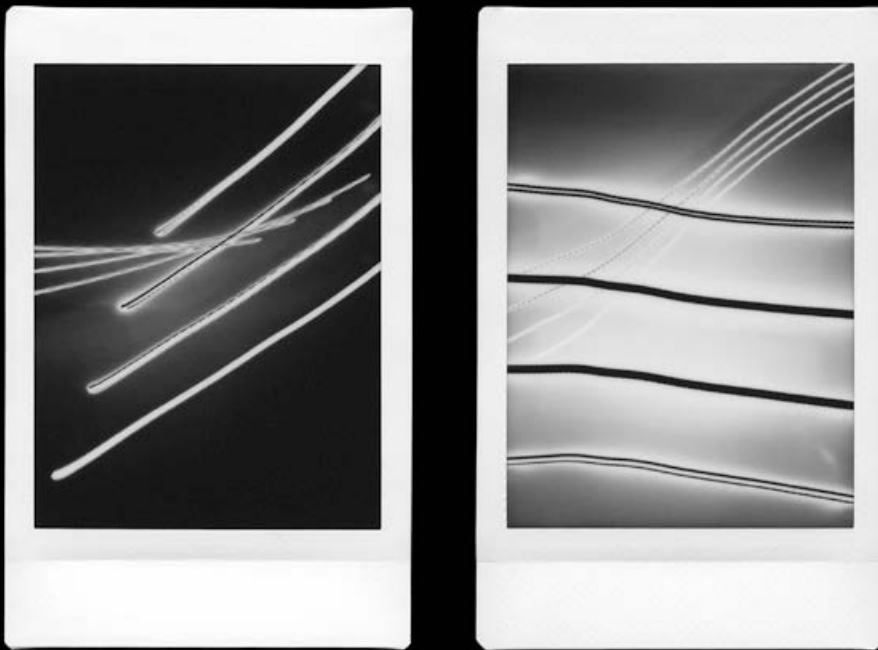


Bild: Alexandra Zedtwitz

JIRÉ EMINE GÖZEN

EIN WEITERDENKEN IM ANSCHLUSS AN CHRISTINE GOUTRIÉS «RASSISMUS- UND HERRSCHAFTS- KRITISCHE FAKTOGRAPHIE»

Die Faktographie nutzen, um die Situiertheit, aus der heraus jeweils auf die Welt geblickt wird, als solche erfahrbar und Prozesse der Auseinandersetzung mit eigenen Privilegien und Rassismen sichtbar zu machen – ein Vorschlag, der sich auch für die Medienwissenschaft als hoch relevant erweisen könnte. Zum einen zeigen sich hier konkrete Möglichkeiten auf, antirassistische Praxis und Medien miteinander in Kontakt treten zu lassen. Zum anderen bietet es sich an, von dieser Basis ausgehend zu untersuchen, wie sich rassistische Kontinuitäten in Mediengeschichte und Medienwissenschaft abbilden. Ansatzpunkte hierfür wären etwa Fragen nach der Verflechtung von Techniken des Aufzeichnens und Zeigens mit medialen Formen der Segmentierung, Unsichtbarmachung, Zuschreibung und Diskriminierung (wie drängend Überlegungen hierzu sind, zeigt in dieser Ausgabe der ZfM auch Sara Morais Dos Santos mit ihrem Text «A New Science? Zum antirassistischen Potenzial materialistischer Medienwissenschaften»).

Eine weitere Frage, die sich für mich bei der Faktographie als Methode der Sichtbarmachung von Situierung und von Prozessen der Umstrukturierung des Denkens im Sinne einer kritischen Diversität stellt, ist die nach emotionaler Arbeit, oder genauer noch: danach, wer diese Arbeit leistet. Denn der gesamte Einsatz von Goutriés zeigt auf, dass antirassistische und dekoloniale¹ Bildung und Lehre viel mehr sind als ein Umschreiben des Curriculums, die Entwicklung eines alternativen Kanons und damit letztendlich auch mehr als die Einführung und Etablierung «alternativer» oder «anderer» Epistemologien. Methoden wie die Faktographie zeigen, dass eine antirassistische Praxis in der Lehre konzentrierte emotionale Arbeit verlangt, die dezidiert auf einzelne Personen mit ihrer jeweiligen Situierung und Biografie angewiesen ist.

¹ An dieser Stelle sei nachdrücklich auf Eve Tuck und K. Wayne Yang verwiesen, die aufzeigen, dass zwischen Dekolonisierung als Metapher und Dekolonisierung als Handlung unterschieden werden muss: «Decolonization brings about the repatriation of Indigenous land and life; it is not a metaphor for other things we want to do to improve our societies and schools. The easy adoption of decolonizing discourse by educational advocacy and scholarship, evidenced by the increasing number of calls to «decolonize our schools» or use «decolonizing methods», or, «decolonize student thinking», turns decolonization into a metaphor.» Eve Tuck, K. Wayne Yang: Decolonization is not a metaphor, in: *Decolonization: Indigeneity, Education & Society*, Bd. 1, Nr. 1, 2012, 1–40, hier 11.

Im Rückschluss heißt das, dass sich diese emotionale Arbeit nicht auf die Gesamtheit dessen aufteilt, was gemeinhin als Lehrkörper bezeichnet wird, sondern vielfach an denjenigen marginalisierten Identitäten hängen bleibt, die als irgendwie <anders> markiert sind. Im Kontext dieser Ausgabe stellt sich daher die Frage: Was bedeutet dies konkret für Lehrende of Color?

Institutionen, die über Jahrhunderte nicht nur eine *weiße* kulturelle Hegemonie produziert haben, sondern in ihren Verfahrensweisen und Strukturen selbst das Ergebnis einer solchen sind, sind von vornherein für ganz spezifische Personen vorgesehen und trennen diese als Forschende und Lehrende in ihrer Profession von der privaten Person. Darauf, dass diese Trennung ebenso problematisch wie illusorisch ist und verschleiert, dass es so etwas wie ein neutrales und damit körper-, standort- und erfahrungsloses Wissenschaftssubjekt, das universell gültige Ergebnisse erzeugt, nicht gibt, sei an dieser Stelle nur kurz hingewiesen. Durch diese Spaltung wird jedoch ein System geschaffen, welches gewährleistet, dass bestimmte Formen des Zur-Disposition-Stellens und auch der emotionalen Arbeit gar nicht erst gedacht oder eingefordert werden. Der nicht-*weiße* (und auch nicht *cis**-, *endo**-, *able**-geschlechtliche) Körper hingegen stellt in der Akademie nach wie vor einen Fremdkörper dar. Als solcher wird er auf andere Art und Weise wahrgenommen und adressiert als die der kulturellen Hegemonie zugehörigen Personen. Esra Canpalat beschreibt dies in diesem Heft sehr treffend dahingehend, dass für diese Körper «eine authentische kulturelle Identität» vorausgesetzt wird. In Lehr- und Forschungskontexten wird entsprechend erwartet, dass auf diese Identität zugegriffen wird, um Vermittlung und Übersetzung zu leisten. Menschen of Color stehen gerade im Kontext der Akademie in einer Art Schaufenster, welches erlaubt, sie von allen Seiten und in ihrer vermeintlichen Ganzheit zu betrachten. Auch bei bell hooks taucht der Begriff der Ganzheit immer wieder auf, wenngleich er hier eine positive Wendung erfährt, indem er etwa zu einem aufrichtigen, einem «wholehearted commitment to education» wird.²

Für die Beschreibung der Form der Adressierung und Wahrnehmung von Menschen of Color in der Akademie könnte von einer <vermeintlichen Ganzheitlichkeit> gesprochen werden, da sich hier die positiv holistische Konnotation des Begriffs mit einer rassifizierenden Zuschreibung kreuzt und damit auf ein dialektisches Verhältnis hinweist, das sich nicht ohne Weiteres auflösen lässt. Die von Goutrié in Referenz auf bell hooks zitierte Aufforderung «allow us to be whole in the classroom, and as a consequence wholehearted»³ lese ich daher auch als eine emphatische Aneignung des Umstandes, dass an einer Institution, die in ihren Verfahrensweisen Segmentierungen bis hinein in die Körper der Lehrenden schafft, die andersartige, <vermeintliche Ganzheitlichkeit> sowieso die Standardwahrnehmung nicht-*weißer* Personen ist. Das «allow us to be whole in the classroom» wird somit auch zu einer Voraussetzung, überhaupt im Seminarraum sein zu dürfen. Denn oftmals ist es erst die gleichzeitige Produktivmachung und Einverleibung der <vermeintlichen Ganzheitlichkeit>

² bell hooks: *teaching to transgress. education as the practice of freedom*, New York, 1994, 203.

³ Ebd., 193.

insbesondere im Rahmen von Bildung, die z. B. den Kanon <diversifizieren> und damit antirassistisch sein soll, die Lehrenden of Color den Zugang zur Institution eröffnet. Der Zugang bleibt dabei oft reglementiert, findet doch sogleich eine Festschreibung auf spezifische Funktionen statt, die in letzter Konsequenz auch die Forschung betreffen. Dass all dies nicht nur auf rassistischen Kontinuitäten aufbaut, sondern selbst einen systemischen Rassismus darstellt, darauf weisen Autor_innen wie Sara Ahmed hin.⁴

Zwischen vielen Lehrenden of Color scheint es eine stillschweigende Übereinkunft darüber zu geben, dass es dennoch notwendig ist, sich in dieses System hineinzubegeben, um eine Arbeit zu leisten, die mittelfristig etwas an den Strukturen der Akademie verändert und bessere Bedingungen für bisher marginalisierte Perspektiven schafft. Die Lehre stellt hierfür in vielerlei Hinsicht ein dankbareres Aktionsfeld dar als andere Bereiche der Akademie. Denn gegenwärtige Diskurse haben nicht nur dazu geführt, dass viele Studierende mit großer Wiss- und Lernbegierde auf die in ihrer Situierung offen und <ganzheitlich> wahrgenommenen Lehrenden reagieren; zunehmend werden deren <andere> Perspektiven von der Studierendenschaft auch deziert eingefordert.

Die emotionale Arbeit jedoch, die in der Akademie vor allem an den Schnittstellen zwischen den sich wandelnden gesellschaftlichen Paradigmen und der Institution mit all ihren Mitgliedern zu leisten ist, ist enorm. Dies nicht zuletzt auch deswegen, weil diejenigen, die sie ausführen, dabei meist in ihrer <vermeintlichen Ganzheitlichkeit> und damit als ganze Person zur Disposition stehen (und unter Umständen auch als solche angegriffen werden). Gleichzeitig bleibt diese emotionale Arbeit für viele, die einen Nutzen davon haben, im Ausmaß der Ressourcen, die dafür aufgebracht werden müssen, ebenso unsichtbar wie nicht nachvollziehbar: <Talking about Whiteness with White people is not pleasant – it is neither enriching nor enlightening and it is at times very draining. It is a very self-destructive work.>⁵

Die Sichtbarmachung der Prozesse, die mit der Auseinandersetzung mit kolonialen Kontinuitäten und Rassismen im eigenen Denken und Handeln einhergehen, welche die Faktographie anbietet, trägt neben der grundsätzlich zu befürwortenden Offenlegung der Situiertheit von Beobachtungsstandpunkten auch das Potenzial in sich, Menschen of Color in Lehrsituationen äußerst unangenehm bis traumatisierenden Situationen auszusetzen. Sehr pointiert wird dies von Sarah Sharma benannt: <[E]s gibt für BIPoC-Menschen nichts Schlimmeres, als dabei zuzusehen, wie weiße Menschen Rassismus verarbeiten.>⁶ Während sich aber in Seminaren und damit in der Situation der Lehre zunehmend Perspektiven finden, die ebenfalls *of color* sind, handelt es sich bei den an den Fakultäten vertretenen Perspektiven nach wie vor vornehmlich um jene, die ihrem eigenen Selbstverständnis nach unmarkierte sind. Es ist jedoch die Verantwortung der in der Fakultät wirkenden Majorität, die in der Lehre, aber auch weit über diese hinaus geleistete emotionale Arbeit anzuerkennen

⁴ Sara Ahmed: *On being included: racism and diversity in institutional life*, Durham, 2012.

⁵ Nana Adusei-Poku: *Everyone Has To Learn Everything Or On Emotional Labor*, in: dies., Teana Boston-Mammah, Jan van Heemst, Esma Moukhtar: *WdKA makes a Difference*, Reader 2017, 27–30, blog.zhdk.ch/artschooldifferences/files/2017/10/WdKaMakesADifference-Reader2017.pdf (30.9.2021).

⁶ Gespräch mit Sarah Sharma in diesem Heft; im englischen Original heißt es: <[T]here's nothing worse for BIPoC people than to sit there and watch white people process racism.>

7 Ein kritisches Verständnis von Diversität widmet sich der Sichtbarmachung von bestehenden Herrschafts- und Machtverhältnissen sowie dem Abbau struktureller Diskriminierungen, es hinterfragt bestehende Privilegien und Bewertungssysteme und hat zum Ziel, zu empowern und vielfältige Lebens- und Repräsentationsweisen aufzuzeigen. Mit kritischer Diversität ist folglich ein Verständnis von Diversität gemeint, das sich von einem entpolitisierten und vermarktungsorientierten Verständnis von Diversität abgrenzt.

und zum Anlass zu nehmen, antirassistische Arbeit nicht darauf zu begrenzen, sich mit den eigenen Privilegien auseinanderzusetzen. Vielmehr gilt es konkret daran zu arbeiten, weitere Formen zu finden, antirassistische Praxis zum konstitutiven Bestandteil der eigenen Lehre und der Akademie werden zu lassen. In diesem Sinne gilt es auch, aktiv dafür Sorge zu tragen, dass die Zusammensetzung der Beschäftigten in der Medienwissenschaft sich dahingehend entwickelt, dass sie *kritischer* Diversität Rechnung trägt.⁷ Dies ist eine der Bedingungen dafür, dass Erfahrungen von Gewalt, die Lehrende of Color täglich erleben, nicht als Privatangelegenheit abgetan werden. Denn der Kampf um Teilhabe und Anerkennung von Menschen of Color in der Medienwissenschaft ist als Teil des umfassenden Ringens um gesamtgesellschaftliche Befreiung von rassistischen Kontinuitäten zu verstehen. Er betrifft damit uns alle. Auch das ist damit gemeint, wenn im Call for Papers für diesen ZfM-Schwerpunkt die Rede davon ist, dass die «Auseinandersetzung mit Rassismus [...] auch in der Medienwissenschaft keinen Halt vor der eigenen Forschungskultur machen» darf, sondern antirassistische Praxis werden muss.

ESRA CANPALAT

IN DEN ARKADEN DER ÜBERSETZUNG

Gedanken zu Autoethnografie, kultureller Identität und Authentizität

«Bitte mehr davon», sagte mir eine Professorin, nachdem sie das erste Kapitel meines Promotionsprojekts gelesen hatte. Wir saßen in ihrem sonnen- durchfluteten, weiträumigen Büro. Sie war nicht meine Betreuerin, doch hatte sie sich freundlicherweise dazu bereit erklärt, das kulturwissenschaftliche und historische Einführungskapitel meiner Dissertation gegenzulesen und im Anschluss mit mir darüber zu diskutieren. Ich freute mich über ihre Reaktion, die sich im Grunde auch mit der meiner Betreuerin deckte. Beide brachten ein positives Gefühl zum Ausdruck, das gekoppelt war mit einem Gefühl der Dankbarkeit, das wiederum verbunden war mit einer entschuldigenden Haltung. Mir waren diese Reaktionen bereits aus ähnlichen Kontexten bekannt, in denen ich vor einem mehrheitlich *weißen* deutschen Publikum mein Forschungsvorhaben vorstellen musste, z. B. in Kolloquien. Auch dort wurden mir meist sehr interessierte Fragen über türkische Literatur oder die Türkei im Allgemeinen gestellt, denen direkt eine Entschuldigung folgte: «Wie ist das in der türkischen Literatur? Ich habe leider davon keine Ahnung. Vielleicht können Sie etwas dazu sagen?»

Die Wahrheit ist, dass ich diese Fragen oftmals nicht zufriedenstellend beantworten kann. Mein Wissen über türkische Literaturgeschichte ist begrenzt, mein Fokus liegt auf zeitgenössischer (deutsch-)türkischer Literatur. Mein Forschungsgegenstand sind Istanbul-Romane aus den frühen Nullerjahren. Mich interessieren die dokumentarischen Techniken und Operationen, derer sich die Autor_innen bedienen, um ein transkulturelles, durch verschiedene Kulturen und Identitäten geprägtes Bild von Istanbul zu zeichnen. Da sich die Fragen und Erwartungen im Verlaufe meines Forschungsvorhabens häuften – einmal wurde mir auch nahegelegt, ich solle in meiner Arbeit die gesamte Geschichte der Minderheitenliteratur der Türkei <kurz> vorstellen – und ich befürchtete, nicht genug über die historischen Entwicklungen und Hintergründe zu wissen, beschloss ich, ein einführendes historisches und kulturwissenschaftliches Kapitel zu verfassen. Ich schrieb vom wachsenden Nationalismus Ende des

19. Jahrhunderts, der Republikgründung 1923 und der damit einhergehenden Türkifizierung, Verfolgung und Unterdrückung nichttürkischer Menschen und Kulturen, den Militärputschen von 1960, 1971 und 1980, der türkisch-islamischen Synthese, der Hinwendung der Gesellschaft zum Neoliberalismus in den 1980er Jahren.

Bereits während ich das Kapitel verfasste, entstand in mir ein gewisses Unbehagen. Je mehr ich mich in der Verpflichtung sah, nicht nur meinen Leser_innen, d. h. den mehrheitlich *weißen* deutschen Professor_innen der philologischen Fakultät, an der ich angestellt war, sondern auch mir selbst alle Zusammenhänge zu erklären, desto mehr überkam mich das Gefühl, dass das Kapitel unzureichend war. Es wurde länger und länger, ich fügte immer mehr historische Fakten und Analysen hinzu, und dennoch wirkte es unvollständig. Zudem verlor ich beim Schreiben den roten Faden, versuchte mir immer wieder ins Gedächtnis zu rufen, was überhaupt meine Fragestellung war, und fragte mich, inwiefern dieses Einführungskapitel eigentlich relevant für meine These war. Mit einem unguuten Gefühl gab ich das Kapitel ab – und erhielt positive Rückmeldung. Nicht nur das: Es wurde sogar nach mehr <davon> verlangt. Zufrieden verließ ich also das Büro der Professorin. Doch kurze Zeit später fragte ich mich, was ich da eigentlich machte.

Die Unmöglichkeit der eigenen Position

«Was mache ich eigentlich hier?», fragt sich auch Karosh Taha in ihrem gleichnamigen Text und reflektiert, wie Sanaa, die Protagonistin ihres Debütromans *Beschreibung einer Krabbenwanderung*, erklärt, dass die Menschen im Irak in den Sommernächten auf den flachen Dächern ihrer Häuser schlafen:

Als ich das geschrieben habe, schrieb ich für ein deutsches Publikum, das möglicherweise (!) nicht weiß, dass Menschen im Irak auf dem Dach schlafen und dies auch architektonisch möglich ist. In dem Moment habe ich verraten, für wen ich schreibe, zu wem ich spreche; nämlich zu einem ausschließlich eurozentrischen Publikum, das sich nicht die Mühe macht, herauszufinden, wie die Architektur in Westasien ist.¹

Taha schildert hier vor allem den rassistischen und klassistischen deutschen Literaturbetrieb, der die eurozentristische Perspektive als Norm setzt. Statt die eigenen Wissensordnungen zu hinterfragen, stellt dieses Publikum an Menschen, die eine ethnische Gruppe repräsentieren sollen, den Anspruch, das von diesen hegemonialen Wissensregimen abweichende und als anders markierte Wissen vermittelt zu bekommen. Ich finde mich im Hinblick auf mein wissenschaftliches Schreiben in Tahas Selbstbeobachtungen wieder. Die nach dominant *weißen*, nach sexistischen und rassistischen Ordnungsprinzipien funktionierenden akademischen Räume und Institutionen werden von Reyhan Şahin aka Dr. Bitch Ray als «Fuckademia» bezeichnet.² Es gibt nach wie vor wenige fundierte qualitative wie quantitative Untersuchungen über den Zugang von

¹ Karosh Taha: Was mache ich eigentlich hier? Eine Rechtfertigung, Eintrag im Blog der Kulturpolitischen Gesellschaft e. V. #neueRelevanz. Eine Kulturpolitik der Transformation, 27.1.2021, kupo.de/blog/2021/01/27/was-mache-ich-eigentlich-hier-eine-rechtfertigung (23.8.2021).

² Vgl. Reyhan Şahin aka Dr. Bitch Ray: Die Fuckademia. Der Cis Schwanz aus Elfenbein, in: dies.: Yalla, Feminismus!, Stuttgart 2019, 241–289.

Menschen aus den sogenannten bildungsfernen Schichten, Schwarzen, PoC, LGBTIQ+ und behinderten Menschen zum Wissenschaftsbetrieb bzw. den Ausschluss dieser Menschen aus dem System. Die bisherigen Studien zeigen auf, dass Diversität an Universitäten und Forschungseinrichtungen weiterhin *«Mangelware»* ist, die sogenannte *diversity politics*, die angeblich der Internationalisierung der Hochschulen dienen soll, oftmals nicht mehr als performative Lippenbekenntnisse und kosmetische Änderungen der vorherrschenden Strukturen seitens der Hochschulleitung umfasst und die meisten Professor_innen und Dozierenden in ihrer Lehre koloniale Denkmuster perpetuieren und keine antirassistischen und interkulturellen Fähigkeiten zeigen.³ In der *«Fuckademia»* werde ich als postmigrantische Frau nicht nur aufgrund meiner Herkunft als anders markiert, diese wird auch stets mit meinem Forschungsthema verquickt. Von mir wird eine authentische kulturelle Identität vorausgesetzt und erwartet, Expertin für jegliche türkeispezifischen Themen zu sein. Gleichzeitig wird von mir die Vermittlung, Übersetzung von und der Anschluss dieses Wissens, dieses *«Mehr davon»*, an europäisch-westliche Diskurse erwartet.

Doch diese Authentizität wird wiederum in türkischen oder deutsch-türkischen Kontexten infragegestellt. Erst kürzlich wurde ich zu einem Bewerbungsgespräch für eine Stelle als wissenschaftliche Mitarbeiterin in einer Forschungseinrichtung eingeladen, in der zu Themen wie Migration und transnationale Beziehungen geforscht wird. Während des Gesprächs wurde immer wieder meine Expertise in transkultureller Vermittlung angezweifelt: Nachdem für (deutsch-)türkische Kontexte sehr typische, doch sehr private, übergreifende Fragen nach meiner Familie, unserer Migrationsgeschichte und den Herkunftsorten meiner Eltern gestellt wurden – als ich *«Schwarzmeerküste»* sagte, wurde wissend genickt –, wurde mir unterstellt, dass ich kein Bewusstsein für die türkische und deutsch-türkische Community habe, da ich mich im Hinblick auf meinen Lebenslauf bisher nur in *weißen*, deutschen akademischen Räumen bewegt habe. Was hier entsteht, ist ein *double bind* und die Unmöglichkeit meiner eigenen Position: Die eine Seite schätzt meine vermeintliche *«ethnische Identität»*, bringt diese mit meinem Forschungsthema in Zusammenhang und erwartet kulturelle Übersetzungsarbeit von mir, denn schließlich kann ich mich nur als *«Türkin»* ausschließlich mit Themen der kulturellen Identität befassen und bin automatisch Expertin. Die andere Seite wiederum kreidet mir an, nicht authentisch, in meinem Fall also nicht türkisch genug zu sein und deswegen auch keine Fachkenntnis zu besitzen.



³ Vgl. Şahin: *Die Fuckademia*, 256–259; vgl. Aylâ Neusel u. a.: *Internationale Mobilität und Professur. Karriereverläufe und Karrierebedingungen von Internationalen Professorinnen und Professoren an Hochschulen in Berlin und Hessen*, Berlin 2014, 96–114; vgl. Sara Ahmed: *On Being Included. Racism and Diversity in Institutional Life*, Durham, London 2012, 54–58, 66 und 71–72; vgl. Emily Ngubia Kuria: *eingeschrieben. Zeichen setzen gegen Rassismus an deutschen Hochschulen*, Berlin 2015; vgl. Aretha Schwarzbach-Apithy: *Interkulturalität und antirassistische Weis(s)heiten an Berliner Universitäten*, in: Maureen Maisha Eggers u. a. (Hg.): *Mythen, Masken und Subjekte. Kritische Weißseinsforschung in Deutschland*, Münster 2005, 247–261.

Die Vermittlungsarbeit, die ich mit meinem Einführungskapitel geleistet habe, sowie das Bewerbungsgespräch haben mich zum Nachdenken darüber gebracht, was kulturelle Vermittlung tut, für wen sie überhaupt gedacht ist und wie alternative, fluidere und transparentere Wege der kulturellen Übersetzung aussehen könnten, die über reduktive Konzepte von Ost und West, Original und Übersetzung, Treue und Verrat hinausgehen. Mit Bezug auf Rey Chows Überlegungen in *Film as Ethnography; or: Translation Between Cultures in the Postcolonial World*⁴ möchte ich Fragen von kultureller Identität, Originalität und Authentizität nachgehen. Die Autoethnografie entstand im Zuge der postmodernistischen Erkenntnis, dass epistemologische Forschungspraktiken und -methoden nicht universell sind, sondern stets abhängig von der persönlichen Perspektive, dem Vokabular der Forschenden und den von ihnen aufgestellten Paradigmen. Diese auf Selbstreflexion und Kritik an kanonischen Vorstellungen von Forschung zielende Praxis wird in verschiedenen Disziplinen angewandt.⁵ Ich möchte im Folgenden die in dieser Methodik angewandte kritische Selbstreflexivität erweitern, indem ich sie mit Fragen der Übersetzung zusammendenke. Damit möchte ich auf die Verklammerung von Subjektivierung, der Wahrnehmung von Autor_innen und der Wahrnehmung des eigenen Blickens und Angeblickt-/Gelesen-Werdens hinweisen, da diese die Episteme betreffen, in denen meine wissenschaftliche Arbeit häufig gerahmt und verstanden wird.⁶

Blicken, Angeblickt-Werden und das Zu-viel-Wissen des Angeblickt-Werdens

Chow plädiert für eine Neudefinition der Ethnografie. Ihr zufolge sind kulturelle Übersetzungen immer verstrickt in koloniale Machtmechanismen: «[W]e cannot write/think/talk the non-West in the academy without in some sense anthropologizing it, and yet anthropology and ethnography, atrophied in their epistemological foundations, remain <very much still a one-way street>».⁷ Chow bezieht sich hier auf die frühen Filme des chinesischen Regisseurs Zhang Yimou, die von einem westlichen Publikum für ihre Darstellung chinesischer Tradition und Kultur gefeiert werden, während sie von chinesischer bzw. nicht-westlicher Seite als Exotisierung Asiens und als Ausdruck des Fortschreitens eines westlichen Imperialismus gesehen werden. Sie distanziert sich von diesem defensiven Nativismus von nicht-westlicher Seite, da dieser mit seinen ethnozentrischen Ansprüchen auf Übersetzungstreue, die nur ein bestimmtes Original valorisieren, ebenfalls hierarchisierend verfährt und in seinem Versuch, eine traditionelle Ästhetik und ethnische Kultur zu bewahren, eine Komplizität mit jenen von ihm kritisierten hegemonialen Machtstrukturen aufweist.⁸ Den Ausweg aus dieser Sackgasse sieht Chow in dem Zugeständnis, dass die Ethnografie ihre Ursprünge in einer höchst subjektiven Perspektivierung hat. Sie wird auch von jenen praktiziert, die vormals ethnografiert worden sind. Diese Subjektivität ist, so Chow, stark verbunden mit einer «to-be-looked-at-ness».⁹ Das bedeutet, dass das <Angesehen-Werden>

⁴ Rey Chow: *Film as Ethnography; or, Translation Between Cultures in the Postcolonial World*, in: dies.: *The Rey Chow Reader*, hg. v. Paul Bowman, New York, Chichester (UK) 2010, 148–170.

⁵ Vgl. Carolyn Ellis, Tony E. Adams, Arthur P. Bochner: *Autoethnografie*, in: Günter Mey, Katja Mruck (Hg.): *Handbuch Qualitative Forschung in der Psychologie*, Wiesbaden 2010, 345–357, hier 345.

⁶ Ich möchte mich an dieser Stelle herzlich bei Julia Bee bedanken, die mir durch ihr Peer-Review sehr dabei geholfen hat, meine Fragestellungen zu präzisieren.

⁷ Chow: *Film as Ethnography*, hier 150.

⁸ Vgl. ebd., 151.

⁹ Den Begriff der «to-be-looked-at-ness» übernimmt Chow von Laura Mulvey. Vgl. Laura Mulvey: *Visual Pleasure and Narrative Cinema*, in: Bill Nichols: *Movies and Methods*, Berkeley, Los Angeles 1985, 303–315. Vgl. auch Chow: *Film as Ethnography*, 152 f.

immer auch der Art, wie wir betrachten, inhärent ist. Es ist nicht nur Teil dessen, wie der Westen auf nicht-westliche Kulturen blickt, sondern auch «part of the *active* manner in which cultures represent – ethnographize – themselves». ¹⁰ Die Erfahrung des <Angesehen-Werdens> hat sich unbewusst in die vormalis ethnografierten Körper eingeschrieben, setzt ihre unwiderrufliche Kontinuität fort und konstituiert, vielmehr als der Akt des Blickens selbst, «the primary event in cross-cultural representation». ¹¹

Als Tochter eines Gastarbeiters ist mir die Erfahrung des Angesehen-Werdens nicht unbekannt. Ich kenne die Blicke in institutionellen, öffentlichen, aber auch privaten Räumen, die diskriminierende und verletzende Fragen mit sich bringen. Die Kategorien, in die sie mich und meine vermeintliche Herkunft einordnen, erscheinen zuweilen beliebig: Mal werde ich aufgrund meiner dunklen Kopf- und Körperbehaarung als <orientalisch> gelesen, mal wird mir aufgrund meiner hohen Wangenknochen und meiner blauen Augen eine osteuropäische Herkunft attestiert. Blicke und Worte sind rassifizierend, stigmatisierend, sie ergreifen Besitz von Körpern von PoC, Schwarzen, rassifizierten, migrantisierten, queeren und be_hinderten Menschen und verzerren die Selbstwahrnehmung von Marginalisierten. Ihre Körper werden von einem *weißen* Blick in Anspruch genommen. ¹² An dieser Stelle ist es mir aber auch wichtig zu betonen, dass ich als Person mit heller Haut in einem rassistischen System Privilegien besitze, die eine von *Colorism* betroffene Person nicht besitzt, und dass rassistische Denkmuster sich nicht nur in mehrheitlich *weißen* Räumen, sondern auch in (post-)migrantischen Communities wiederfinden. Ich denke besonders auch an die rassistischen Ressentiments gegenüber Schwarzen und Menschen mit dunklerer Hautfarbe innerhalb türkischer Communities in Deutschland, die oftmals auch mit Rassismen gegenüber Kurd_innen, Alevit_innen und auch Geflüchteten in Zusammenhang stehen und bei denen es sich letztlich um die Perpetuierung und Kontinuität von Vorstellungen von *race* und *Weißsein* handelt, die konstitutiv für die Konzeption einer türkischen Identität sind. ¹³ Auch als weiblich gelesene Cis-Frau kann ich mich in gesellschaftlichen Räumen freier bewegen, als es eine non-binäre Person oder eine Person, die queere Ästhetiken auslebt, tun kann. ¹⁴

Das Gefühl des Unbehagens und der Zwiespältigkeit spüre ich insbesondere in Bezug auf mein Forschungsthema. Es ist mir ein Bedürfnis, mich mit türkischer Kultur und Fragen der kulturellen Identität auseinanderzusetzen. Mich faszinieren Phänomene, Ästhetiken und Praktiken, die ich seit meiner Kindheit kenne. Gleichzeitig begleitet mich stets das Gefühl einer Scham: Ich schäme mich, weil dies genau die Themen und Ästhetiken sind, für die ich mich als Heranwachsende geschämt habe und von denen ich mich lange Zeit distanziert habe, weil ich z.B. in der Schule nicht ausgeschlossen werden wollte von einer Dominanzgesellschaft, die mich ohnehin exotisierte und zu einem ethnografischen Studienobjekt machte. Nun mache ich diese vormalis schambehafteten Themen und Ästhetiken zu meinem Forschungsobjekt, operiere mit demselben

¹⁰ Chow: *Film as Ethnography*, 153.

¹¹ Ebd.

¹² Vgl. Hengameh Yaghoobifarah: *Blicke*, in: Fatma Aydemir, Hengameh Yaghoobifarah (Hg.): *Eure Heimat ist unser Albtraum*, Berlin 2019, 69–81, hier 71.

¹³ Vgl. Murat Ergin: *Is the Turk a White Man? Race and Modernity in the Making of Turkish Identity*, Leiden, Boston 2017.

¹⁴ Vgl. Yaghoobifarah: *Blicke*, 69 f.



westlichen Blick und profitiere in akademischen Räumen gewissermaßen davon. Und ich fürchte mich vor der nativistischen Kritik, die mir einen verinnerlichten Orientalismus unterstellt und mir vorwirft, nicht authentisch zu sein. Gleichzeitig weiß ich aber auch, dass dieses <Angesehen-Werden> und das Wissen darum stets Teil meines Blickes auf das ist, was ich als meine Herkunft begreife. Ähnlich beschreibt es auch Meltem Ahiska in ihrer Untersuchung zu Modernität und nationaler Identität in der Türkei. Ahiska spricht im Zusammenhang mit der Konstitution einer türkischen Identität auch von einer «*Occidental fantasy*»,¹⁵ die sie mit psychoanalytischen Überlegungen Slavoj Žižeks zur Subjektivierung in Verbindung bringt. Okzidentalismus begreift Ahiska als eine ambige performative Praxis, als ein gleichzeitiges Wissen und Nicht-Wissen einer performten okzidental Subjektivierung und damit auch als ein Zu-viel-Wissen. Um eine konsistente Realität aufrechtzuerhalten, in der eine okzidentale Subjektivierung funktioniert, muss aber vorgegeben werden, dieses Zu-viel-Wissen nicht zu wissen.¹⁶

Demnach ist der Blick des Westens und das Wissen bzw. Zu-viel-Wissen einer unter den Augen des Westens konzipierten und performten okzidental Subjektivierung bereits dem eigenen Sehen eingeschrieben:

The intertwined histories of the West and the non-West bear on particular cultural characteristics; that is to say, what is considered genuinely belonging to Turkish culture was already re-shaped by Western modalities of thinking and acting through Westernisation, before it appeared as an object of analysis in modern theory.¹⁷

Der Fokus auf diese Visualität ist es aber, der laut Chow die operationale Prämisse der klassischen Anthropologie stört. Die Kritik einer «behaupteten Passivität nicht-westlicher Kulturen im Prozess der globalen Europäisierung»¹⁸ bringt sie in Zusammenhang mit Überlegungen Gianni Vattimos zur Dekonstruktion einer strikten Unterscheidung zwischen einem <Wir> und <den Anderen>. Vattimo zufolge hätten jene <anderen> Kulturen ihre eigenen Zugänge und Wege der Übersetzung in die westliche Welt und Bildung gefunden. Das <Andere> ist somit nicht ein idealisiertes Originäres, das wiederentdeckt oder -erweckt werden muss, sondern ist bereits gegenwärtig. Diese Ko-Präsenz einer Vielfalt der Kulturen ist aber nicht im Sinne einer Harmonie zu verstehen, sondern als ein Weich- und Anfälligmachen der realen Welt, nicht zuletzt auch durch die massenmediale Vermittlung von Wissensformen.¹⁹ Die Behauptung einer passiven Akzeptanz der westlichen Dominanzkultur seitens nichtwestlicher Kulturen übersehe, so

¹⁵ Ahiska, Meltem: *Occidentalism in Turkey. Questions of Modernity and National Identity in Turkish Broadcasting*, London, New York 2010, 3.

¹⁶ Vgl. ebd., 50–52.

¹⁷ Ebd., 35.

¹⁸ Andrea Riemenschnitter: *Fliehende Objekte: Rey Chows Beiträge zur postkolonialen Theorie*, in: *Asiatische Studien/Études Asiatiques*, Bd. 70, Nr. 1, 2016, 89–118, hier 112.

¹⁹ Vgl. Chow: *Film as Ethnography*, 166. Vgl. auch Gianni Vattimo: *Humanwissenschaften und Kommunikationsgesellschaft*, in: ders.: *Die transparente Gesellschaft*, Wien 2011, 25–44.

Andrea Riemenschneider, «die generelle Schwächung des Realitätsbegriffs, welche zuletzt aus der massenkulturellen Öffnung so gut wie aller vormals lokal begrenzten exegetischen Räume resultiert».²⁰

Die Übersetzung als Passage

Diese fluiden und transparenteren Übergangs- und Kontaktzonen sind für Chow die «Voraussetzung des kulturellen Überlebens» in einer postkolonialen, durch Gewalt und Verlust geprägten Welt.²¹ Wie aber mit dem bisher unter ethnografischen und anthropologischen Disziplinen angesammelten kulturellen Wissen umgehen? Wie die Residuen der Vergangenheit in diesen Übergangszonen analysieren? Die Lösung sieht Chow in einer Ergänzung der Ethnografie durch eine Theorie der Übersetzung. In Walter Benjamins *Die Aufgabe des Übersetzers*²² findet Chow ein Potenzial, die in Diskussionen über kulturelle Übersetzung angebrachte Binarität von Original und Übersetzung aufzubrechen. Benjamin zufolge ist es die Aufgabe von Übersetzer_innen, nicht den Informationsgehalt eines Originals zu übermitteln, sondern die «Art des Meinens».²³ Diesen Akt versteht er als «große Sehnsucht der Sprachergänzung».²⁴ Er verweist auf den materialistischen, aber auch schwer fassbaren Aspekt einer Übersetzung und versteht sie als einen Prozess des Zusammenstellens, der aufzeigt, dass auch das Original zusammengestellt ist. Hier geht es nicht um dekonstruktivistische Überlegungen zur *différance* der Sprachen, sondern um das, was Benjamin als «Wörtlichkeit» bezeichnet.²⁵ Was aus einem Original übersetzt werden muss, ist nicht eine wahre Bedeutung, sondern vielmehr die Art, wie dieses aus den Grundelementen einer jeden Sprache zusammengesetzt worden ist, nämlich den Wörtern. Diese Konzentration auf Wörtlichkeit sei es, die eine «reine Sprache» zutage fördere, die in der fremden Sprache verborgen sei und die es «in der eigenen [Sprache] zu erlösen» gelte.²⁶ Dieses Entbergen der reinen Sprache durch eine in der Übersetzung erfolgende Zulässigkeit macht Chow an der Übersetzungsarbeit Harry Zohns deutlich: Zohn übersetzt Benjamins «Wörtlichkeit» ins Englische mit *literal* oder *literalness*. Auch wenn hierdurch keine exakte Übersetzung des Wortes erfolge – eine wortwörtliche Übersetzung wäre Chow zufolge so etwas wie «<word-by-word-ness>»²⁷ –, ergänze Zohns Übersetzung Benjamins Art des Meinens, denn im Englischen könne *literal* nicht nur «wortwörtlich» meinen, sondern auch «a certain *lack* – in the sense of that which is matter-of-fact, without imagination, without metaphor, without depth».²⁸ Diese Bedeutung



²⁰ Riemenschneider: *Fliehende Objekte*, 113.
²¹ Ebd.

²² Walter Benjamin: *Die Aufgabe des Übersetzers*, in: ders.: *Gesammelte Schriften*, Bd. IV/1: *Kleine Prosa. Baudelaire-Übertragungen*, hg. v. Tilmann Rexroth, Frankfurt/M. 1991, 10–21.

²³ Ebd., 14.

²⁴ Ebd., 18.

²⁵ Ebd., 15.

²⁶ Ebd., 19.

²⁷ Chow: *Film as Ethnography*, 157.

²⁸ Ebd.

von *literalness* im Sinne eines Supplements, das der Übersetzung, jedoch nicht dem Original innewohnt, hebt Chow zufolge genau das hervor, was Benjamin mit Wörtlichkeit meine: «[A] real translation is not only that which translates word by word but also that which translates literally, depthlessly, naively».²⁹ Für Chow ist Wörtlichkeit also das Offensichtliche, das Vordergründige, das, was sich unmittelbar im Signifizieren präsentiert. Durch Zohns Übersetzung, so Chow, werde dem Original etwas hinzugefügt, das hinter ihm lauer. Aufgabe der Übersetzer_innen sei es, dieses Supplement durchscheinen zu lassen, oder wie Benjamin schreibt:

Die wahre Übersetzung ist durchscheinend, sie verdeckt nicht das Original, steht ihm nicht im Licht, sondern läßt die reine Sprache, wie verstärkt durch ihr eigenes Medium, nur um so voller aufs Original fallen. Das vermag vor allem Wörtlichkeit in der Übertragung der Syntax und gerade sie erweist das Wort, nicht den Satz als das Urelement des Übersetzers. Denn der Satz ist die Mauer vor der Sprache des Originals, Wörtlichkeit die Arkade.³⁰

Chow begreift Benjamins Übersetzungstheorie als anti-ethnozentrische Bewegung, weil er die Beziehung zwischen Original und Übersetzung als reziprokes Verhältnis versteht, als «Scherben eines Gefäßes», die sich, «um sich zusammenfügen zu lassen, in den kleinsten Einzelheiten einander zu folgen, doch nicht so zu gleichen haben».³¹ Die Übersetzung müsse «liebend vielmehr und bis ins Einzelne hinein dessen Art des Meinens in der eigenen Sprache sich anbildern, um so beide wie Scherben als Bruchstücke eines Gefäßes, als Bruchstück einer größeren Sprache erkennbar zu machen».³² In diesem Zusammenhang spricht Chow auch von einem Affizieren der eigenen Sprache durch eine andere: Für gewöhnlich erfolgten Übersetzungen in dem Wunsch, das Fremde mehr nach dem Eigenen klingen zu lassen, weil davon ausgegangen werde, dass das Native auch das Original sei, «whereas translation is a process in which the <native> should let the foreign affect, or infect, itself, and vice versa».³³ Kulturelle Übersetzungsarbeit ist demnach nur dann möglich, wenn wir über reduktive Konzepte von <Ost und West> oder <Original und Übersetzung> hinausgehen, wenn wir begreifen, dass eine Simultanität von Kulturen herrscht, wenn wir die vollkommene und wechselseitige Kontamination und Affizierung der Welt durch eine Ko-Temporalität und Ko-Präsenz begreifen. Die Reziprozität des Akts der Übersetzung, der die strikte Distinktion von Original und Übertragung aufhebt, ist es, die die Wörtlichkeit einer Sprache, ihre Zusammengesetztheit aus Wörtern, deutlich macht. Die Übersetzung verweist auf diese Wörtlichkeit, wird zu einer Ergänzung, die affizierend und infizierend das Original übertragbar und zugänglich werden lässt.

Chows Ausführungen zur kulturellen Übersetzung haben mir geholfen, mein zu Beginn beschriebenes Unbehagen besser zu verstehen. Meine Angst liegt in dem Vorwurf begründet, dass meinen Texten bzw. meinen Übersetzungen die Tiefe fehlt, dass meine Perspektive eine zu offensichtliche, eine zu

²⁹ Ebd.

³⁰ Benjamin: Die Aufgabe des Übersetzers, 18.

³¹ Ebd.

³² Ebd.

³³ Chow: Film as Ethnography, 160.

Das Ich ist ja auch ein Knotenpunkt von Blick- und sozialen Beziehungen und nicht einfach eine authentische Person, die lediglich vermittelt wird. Sie ist sozusagen selbst «in der Übersetzung». Dies könnte man noch stärker an die Methode der Autoethnografie herantragen und mehr entfalten.

JULIA BEE

Wie sehr kann/will man sich also selbst in seinem Text preisgeben? So verlange ich ebenfalls «mehr davon». Nicht etwa vom wissenschaftlichen Selbstverrat, den ein_e Akademiker_in wie Canpalat empfinden muss, wenn er_sie der Dominanzgesellschaft gerecht schreibt, sondern mehr von einem selbstbestimmten und treulosen Schreiben, aber auch mehr von der persönlichen Faszination, die das Herkunftsland bei so vielen postmigrantischen Subjekten auslöst, sodass immer noch das Risiko auf sich genommen wird, als ethnisch-authentische Forscher_innen tokenisiert zu werden.

SEMA ÇAKMAK

naive ist. Es ist aber die kulturell hybride Zwischenposition, aus der heraus ich schreibe, die eine ergänzende Perspektive zum Original darstellt und die bestimmte Themen durchlässig und verständlich macht. Ich kann und möchte aus dieser Position heraus nicht das Original eins zu eins nach der Sprache meiner deutschen oder (deutsch-)türkischen Leser_innenschaft klingen lassen, denn was die eine Seite mit ihrer Bitte nach einem «Mehr davon» und die andere Seite mit ihrem Anspruch an Treue verlangt, ist eine Übersetzungsarbeit, die im Benjamin'schen Sinne die Scherben eine nach der anderen zu einem Gefäß zusammensetzen soll, ohne zu begreifen, dass die Zusammensetzung überhaupt erst durch diese Bruchstücke entsteht, d.h., dass Sprache selbst aus einzelnen Wortelementen zusammengesetzt ist. Eine Übersetzung kann demnach keine wahre Bedeutung nachbilden, sondern verweist auf die Zusammengesetztheit des Originals. Diesem Verlangen nach Originalität, die mit mir als Person und mit meiner Identität verquickt wird, kann ich aber nicht gerecht werden, weil diese in einer durchlässigen Welt der wechselseitigen kulturellen Beeinflussung überhaupt nicht existent ist.

So konnte ich auch nicht den Ansprüchen des Mitarbeiters der Forschungseinrichtung, an der ich arbeiten wollte, gerecht werden. Während des Bewerbungsgesprächs sagte er, es sei ungewöhnlich für eine aus einer migrantischen Familie stammende Person, ein Fach wie Literaturwissenschaft studiert zu haben, da die meisten migrantischen Eltern wollten, dass ihre Kinder etwas «Vernünftiges» studieren, um später finanziell besser aufgestellt zu sein. Es spielte keine Rolle, dass meine Familie aus der Türkei nach Deutschland migriert war, dass mein Vater Gastarbeiter war und hart gearbeitet hatte, um mir

und meinen Schwestern überhaupt ein Studium zu ermöglichen: Mein Lebenslauf passte nicht in das Raster, ich war nach Auffassung des Mitarbeiters keine authentische postmigrantische Person. Meine bisherigen Tätigkeiten wurden belächelt, als nicht aussagekräftig wahrgenommen, weil mir tatsächlich vorgeworfen wurde, dass ich mich bisher nur in Räumen bewegt hätte, die mehrheitlich *weiß* und deutsch seien. Dies betonte der Mitarbeiter auch mehrmals während des Telefonats, das wir am Tag nach dem Bewerbungsgespräch führten. Er hatte zwar mein Dissertationsprojekt nicht gelesen, aber ich frage mich, ob er mir nach der Lektüre möglicherweise auch vorgeworfen hätte, dass ich für ein mehrheitlich deutsches Publikum schreibe, dem ich einen falschen Einblick in türkische Kultur gebe. Was diese Person aber gelesen hatte, waren meine literarischen und feuilletonistischen Texte, die durch eine schnelle Internetrecherche zu finden sind. Über meine Rezension in einem Online-Fuilleton zu Can Dündars *Lebenslang für die Wahrheit* sagte der Mitarbeiter, dass Dündar, der wegen seiner journalistischen Tätigkeiten in Haft musste und auf den vor dem Gerichtsgebäude in Istanbul geschossen wurde, von seinem Dissidentendasein in Deutschland profitieren würde. Hier greift im Grunde genommen auch wieder dieselbe verquere Logik einer verräterischen und veruntreuenden Repräsentation türkischer Kultur: Dündars Kritik an der türkischen Politik und seine Darstellung der Türkei macht ihn zu einem *vatan haini*, einem Vaterlandsverräter, und einem Agenten des Westens.

Treulos schreiben

Chow verdeutlicht die Übertragbarkeit und Durchlässigkeit von kulturellen Übersetzungen mit dem von Benjamin übernommenen Sinnbild der Arkade. Bei all dem Unbehagen, das z. B. das chinesische Publikum beim Schauen der Repräsentationen chinesischer Kultur in den filmischen Übersetzungen Zhang Yimous empfindet, ermöglichen diese Bilder, die eigene Kultur quasi von außen wie einen fremden Körper zu betrachten und zu sehen, «mit welcher kulturellen Gewalt soziale Ordnung aufrechterhalten wurde» – in Chows Beispiel also die in den Filmen Yimous gezeigten dehumanisierenden Rituale eines feudalen Chinas –, «und auch, wie die Wörtlichkeit populärkultureller Überlieferung die kommerzielle Passage zu etwas anderem schafft, indem sie das Frühere in seiner Primitivität zur Schau stellt».³⁴ Die filmische Übertragung ist es aber auch, die ironischerweise das Original – die Tradition, das Ethnische oder Authentische –, das als Erbe von kommenden Generationen weitergetragen werden soll, infragestellt. Chow betont zudem den massenkulturellen Aspekt der Arkade: Das Licht und die Transparenz, die durch die Übersetzung ermöglicht würden, seien auch als eine kommerzielle Passage zu verstehen. Chow verfolgt damit eine profanere Lesart von Benjamins (post-)messianischem Ideal einer Übersetzung: Die Arkaden seien ausgestellt mit «exhibits of modernity's <primitives>»,³⁵ die wie Schaufensterpuppen in den Passagenwegen der Kulturen stünden. Dieses

³⁴ Riemenschneider: Fliehende Objekte, 113.

³⁵ Chow: Film as Ethnography, 170.

hinter diesen Schaufenstern stehende Frühere, diese «fabulous, brilliant forms of these primitives»³⁶ sind es, durch die wir hindurchblicken müssen. Wir müssen «das kulturelle Flickwerk von Passagen» durchschreiten, «deren Ursprünge durch die Schaufenster der modernen massenkulturellen Arkaden nicht weniger sichtbar seien als in den kanonischen Texten kultureller Eliten».³⁷ Was uns in diesen Passagen erwartet, ist nicht die Wahrheit einer westlichen oder einer vormodernen Kultur, sondern «the weakened foundations of Western metaphysics as well as the disintegrated bases of Eastern traditions».³⁸ Wahrheitsansprüche von Okzident und Orient müssen überwunden, über (post-)kolonialistische Deutungs- und Blickhoheiten muss hinausgesehen werden, um die Einzelteile im kulturellen Flickwerk als solche zu sehen.

Was Menschen finden werden, wenn sie mich anblicken, ist kein authentisches ethnisches Subjekt. Was sie finden werden, wenn sie meine Texte lesen, ist nicht die Vermittlung eines «Mehr davon», in meinem Fall also der gesamten türkischen Literaturgeschichte und ihrer historischen Kontexte. Denn diese eine originäre kulturelle Identität existiert nicht in einer durchlässig gewordenen Welt, in einer Welt der Simultanität der Kulturen, genauso wenig wie es *die* türkische Geschichte, *die* türkische Identität oder *die* türkische Literatur gibt. Das verstand ich, als mir meine derzeitige Betreuerin nach der Lektüre des Einführungskapitels sagte, dass dieses überhaupt nicht notwendig sei. Ich solle auf historische Zusammenhänge lediglich hinweisen, wenn diese im Rahmen der Analyse meines Gegenstands von Relevanz seien. Ich verstand, dass ich nicht, noch bevor ich überhaupt zu meinem eigentlichen Forschungsgegenstand und meiner These komme, eine Erklärung für eine deutsche Leser_innenschaft abliefern muss, die sich bisher wenig mit ihren eigenen blinden Flecken beschäftigt hat, genauso wie ich auch nicht einer türkischen Leser_innenschaft beweisen muss, dass ich wirklich alles über die türkische Geschichte, Kultur und Literatur weiß, damit ich die Berechtigung habe, über die von mir präferierten Themen zu forschen. Es ist nicht meine Aufgabe, die Erklärerin zu spielen, «[i]nsbesondere wenn es sich um Themen handelt, von denen gängige Mitglieder der white Science-Community keine Ahnung haben», um «der Mehrheitsgesellschaft bestimmte Themen näherzubringen»³⁹ – einer Gesellschaft, die ganz gleich, was ich tue, sage oder schreibe, mich einordnet, wie es ihr beliebt. Es ist auch nicht meine Aufgabe, mich vor Vertreter_innen einer (deutsch-)türkischen Community zu rechtfertigen, die mit Aussagen, denen zufolge ich überhaupt nicht türkisch aussehe, mich nicht türkisch verhalte oder nicht türkisch genug bin, problematische und willkürliche Zuordnungen und Kategorien reproduzieren.

Das Einzige, was mir das Verfassen des Einführungskapitels und das unangenehme Bewerbungsgespräch gebracht haben, war die Möglichkeit, im Nachgang die Prozesse und Dynamiken eines *passing-on* von kulturellem Wissen wie einen Fremdkörper von außen zu betrachten. Diese Erlebnisse gaben mir auch die Möglichkeit, mich von der Kritik, ich würde mit dieser kulturellen Vermittlungsarbeit einen ethnografischen Blick reproduzieren, zu distanzieren. Sie

³⁶ Ebd.

³⁷ Riemenschneider: Fliehende Objekte, 113.

³⁸ Chow: Film as Ethnography, 170.

³⁹ Şahin: Die Fuckademia, 259.

halfen mir zu verstehen, dass man als Mensch, der sich in den Kontaktzonen der Kulturen befindet, immer wie in einem Schaufenster steht, das von allen Seiten betrachtet werden kann, und dass die Arbeit, die in diesen Kontaktzonen entsteht, entweder als interessant oder als falsch, als originell oder als kommodifiziert bewertet werden wird. Ich frage mich, ob es ein Zufall ist, dass ich mich unter anderem für das Werk von Autor_innen wie Orhan Pamuk und Elif Şafak interessiere, denen ähnliche Vorwürfe gemacht werden. So wurde der Literaturnobelpreisträger Pamuk beschuldigt, ein Orientalist zu sein, weil er in seinen Texten mit den Augen des Westens auf Istanbul blicke und somit die türkische Kultur als minderwertig darstellen würde.⁴⁰ Şafak hingegen wurde Verrat vorgeworfen, weil sie einige ihrer Romane in englischer Sprache geschrieben habe, um einem westlichen Publikum zu gefallen.⁴¹ Beiden Autor_innen wurde zudem angekreidet, sich zu kritisch über die Türkei zu äußern, was nicht zuletzt auch dazu führte, dass sie nach Paragraph 301 des Türkischen Strafgesetzbuchs wegen Beleidigung des Türk_innentums angeklagt wurden.⁴² Es sind die kulturellen Übersetzungsarbeiten dieser Autor_innen, die einerseits von einer internationalen Leser_innenschaft gefeiert werden, die andererseits oftmals wegen der angeblichen Reproduktion eines internalisierten Orientalismus kritisiert werden. Auch ihre international renommierten literarischen Werke werden als Artefakte gesehen, die in den massenmedialen und kommerziellen Auslagen stehen, als Blendwerke, die einem ausländischen Publikum einen falschen, oberflächlichen Eindruck von türkischer Kultur und Identität vermitteln. Doch ist es, will man Chows Überlegungen folgen, diese fehlende Tiefe in der Übersetzung, also das die Bedeutung oder Sinnhaftigkeit eines Wortes Ergänzende, was Themen und Inhalte überhaupt übertragbar und damit auch zugänglich macht.⁴³

Taha wagt in ihrem Essay, den sie mit «Eine Rechtfertigung» untertitelt, ein Gedankenexperiment. Sie schreibt:

Stell dir vor, du schreibst nicht für ein deutsches Publikum, sondern du schreibst. Wie würdest du schreiben? Stell dir vor, niemand wird deinen Text lesen, stell dir vor, du bist die einzige Person, die den Text lesen würde, würdest du immer noch deinen Text dir selbst erklären?⁴⁴

Es ist ein Gedankenexperiment, das in meinem Fall allein schon deswegen nicht umsetzbar ist, weil meine Dissertation (im besten Fall) gelesen wird, denn sie muss bewertet werden, und um bewertet werden zu können, müssen meine Thesen intersubjektiv schlüssig und verständlich sein. Doch ist diese Vorstellung insofern erkenntnisfördernd, weil sie mich von einem Rechtfertigungszwang befreit. Ich möchte in Zukunft so schreiben, dass ich weder einer *weißen* deutschen noch einer (deutsch-)türkischen Leser_innenschaft noch mir selbst Zusammenhänge erkläre, nur um einer spezifischen Vorstellung einer kulturellen Identität zu entsprechen, der ich ohnehin nicht gerecht werden kann, weil diese in einer von Widersprüchen und Fluiditäten geprägten Gegenwart schon lange nicht mehr zeitgemäß ist. In den Arkaden der Übersetzung muss einem

⁴⁰ Vgl. Hilmi Yavuz: Oryantalizm ve Aydınlar, in: *Hece Dergisi Özel Sayıları: Moudernizmden Postmodernizme*, Bd. 12, Nr. 138–140, 2008, 641–642, hier 641 f.

⁴¹ Vgl. Hasnain Kazim: Elif Şafak über die Türkei: «Wir sind ein wütendes Volk geworden», in: *Spiegel Online*, 16.9.2016, [spiegel.de/kultur/gesellschaft/elif-shafak-ueber-die-tuerkei-wir-sind-ein-wuetendes-volk-geworden-a-1112099.html](https://www.spiegel.de/kultur/gesellschaft/elif-shafak-ueber-die-tuerkei-wir-sind-ein-wuetendes-volk-geworden-a-1112099.html) (27.9.2021). Ralph J. Poole zufolge hat die Autorin die linguistische Adaption ihres Nachnamens ins amerikanierte «Şafak» bewusst gewählt, weil ihre Bücher so besser auf dem englischsprachigen Buchmarkt verkauft werden könnten. Vgl. Ralph J. Poole: Bastardized History: Elif Şafak's Transcultural Poetics, in: *REAL. Yearbook of Research in English and American Literature*, Bd. 26, 2010, 213–230, hier 222.

⁴² Erst kürzlich wurde Pamuk erneut wegen der angeblichen Beleidigung des Staatsgründers Mustafa Kemal in seinem Roman *Vebs Geceleri* angeklagt.

⁴³ Vgl. Chow: *Film as Ethnography*, 168.

⁴⁴ Taha: Was mache ich eigentlich hier?

vermeintlichen <Wir> nicht ein <Anderes> erklärt werden, indem es so übersetzt wird, dass es der eigenen Sprache gleicht. In den Arkaden der Übersetzung finden wir keine Wahrheit einer westlichen oder nicht-westlichen Kultur, sondern eine reziproke Dynamik der Kulturen, die Möglichkeit einer interlinearen Version der Anthropologie,⁴⁵ in der eine <Dritte Welt> schon längst nicht mehr das passive Objekt ist und in der sich der Westen auch selbst in den Blicken, Arbeiten und Medien der vermeintlich <Anderen> gespiegelt sieht. In den Arkaden der Übersetzung stehen Kulturen zwar wie in Schaufensterauslagen, aber wir können auch durch das Glas hindurchsehen: Wir können sehen und verstehen, wie eine Sprache, wie eine Kultur zusammengesetzt ist, aus welchen Grundelementen und Bestandteilen sie besteht, wir können ihre Wörtlichkeit sehen. Und diese Wörtlichkeit, diese Unmittelbarkeit ist es, die eine Durchlässigkeit erzeugt und umso mehr Licht auf einen von uns betrachteten Gegenstand durchlässt, sodass wir ihn deutlicher sehen und verstehen können.

Wenn Übersetzung immer als Teil eines hierarchischen, binären Verhältnisses von Original und Übertragung verstanden wird, dann ist sie immer Verrat, Betrug oder eine schlechte Kopie. Aber vielleicht ist es dieser Verrat, die Treulosigkeit, das Hintergehen von Konzepten einer kulturellen Authentizität, die auch gleichermaßen dafür sorgt, dass diese Themen ins Bewusstsein gerückt, wahrgenommen und bekannt gemacht werden. So heißt es auch zuletzt in Chows Text: «A faithlessness that gives the beloved life – is that not ... faithfulness itself?»⁴⁶ Für Chow ist es das Renommee, welches chinesische Filme bei internationalen Filmfestivals gewinnen, das auch für eine Bekanntheit und damit ein Nachleben chinesischer Kulturen sorgt. Diese Erkenntnis sehe ich auch als fruchtbar für meine eigenen Texte an, weil dadurch meine Position und meine Perspektive nicht verunmöglicht wird und meine Texte nicht am Kriterium einer vermeintlichen Authentizität bemessen werden, sondern als ergänzende Perspektive verstanden werden, die nicht nur bestimmte Themen in den Fokus rückt, sondern diese auch in ihre Einzelheiten zerbricht und genauer betrachtet. Ich möchte meine Texte als Beiträge verstehen, die die überkommene Vorstellung einer kulturellen Treue oder eines kulturellen Verrats überwinden. Auf Tahas Frage, wie ich schreiben würde, wenn ich die an mich herangetragenen Erwartungen beiseiteschieben würde, antworte ich: Ich würde treulos und damit treuevoll schreiben.

⁴⁵ Vgl. Chow: *Film as Ethnography*, 170.

⁴⁶ Ebd.

MARY SHNAYIEN

SICHERE RÄUME, REPARATIVE KRITIK

Überlegungen zum Arbeiten mit verletzendem Material

Wissen Sie was, liebe Leser*innen? Eigentlich würde ich dieses Buch lieber gar nicht schreiben müssen. Es gibt so viel schönere Dinge, als sich durch die frauenfeindlichen Hasstiraden frustrierter junger Männer zu lesen. Kätzchen kaulen. Mit der besten Freundin Champagner trinken. Feministische Graphic Novels lesen. Pen-and-Paper-Kampagnen spielen. Sogar sich die Zehennägel zu schneiden ist angenehmer als die Recherche in Incel-Foren! Aber, um mal mein eigenes Motto zu zitieren: Irgendeine muss es ja tun.¹

Mit diesen Worten beginnt Veronika Kracher ihr Buch *Incels. Geschichte, Sprache und Ideologie eines Online-Kults* und weist damit direkt zu Anfang auf einen Umstand hin, der ihre Forschung nicht bloß zeitweise begleitet hat, sondern der überhaupt nicht von ihr zu trennen ist: Der Forschungsgegenstand affiziert die Forscherin und erzeugt über die gesamte Dauer des Projekts hinweg negative Affekte. Kracher stellt diese ins Zentrum der Einleitung von *Incels*, die sich mit einer schlaglichtartigen Auswahl von Ereignissen rechter Gewalt der letzten Jahre auseinandersetzt, und gibt auf diese Weise einen Einblick in die Herausforderungen ihrer Forschung. Wie Kracher von den Forenbeiträgen und Memes aus Imageboards wie *4chan* oder *8kun*, aber auch «Manifesten» von Attentätern, die sie analysiert, affiziert wird, macht sie an verschiedenen Stellen deutlich, etwa wenn sie unmittelbar nach dem Anschlag auf die Synagoge von Halle am 9. Oktober 2019, bei dem der Attentäter nach seinem gescheiterten Versuch, schwer bewaffnet in die Synagoge einzudringen, Jana L. und Kevin S. ermordet sowie zwei weitere Personen verletzt, einen Tag mit der Lektüre diverser Imageboards verbringt. Die Gleichgültigkeit in den Kommentaren der «globalen Online-Rechten»² gegenüber den Opfern, gepaart mit dem zynischen Auslachen des Täters dafür, dass es ihm nicht gelungen war, in die Synagoge einzudringen und seine Tat dort wie geplant auszuführen, rufen bei Kracher nicht nur psychische, sondern auch körperliche Reaktionen hervor: «Mir war schlecht.»³ Krachers Unwohlsein endet nicht mit der Lektüre: «Ich schrieb auf Facebook einen längeren Post über den Anschlag und verbrachte

¹ Veronika Kracher: *Incels. Geschichte, Sprache und Ideologie eines Online-Kults*, Mainz 2020, 7.

² Ebd., 8.

³ Ebd.

die Nacht weitestgehend schlaflos und von Alpträumen heimgesucht.»⁴ Auch eine wenige Tage später von ihr unternommene Zugfahrt nach Merseburg für einen bereits geplanten Vortrag über Incels löst Beklemmung aus: «Merseburg ist nur wenige Kilometer von Halle entfernt. Ich hatte ein mulmiges Gefühl im Bauch, als ich im Zug saß.»⁵ Ihre zum Zeitpunkt des Verfassens der Einleitung bereits zwei Jahre andauernde Forschungsarbeit zu Incels resümierend bemerkt Kracher lakonisch:

Wer hätte gedacht, dass ein Mangel an Respekt vor den eigenen psychischen und physischen Grenzen auch von Vorteil sein kann – man kann sich intensiv mit einem wirklich scheußlichen Thema befassen, von dem die meisten Menschen, und das auch zu Recht, lieber die Finger lassen, und – zack! – ist man gefragte Koryphäe auf dem Gebiet.⁶

Anhand solch bissig-ironischer Kommentare, die sich durch das ganze Buch ziehen, lässt sich Krachers Bewältigungsstrategie erkennen, also der Weg, den sie gefunden hat, um eine Distanz zu schaffen zwischen sich und dem sie negativ affizierenden Forschungsgegenstand, zwischen sich und den Verletzungspotenzialen des Materials, mit dem sie sich beschäftigt. Diese im Schreiben verortete Bewältigungsstrategie bleibt allerdings nicht auf die Einleitung beschränkt: «Den einen oder anderen ironischen Seitenhieb wird mir die Leserin verzeihen müssen – *manchmal* ist ironische Distanz die *einzig mögliche* Bewältigungsstrategie, um einem Thema wie <Incels> begegnen zu können.»⁷

An diese Feststellung lässt sich unmittelbar die für diesen Artikel zentrale Frage anschließen, welche *anderen* Strategien der Auseinandersetzung mit verletzendem Material möglich wären. Denn Krachers Umgangsweise mit ihrem Material, so sehr diese für sie selbst wirkungsvoll gewesen sein mag, beinhaltet dennoch problematische Momente, in denen erkennbar wird, dass es in manchen Punkten gerade *keine* Distanz ist, die zu den Gegenständen entsteht. Stattdessen findet oftmals eine nahezu unheimliche Verdopplung der im Material enthaltenen Gesten und Affekte statt – und damit der vorhandenen Verletzungspotenziale. Dies lässt sich beispielsweise an Krachers Analyse des Manifests des Attentäters von Isla Vista aus dem Jahr 2014 beobachten, das sie als «eine der ermüdendsten, langweiligsten und stilistisch schlechtesten Lektüren, die [sie sich, MS] jemals angetan habe», einführt.⁸ In dem Manifest mit dem Titel *My Twisted World* beschreibt der Attentäter seine Kindheit und die Ereignisse, die er als formativ für (unter anderem) seine Misogynie sowie seinen Rassismus empfindet. Über Jahre angestaute, negative Gefühle, so sein Narrativ, entladen sich schließlich in dem von ihm verübten Anschlag. Nach einer cursorischen Inhaltszusammenfassung merkt Kracher an: «Meine Kommentare im Manuskript selbst bestehen übrigens zum Großteil aus: <Du weinerlicher, narzisstischer, verzogener Rotzlöffel. Komm mal klar.>»⁹ So nachvollziehbar Krachers Reaktion sowohl auf die irrationalen, misogynen und rassistischen Legitimationen der Gewalt ist, die das Manifest anbietet, als auch auf das von

⁴ Ebd., 9.

⁵ Ebd., 10.

⁶ Ebd., 10 f.

⁷ Ebd., 16, Herv. MS.

⁸ Ebd., 63.

⁹ Ebd., 65.

¹⁰ Vgl. ebd., 62. Meine Kritik ist selbstverständlich kein Plädoyer für Empathie mit dem Attentäter.

¹¹ Dieser Beitrag unternimmt keine medienspezifische Analyse dieser Verschränkung, ebenso wenig wie eine Analyse des Materials, das die hier angestellten Überlegungen informiert. Stattdessen sollen zunächst ein breites Problemfeld geöffnet und generelle Überlegungen angestellt werden, die in zukünftige medienspezifischere Analysen einfließen können.

¹² Vgl. dazu u. a. Marc Tuters, Emilija Jokubauskaitė, Daniel Bach: Post-Truth Protest. How 4chan Cooked up the Pizzagate Bullshit, in: *MJC Journal*, Bd. 21, Nr. 3, 2018, doi.org/10.5204/mjc.1422; Maik Fielitz, Nick Thurston (Hg.): *Post-Digital Cultures of the Far Right. Online Actions and Offline Consequences in Europe and the US*, Bielefeld 2019; Jessica Johnson: The Self-Radicalization of White Men: «Fake News» and the Affective Networking of Paranoia, in: *Communication, Culture and Critique*, Bd. 11, Nr. 1, 2018, 100–115; dies.: *Affective Radicalization and White Masculinity*, in: *Feminist Media Studies*, Bd. 19, Nr. 2, 2019, 297–299; Gabriele Dietze, Julia Roth (Hg.): *Right-Wing Populism and Gender. European Perspectives and Beyond*, Bielefeld 2020; Maik Fielitz, Holger Marcks: *Digitaler Faschismus. Die sozialen Medien als Motor des Rechtsextremismus*, Berlin 2020; Simon Strick: *Rechte Gefühle. Affekte und Strategien des digitalen Faschismus*, Bielefeld 2021; Jasmin Degeling, Hilde Hoffmann, Simon Strick: «Mein Handy hat schon COVID-19!» Überlegungen zu Digitalem Faschismus unter Bedingungen der Corona-Pandemie, in: *onlinejournal kultur & geschlecht*, Nr. 26, 2021, 1–23, kulturundgeschlecht.blogs.ruhr-uni-bochum.de/wp-content/uploads/2021/02/Degeling-Hoffmann-Strick-digitaler-Faschismus.pdf (7.1.2022).

¹³ Strick: *Rechte Gefühle*, 61.

¹⁴ Ebd., 32. Herv. i. Orig.

¹⁵ Ebd., 22.

diesem ausgehende Verletzungspotenzial, das sich nicht zuletzt auch gegen sie als Frau richtet, ist es dennoch bemerkenswert, dass Krachers Mittel der ironischen Distanznahme und verlachenden Demütigung in abgeschwächter Form Gesten wiederholen, die sie in ihrer Analyse der Kommunikationskultur des Imageboards *4chan* im vorangegangenen Kapitel als elementar für die Täterwerdung kritisiert hat.¹⁰ Machen sich andere Personen in den Online-Foren in demütigender Art über (gescheiterte) Attentäter lustig, so macht sich Kracher in abwertender Weise über Incels lustig. Damit lässt sich die bereits formulierte Frage danach, ob es nicht auch andere Strategien gibt, sich vor verletzendem Material zu schützen, konkretisieren: Wie können funktionierende Bewältigungsstrategien für die Beschäftigung mit antisemitischem, rassistischem, misogynem, verschwörungstheoretischem Material aussehen, die eine wirkungsvolle Kritik desselben ermöglichen, indem sie die Affektkulturen des analysierten Materials nicht strukturell wiederholen?

Verletzungspotenziale

Bei dem bisher vergleichsweise abstrakt als *verletzend* oder *negativ affizierend* beschriebenen Material handelt es sich zumeist um Memes, Imageboard-Einträge, Posts auf Facebook, Twitter, Instagram, Reddit etc., Telegram-Nachrichten, Bitchute- und YouTube-Videos von Talkrunden oder auch Attentaten, Blogposts und Manifeste, die antisemitische, rassistische, misogynen Verschwörungsnarrative und Hassbotschaften beinhalten und in vielen Fällen unmittelbar mit der Ausübung physischer Gewalttaten durch Incels, Ökofaschisten und andere Attentäter ähnlicher rechtsnationalistischer Couleur verbunden sind. Diese Botschaften sind, wie mittlerweile zahlreiche Untersuchungen darlegen, nicht von den digitalen Medien zu trennen,¹¹ in und mit denen sie emergieren, verbreitet werden und ihre Wirkung entfalten, ohne jedoch auf diese beschränkt zu bleiben.¹² Simon Stricks umfangreicher und erhellender Untersuchung *Rechte Gefühle. Affekte und Strategien des digitalen Faschismus* folgend, besteht die Wirkung des Materials vor allem in einer affektiven Mobilisierung: Bei einer kleinen Irritation im Alltag (wie beispielsweise einem ungewohnt erscheinenden Gendersternchen) «setzt die alternative Rechte an und bietet schnelle Orientierungen und Verklarungen. [...] Kleine Affekte werden abgeschöpft, aufgeschäumt zur valenten und gerichteten Emotion, durch ideologische Konstrukte stabilisiert und als Weltansichten zementiert.»¹³ Dies macht «*Gefühl, Emotion, Affekt*» zu dem «primäre[n] Medium, auf dem die Alternative Rechte im Netz sendet und gewinnt».¹⁴ Kurzum: Das Material, um das es in diesem Artikel geht und das mit Strick dem *reflexiven Faschismus* zugeordnet werden kann, zeichnet sich vor allem durch eine distinkte «affektive Struktur, [...] eine *Gefühlswelt*» aus und funktioniert über Affizierung.¹⁵ Krachers Thematisierung der negativen Affekte und Gefühle, die sie nach einer Sichtung der Memes, Manifeste und Posts der Incels bei sich bemerkt, wird damit zu einer doppelten Dokumentation (neu-)rechter Affektpolitiken. Sie zeigt nicht nur die

identifikatorischen und anschlussfähigen Potenziale, die das Material für manche bereithält und die Strick in seiner Analyse des reflexiven Faschismus als dessen Funktionsweise identifiziert, sondern auch ihre Kehrseite: die gewaltvollen, verletzenden und abstoßenden Potenziale, die, außer in konkretem Bezug auf die Opfer einer jeweiligen Gewalttat, zumeist aus den Untersuchungen ausgeklammert werden. Dieses Affizierungs- und damit auch das Verletzungspotenzial des Materials, so konnte ich in Gesprächen mit Kolleg_innen bemerken, entfaltet sich je nach Positionalität der Forscher_innen jeweils unterschiedlich und – anekdotische Evidenz erlaubt diese Feststellung – scheint abhängig zu sein von individueller Situiertheit entlang der Differenzachsen *race*, *class*, *gender*, *dis_ability*, Neurodiversität oder -typie, von Tagesform und/oder Persönlichkeitsstruktur. Angesichts der Erkenntnis, dass die Wirkungsweise des Materials in dessen Affektlogiken liegt und dass dementsprechend auch Forscher_innen, und in nächster Instanz die Leser_innen ihrer Texte, von dessen Wirkung nicht ausgenommen sind, ist es allerdings umso bedauerlicher, dass die Schwierigkeiten im Umgang mit diesem Material vergleichsweise wenig diskursiviert werden.¹⁶

Dies gilt auch für andere, verwandte Fachkulturen. So schreibt etwa der britische Historiker und Genozidforscher James Robins: «[A]nyone who has documented depravity knows the symptoms», und verweist dennoch zu Recht darauf, dass das Phänomen des_der von der Geschichte traumatisierten Historiker_in bisher «unstudied and [...] not widely known» sei.¹⁷ Während Psychotherapeut_innen, Sozialarbeiter_innen und Angestellte im medizinischen Bereich bei Bedarf psychologische Hilfe anfordern können, bleibe diese Möglichkeit anderen Berufsgruppen wie geschichts- und geisteswissenschaftlichen Forscher_innen, Anwält_innen und Journalist_innen weitestgehend versagt, obgleich das Phänomen des *vicarious trauma*, also der indirekten Traumatisierung, bereits seit den 1990er Jahren bekannt ist.¹⁸ Ohne an dieser Stelle gegen eine Institutionalisierung von Hilfsangeboten und damit für eine weiterhin vereinzelnde Eigenverantwortlichkeit der Forscher_innen argumentieren zu wollen, bleibt dennoch fürs Erste die Frage: Wie mit jenen antisemitischen, rassistischen, misogynen Materialien aus Memes, Posts, Manifesten etc. umgehen, die nicht nur zahlreich sind, sondern denen auch ein hohes Affizierungs- und Verletzungspotenzial innewohnt? Wie können wir, als unterschiedlich situierte Forscher_innen, sichere Räume schaffen, in denen wir uns, aber auch die Leser_innen unserer Texte vor dem in den Affektpolitiken des Materials, das wir sichten, analysieren und kritisieren, liegenden Verletzungspotenzial schützen?

Paranoides Material und reparative Formen der Kritik

Eine erste Antwort auf diese Frage des methodischen Vorgehens könnte lauten: Es ist wichtig, die affektiven Ansteckungs- und Verletzungspotenziale der Dokumente, die für ihre Diskussion relevant sind, nicht zu wiederholen oder sie zumindest einzugrenzen, da ihre Zirkulation, und das nicht nur bei

¹⁶ Das Ausklammern von Verletzung auf Seiten der Forscher_innen in den jeweiligen Untersuchungen kann unterschiedliche Gründe haben, die von unterschiedlich starker Affizierung über das jeweilige Verständnis wissenschaftlicher Objektivität bis hin zum Wunsch, sich durch das Verschweigen der eigenen Verletzbarkeit zu schützen, reichen können.

¹⁷ James Robins: Can Historians Be Traumatized by History?, in: *The New Republic*, 16.2.2021, [newrepublic.com/article/161127/can-historians-traumatized-history](https://www.newrepublic.com/article/161127/can-historians-traumatized-history) (3.8.2021).

¹⁸ Vgl. ebd.

Wenn dieser Begriff seit längerem immer wieder eingefordert wird, sollte jede_r Forschende diesen implizierenden Begriffen mit Verdacht begegnen (wie Ricœur's hermeneutische Verdachtshaltung ja hier zitiert wird): den Begriff einer affektiven Kritik nicht einfach zu wiederholen, als ob er selbsterklärend wäre, sondern danach zu fragen, was dieser sein/leisten kann und welcher Affektbegriff im Spiel ist.

MARIE-LUISE ANGERER

Die ›Ver-Lagerung‹ eines *paranoid reparative reading*, das gerade in der Erniedrigung anderer sein Begehren findet, müsste in einer «affektologisch argumentierenden Rassismustheorie» mitbedacht werden. Und gerade weil Paranoia mehr ist als ein (negativer) Affekt, wäre außerdem zu fragen, inwieweit sie für eine progressive, anti-rassistische Kritik operationalisiert werden könnte.

CLEMENS APPRICH

Mitschnitten der Livestreams von Attentaten oder auch bei den dazugehörigen Manifesten, eine Reproduktion oder Verlängerung der mit ihr zusammenhängenden Gewalt bedeuten kann. Eine wirksame Kritik an (neu-)rechten Positionen und der sie kennzeichnenden affektiven Mobilisierung oder, um es mit Strick zu sagen, an dem, «was die Alternative Rechte an Inhalten, Gefühlen und Beheimatungen produziert»,¹⁹ sollte im Idealfall also nicht bloß argumentativ, sondern auch auf der Ebene des Affektiven erfolgen. Für diesen in Analyse (und Kritik) zu leistenden affektiven Ebenenwechsel bedarf es allerdings eines geeigneten Hebels, denn er ist nicht leicht zu vollziehen. Als einen solchen möchte ich die Unterscheidung von *paranoid* und *reparative reading* der Queertheoretikerin Eve Kosofsky Sedgwick vorschlagen.

In ihrem Essay «Paranoid Reading and Reparative Reading, or, You're So Paranoid, You Probably Think This Essay Is About You» benennt Sedgwick zwei verschiedene Arten der Herstellung von Wissen über die Welt: eine, die strukturelle Ähnlichkeiten zur Paranoia aufweist und daher von ihr als *paranoid reading* bezeichnet wird, und eine ihr entgegengesetzte, offenere Form, die sie als *reparative reading* bezeichnet. Sedgwick betont die affektive Dimension der Herstellung von Wissen und Theoriebildung, indem sie danach fragt, was es bedeutet, Wissen(-produktion) in einer spezifischen Art zu organisieren, und welche Konsequenzen damit einhergehen (oder auch nicht). Ihre Überlegungen dazu leitet Sedgwick mit der kurzen Schilderung eines Gesprächs zwischen ihr selbst und der befreundeten ACT-UP-Aktivistin Cindy Patton während des ersten Jahrzehnts der AIDS-Krise ein. Sedgwick schildert, wie sie Patton nach ihrer Meinung zu den «sinister rumors about the virus's origin» fragt.²⁰ Wurde das HI-Virus in einem Forschungslabor hergestellt, mit dem Zweck, es als Biowaffe einzusetzen? Patton gibt eine Antwort, die Sedgwick zunächst frustriert zurücklässt: Selbst, wenn alle im Umlauf befindlichen Gerüchte stimmen würden – «what would we know then that we don't already know?»²¹ Pattons

¹⁹ Strick: *Rechte Gefühle*, 49.

²⁰ Eve Kosofsky Sedgwick:

Paranoid Reading and Reparative Reading, or, You're so Paranoid, You Probably Think This Essay Is About You, in: dies. (Hg.): *Touching Feeling. Affect, Pedagogy, Performativity*, Durham 2003, 123–151, hier 123.

²¹ Ebd.

Antwort ist in der Tat zunächst kontraintuitiv: Würde man nicht annehmen, dass politisches Handeln es erfordert, alle Zusammenhänge und Motive, insbesondere die der Akteur_innen, gegen die man sich auflehnt, zu kennen? Würden diese nicht die Sichtweise auf die Situation, in der man sich befindet, das eigene Handeln und die eigene Strategie des Protests informieren?

Sedgwick beschreibt, wie sie nach Jahren des Nachdenkens über die erhaltene Antwort feststellt, dass sie diese eben aufgrund der in ihr zunächst enthaltenen Trennung von historischen Zusammenhängen und den scheinbar unausweichlich auf sie folgenden Reaktionen als «enabling»²² empfindet – als einen neuen Möglichkeitshorizont eröffnend: «Patton's comment suggests that for someone to have an unmystified, angry view of large and genuinely systemic oppressions does not intrinsically or necessarily enjoin that person to any specific train of epistemological or narrative consequences.»²³ Was hier für aktivistisches Handeln gilt, überträgt Sedgwick im Verlauf ihres Aufsatzes auf wissenschaftliches Forschen – eine Geste, der auch dieser Beitrag folgen wird. Um also einen konkreten Bezug zur Frage des Umgangs mit negativ affizierendem Material herzustellen: Eine genaue Kenntnis der Gewaltzusammenhänge, in denen sich die Dokumente befinden und die sie herstellen, sowie der affektiven Wirkung, die sie ausüben (können), bindet Forscher_innen und ihre Wissensproduktion nicht automatisch und in unhintergebar Weise an die Affektkulturen des Materials. Doch wie genau lässt sich nun dieser affektive Ebenenwechsel vollziehen?

Anhand der Unterbrechung der ansonsten als Kontinuität wahrgenommenen Kette Wissen – Fühlen – Handeln kommt Sedgwick genauer auf die Performativität von Wissen zu sprechen:

Patton's response to me seemed to open a space for moving from the rather fixated question Is a particular piece of knowledge true, and how can we know? to the further questions: What does knowledge *do* [...]? *How*, in short, is knowledge performative, and how best does one move among its causes and effects?²⁴

Die Feststellung, dass Wissen über eine Performativität verfüge, wird von Sedgwick zunächst als «very routine to discover» benannt.²⁵ Dennoch verbleibt Sedgwick noch eine Weile bei den Auswirkungen dieser scheinbaren Selbstverständlichkeit, da diese zu einer Verkenntung der Schlagkraft der Performativität von Wissen innerhalb der Critical Theory führe.²⁶ Dieses Argument entfaltet Sedgwick anhand ihrer Beobachtung, dass die von Paul Ricœur beschriebene *Hermeneutik des Verdachts*, also die «Entzauberungsgesten» Marx', Nietzsches und Freuds sowie in deren Tradition stehender Forscher_innen, nach der sich stets hinter einem Gegenstand die eigentliche, noch aufzudeckende Wahrheit desselben befinde, in die Critical Theory verschoben worden sei. Dies habe schließlich dazu geführt, dass der in der Frage «Is a particular piece of knowledge true, and how can we know?» ausgedrückte Modus von Kritik nahezu synonym mit dem Üben von Kritik selbst wurde.²⁷ Paradoxerweise habe dies

²² Ebd., 124.

²³ Ebd.

²⁴ Ebd.

²⁵ Ebd.

²⁶ Vgl. ebd.

²⁷ Vgl. ebd.

den unbeabsichtigten Nebeneffekt, dass es schwerer werde, «to unpack the local, contingent relations between any given piece of knowledge and its narrative/epistemological entailments for the seeker, knower, or teller».²⁸

Die methodologische Zentralität des Verdachts in Kombination mit der Performativität von Wissen wird Sedgwick zufolge innerhalb der Critical Theory also zu einer Art Selbstläufer, frei nach dem Motto: Wenn die hinter einem Sachverhalt liegende Wahrheit in der Analyse zutage getreten sei, werde die Performativität von Wissen den Rest schon erledigen. Diese für die Critical Theory zentrale Funktionsweise, so lässt sich mit Sedgwick feststellen, leistet zwar eine argumentative Kritik, die auf der Enthüllung einer verborgenen Wahrheit basiert, aber nicht automatisch eine affektive Absetzung vom Material. Auch bei Strick findet sich eine Kritik an auf Enthüllung basierender Wissensproduktion über reflexiven Faschismus:

Die Strategie, durch einen «Extremismusverdacht» eine gewünschte Deradikalisierung oder Demaskierung zu erreichen, geht nirgendwo auf. Und damit meine ich: gar nicht. [...] Die automatisierte Geste der Überführung muss also *entlernt* werden: Sie funktioniert nicht.²⁹

Was Strick als «Überführung» bezeichnet, entspricht ebenjener mit Sedgwick als zentral für die Critical Theory eingeordneten Entzauberungsgeste und dem Vertrauen in die Performativität derselben. Eine rein argumentative Demaskierung rechter Ideologie ist, wie Strick insistiert, also keine wirkungsvolle Kritik an dieser – und darüber hinaus, wie sich anhand der vorangegangenen Ausführungen zu Kracher anführen lässt, auch keine Möglichkeit, den affektiven Strukturen und damit auch dem Verletzungspotenzial des Materials beizukommen.

Doch noch einmal einen Schritt zurück, denn es lohnt, Sedgwicks Verwendung des Begriffs Paranoia genauer zu betrachten. Sich gegen einen klinisch-pathologisierenden Gebrauch des Wortes Paranoia wendend, kommt es Sedgwick eher darauf an, Paranoia als strukturelle Funktionsweise der Wissensproduktion zu begreifen denn als zu Verwerfendes oder zu Therapierendes zu markieren.³⁰ Diese Sichtweise erlaubt ihr eine Analyse der Verschiebung von der Paranoia als Wissenobjekt hin zur Paranoia als Methode, als Modus der Wissensproduktion der Critical Theory. Insgesamt führt Sedgwick fünf Eigenschaften paranoider Wissensproduktion auf: Paranoia sei 1. antizipatorisch, 2. reflexiv und mimetisch, 3. und 4. eine *strong theory* negativer Affekte und 5. vertraue sie auf die Effekte der Entzauberung oder Enthüllung.³¹ Es ist wichtig, an dieser Stelle explizit darauf hinzuweisen, dass Sedgwick zwar in erster Linie eine Kritik an einer bestimmten Tradition kritischen Denkens formuliert, paranoide Praktiken der Wissensproduktion aber nicht auf wissenschaftliche Theoriebildung begrenzt sind: Sie operieren auch abseits von Wissenschaft in der Art, wie Wissen über die Welt produziert wird, in der man sich befindet. Somit lassen sich paranoide Praktiken der Wissensproduktion sowohl in den für diesen Beitrag zentralen Memes, Imageboard-Einträgen, Posts auf

²⁸ Ebd.

²⁹ Strick: *Rechte Gefühle*, 42 f.

³⁰ Vgl. Sedgwick: *Paranoid Reading and Reparative Reading*, 126.

³¹ Vgl. ebd., 130. Die 3. und 4. Eigenschaft von Paranoia werden bei Sedgwick getrennt besprochen, aber für die Kohärenz des vorliegenden Beitrags zusammengeführt.

Facebook, Twitter, Instagram, Reddit etc., Telegram-Nachrichten, Bitchute- und YouTube-Videos, Blogposts und Manifesten als auch den wissenschaftlichen Diskursen und Arbeiten zu diesen beobachten.

«*There must be no bad surprises*»³² – so lautet Sedgwick zufolge der oberste Imperativ paranoid strukturierter Wissensproduktion. Das Verhindern jeglicher Überraschungen, guter oder (vor allem) schlechter Natur, sei die Grundlage des intimen Verhältnisses von paranoiden Praktiken und Wissen im Allgemeinen und kreierte eine komplexe zeitliche Relation des Wissens zum wissenden Subjekt, in der die unbedingte Ausrichtung auf die Zukunft von der um ihrer Willen zu vermeidenden möglichen Vergangenheit informiert ist: Da es keine bösen Überraschungen geben dürfe und da bereits die Möglichkeit einer bösen Überraschung eine solche sei, müsse Paranoia auch von den schlechten Nachrichten immer schon gewusst haben.³³ Dieser Zusammenhang artikuliert sich insbesondere in der Eigenschaft von Paranoia als *strong theory* negativer Affekte. Paranoide Praktiken der Wissensproduktion als *strong theory* negativer Affekte lassen sich, Strick folgend, im Material erkennen, genauer: in der Strategie der Alternativen Rechten, für jede kleine Irritation des Alltags eine verkürzende Erklärung bereitzustellen. «Rechte Agitation», schreibt Strick, operiert als «komplexer, diskursiver Prozess der Verkürzung: Von der Alltagswahrnehmung schließt sie zur Welttheorie.»³⁴

Dies entspricht der vom Psychoanalytiker Silvan Tomkins vorgeschlagenen Definition von *strong theory*, auf die sich Sedgwick bezieht, als «capable of accounting for a wide spectrum of phenomena which appear to be very remote».³⁵ Die zentrale Leistung einer solchen Theorie ist es damit, ungenau genug zu sein, um ein großes Feld zu organisieren, wohingegen eine *weak theory* näher an ihrem Gegenstand bleibe und auf Phänomene begrenzt sei, die bereits als nah beieinander erscheinen. Tomkins trifft die Unterscheidung von *weak* und *strong theory* im Hinblick auf die von ihm vorgelegte Affekttheorie³⁶, die sich auf den Umgang mit Demütigungen bezieht.³⁷ Aus Tomkins Ausführungen folgert Sedgwick, dass eine Affekttheorie, die auf die Vermeidung von Demütigung oder Erniedrigung des Subjekts ausgelegt ist, paradoxerweise nicht etwa durch das Vermeiden oder Abmildern von Demütigung oder Erniedrigung an Stärke gewinne, sondern vielmehr dadurch, dass sie ihr Versprechen nicht einlöse.³⁸ Die paranoide Praktik der Antizipation des Schlimmstmöglichen, die sich – um bei einem bereits von Strick erwähnten Beispiel zu bleiben – in der Verschwörungstheorie einer gesamtgesellschaftlichen geschlechtlichen Umerziehung durch Gendersternchen äußert, mit der versucht wird, negative Überraschungen zu vermeiden, hat sich als ineffektiv herausgestellt, und die Demütigung verdoppelt sich: Nicht nur ist eine (negative) Überraschung eingetreten, sie ist auch *trotz* der eigenen Vorbereitung eingetreten. Das paradoxe Moment dieser Affekttheorie besteht Tomkins und Sedgwick zufolge darin, dass diese nicht für ihre Ineffektivität verworfen wird, sondern dass sie im Gegenteil ihre Stärke aus dem Scheitern zieht: Man hätte

³² Ebd., Herv. i. Orig.

³³ Vgl. ebd.

³⁴ Strick: Rechte Gefühle, 61.

³⁵ Tomkins zit. n. Sedgwick: Paranoid Reading and Reparative Reading, 134.

³⁶ Unter einer Affekttheorie lässt sich mit Sedgwick eine Art, Ereignisse für sich zu sortieren und zu bewerten, verstehen, vgl. ebd., 135.

³⁷ Ich gebe hier Sedgwicks Darstellung von Tomkins' Ausführungen wieder, vgl. ebd.

³⁸ Vgl. ebd., 134.

sich eben besser vorbereiten müssen, hätte noch misstrauischer antizipieren müssen – die Verschwörungstheorie wird gestärkt.

Lassen sich die erste, dritte und vierte Eigenschaft paranoider Praktiken exemplarisch in erster Linie dem Material zuordnen, können die zweite und fünfte der Forschung zugeordnet werden. Auf die Unzulänglichkeit einer (wissenschaftlichen) Kritik, die hauptsächlich im Modus der Offenlegung oder Entzauberung operiert, wurde mit Strick bereits verwiesen. Bleibt noch die zweite von Sedgwick postulierte Eigenschaft: Sedgwick betrachtet paranoide Praktiken als ansteckend, was sich in der Herstellung symmetrischer Epistemologien zeige.³⁹ Diese Ansteckungen und vor allem die symmetrischen Epistemologien werden, so schreibt sie, durch die Eigenschaft von Paranoia, sich reflexiv und mimetisch zu verhalten, erzeugt: «Paranoia seems to require being imitated to be understood, and it, in turn, seems to understand only by imitation.»⁴⁰ Dies lässt sich exemplarisch an dem letzten Kapitel von Krachers *Incels* mit dem Titel «Nachwort: Brief an einen Incel» betrachten. In diesem Brief adressiert Kracher die Incel-Community in der bereits diskutierten bissig-ironischen Weise, die auch teilweise in offen aggressiven Sarkasmus kippt. Eine ganze Seite lang fasst Kracher das Weltbild der Incel-Community, die sie dabei direkt adressiert, mit unüberlesbarem Sarkasmus zusammen, um schließlich die Frage «*Sagt mal, habt ihr eigentlich noch alle Tassen im Schrank?!*» zu stellen.⁴¹ Zusammen mit der Wiederholung, der Imitation der verletzenden Sprache der Incel-Community erfolgt auch eine Wiederholung der Mittel der ironischen Distanznahme und verlachenden Demütigung, die Kracher, wie bereits einleitend bemerkt, in ihrer Analyse als elementar für die Täterwerdung kritisiert hat: Es entsteht eine symmetrische Epistemologie von Material und Analyse.⁴²

Sedgwicks Unterscheidung von paranoiden und reparativen Praktiken der Wissensproduktion lässt sich also als eine Strategie verstehen, die im besten Sinne «enabling» ist,⁴³ da ihr Einsatz darauf basiert, in dieser Welt nicht bloß zu überleben, sondern zu leben, ohne die in ihr befindlichen (negativen) Affekte nur spiegeln zu können, ohne im Spiel des paranoid-reaktiven Antizipierens des Schlimmstmöglichen gefangen zu sein, ohne immer schon von der Welt in eine scheinbar ausweglose Epistemologie des Angegriffen-Werdens, Sterben-Lassens und Umgebracht-Werdens verstrickt worden zu sein. Dabei geht es Sedgwick nicht darum, einer reparativen Position mehr Wahrheit zuzusprechen als einer paranoiden, sondern eher darum, auf die verschiedenen Konsequenzen, die sich aus den unterschiedlichen Positionierungen ergeben können, aufmerksam zu machen. Eine Form der Wissensproduktion zu wählen, die nicht paranoid, sondern reparativ ist, zieht andere Kreise, entwirft andere Narrative, und so verändern sich auch die wahrgenommenen Möglichkeiten für Kritik und damit für das eigene Handeln. Es lässt sich ein Bewusstsein dafür entwickeln, dass auch eine bisher geleistete, paranoid strukturierte Wissensproduktion nicht bedeutet, dass man an diese Form der Wissensproduktion gebunden bliebe: Die Position kann gewechselt werden.

³⁹ Vgl. ebd., 126.

⁴⁰ Ebd., 131.

⁴¹ Kracher: *Incels*, 230, Herv. i. Orig.

⁴² Der Vollständigkeit halber ließe sich hier auch eine weitere Lesart anführen: Der «Brief an einen Incel» richtet sich an seine Adressaten in einem Modus der Wissensproduktion, der diesen bekannt ist, und sorgt auf diese Art dafür, dass das Gesagte nicht als «naive, pious, or complaisant» (Sedgwick: *Paranoid Reading and Reparative Reading*, 126) abgetan und verworfen wird. Er endet mit Tipps zu einem Ausweg aus der Gewaltspirale, in der reparative Momente des Zulassens von Überraschungen anklingen, wenn Kracher schreibt: «Ihr habt nichts zu verlieren als euren Hass, ihr habt eine Welt zu gewinnen, die voller aufregender Ungewissheit, Solidarität, Liebe, Entdeckungen, Freundschaft, Selbsterkenntnis und Gefühlen sein wird.» (Kracher: *Incels*, 236.) Darüber, wie wirkungsvoll diese Geste ist, kann an dieser Stelle nur spekuliert werden.

⁴³ Sedgwick: *Paranoid Reading and Reparative Reading*, 124.

Sichere Räume schaffen

Anschließend an Sedgwicks Betrachtungen zu paranoiden und reparativen Praktiken der Wissensproduktion bleibt noch darüber nachzudenken, was Sicherheit im Zusammenhang mit der Forschung an negativ affizierendem Material bedeuten kann. Nach den vorangegangenen Ausführungen ist klar, dass eine Strategie, die versuchen würde, *jegliche* Form des Affiziert-Werdens und damit auch: des Verletzt-Werdens zu vermeiden, selbst paranoid wäre. Es geht also nicht darum, Sicherheit als absolute *Sicherheit vor* dem Material zu denken und die eigene Sicherheit paranoid-präventiv auf ein zu vermeidendes Einbrechen dieses Materials in die eigene Forschung hin zu konstruieren – dies würde letztlich bedeuten, sich niemals damit zu befassen.

Die Wendung *Sicherheit vor* kann mit dem Philosophen Daniel Loick als dem Konzept der *negativen Sicherheit* zugehörig benannt werden. Negative Sicherheit sei im 18. Jahrhundert aus einem mit dem aufkommenden Liberalismus verknüpften negativen Verständnis von Freiheit entstanden, in dessen Kontext Sicherheit nicht mehr als «vollständige Überwachung des gesellschaftlichen Lebens», sondern als «Aufrechterhaltung der Grenzen zwischen den voneinander isolierten individuellen Handlungssphären» konzipiert worden sei.⁴⁴ Die Aufgabe der Grenzsicherung komme, wie Loick aufzeigt, dem Staat zu, was schließlich zu einer «xenophoben Fortifizierungslogik» führe, da andere Menschen lediglich als eine potenzielle Bedrohung der eigenen Freiheit wahrgenommen werden könnten. Eine «wohlgeordnete Gesellschaft» erscheine dementsprechend als durch «Trennung, Nichteinmischung oder Nichtansteckung» bestimmt.⁴⁵ Strukturell kann es also als Ziel der Praktiken eines negativen Sicherheitsbegriffs angesehen werden, eine von außen kommende Bedrohung zu verhindern sowie mögliche affektive Ansteckungen auf den Modus des *paranoid reading* zu begrenzen.

Was hingegen eine reparative Form der Wissensproduktion sein könnte, bleibt bei Sedgwick vergleichsweise unbestimmt. In jedem Fall, soviel verrät Sedgwick, sei diese offen für Überraschungen oder empfinde es als realistisch, überrascht zu werden.⁴⁶ Dies macht sie anschlussfähig an den von Loick vorgeschlagenen *queeren Sicherheitsbegriff*, den er in Anlehnung an Christoph Menkes und Juliane Rebentischs Konzept der «ästhetischen Freiheit»⁴⁷ sowie anhand des in aktivistischen Kontexten zur Zeit der AIDS-Krise entstandenen Safe/r-Sex-Konzepts entwickelt. Ein queerer Sicherheitsbegriff zeichnet sich Loick zufolge «durch die Dekonstruktion der strikten Opposition von Sicherheit und Unsicherheit, durch einen Platz für Negativität im Positiven» aus, mittels derer sich die xenophoben Mechanismen sowie das vom negativen Sicherheitsbegriff gespeiste Phantasma einer zu erreichenden *absoluten Sicherheit vor* vermeiden ließen.⁴⁸ Die Besonderheit des queeren Sicherheitsbegriffs ist, so führt Loick aus, dass sich «Sicherheit nur dadurch her[stellt], dass man sich der Unsicherheit aussetzt». Damit wird die Dichotomie von Sicherheit und Risiko dekonstruiert:

⁴⁴ Vgl. Daniel Loick: Das Grundgefühl der Ordnung, das alle haben. Für einen queeren Begriff von Sicherheit, in: Mike Laufenberg, Vanessa E. Thompson (Hg.): *Sicherheit. Rassismuskritische und feministische Beiträge*, Münster 2021, 266–286, hier 267. An dieser Stelle möchte ich mich bei Daniel Loick dafür bedanken, dass er mir seinen Aufsatz bereits vor dessen Veröffentlichung zur Verfügung gestellt hat.

⁴⁵ Ebd., 271.

⁴⁶ Vgl. Sedgwick: *Paranoid Reading and Reparative Reading*, 146.

⁴⁷ Loick: Das Grundgefühl der Ordnung, 277.

⁴⁸ Ebd., 278. Die Dekonstruktion der binären Opposition von Sicherheit und Unsicherheit beobachtet Loick (ebd., 280) vor allem in den Fürsorge- und Sicherheitspraktiken der AIDS-Aktivist_innen der 1980er Jahre, die sich gegen eine rigide Enthaltungs- und Verbotspolitik zur Herstellung von Sicherheit wandten. Loick bezieht sich maßgeblich auf Douglas Crimps Aufsatz «How to Have Promiscuity in an Epidemic» und auf den wohl bekanntesten Satz aus diesem: «[...] it is our promiscuity that will save us.» Douglas Crimp: *How to Have Promiscuity in an Epidemic*, in: *October*, Bd. 43, 1987, 237–271, hier 253, Herv. i. Orig.

Die Unmöglichkeit von Sicherheit ist zugleich die Bedingung ihrer Möglichkeit.»⁴⁹ Loick verweist an dieser Stelle auf Roberto Espositos Konzept der Auto-Immunisierung, die genau dadurch eine Schutzfunktion entfalte, dass sie eine Gemeinschaft von den hegemonialen Immunisierungsstrategien befreie; wodurch besagte Gemeinschaft allerdings erneut für die «Bedrohung durch das Andere» geöffnet werde.⁵⁰ Nicht durch die Versuche der Vermeidung von Negativität, was das Ziel paranoider Praktiken wäre, sondern durch die Anerkennung von Negativität und Unsicherheit als Teil sowie notwendige Voraussetzung von Sicherheit lässt sich diese herstellen, oder anders: lassen sich solidarische Praktiken finden, die eine andere Form von Sicherheit abseits von hegemonialen, negativen Formen von Sicherheit herstellen. Loick schreibt weiter: «Die Relevanz des queeren Sicherheitsbegriffs – eines Sicherheitsbegriffs also, der sich bewusst ist, dass Sicherheit sich nur durch die Öffnung gegenüber der Unsicherheit realisieren lässt – ist dabei nicht auf die Frage des Sexes beschränkt, sondern betrifft auch andere Themenbereiche».⁵¹

Während Loick eine Diskussion von *safe/r spaces* anschließt, kommt der vorliegende Beitrag zurück zur Frage des Umgangs mit verletzendem Material: Es gilt also Strategien zu finden, mit denen sich sicher und kritisch forschen lässt. Diese können zum einen Vernetzungen unter Kolleg_innen sein, welche diejenigen, die zu verletzendem Material forschen, nicht mit diesem allein lassen, sowie zum anderen, wie dieser Artikel zu argumentieren versucht hat, veränderte methodische Zugriffe auf das Material, die einen affektiven Ebenenwechsel von einem paranoiden zu einem reparativen *reading* ermöglichen. Ein solcher Zugriff könnte unter anderem an aktivistische Praktiken anschließen, wie beispielsweise an den Hashtag #SayTheirNames, der in und mit den Logiken sozialer Medien Aufmerksamkeiten verschiebt: weg von den Täter_innen-diskursen und -namen, hin zu den Perspektiven und Forderungen der Opfer, Angehörigen und Betroffenen. Eine Täter_inzentrierung auch innerhalb der Forschung aufzugeben, könnte bedeuten, eine Analyse und Kritik von (neu-) rechtem Material unter Beteiligung der Perspektiven derjenigen zu leisten, die durch selbiges von Ausschluss und Gewalt bedroht sind. Dieses Vorgehen wäre reparativ in dem Sinne, dass marginalisierten Personen ein Leben *innerhalb* einer gesellschaftlichen Struktur und nicht erst nach Überwindung derselben ermöglicht wird.⁵²

Auch die von der Soziologin Çiğdem Inan in ihrem Aufsatz «Rassismus, Undercommons und die repräsentationsflüchtige Kraft des Affektiven» geforderte «affektlogisch argumentierende[] Rassismustheorie» wäre ein in diesem Sinne reparativer methodischer Zugriff.⁵³ Ausgehend von Biopolitik als «geschichtliche[m] Kontext für die Geburt des modernen Rassismus»⁵⁴ argumentiert Inan, dass die Herausforderung eines solchen Ansatzes darin bestehe, die Ambivalenzen zeitgenössischer Migrationspolitiken rassismuskritisch zu adressieren. Dies erfordere eine «Affekttheorie, die sich nicht auf die Analyse neuer rassistischer Formationen innerhalb postliberaler Migrationsregime

⁴⁹ Loick: Das Grundgefühl der Ordnung, 280.

⁵⁰ Ebd.

⁵¹ Ebd., 281.

⁵² Vgl. Anja Michaelson: Sedgwick, Butler, Mulvey: Paranoide und reparative Perspektiven in Queer Studies und medienwissenschaftlicher Geschlechterforschung, in: Manuele Günter, Annette Keck (Hg.): *Kulturwissenschaftliche Perspektiven der Gender Studies*, Berlin 2018, 97–116, hier 98.

⁵³ Çiğdem Inan: Rassismus, Undercommons und die repräsentationsflüchtige Kraft des Affektiven, in: *Arts of the Working Class*, Nr. 10, 2020, 37–38, hier 38.

⁵⁴ Ebd., 37.

beschränkt, sondern aus der langen Dauer mehrdimensionaler rassistischer Hierarchisierungen heraus argumentiert».⁵⁵ Unter Rückgriff auf Fred Moten und Stefano Harneys Konzept der *Undercommons* benennt Inan als Stärke einer solchen Rassismustheorie, dass diese identifikatorische Wiedererkennungen verunmögliche, «die stets auf ganze, geheilte, vollständige Entitäten zielen, Formen, die an der Basis aller Rassismen stehen».⁵⁶ Inan schließt in dem genannten Aufsatz sowie in ihrem Vortrag «Die Gemeinschaft der Enteigneten – Affekt, rassistische Gewalt und Politik der Trauer» unter anderem an die Arbeiten von Judith Butler, Sara Ahmed, Fred Moten und Stefano Harney sowie Christina Sharpe an.⁵⁷ Damit legt sie den Grundstein für die weitere Auseinandersetzung damit, in welcher Weise vor allem afropessimistische Positionen unter Berücksichtigung der Gemeinsamkeiten, aber auch der Differenzen, für eine Analyse der Situation Schwarzer Menschen und Menschen of Color in Deutschland im Sinne einer «affektlogisch argumentierenden Rassismustheorie» produktiv aufgegriffen werden können. Diese Auseinandersetzung lässt sich auch auf eine kritische Analyse von verletzendem Material nicht nur auf argumentativer, sondern auch auf affektiver Ebene erweitern. Dies ist notwendig, denn: Die vom Material ausgehenden Verletzungspotenziale als Forscher_in nicht einfach erdulden zu müssen und sie auch darüber hinaus nicht an Leser_innen weiterzugeben, muss nicht nur als Herstellung von queerer Sicherheit innerhalb der Wissenschaft, sondern auch als wesentlicher Bestandteil einer reparativen und damit wirksamen Form der Kritik begriffen werden.

⁵⁵ Ebd.

⁵⁶ Ebd., 38.

⁵⁷ Çiğdem Inan: Die Gemeinschaft der Enteigneten – Affekt, rassistische Gewalt und Politik der Trauer, Vortrag vom 14.1.2021, Videokanal des SFB «Affective Societies» (FU Berlin) bei Vimeo, vimeo.com/500397692 (3.8.2021); vgl. Judith Butler: *Gefährdetes Leben. Politische Essays*, Frankfurt/M. 2005; Sara Ahmed: *The Cultural Politics of Emotion*, Edinburgh 2014; Stefano Harney, Fred Moten: *Die Undercommons. Flüchtige Planung und schwarzes Studium*, Wien u. a. 2016; Christina Sharpe: *In the Wake. On Blackness and Being*, Durham 2016.

LOUIS BREITSOHL / ELISABETH MOHR

THE WEST AND THE REST

Antirassistische Arbeit als kontinuierliche Praxis des Befragens, Zuhörens und Ansprechens (in) der Filmwissenschaft

This means that the transformation of the world, and the transitions to the pluriverse [...] might happen (indeed, are happening) along pathways that might be unthinkable from the perspective of Eurocentric theories.¹

I asked a man what the Law was. He answered that it was the guarantee of the exercise of possibility. [...] I ate him.²

Der Eurozentrismus teilt die Welt in zwei Lager: Europa als alleiniges Zentrum der Wahrheit mit Anspruch auf die Definition der Realität – und den Rest der Welt. Seine onto-epistemologischen Grundannahmen verdeckend, nistet der Eurozentrismus hartnäckig im Denken und Handeln der verwestlichten Wissenschaft. Das Sichtbarmachen von rassistischen Denkmustern, epistemologischen Voreingenommenheiten und nichtwestlichen Alternativen stellt somit eine der Grundbedingungen für die Dekonstruktion rassistischer Kontinuitäten und Denkmuster dar.

Dieser Beitrag reflektiert rassistisch-koloniale Kontinuitäten im universitären Leben und widmet sich den Möglichkeiten einer Dekolonisierung des Denkens. Wie sieht eine rassismuskritische Lehre aus? Wie lässt sich im Bewusstsein um die gewaltvolle, koloniale Geschichte des eigenen Fachs forschen? Das Format des kollaborativen Schreibens, das in diesem Beitrag verfolgt wird, eröffnet für dieses Vorhaben Räume des gemeinsamen Denkens und der Intersubjektivität, der Differenz, des Widerspruchs und der Entscheidung für verschiedene Wege. Jenseits von monolithischer Wahrheitssuche bringt die Zweistimmigkeit mehrere Facetten des gemeinsamen Entwicklungsprozesses zum Vorschein; die Aushandlung der Positionen wird offengelegt und – idealerweise – beim Lesen fortgeführt.

Louis Breitsohl schreibt im ersten Teil dieses Textes über die Schwierigkeiten eines rassismuskritischen Miteinanders und das weitgehende Unbehagen *weißer*

¹ Arturo Escobar: Thinking-feeling with the Earth: Territorial Struggles and the Ontological Dimension of the Epistemologies of the South, in: *Revista de Antropología Iberoamericana*, Bd. 11, Nr. 1, 2016, 12–32, hier 16.

² Oswald de Andrade: Cannibalist Manifesto [1928], übers. v. Leslie Bary, in: *Latin American Literary Review*, Bd. 19, Nr. 38, 1991, 38–47, hier 41.

Wissenschaftler_innen in Anbetracht der eigenen Situierung. Gerahmt wird diese Diskussion von der Frage, inwieweit die Universität überhaupt <dekolonisierbar> und von ihrer europäischen Verortung ablösbar ist und welche Formen des dialogischen Austauschs und der Wissensversammlung im engen Rahmen wissenschaftlicher Intelligibilität möglich sind.

Ausgehend von einigen Grundbausteinen der Filmwissenschaft – Studienbeginn, Kanon und früher Film – reflektiert Elisabeth Mohr im zweiten Teil dieses Textes über das Suchen und Finden einer Position, von der aus die eigene Forschung antirassistisch und dekolonial praktiziert werden kann. Die miteinander kommunizierenden, lose aufeinanderfolgenden Fragen behandeln eurozentrische Denkweisen, die Problematik der Klassifizierung in westliche Hierarchien, koloniale Kontinuitäten in der Wissensproduktion und die Gewalt des Schweigens. Mit seinem offenen Ende lädt der Beitrag zum Weiterfragen und Weiterdenken der vorläufigen Herangehensweisen ein, denen eine relationale Positionierung zugrunde liegt.

Teil I

Im politisch linken Milieu der Geisteswissenschaften sind intersektionale Denkweisen, minoritäre Genealogien und Theoriebildungen im Curriculum und der Lehrpolitik angekommen, wobei das Praktizieren oft an Einzelnen hängen bleibt. Während man sich problemlos für oder gegen Perspektiven wie die Phänomenologie entscheiden kann, ist dies bei minoritären Theorieströmungen wie den De- und Postcolonial Studies nicht so einfach möglich, da diese untrennbar mit Subjektpositionen, Diskriminierungserfahrungen und politischen Kämpfen verbunden sind. Obwohl niemand wirklich mit fehlender Solidarität und der Nichteinhaltung von Diversitätsstandards assoziiert werden will, verläuft sich dies in vielen Fällen in performativen Formen von Aktivismus und leeren Gesten der Bequemlichkeit. Damit geht einher, dass die *Arbeit an der Dekolonisierung* nur in den seltensten Fällen vollzogen wird – um Arbeit handelt es sich hier allemal, denn die Dekolonisierung der Filmwissenschaft, verstanden als <Provinzialisierung>³ des europäischen Denkens und Abbau der Vorherrschaft des europäischen Films und des Hollywood-Kinos in akademischen Diskursen und Kanonisierungen, ist eine komplexe und schwierige Aufgabe.

Das Unbehagen an der eigenen Situierung

Beim Schreiben *weißer* Autor_innen in und über BIPOC-Kontexte ist das Unbehagen nach wie vor oft Dauergast: Zwar ist man sich weitgehend einig über die Wichtigkeit der eigenen Situierung und der Selbstreflexion der eigenen Position und Privilegien. Wie genau sich diese aber vollziehen soll, darüber herrscht oft nach wie vor Unklarheit. In Seminardiskussionen und wissenschaftlichen Texten erscheint oft ein kleiner Disclaimer, in dem – wie bei einer Checkliste – mögliche

³ In Anlehnung an Dipesh Chakrabarty: *Europa als Provinz. Perspektiven postkolonialer Geschichtsschreibung*, Frankfurt / M., New York 2010 [2000], 62–65.

Marginalisierungspotenziale und intersektionale Fäden aufgezählt, durchgegangen und abgehackt werden. Es scheint, als wolle man mit dem Pflichtteil der unangenehmen Fragen über die eigene Person am Anfang des Beitrags ein für alle Mal fertig werden, das Problem durch Benennung aus dem Weg räumen und dann schnell zum eigentlichen Thema übergehen. Unsere Privilegien als *weiße, able-bodied* und aus der mitteleuropäischen Mittelklasse entstammende Autor_innen haben unser Sein und unser Denken beeinflusst; wie wir dies in einem Text kontinuierlich mitverhandeln und reflektieren können, ohne uns letztlich wieder selbst ins Zentrum zu rücken oder die Situierung zu leerem, performativem Aktivismus gerinnen zu lassen – das bleibt eine große und offene Frage. Sich zu bestimmten theoretischen Positionen in Bezug zu setzen, nicht weil sie der eigenen Subjektposition entspringen, sondern um spezifische theoretische Argumente weiterzuführen, könnte hier ebenso weiterhelfen wie eine Rückbindung des eigenen Beitrags an konkrete Erlebnisse – wobei angemerkt werden muss, dass Privilegien sich ja gerade als eine Abwesenheit bestimmter Erfahrungen auszeichnen und somit eine gewisse Unsichtbarkeit kennzeichnen.

Wir begegnen dem besagten Unbehagen ferner dann, wenn im wissenschaftlichen Kontext neben der Hauptfragestellung die Frage mitverhandelt wird, ob man als *weiße* Person eigentlich über Rassismus, BIPoC-Lebenswelten und Erzeugnisse sprechen und schreiben darf oder nicht. Solche Fragen neigen dazu, entweder die eigene Verantwortung an der Dekolonisierung kategorisch auszuschlagen und auf Betroffene abzuwälzen oder sich die Legitimation der eigenen Arbeit durch eine klare Bejahung der Ja-Nein-Frage selbst auszustellen. Diese Selbstlegitimation ist symptomatisch für einen tiefgreifenden Konflikt: Im Zuge der Neoliberalisierung und Prekarisierung von Beschäftigungsverhältnissen ist die Universität ein zunehmend bedrohter und bedrohlicher Ort geworden, dessen Plätze im akademischen Betrieb begrenzt sind. Momentan erscheint die Gefahr groß, dass die Bereiche, die sich dezidiert mit Rassismus und nicht-westlichen, nicht-*weißen* Erfahrungen beschäftigen, die nächste Arena *weißer* Wissenschaftler_innen werden. *Weiß*e Wissenschaftler_innen kommen so in die Bredouille, die eigenen Karrieren nur unter der Gefahr verfolgen zu können, rassifzierten Menschen den Platz wegzunehmen und die eigenen Prinzipien, Interessensgebiete und den Wunsch, selbst an der Dekolonisierung Anteil zu nehmen, potentiell zu verraten.

Bestandsaufnahme: Die Schwierigkeiten eines rassismuskritischen Miteinanders

Ansonsten wird in weiten Teilen der Geisteswissenschaften immer noch nach dem Leitsatz vorgegangen: Wo Dekolonialität drin ist, da steht es auch explizit drauf. In Seminarkontexten, die sich nicht explizit de- und postkolonialen Fragestellungen widmen, erscheint dieses Denken auch in den meisten Fällen nicht, sodass die verwestlichte Wissenschaft wieder als Norm hervorgebracht und

nicht verortet wird, während andere Perspektiven weiterhin marginalisiert werden. Der Problemkomplex fehlender Kanonisierung bestimmter Textbestände, Materialien und Positionen umfasst ihre fehlende Sichtbarkeit, eine Unwissenheit darum, wonach man eigentlich suchen soll, und einen erhöhten Zeitbedarf für die Recherche (vgl. Abb. 1). So bleibt es zeitlich effizienter und rentabler, diese Arbeit den fordernden Studierenden, natürlich unbezahlt und unausgesprochen, zu überlassen, was auf zwei Machtgefälle deutet, die hier ineinandergreifen: Die in ihrem akademischen Status niedriger aufgestellten Studierenden weisen auf die Arbeit von marginalisierten Personen hin, der Abbau der Machtdynamik obliegt denen, die <unten> sind.

In der Forderung nach mehr <Repräsentation>⁴ könnte der Vorwurf der <Identitätspolitik> laut werden, vor dem auch der dekonstruktive Feminismus und die Queer Studies nicht mehr gefeit sind. Wird hier nicht letztlich essentialistisch auf der Basis festgeschriebener Hautfarbe, *race* oder anderer Marginalisierungspotenziale argumentiert? Auch wenn *race* nicht als biologischer Fakt, sondern als politisch-performative Kategorie zu verstehen ist, bleiben die real erlebten Effekte für die Betroffenen bestehen. Und diese sehen im universitären Kontext z. B. so aus, dass Schwarze Dozierende fehlen, BIPOC und nicht-westliche Theoretiker_innen, Filmemacher_innen und Themen zu wenig behandelt werden, mit der Begründung, sie seien zu partikulär für eine Behandlung im Rahmen der großen Fragen – ein Schicksal, das sie tendenziell mit jeder Minderheit teilen. Während die Notwendigkeit von mehr Diversität und dem Abbau historisch gewachsener Machtdynamiken zwar auch institutionell formuliert wird und zu einer Reihe neuer Akteur_innen im universitären Kosmos geführt hat, die Raum für neue Allianzen, Solidarisierungen und Potenziale erschließen, bleibt offen, wie viel Wille zur Veränderung wirklich vorhanden ist.⁵

Eine rassismus- und machtkritische Haltung in der Lehre, im wissenschaftlichen Schreiben und auch im Miteinander der Studierenden beruht in erster Linie auf einem respektvollen, aufrichtigen <Sich-verantwortlich-Halten bzw. -Zeigen>, d. h. dem Eingeständnis eigener Versäumnisse und Fehler sowie der Arbeit an diesen, in einem Rahmen, in dem man die Möglichkeit zum eigenen Wachstum und der Revision eigener Positionen bekommt. Während Kritik im persönlichen Vier-Augen-Gespräch oft angenommen wird, fehlt hier eine



Abb. 1 Die fehlende Sichtbarkeit bestimmter Materialien betrifft auch Aktualitätsfilme. Still aus *Fumerie d'opium*, Regie: Gabriel Veyre, Annam (Vietnam, damaliges Indochina) 1899/1900

⁴ <Repräsentation> und <Identität> sind zwei sehr vorbelastete und umkämpfte Begriffe. Ohne hier in essentialistische oder homogenisierende Vorstellungen verfallen zu wollen, sei jedoch darauf hingewiesen, dass sich der Abbau von Machtbeziehungen in universitären Kontexten auch an den harten empirischen Fakten messen lassen muss, also wer eingestellt, einer wissenschaftlichen Untersuchung für würdig befunden, rezipiert und zu welchen Kontexten befragt wird und wer nicht.

⁵ Zu den performativen und nicht-performativen Schwierigkeiten und Emotionspolitiken universitärer Lehre vgl. Sara Ahmed: *The Non-Performativity of Anti-Racism*, in: *Meridians*, Bd. 7, Nr. 1, 2006, 104–126; dies.: *Living a Feminist Life*, Durham, London 2017, 96.



Abb. 2 Implizite Gewalt in Prozessen der Visualisierung. Still aus *Embarquement d'un boeuf à bord d'un navire*, Regie: Gabriel Veyre, Tonkin (Vietnam, damaliges Indochina) 1899/1900

Transparenz nach außen, die den institutionellen Kern diagnostizierbar macht. Nach außen hin erscheint die Universität als Blackbox mit <weißer Weste> – ein Bild, das aus universitärer Perspektive verständlicherweise beibehalten werden soll.⁶ Negative Erfahrungen in der Mikrodimension der konkreten Lehre und Forschung für die Öffentlichkeit sicht- und somit adressierbar zu machen, hat für den öffentlichen Diskurs großen Wert, bringt aber Probleme mit sich: Es ist davon auszugehen, dass sich die betroffene Person in den anonymisierten Schilderungen wieder-

erkennt, ihr öffentliches Ansehen trotz der Diskretion bedroht sieht und sich mit negativen Affekten wie Scham und Wut konfrontiert sieht, die eher eine defensive Haltung als eine Verantwortungsübernahme begünstigen.

Jenseits von <academia> – Denken in pluriversalen Zusammenhängen

Die Dekolonisierung von *academia* ist nicht vollzogen. «Ist sie überhaupt vollziehbar?», könnte man provokativ fragen. Denn es geht nicht um neuen Wein in alten Schläuchen, sondern eher darum, die Schläuche bzw. die Formen, in denen wir Inhalte versammeln, in denen wir denken und denen wir institutionell verhaftet sind, konkret zu hinterfragen. <Wissenschaft> selbst ist keine Universalie, sondern eine Institution mit einer langen eurozentrischen Geschichte, in der der Umgang mit interkulturellen Differenzen spätestens seit der Aufklärung und der Moderne in Missionierung, Absorption und Genozide kippt. Ihren zentralen Wert als Machtinstrument für Imperialismus und Kolonialismus bezeugt unter anderem die ehemals als objektive Wissenschaft geltende Disziplin der Phrenologie – also der Vermessung des menschlichen Körpers, um Ableitungen von Charakter und Fähigkeiten vorzunehmen bzw. Völkern die vermeintliche Minderwertigkeit *anderer* Völker zu beweisen. Welchen Anteil Film, Phonograph und Fotografie in diesem Zusammenhang haben, bleibt auch heute ein blinder Fleck vieler Lehrpläne. Der mit der Phrenologie verbundene Sozialdarwinismus zeigt, wie schnell es zum qualitativen Umschlag von Beobachtungen zum wertenden Urteil kommt und wie verheerend die Folgen einer vermeintlich wissenschaftlichen Legitimation sein können.⁷ Die innere Logik des Erfassens, Festschreibens, Klassifizierens und Objektifizierens eines als unbelebt und passiv wahrgenommenen

⁶ Der Begriff des Außen bezieht sich hier zum einen auf das Jenseits der Vier-Augen-Situation (z. B. im Erfassen durch Rassismus- oder Diskriminierungsbeauftragte für die inneruniversitäre Aufarbeitung), zum anderen auf die politische Öffentlichkeit, die dem Projekt des Antirassismus verpflichtet ist und handelnd, fordernd und partizipierend in das Geschehen eingreifen kann.

⁷ Vgl. Laura E. Pérez: *Eros Ideologies. Writings on Art, Spirituality and the Decolonial*, Durham, London, 2019, 113.

Untersuchungsgegenstandes reicht bis tief ins Innere der Ästhetik des wissenschaftlichen Schreibens. Es gilt das Ideal einer stichfesten Argumentation und kohärenten Strukturierung ohne ornamentale Ausschweifung, Dekor, Unbestimmtheiten und innere Widersprüche; individuelle Autor_innenschaft wird begünstigt gegenüber einem aus Kollektiven und Gemeinschaften hervorgehenden Wissen. Gerade die Abwehr des Ornamentalen erscheint hier zentral und ist fundamental mit der Geschichte von Rassismus, Queer-Feindlichkeit, Klassismus und Sexismus verbunden, da historisch gesehen das Ornamentale als Anderes der bürgerlichen, *weißen* Mittelklassennorm und damit als Verstoß gegen die privilegierte Norm die Wahrnehmung von Differenz prägte.⁸ Das Finden neuer Formen des wissenschaftlichen Schreibens, die sich mit diesem ausgeschlossenen Ornamentalen versöhnen und sich der ihnen innewohnenden Widersprüche und Differenzen bewusst sind, geht an die Grenzen dessen, was wissenschaftliche Formate hergeben und zulassen können. Etwas in diesen Formaten zu sagen, ohne sich in Koketterie und pseudo-künstlerischer Wortspielerei zu verirren, ist eine schwierige Aufgabe – denn Freiräume, Opazitäten und Unbestimmtheiten werden im gängigen System schnell als stümperhaft oder dilettantisch gelesen oder umkreisendes, rhizomatisches Schreiben als formaler Mangel gewertet.

Vielleicht sind es aber gerade diese Unsichtbarkeiten und agentiellen Freiräume der_des Betrachteten und die sichtbaren Annäherungs- und Entfernungsbewegungen der_des Betrachtenden, die in der wissenschaftlichen Produktion von Objektivität neue Räume des Ästhetischen und Textuellen eröffnen können und die Kontinuität dieser Machtpraktiken aufdecken. Wenn Donna Haraway in ihrem Plädoyer für situiertes Wissen schreibt, «[v]ision is always a question of the power to see – and perhaps of the violence implicit in our visualizing practices», und sich damit explizit von einer omnipotenten Wissensimagination als *god trick* distanziert, in der sich das beobachtende Subjekt mitsamt der apparativen Herstellung und ökologischen Verbundenheit der Objektivität unsichtbar macht,⁹ dann macht sie auf die komplexen Aushandlungsprozesse aufmerksam, unter denen dieses Wissen erst intelligibel wird (vgl. Abb. 2).

Eine Verbildlichung dieses *god trick*-Phantasmas könnte die einheitliche Feldtheorie sein, die nach einem theoretischen Gerüst sucht, dessen Gültigkeit einheitlich, universell und ewig ist und aus dem sich nichts ausschließen darf. Sie steht im Einklang mit dem Siegeszug westlicher Wissenschaften und ihren Expansions- und Kolonisierungsbestrebungen, die nach der Vermessung und Aufteilung der Erde schließlich bis weit ins Universum vordrangen – selbst ein Konzept, das aus der Perspektive postkolonialer Theoriebildung grundlegend kritisiert wurde. Gefordert wird aus dekolonialer Perspektive ein konzeptueller Begriff, in dem mehrere Welten Platz haben, ein «Pluriversum» als Ort von gleichwertigen Radikaldifferenzen.¹⁰ Dieser Wechsel bringt tiefgreifende gedankliche Probleme mit sich – auch in Bezug zur eben geforderten Kanonisierung und Repräsentation. Wie kann Wissen aus einem Pluriversum¹¹

⁸ Vgl. McKenzie Wark: *The Cis Gaze and its Others* (for Shola), in: *e-flux Journal*, Bd. 117, 2021, 1–12, [e-flux.com/journal/117/387134/the-cis-gaze-and-its-others-for-shola/](https://doi.org/10.14361/zfmw.2022.14.issue-1) (26.1.2022).

⁹ Donna Haraway: *Situated Knowledges: The Science Question in Feminism and the Privilege of Partial Perspective*, in: *Feminist Studies*, Bd. 14, Nr. 3, 1988, 575–599, hier 585 und 589.

¹⁰ Arturo Escobar: *Thinking-felling with the Earth*, 16. Radikal sind diese Differenzen nicht im Sinne einer komplementären Entgegengesetztheit, sondern vielmehr auf etymologischer Ebene: Sie entstammen anderen Wurzeln, Wucherungen, Geschichts- und Entwicklungsfäden.

¹¹ Pluriversen meinen in diesem Zusammenhang keine pulverisierten Mikrokosmen, zwischen denen kein Kontakt und keine Verbindung mehr besteht, sondern eher einen Raum des kontinuierlichen Entfaltens, Grenzziehens und der relationalen Bezogenheit zueinander, entgegengesetzt zu der Vorstellung eines universellen Containerraums und einer substanzlosen Zeit.

mit vollkommen anderen konzeptuellen Unterscheidungen in einem anderen System verstanden werden? Begriffe wie Wahrheit oder Natur mögen anderswo keine Wirksamkeit entfaltet haben, anderes bedeuten oder ihren Ursprung zwar im modernen Projekt haben, dieses jedoch weiterentwickelt und verändert haben.¹² Zugleich können die Strukturen, Zusammenhänge und genealogischen Traditionen aus anderen Pluriversen unser Verständnis erheblich übersteigen. Es ist daher sinnvoll zu fragen, was die Bedingungen einer pluriversalen Auseinandersetzung sein können, die die Integrität und Differenz des Anderen bewahren und gleichmäßige Handlungsfähigkeiten aller Akteur_innen gewährleisten. Vielleicht müssen Widersprüche ausgehalten werden und die Arbeit aus der situierten Welt der eigenen Einbettung heraus an den Grenzen zu anderen Welten realisiert werden. Kollaborationen eröffnen hier neue Räume, in denen miteinander an gemeinsamen Zielen, als kleinstem Nenner zweier Welten, gearbeitet wird.¹³ Diese Handlungsweisen kennen wir bereits aus den Kämpfen vieler Indigener um ihr Land und ihre spirituellen Räume: So kann der Kampf um indigene Selbstbestimmung sowohl dem eigenen Überleben und dem Fortbestehen der eigenen Lebenswelt als auch der Einhaltung allgemeiner Menschenrechte gelten. Je nach Perspektive und je nach Ziel verlagern sich so die Zusammenhänge und operativen Bedeutungskomplexe, auf denen unser Denken gründet.

Teil II

«[R]esearch is not an innocent or distant academic exercise but an activity that has something at stake and that occurs in a set of political and social conditions».¹⁴ Wenn Wissenschaft nicht unschuldig oder distanziert von gesellschaftlichen Rahmenbedingungen praktiziert werden kann, muss über die eigene Positionierung als Forscher_in nachgedacht werden. Wie kann ich mich in der westlichen Wissensproduktion an die Seite jener stellen, die darin marginalisiert wurden und werden und mit ihnen für Gleichwertigkeit kämpfen? Diese Frage entstand aus der Beschäftigung mit dem Dritten und Vierten Kino, dem afrikanischen Kino, dem Konzept des Anthropozäns, dem Posthumanismus und nicht-westlichen Ontologien: Felder, in denen sich Menschen gegen Unterdrückung, Rassismus, Diskriminierung und universale Festlegungen wehren und insbesondere Arbeiten von BIPoC immer wieder produktive Befreiungswege aufzeigen. Die Reflexion spiegelt zwar meine Überlegungen wider, speist sich jedoch aus einer geteilten Erfahrung, die auch Louis Breitsohl bereits angesprochen hat. Einerseits suche ich nach meiner persönlichen Positionierung sowie nach Wegen, meine Forschung im Rahmen der mir bereits verfügbaren Möglichkeiten antirassistisch und dekolonial zu praktizieren.¹⁵ Andererseits ist es auch mein Ziel, zu einer kollektiven Reflexion beizutragen – denn im Kampf gegen unterdrückende und ausbeuterische Gewaltstrukturen sind sowohl systemische wie auch individuelle Änderungen notwendig.

¹² Für ein Denken in Gemeinschaften ohne Begriff von Wahrheit vgl. Stengers: *Reclaiming Animism*, in: *e-flux Journal*, Bd. 36, 2012, [e-flux.com/journal/36/61245/reclaiming-animism](https://doi.org/10.1245/reclaiming-animism) (29.9.2021). Für ein Denken jenseits eines umfassenden, universellen Naturbegriffs vgl. Eduardo Viveiros de Castro: *Die Unbeständigkeit der wilden Seele*, Wien, Berlin 2016. Zur Aneignung und Übersetzung moderner, westlicher Erzeugnisse vgl. James Clifford: *Returns. Becoming Indigenous in the Twenty-First Century*, Cambridge, London 2013, 48.

¹³ Für ein Schreiben, das die Differenz und Integrität des Anderen mitdenkt und an die Grenzen wissenschaftlicher Intelligibilität geht, vgl. z. B. Trinh T. Minh-Ha: *Woman, Native, Other. Postkolonialität und Feminismus schreiben*, Wien, Berlin 2010 [1989], 140f.

¹⁴ Linda Tuhiwai Smith: *Decolonizing Methodologies. Research and Indigenous Peoples*, London 2021, 12.

¹⁵ Die Begriffe antirassistisch und dekolonial zielen auf die Beseitigung rassistischer Verhältnisse bzw. der andauernden Effekte des Kolonialismus ab. Rassismus ist einerseits Werkzeug des Kolonialismus, fungiert andererseits aber auch als hierarchisches System. Die beiden Begriffe sind somit nicht austauschbar, gehen jedoch Hand in Hand. Vgl. dazu Ella Shohat, Robert Stam: *Unthinking Eurocentrism. Multiculturalism and the Media*, London, New York 1994, 18–24. Mein Verständnis von Dekolonialität wurde unter anderem vom *Proyecto Modernidad/Colonialidad* beeinflusst.

Was bedeutet es, in einer verwestlichten Filmwissenschaft zu forschen?

Obwohl es bekannt ist, dass die Entstehung des Kinos mit dem Höhepunkt des Imperialismus zusammenfällt,¹⁶ ist unser Forschungsgegenstand auf einem anderen Fundament aufgebaut: Ein kurssorischer Blick in die zum Studienbeginn so oft bemühten gängigen Filmgeschichten präsentiert Europa und die USA als technische und geistige Ursprungsorte des Kinos.¹⁷ In der historischen Peripherie kursieren «exotische Landschaften»,¹⁸

in denen alle Hinweise auf soziopolitische Zusammenhänge und die Präsenz der häufig kolonisierten Bevölkerung getilgt sind. Eine kurze und allgemeine Geschichte des Films verlangt die Reduktion auf die als «bedeutsam» wahrgenommenen Punkte. In dieser höchstwahrscheinlich unreflektierten und vermeintlich apolitischen Konzeption schwingt der unbewusste Eurozentrismus des Denkens mit. Wiederholt sich diese Praxis in mehreren Werken, wird ein verzerrtes und unreflektiertes Bild erzeugt, das jedoch zu Beginn des Studiums den Grundstein für das weitere Denken über Film legt. Der Fokus auf die Technologie, die ersten (europäischen) Produktionen oder den ästhetischen Stil der Aktualitätenfilme entwirft demnach eine depolitisierte Vorstellung des (frühen) Kinos (vgl. Abb. 3). Darin werden rassifizierte Menschen unsichtbar gemacht und vergessen: «There is an intimate connection between oblivion and invisibility. The destruction of memory, as a result of the modern politics of time produces invisibility. In turn, invisibility is tantamount to de-politicization.»¹⁹

Als *weiße* Forschende musste ich mich lange Zeit nicht um die Hinterfragung dieses Bildes bemühen, das Personen wie mich in einem günstigen Licht darstellt. Es ist zudem einfach, Filmen nachzuspüren, die vor Ort erhältlich sind, und sie mit Theorien zu bearbeiten, zu denen viele Erklärungen bereits vorliegen. Welche Wege würden sich öffnen, wenn Film von Anfang an aus einer dekolonialen Perspektive gerahmt werden würde? Wenn vermittelt würde: Die Technologie für Filmaufnahme und Projektion hat globale Vorläuferinnen; die frühen Filme bekräftigten die Dominanz des Westens über kolonisierte Länder und sie dienten unter anderem der Unterwerfung kolonisierter Menschen und der Bewerbung des mächtigen Europas innerhalb des Imperiums.

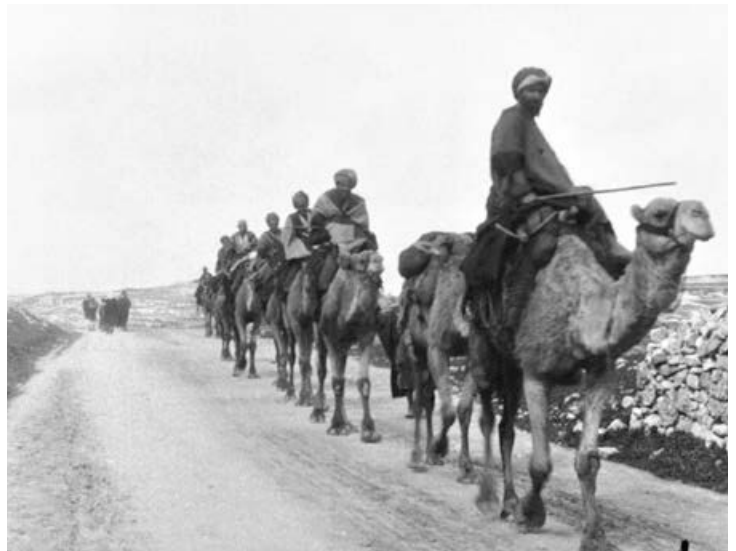


Abb. 3 Still aus *Caravane de chameaux*, Regie: Alexandre Promio, Jerusalem 1897

¹⁶ Shohat, Stam: *Unthinking Eurocentrism*, 100.

¹⁷ Z. B. Kristin Thompson, David Bordwell: *Film History. An Introduction*, Boston 1994; Thomas Elsaesser: *Filmgeschichte und frühes Kino. Archäologie eines Medienwandels*, München 2002; Werner Faulstich: *Filmgeschichte*, Paderborn 2005.

¹⁸ Bordwell, Thompson: *Film History*, 13.

¹⁹ Vgl. Rolando Vázquez: *Modernity Coloniality and Visibility: The Politics of Time*, in: *Sociological Research Online*, Bd. 14, Nr. 4, 2009, Abs. 2.2, [socronline.org.uk/14/4/7.html](https://doi.org/10.1177/1469789109344477) (11.1.2022).

Dekoloniale und antirassistische Perspektiven bei jedem Untersuchungsgegenstand?

Entscheidungen hinsichtlich der Eingrenzung des Gegenstands, der anzuwendenden Methodik und der Auswahl der Perspektiven mögen in Forschungsprojekten bewusst getroffen werden, sind jedoch unbewusst auch in der eurozentrischen Bildung westlicher Institutionen begründet. Kanonische Werke, also jene kulturellen Produktionen, die als Inbegriff der Exzellenz des Wissens und Denkens angenommen werden,²⁰ gelten auch in der Filmwissenschaft als notwendige Grundlage für die Forschung. Neben der darin implizierten Minderwertigkeit nicht-kanonischer Werke bedeutet diese Konzeption auch, dass die entsprechenden Filme und Theoretiker_innen eine Abweichung oder zumindest Spezialisierung darstellen. Wird die Beschäftigung mit nicht-kanonischen Positionen jedoch als Zusatz gesehen, wird die Priorität den klassischen Werken zugeschrieben und die vermeintlichen Beiwerke tendieren dazu, den kanonischen Arbeiten in den begrenzten räumlichen und zeitlichen Kapazitäten zu weichen.

Da das Ausmaß der tiefgreifenden Verwurzelung und der Effekte des Kolonialismus aufgrund der eurozentrischen Perspektive jedoch nicht bekannt ist, können zu jedem Thema mögliche Verbindungen bestehen. Zu Beginn eines Forschungsprojekts steht demnach die Frage, welche Zusammenhänge mit der Geschichte marginalisierter und rassifizierter Menschen bestehen und inwiefern diese Geschichte innerhalb der Fragestellung bearbeitet werden kann.

Tendenziell wird dekoloniale Theorie mit offensichtlich dekolonialen Themen verbunden: Für die Filmproduktionen ehemals kolonisierter Länder spielt der Bezug auf diese Geschichte deutlich eine Rolle, doch die Spuren des Kolonialismus verlieren sich in Europa. Während ehemals kolonisierte Bevölkerungen also mit den Effekten des Kolonialismus weiterleben, wurde für die Kolonisator_innen und deren Nachfahr_innen das Privileg geschaffen, die Verknüpfung zu diesen Spuren entkoppeln zu können. Europäisches Kino wird nur selten mit kolonialen Spuren zusammengedacht – außer, die Spuren sind zu offensichtlich, um sie zu ignorieren. Zugespitzt formuliert: Wenn afrikanisches, lateinamerikanisches, indigenes, asiatisches, pazifisches Kino nicht ohne Bezug zur Kolonialhistorie behandelt werden kann, sollte dies nicht auch der Fall sein für europäisches Kino?²¹ Edward Said hat mittels eines *contrapuntal reading* die Verbindung von Kolonialismus und europäischer Literatur untersucht, z. B. in den Romanen von Jane Austen, in denen (implizite) Verbindungen mit den britischen Kolonien zu finden sind.²² Wie könnte dies auf Film übertragen werden?

Die Verbindungen, die zwischen dem Westen und kolonisierten Menschen bestehen und deren Spuren vergraben wurden, müssen im Zuge einer antirassistischen und dekolonialen Forschungspraxis an die Oberfläche geholt und wieder zusammengesetzt werden. Doch eine Archäologie oder Genealogie kolonialer Geschichte ist zu kurz gefasst, da sie voraussetzt, dass etwas ausgegraben werden kann. Ohne Zweifel bestehen auffindbare Spuren kolonialer Geschichte – meine

²⁰ Edward W. Said: *Culture and Imperialism*, London 1993, xiii.

²¹ Genauer gesagt: europäisches Kino im normalisierten Sinne der eurozentrischen Vorstellung eines weißen Kinos. Diese Frage wäre demnach auch auf (post-)migrantisches und diasporisches, wie z. B. türkisch-deutsches oder viet-deutsches Kino anwendbar.

²² Edward W. Said: *Culture and Imperialism*.



Frage bezieht sich darauf, was potenziell möglich ist, wenn die Spuren nicht auffindbar sind. Koloniale (Dis-)Kontinuitäten sind nur bedingt im Sinne einer westlichen, rationalen Logik nachvollziehbar, die die vollzogenen Schritte linear bis hin zu einem universal anwendbaren Schluss nachverfolgt. Wenn die Beziehungen nicht existieren, weil sie bewusst oder unbewusst versteckt oder bis zur Unsichtbarkeit normalisiert wurden, können sie nicht ausgegraben werden, sondern müssen hergestellt werden. Doch innerhalb der westlichen Logik kann ohne Spuren nichts deduziert werden. Das Schaffen der Beziehungen drückt sich demnach in scheinbar zufälligen, unlogischen, zunächst nicht zueinanderpassenden, unbedeutsamen Punkten aus. Beeinflusst von Frantz Fanon ging der brasilianische Filmemacher Glauber Rocha davon aus, dass die Vernunft unterdrückt; die Irrationalität besetzte er dagegen mit einer neuen, positiven Bedeutung, wodurch sie in befreiende Kraft umgesetzt wurde: «To the extent that unreason plans all revolutions, reason plans the repression.»²³ Die neu geschaffenen Beziehungen wirken zunächst unlogisch und irrational, doch ihre gefühlte Verbindung wird im Schreiben realisiert. Eine solche fabulierende Archäologie oder Genealogie könnte auch zu einer Infragestellung der vom eurozentrischen Denken propagierten westlichen Dominanz führen und den Westen als lediglich vermeintlichen Mittel- und Bezugspunkt der Welt herausstellen (vgl. Abb. 4 und 5).

Aufgrund der andauernden Diskriminierung marginalisierter Stimmen empfinde ich es nicht als gesellschaftliche Notwendigkeit, noch mehr zu kanonischen Arbeiten außerhalb einer anti-rassistischen oder dekolonialen Sicht zu forschen. Das bedeutet nicht, den filmischen oder Forschungskanon ad acta zu legen. Es bedeutet ebenso wenig, dass europäische, westliche oder US-amerikanische Filme nicht mehr behandelt werden dürften. Statt der Frage des «Dürfens», also einer von einer vagen Autorität auferlegten Erlaubnis, geht es um die Entzerrung des weitestgehend einheitlichen Bilds des Eurozentrismus mit den Stimmen derer, die zum Schweigen gebracht wurden.

Abb. 4/5 Stills aus *Enfants annamites ramassant des sapèques devant la pagode des dames*, Regie: Gabriel Veyre, Annam (Vietnam, damaliges Indochina) 1899/1900

²³ Glauber Rocha: *The Aesthetics of Dreaming*, 1971, documenta14.de/en/south/891_the_aesthetics_of_hunger_and_the_aesthetics_of_dreaming (28.9.2021). Filmisch umgesetzt ist dies z. B. in *Terra em Transe* (Regie: Glauber Rocha, BRA 1967) zu sehen.

Aus Pragmatismus und Zeitnot im Einführungskurs zum wiederholten Male ausschließlich Tom Gunnings *Kino der Attraktionen* zu lesen, wird mir in Zukunft, nach der Lektüre von Breitsohl/Mohr, schwerer fallen. Das ist ein guter Anfang. Komplexer finde ich die im Text aufgeworfene Frage nach den Epistemologien, etwa den rassistischen Einschreibungen in das Verhältnis von Vernunft vs. Irrationalität, oder auch die Überlegungen zur sog. Identitätspolitik. Sie sind und bleiben für mich ungelöste Probleme.

LINDA WAACK

Wie reflektiert und stützt der Film aktuell eine eurozentrische, rassistische (und, um das zu ergänzen: patriarchale) Ordnung und die Narrative und Praktiken, die diese Ordnung im Sattel halten? Aber auch umgekehrt stellt sich die Frage, was die Auseinandersetzung mit ästhetischer Praxis für eine Dekolonialisierung von Wissen leisten kann. Wie kann gerade der Film – in seiner Spannung zwischen Dokument und Illusion, Repräsentation und Fiktion – Theorie zu anderen und vielstimmigeren Wissensformen verhelfen (unwillkürlich denke ich an Donna Haraways *speculative fabulation* und verwandte Formen des Storytelling)? Welches Potential und welche Verbindungen zu nicht-westlichen Wissenstechnologien liegen darin?

OONA LOCHNER

Wie kann ich in der westlichen Wissensproduktion möglichst gewaltfrei an Wissen herangehen?

We recognise, therefore, that contemporary posthuman and ecofeminist efforts to describe a mode of thought [...] – sits alongside a far older tradition of Indigenous philosophy / which likewise understands the power and potentiality of thought / as being materially embedded in the geoformations and trans-species influences that shape and define existence in relational terms.²⁴

²⁴ Rosi Braidotti, Simone Bignall: *Posthuman Systems*, in: dies.: *Posthuman Ecologies. Complexity and Process after Deleuze*, New York/London 2019, 1–16, hier 2. Dem Zitat habe ich gedankliche Pausen in Form von Schrägstrichen hinzugefügt, um die Momente der Hierarchisierung und Besitznahme besser zu visualisieren. Zur Indigenen Sicht im Rahmen einer dekolonialen Kritik vgl. Simone Bignall, Daryle Rigney: *Indigeneity, Posthumanism and Nomad Thought. Transforming Colonial Ecologies*, in: Rosi Braidotti, Simone Bignall (Hg.): *Posthuman Ecologies. Complexity and Process after Deleuze*, New York, London 2019, 159–182.

Der Band *Posthuman Ecologies. Complexity and Process after Deleuze*, aus dessen Einleitung hier zitiert wird, ist sich der indigenen philosophischen Traditionen bewusst, legt den Schwerpunkt jedoch auf einen europäischen Philosophen. Gleichzeitig impliziert der Untertitel einen Anfangspunkt <nach> Deleuze, wodurch eine paradoxe Zeitlichkeit entsteht: Die älteren indigenen Philosophien müssen sich in der Klassifikation hierarchisch Deleuze unterordnen. Die Anerkennung steht hier am Kippunkt zum reinen Zugeständnis.

Der respektvolle und möglichst gewaltlose Umgang mit dem Gedanken- gut anderer würde dem Idealbild der Wissenschaft als freier Austausch von Wissen entsprechen, doch historisch gewachsene und real bestehende Dynamiken des Ungleichgewichts, der Macht und der Gewalt stehen dem im Wege. Linda Tuhiwai Smith beschreibt, wie das Wort *research* für kolonisierte

Menschen untrennbar mit europäischem Imperialismus und Kolonialismus verbunden ist:

It appalls us that the West can desire, extract and claim ownership of our ways of knowing, our imagery, the things we create and produce, and then simultaneously reject the people who created and developed those ideas and seek to deny them further opportunities to be creators of their own culture and own nations.²⁵

Da ein Teil der (neo-)kolonialen Gewalt darin besteht, rassifizierte Stimmen zum Schweigen zu bringen und sie in Vergessenheit geraten zu lassen, muss der Bruch mit der Gewalt im Austausch mit ihnen geschehen:

Under the sign of the task of listening modernity appears as a system that holds the monopoly of speaking, of broadcasting, the monopoly of non-listening. Modernity appears as a system that silences the other, or better that produces the other as silent, non-existent or as <pure representation>.²⁶

Die Aufgabe des Zuhörens fällt in diesem Gespräch den Nachkomm_innen der Kolonisator_innen und denen zu, die Vorteile aus dem kolonialen Projekt gezogen haben. Doch in einem Gespräch gehört zum Zuhören auch, den Gesprächspartner_innen zu antworten, und zwar im Sinne eines nicht objektifizierenden *speaking nearby* oder *speaking together*: «A speaking that reflects on itself and comes very close to a subject without, however, seizing or claiming it.»²⁷ Diese Art des Reagierens bezieht sich immer auf das Gehörte und reflektiert die eigene Position in der Antwort.

Antirassistische und dekoloniale wissenschaftliche Praxis kann sich demnach darin ausdrücken, in unterschiedlichen Kontexten kanonische Perspektiven immer wieder durch nicht-kanonische, rassifizierte Stimmen zu ersetzen oder beide miteinander in Dialog zu bringen. Theoretiker_innen und Filmschaffende, die aus marginalisierten und rassifizierten Gruppen kommen, bevorzugt zu rezipieren reicht dabei jedoch nicht aus. Vielmehr geht es um die aktive Suche nach Perspektiven, die die eigene Sicht herausfordern und das Andere für das eigene Denken sein können. Dies zieht einen konstanten Prozess der Re-Positionierung mit sich. Die eigene Position ist relational, denn sie entsteht in Abhängigkeit von den Perspektiven anderer. Diese sind wiederum durch verschiedene sozio-ökonomische und historisch-kontinuierliche Machtbeziehungen bedingt, wobei jede Beziehung zur Perspektive anderer unterschiedlich ist. Deshalb ist es wichtig, Inkohärenz in meiner Position zuzulassen – denn was in der einen Beziehung zutrifft, kann möglicherweise nicht auf die andere übertragen werden. Die grundlegende Frage ist jedoch: Wie beeinflusst meine Position meine Beziehung zu anderen? Und trägt diese Position dazu bei, die Beziehung gleichwertiger zu gestalten? Antirassistische und dekoloniale Arbeit wird zur täglichen Praxis und ist als solche ein kontinuierlicher Lernprozess.

²⁵ Tuhiwai Smith: *Decolonizing Methodologies*, 1.

²⁶ Zur Methode des Zuhörens als Kritik vgl. Rolando Vázquez: *Towards a decolonial critique of modernity. Buen Vivir, relationality and the task of listening*, in: Raúl Fornet-Betancourt (Hg.): *Kapital, Armut und Interkulturalität. Dokumentation des XV. Internationalen Seminars des Dialogprogramms Nord-Süd*, Aachen 2012 (Denktraditionen im Dialog: Studien zur Befreiung und Interkulturalität, Bd. 33), 241–252, hier 249.

²⁷ Nancy N. Chen: «Speaking Nearby»: A Conversation with Trinh T. Minh-Ha, in: *Visual Anthropology Review*, Bd. 8, Nr. 1, 1992, 82–91, 87.

TILL KADRITZKE

SINGULÄRE FILME UND GEFÜHLE

«Agency panic», das «weiße» New Hollywood und das Begehren nach dem Affekt

«Audiences at «Bonnie and Clyde» are not given a simple, secure basis for identification; they are made to feel but are not told how to feel».¹ Pauline Kael, Kritikerin des *New Yorker*, ließ sich 1967 von jenem Film, der im Rückblick als Startschuss des sogenannten New Hollywood gilt, vor allem affektiv überzeugen. Die Priorität des unbestimmten Gefühls gegenüber der deutlichen Message, die Aufwertung der unmittelbaren Erfahrung zu Lasten der vermittelnden Erklärung – in den gegenkulturell geprägten 1960er Jahren war dieses Motiv nicht nur bei der Filmrezeption am Werk. Jahrzehnte später tauchte es in veränderter Form in Texten auf, die für eine Wende in den Geisteswissenschaften plädierten. Denn mit dem vor allem in den 1990er und 2000er Jahren formulierten *affective turn* wurde das, was Kael an *Bonnie and Clyde* so faszinierte – das Fühlenlassen, ohne das Gefühl selbst vorzugeben –, zum beliebten theoretischen und methodischen Ausgangspunkt für die Film- und Medienanalyse. In programmatischen Plädoyers für die affektive Wende war in unterschiedlichen Formen zu lesen: Filme sind nicht Text, sondern Ereignis; Filme sollen nicht erklären, sondern erfahrbar machen; Filme affizieren uns unmittelbar; Filme bewegen, bevor sie bedeuten. Der zeitgenössische Diskurs rund um die Entstehung des New Hollywood² wie auch die programmatischen Texte zum *affective turn* zeichneten sich, so meine Ausgangsbeobachtung, durch eine doppelte rhetorische Bewegung aus: Mit der Diagnose eines *affektiven Defizits* ging der Aufruf zu einer *Emanzipation des Affekts* einher.

Meine Engführung von New Hollywood und *affective turn* folgt keinem medienwissenschaftlichen oder affekttheoretischen Ansatz. Vielmehr wirft der Beitrag einen dezidiert kulturhistorischen und diskursanalytischen Blick auf das Sprechen über Affekt. Damit soll im Hinblick auf eine (rassismus-)kritische Bestandsaufnahme der Medienwissenschaft, wie sie dieser Heftschwerpunkt vornimmt, zweierlei geleistet werden: einerseits die Konfrontation eines auch in den Medienwissenschaften einflussreichen konzeptuellen und methodischen Vokabulars mit seiner eigenen Geschichte und ihren blinden Flecken, also die

¹ Pauline Kael: *Bonnie and Clyde*, in: *The New Yorker*, 21.10.1967, [newyorker.com/magazine/1967/10/21/bonnie-and-clyde](https://www.newyorker.com/magazine/1967/10/21/bonnie-and-clyde) (10.12.2021).

² Mit dem Begriff «New Hollywood» ist innerhalb dieses Artikels keine bestimmbare Gruppe von Filmen gemeint, sondern eine im zeitgenössischen Diskurs entstandene Vorstellung, die ihren eigenen Kanon mit spezifischen Ein- und Ausschlüssen (re-)produziert. Diese Vorstellung eines «critically constructed [...] New Hollywood» entnehme ich Nicholas Godfrey: *The Limits of Auteurism. Case Studies in the Critically Constructed New Hollywood*, New Brunswick 2018, 7.

Rückkopplung zwischen Affect Studies und historisch spezifischen Affektkulturen; andererseits die beispielhafte Durchführung einer historischen Annäherung an das Verhältnis zwischen Kino, Affekt und *race*. Dem «Begehren nach dem Affekt»³ möchte ich also nicht nachgeben, sondern dieses Begehren, wie es sich im Diskurs des New Hollywood und in späteren Plädoyers für eine geisteswissenschaftliche Wende ausdrückt, in eine längere Kulturgeschichte des 20. Jahrhunderts einbetten und mit Einsichten aus der Rassismus- und Geschlechterforschung verknüpfen.⁴

Dafür werde ich zunächst die Vorstellung einer radikalen und vor allem affektiv erfahrbaren Neuartigkeit – die den frühen Filmen des New Hollywood schon in der zeitgenössischen Filmkritik attestiert wurde – in die unmittelbare Nachkriegszeit zurückverfolgen und an gesellschaftliche Krisendiskurse rund um *weiße* Männlichkeit binden. Ein kurzer Blick auf die Rezeption von Filmen diesseits und jenseits des Kanons soll die Auswirkung dieser rassifizierten Affektdiskurse auf die Konstruktion des New Hollywood bestimmen. Schließlich komme ich auf den *affective turn* zurück und weise auf die Implikationen meines historischen Beispiels für eine Kritik an akademischer Forschungspraxis hin – sowie für die Möglichkeiten einer kritischen Forschungspraxis rund um den Begriff des Affekts.

Der Schock der Freiheit: affektive Defizite der Nachkriegszeit

Kaels proto-affekttheoretische Würdigung von *Bonnie and Clyde* kündigte den Erfolg des sogenannten New Hollywood an, das noch heute als einzigartige Periode in der Geschichte US-amerikanischen Filmschaffens titulierte wird.⁵ Schon zeitgenössisch wurde das Kino, das mit Filmen wie *Bonnie and Clyde* (1967), *The Graduate* (1967) oder *Easy Rider* (1969) auf den Trümmern des in die Krise geratenen Studiosystems entstand, als nicht nur graduelle, sondern grundlegende Veränderung in der Geschichte des Films gefeiert. Inspiriert von der französischen Auteur-Theorie setzte sich in den 1960er Jahren erstmals auch in den USA die Vorstellung durch, bei Filmen handle es sich um einzigartige Kunstwerke, um die Verwirklichung einer kreativen Vision, die einer (in der Regel als männlich gedachten) Autoreninstanz zugeschrieben werden kann. Mit dem Soziologen Andreas Reckwitz lässt sich diese Entwicklung als «Kulturalisierung» des Films verstehen, in deren Zuge dem Kino ein neuartiger gesellschaftlicher Wert zugeschrieben wurde. Einzelne Filme verstand man nicht länger als mehr oder weniger gelungene Beispiele für ein bestimmtes Handwerk, sondern als «Eigenkomplexitäten mit innerer Dichte», als singuläre Werke, in denen sich eine radikale Kunstfreiheit ausdrückte.⁶

«The Shock of Freedom in Films» überschrieb denn auch das *Time Magazine* seine Titelgeschichte zu den «new movies»,⁷ und schon aus diesem Titel spricht das zukünftige Image des New Hollywood als radikaler Bruch mit dem Bestehenden, als Befreiung von alten Dogmen. Genährt von Journalist_innen wie

³ So der Titel einer Studie von Marie-Luise Angerer, die von einem Dispositiv des Affekts spricht, in dem «philosophische, kunst- und medientheoretische Diskurse mit molekularbiologischen, kybernetischen und kognitionspsychologischen zu einer neuen «Wahrheit des Menschen» verlötet werden», Marie-Luise Angerer, *Vom Begehren nach dem Affekt*, Zürich 2007, 7.

⁴ Für wichtige Hinweise und Kommentare zum vorliegenden Beitrag danke ich den Herausgeber_innen sowie den Gutachtern Hauke Lehmann und Dennis Göttel.

⁵ Dafür sprechen schon die Titel einschlägiger Studien: Jonathan Kirshner: *Hollywood's Last Golden Age. Politics, Society, and the Seventies Film in America*, Ithaca 2012; Alexander Horwath, Thomas Elsaesser, Noel King (Hg.): *The Last Great American Picture Show. New Hollywood Cinema in the 1970s*, Amsterdam 2004; Jonathan Kirshner, Jon Lewis (Hg.): *When the Movies Mattered. The New Hollywood Revisited*, Ithaca, London 2019.

⁶ Andreas Reckwitz: *Die Gesellschaft der Singularitäten*, Berlin 2017, 52. Vgl. auch Shyon Baumann: *Hollywood Highbrow. From Entertainment to Art*, Princeton 2007.

⁷ Stefan Kanfer: *The Shock of Freedom in Films*, in: *Time*, Bd. 90, Nr. 23, 8.12.1967, content.time.com/time/magazine/article/0,9171,844256-1,00.html (10.12.2021).



Abb. 1 Still aus *Bonnie and Clyde*,
Regie: Arthur Penn, USA 1967

Kael, aber auch vom selbstbewussten Auftreten neuer Regie-Stars wie Dennis Hopper oder Bob Rafelson und dem überraschenden Erfolg ihrer Filme entstand in den späten 1960er Jahren die Vorstellung eines neuen Hollywood als Reich ästhetischer Freiheit, gegenüber dem das alte Studiokino als Reich der industriellen Notwendigkeit erschien. Diesem wurde dabei zugleich ein *affektives Defizit* zugeschrieben. So würdigte Filmjournalist Axel Madsen die ästhetischen Eigenheiten des neuen Kinos 1975 folgendermaßen:

*It moves. It isn't <photographed theater>, as Alfred Hitchcock once said, but advances organically. It is storytelling freed of discursive style and with a forward thrust that is less logical than obsessive; storytelling that doesn't stress plot and character, but emotional contradictions and ambiguity. It is honest – a much-abused word, here meaning that the movie doesn't talk down to its audience, doesn't try to con or to pander.*⁸

Madsen führte für das neue Hollywoodkino ein Interesse für Zwischenräume und Ambiguitäten, einen Fokus auf Bewegung sowie eine Absage ans Diskursive ins Feld. Wie schon Kael in ihrer Würdigung von *Bonnie and Clyde* spielte er die unmittelbare Erfahrung und die Emanzipation des Affekts gegen die Bremsklötze von Vermittlung und Vernunft aus. Diese Rhetorik lässt sich nicht nur in filmischen oder künstlerischen, sondern auch in unzähligen politischen und kulturellen Kontexten der 1960er und 1970er Jahre finden. Einer ihrer Ursprünge liegt in Debatten um das Verhältnis von Individuum und Gesellschaft in den USA der Nachkriegszeit.

Diese Debatten formierten sich in den 1950er und 1960er Jahren zu einem wirkmächtigen Diskurs. Von Erich Fromms noch während des Zweiten Welt-

⁸ Axel Madsen: *The New Hollywood. American Movies in the '70s*, New York 1975, 26, Herv. TK.



Abb. 2 Still aus *Across 110th Street*, Regie: Barry Shear, USA 1972

kriegs veröffentlichter Schrift *Escape from Freedom* über soziologische Bestandsaufnahmen der 1950er Jahre von David Riesman und William Whyte bis hin zur Theorie eines neuen Bewusstseins von Counterculture-Stichwortgeber Charles Reich Ende der 1960er Jahre – Intellektuelle und Kommentator_innen unterschiedlichster politischer Provenienz machten eine gesellschaftliche Krise aus, die um eine fremdbestimmte, unauthentische, antriebslose Individualität kreiste.⁹ In den unterschiedlichen Konfigurationen dieses Diskurses drückte sich aus, was Timothy Melley «agency panic» nennt, eine diffuse Angst vor Kontrollverlust und Fremdbestimmung, aus der wiederum ein radikales Autonomiebegehren spricht: «extraordinary desires to keep free of social controls by seeing the self as only its truest self when standing in stark opposition to a hostile social order».¹⁰

Die klare Grenze zwischen der eigenen Autonomie und gesellschaftlichen Einflüssen, zwischen dem Individuum und dem System, die sich in der *agency panic* artikulierte, verwob sich in psychotherapeutischen, soziologischen und gegenkulturellen Publikationen mit einer zunehmend strikten Grenzziehung zwischen Gefühl und Vernunft. Expert_innen aus unterschiedlichsten Bereichen machten innerhalb der US-Gesellschaft gefährliche Mechanismen, Leerformeln und normative Standards aus, welche die Intensität der unmittelbaren Erfahrung ausbremsen. Die humanistische Psychologie kündigte Maßnahmen gegen das therapeutische Paradigma der sozialen Anpassung an, in Therapiesitzungen sollte man nun lernen, die eigenen Gefühle zu kultivieren und auszudrücken. Für die aufkommende Gegenkultur wurden psychologische Konzepte wie *growth* oder *human potential* ebenso wichtig wie die aus Frankreich importierte und amerikanisierte existenzialistische Philosophie, die

⁹ Erich Fromm: *Escape from Freedom*, New York 1941; David Riesman: *The Lonely Crowd. A Study of the Changing American Character*, New Haven 1950; William H. Whyte: *The Organization Man*, New York 1956; Charles A. Reich: *The Greening of America*, New York 1970.

¹⁰ Timothy Melley: *Empire of Conspiracy. The Culture of Paranoia in Postwar America*, Detroit 1999, 25.

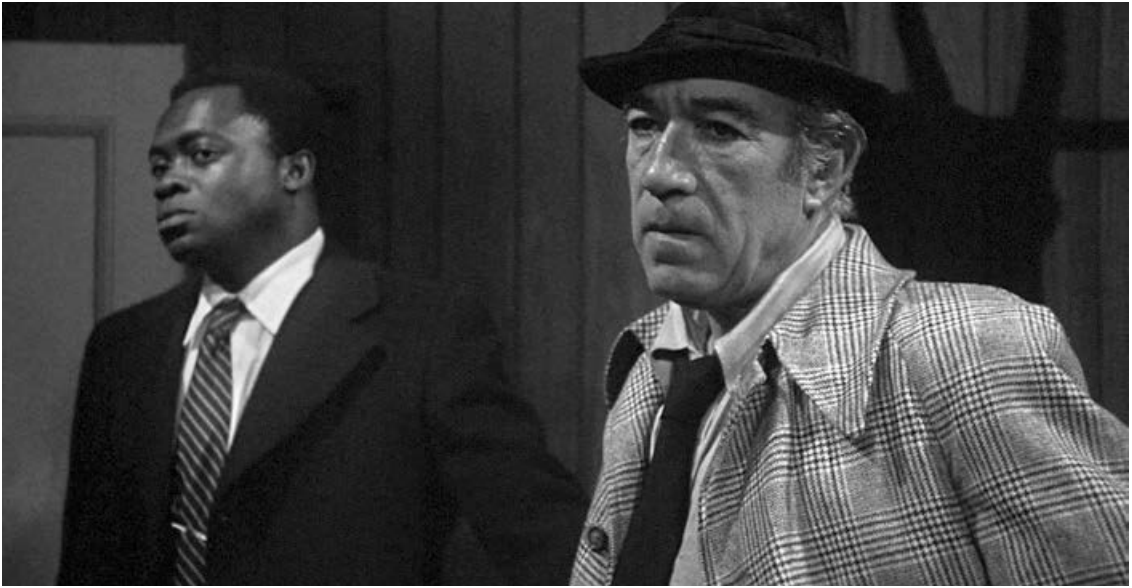


Abb. 3 Still aus *Across 110th Street*, Regie: Barry Shear, USA 1972

auf ähnliche Weise die konkrete Erfahrung gegen die abstrakte Vernunft in Stellung brachte.¹¹

So unterschiedlich die jeweiligen Symptombeschreibungen und Therapie-vorschläge auch waren, die Diagnosen ähnelten sich: Es mangelte den USA demnach nicht mehr, wie noch in den 1930er Jahren, an materiellem Wohlstand, sondern an spirituellen Ressourcen, an Emotion, Intensität, Sinnlichkeit. Eine ganze Gesellschaft litt scheinbar an einem affektiven Defizit, und es waren die Institutionen dieser Gesellschaft, die dieses Defizit beförderten, indem sie die Einzigartigkeit der Subjekte unterdrückten: Das falsche Bewusstsein, das etwa Charles Reich überwinden wollte, «[believes] more in the decision of an institution than in the feelings of an individual».¹² Das affektive Individuum steht in dieser prägnanten Formulierung der affektfreien Institution gegenüber, und diese droht jenem seine Autonomie zu rauben. Von konkreten Individuen und ihren unterschiedlichen sozialen Positionen war in diesem Diskurs nur selten die Rede, der sich vielmehr in Abstraktionen wie *self*, *individual* oder *Man* flüchtete.¹³ Dabei verbargen sich gerade hinter diesen universellen Begrifflichkeiten wirkmächtige Prämissen und Partikularinteressen.

«Countercultural whiteness»: Das «racial regime» des New Hollywood

US-Historiker_innen haben die Krisendiskurse der Nachkriegszeit als Reaktion auf sozioökonomische Verschiebungen interpretiert, die vorwiegend die *weiße* Mittelschicht betrafen – und in kultureller Hinsicht vor allem tradierte Männlichkeitsbilder ins Wanken brachten. Die Migration von den Städten in die

¹¹ Vgl. Doug Rossinow: *The Politics of Authenticity. Liberalism, Christianity, and the New Left in America*, New York 1998; Martin Halliwell: *Therapeutic Revolutions. Medicine, Psychiatry, and American Culture, 1945–1970*, New Brunswick 2013; George Cotkin: *Existential America*, Baltimore, London 2005.

¹² Reich: *The Greening of America*, 71.

¹³ Vgl. auch Mark Greif: *The Age of the Crisis of Man. Thought and Fiction in America, 1933–1973*, Princeton 2015.

Vorstädte, die neue Allgegenwart steriler Bürojobs, die Ankündigung einer «Überflussgesellschaft»¹⁴, all das rief das Gespenst eines Konformismus auf den Plan, der dem hinter dem Eisernen Vorhang mitunter gefährlich ähnlich sah.¹⁵ Das scheinbar neutrale Betriebssystem, auf dem sich der Diskurs der *agency panic* in den 1950er und 1960er Jahren abspielte, war also mit den Voreinstellungen einer rassistisch und heteronormativ strukturierten Gesellschaft programmiert; in die universellen Begriffe von *self*, *individual* oder *Man* waren die zeitgenössischen Konfigurationen dieser Strukturen eingeschrieben.

Das in der US-Gesellschaft diagnostizierte affektive Defizit lässt sich damit auch als Teil eines Krisendiskurses um *weiße* Männlichkeit verstehen, die einem Make-over unterzogen werden sollte. Ein solches schlug etwa Norman Mailer mit seinem Essay «The White Negro» vor, einer eigenwilligen Mischung aus amerikanisiertem Existenzialismus und rassistischem Denken. In der Figur des *hipster* sah Mailer eine neue Form *weißer* Individualität angekündigt, die sich die «existential synapses of the Negro» zu eigen machte. In kritischer Absicht, aber mithilfe tradierter rassistischer Stereotype verknüpfte Mailer dabei Schwarze Subjektivität mit Sexualität, Affekt und einem natürlichen inneren Antrieb, um mit dieser fixen Idee die affektiv defizitäre *weiße* Mittelschicht buchstäblich zu mobilisieren.¹⁶

In meiner Forschungsarbeit habe ich in diesem Zusammenhang von einer «countercultural whiteness» gesprochen – ein aus dem Krisendiskurs um *weiße* Männlichkeit und der dichotomen Gegenüberstellung von singulärem Selbst und sozialen Einflüssen gestricktes Subjektivierungsangebot, das Interessierten kulturelle Ressourcen und Distinktionsgewinne verspricht.¹⁷ Weil diese Gegenüberstellung von singulärem Selbst und gesellschaftlichen Einflüssen mit der oben beschriebenen Trennung von konkreter Erfahrung und abstrakter Vernunft einhergeht, gewinnt sie an kultureller Autorität nicht durch Inhalte und vernünftige Argumente, sondern in der Performance affektiver Expressivität, wie sie nicht zufällig die Stars des New Hollywood von Jack Nicholson über Dustin Hoffman bis Al Pacino an den Tag legten. Gerade die idiosynkratischen Ticks, die etwa Nicholson als George Hanson in *Easy Rider* vorführte, ließen die *L.A. Times* schwärmen, seine Figur sei ein «truly unique individual».¹⁸

Sich von feindlichen Kräften umstellt sehen, der Gesellschaft spirituell entfremdet, um die eigene Autonomie fürchtend, diese Autonomie in eine Performance von Singularität rettend – das ist für den *weißen*, männlichen Anti-Helden des New Hollywood der zentrale Gestus. Gegenkulturell ist dieser Gestus nicht unbedingt durch seine Nähe zur historischen Gegenkultur der 1960er Jahre, sondern weil er umso besser funktioniert, je mehr er sich von kulturellen Einflüssen freimachen, sich als singulär inszenieren kann. *Weiß* ist er, weil eine emphatische Absage an die Dominanzkultur, wie etwa Mailer sie formulierte, vor allem diejenigen glaubhaft performen können, die nicht schon von vornherein von dieser Kultur ausgeschlossen sind: Um sich aus eigenem Antrieb von der Mehrheitsgesellschaft loszusagen, muss man ihr zunächst angehören.¹⁹

¹⁴ John Kenneth Galbraith: *The Affluent Society*, Boston 1958.

¹⁵ James Gilbert: *Men in the Middle. Searching for Masculinity in the 1950s*, Chicago 2005; Barbara Ehrenreich: *The Hearts of Men. American Dreams and the Flight from Commitment*, New York 1983.

¹⁶ Norman Mailer: *The White Negro. Superficial Reflections on the Hipster*, in: *Dissent*, Bd. 4, Herbst 1957, wiederveröffentlicht 2007 auf der Website des Magazins, dissentmagazine.org/online_articles/the-white-negro-fall-1957 (21.5.2020).

¹⁷ Stephen Knadler spricht in einem Abschnitt seines Buchs *The Fugitive Race* über James Baldwins Essay «The Black Boy Looks at the White Boy» über «countercultural whiteness», Stephen P. Knadler: *The Fugitive Race. Minority Writers Resisting Whiteness*, Jackson 2002, xvii. Ich habe versucht, diesen Begriff zu konzeptualisieren; vgl. Till Kadritzke: *Retrieving the Lost Self: The Greening of America, Easy Rider and the Politics of Countercultural Whiteness*, in: *Current Objectives of Postgraduate American Studies*, Bd. 20, Nr. 2, 2020, 72–91.

¹⁸ Kevin Thomas: «Easy Rider's» Lawyer: Nicholson Leaves Obscurity in Dust, in: *Los Angeles Times*, 28.8.1969, 1.

¹⁹ Vgl. hierzu auch Grace Elizabeth Hale: *A Nation of Outsiders. How the White Middle Class Fell in Love with Rebellion in Postwar America*, New York 2011, 206.

Zudem waren die Ressourcen, die es erlaubten, eine affektive Expressivität an den Tag zu legen, ohne dafür Konsequenzen fürchten zu müssen, in den USA der 1960er Jahre sehr ungleich verteilt – und sind es bis heute. Wie James Baldwin in *I Am Not Your Negro* prägnant kommentierte: «A Black man who sees the world in the way John Wayne sees it would not be an eccentric patriot, but a raving maniac».²⁰

Das New Hollywood, wie es im zeitgenössischen Diskurs konstruiert wurde, hatte also eine bestimmte Funktion für eine neue *weiße* Identitätspolitik, in der *whiteness* angesichts der hier nachgezeichneten Kritik an Konformismus und affektiven Defiziten nicht mehr (nur) mit Neutralität und Vernunft, sondern mit psychologischer Komplexität und expressiver Affektivität gleichgesetzt war.²¹ Das Pathos der Erfahrung, die Feier des Unmittelbaren, der Fetisch der ungerichteten Bewegung, die Emanzipation des Affekts, all diese für das Kino des New Hollywood zentralen Motive sind nicht zu trennen von einer *weißen* antibürgerlichen Identitätssuche der Nachkriegszeit. In diesem Sinne lässt sich das New Hollywood als Teil einer *white cultural imagination* verstehen, wie Justin Gormley sie in Anlehnung an Toni Morrisons Begriff der *white literary imagination* beschreibt:

The term signifies the historical, affective and creative processes which form white cultural identity, in the sense that the white cultural imagination suggests a <white> way of thinking and feeling which is evident in every aspect of creativity and articulation in the production and the reception of culture.²²

Diese *racial politics* des New-Hollywood-Diskurses sind etwa in der Rezeption solcher Filme sichtbar, die nur selten im Kontext der Hollywood Renaissance besprochen wurden und werden. Ein prägnanter Fall ist der Film *Across 110th Street* (Regie: Barry Shear, USA 1972), der heute eher im Kontext von Blaxploitation besprochen wird²³ und einst in den großen US-Medien fast einheitlich abgelehnt wurde. Im Film, der einen italo-amerikanischen und einen afroamerikanischen Cop ins Drogenmafia-Milieu von Harlem schickt, verzweifelt eine Schwarze Unterschicht nicht nur an der eigenen gesellschaftlichen Position und den mangelnden Möglichkeiten eines sozioökonomischen Aufstiegs jenseits der Kriminalität, sondern reflektiert diese Lage auch, etwa in Gestalt des Kleinganoven Jim Harris, der in einer Szene zu einer radikalen Abrechnung mit strukturellem Rassismus ansetzt. Diese findet sich allerdings in kaum einer Rezension des Films wieder. Für die *New York Times* war *Across 110th Street* in politischer Hinsicht vielmehr «insulting to anyone who feels that race relations might consist of something better than improvised genocide».²⁴

Ein Vergleich der Kritiken dieses Films mit der Rezeption zeitgleich entstandener Filme, die als singuläre Kunstwerke kanonisiert wurden, weist auf die Ein- und Ausschlussregeln des New-Hollywood-Diskurses hin, die auch mit dem zeitgenössischen Affektdiskurs zu tun haben. Während die meisten US-Medien in den schonungslosen Gewaltdarstellungen in Werken von

²⁰ James Baldwin, Raoul Peck: *I Am Not Your Negro*, New York 2017, 47–48. Joel Dinerstein hat die Entstehung von *african american cool* als Performance von Autonomie unter Bedingungen einer Negation Schwarzer Individualität nachgezeichnet. Die *weiße* Expressivität der New-Hollywood-Ära würde ich hingegen als Reaktion auf die Vorstellung einer spirituellen Identitätskrise mitsamt ihrem affektiven Defizit interpretieren. Joel Dinerstein: *The Origins of Cool in Postwar America*, Chicago 2017.

²¹ Für eine breiter angelegte Studie zu ähnlichen reaktiven Strategien *weißer* Männlichkeit vgl. Hamilton Carroll: *Affirmative Reaction. New Formations of White Masculinity*, Durham 2011.

²² Paul Gormley: *The New Brutality Film. Race and Affect in Contemporary Hollywood Cinema*, Bristol, Portland 2005, 30; Toni Morrison: *Playing in the Dark. Whiteness and the Literary Imagination*, New York 1992.

²³ Vgl. allgemein zum Verhältnis von Blaxploitation und New Hollywood Walter Metz: *From Harlem to Hollywood: The 1970s Renaissance and Blaxploitation*, in: Novotny Lawrence, Gerald R. Butters, Jr. (Hg.): *Beyond Blaxploitation*, Detroit 2016.

²⁴ Roger Greenspun: *Racial Violence Is the Theme of «Across 110th Street»*, in: *New York Times*, 20.12.1972, 53.

Regisseuren wie Sam Peckinpah oder Arthur Penn einen lobenswerten Versuch sahen, Gewalt als fundamentalen Bestandteil menschlichen Daseins ins Bewusstsein des Publikums zu bringen, hielten viele Rezensent_innen die radikale Bestandsaufnahme von Gewalt als Teil sozialer Verhältnisse in *Across 110th Street* kaum aus. Die *Washington Post* war von der expliziten Gewaltdarstellung derart abgestoßen, dass der Autor in Versuchung geriet «to swear out a warrant for the arrest of the filmmakers».²⁵ Und während die Filmkritik in vielen New-Hollywood-Klassikern eine neue Form des Anti-Helden feierte, der moralisch ambivalent war, Schwächen zeigte und gerade dadurch als Mensch erkennbar war – «even at his most appalling, he is recognizably human», schrieb die *New York Times* etwa über Popeye Doyle aus *The French Connection* –, bemängelte *Variety* an *Across 110th Street* das Fehlen eines «glamorous or romantic type character or angle for audiences to fantasy-empathize with».²⁶ Die *Times* spottete gar, es sei die Maschinenpistole selbst, «[that] serves as the nearest substitute for an identifiable hero».²⁷

Obwohl Detective Pope, der von Yaphet Kotto gespielte Schwarze Cop in *Across 110th Street*, als Einziger unkorruptierbar bleibt und damit ebenso als «pawn in a corrupt system of politics and justice» beschrieben werden konnte, wie die *L.A. Times* es in Bezug auf Steve McQueens Helden in Sam Peckinpahs *The Getaway* (USA 1972) tat,²⁸ taugte er als mögliche Identifikationsfigur in Gegensatz zu diesem nicht. Der Zugang zu einer expressiven, gegenkulturellen weißen Männlichkeit, wie sie das Dispositiv des New Hollywood vorsah, war ihm verstellt. *Across 110th Street* verzichtete auf die Logik der Identitätskrise und einen befreienden Ausbruch des Affekts, zeichnete stattdessen die sozioökonomischen Bedingungen der Drogen-Ökonomie in Harlem als einen spezifischen Kontext, in dem sich niemand als gegen-kulturell begreifen kann, in dem es keine singuläre Subjektposition gibt, die das Gesellschaftliche transzendiert.

Die Schwarze Theater-Autorin Lorraine Hansberry beschrieb bereits 1959 in einer Rede das strukturelle Prinzip, das auch hinter diesem Ausschluss zu wirken scheint: Die größte aller Illusionen, erklärte Hansberry, sei «the notion put forth that art is not, and should not and, when it is at its best, CANNOT possibly be <social> <Social statement> is excluded from the realm of pure art, and true art is not social.» Auf die rassistischen Effekte dieses Prinzips verweisend, führte sie weiter aus: «[T]hose who say they do not wish to have <social> material on the stage, motion picture or TV screen are the same persons who in the past have not hesitated to relegate *all* black material, save hip-swinging musicals, to the <social> category [...]».²⁹ In einer Zeit, in der Filme zunehmend als Kunstwerke galten, schien diese Dynamik auch im Kino zu wirken. Dem New Hollywood wurden vorwiegend solche Filme zugerechnet, die sich als singuläre Werke inszenierten – und möglichst wenig «<social> material» mit sich herumtrugen.³⁰ Eine ähnliche Unterscheidung zwischen Singulärem und Sozialem lässt sich für manche Artikulationen des *affective turn* ausmachen, zu dem ich nun zurückkehre.

²⁵ Gary Arnold: «Across 110th Street»: Cinematic Dreg, in: *Washington Post*, 19.12.1972, 4.

²⁶ Garrett Epps: Does Popeye Doyle Teach Us How to Be a Fascist?, in: *New York Times*, 21.5.1972, 15; *Across 110th Street* review, in: *Variety*, 26.12.1972, 6.

²⁷ Greenspun: *Racial Violence*.

²⁸ Kevin Thomas: Ali and Steve in «Getaway», in: *Los Angeles Times*, 18.12.1972, 1, 23, hier 1.

²⁹ Lorraine Hansberry: The Negro Writer and His Roots: Toward a New Romanticism, in: *The Black Scholar*, Bd. 12, Nr. 2, 1981, 2–12, hier 4 f.

³⁰ In seiner Studie zur Filmindustrie nach 1968 weist Eithne Quinn auf eine Reihe weiterer Filme hin, die maßgeblich von afroamerikanischen Künstler_innen beeinflusst waren und selten im Kontext des New Hollywood diskutiert werden, darunter *Cotton Comes to Harlem* (Regie: Ossie Davis, USA 1970), *The Angel Levine* (Regie: Ján Kadár, USA 1970), *The Landlord* (Regie: Hal Ashby, USA 1970) und *Watermelon Man* (Regie: Melvin Van Peebles, USA 1970). Eithne Quinn: *A Piece of the Action. Race and Labor in Post-Civil Rights Hollywood*, New York 2019.

«Against representation»? Akademische Innovation und das Pathos der Affektwende-Zeit

Auch der *affective turn*, so meine Beobachtung, wurde gerade in seiner Anfangszeit von Diagnosen eines affektiven Defizits und Proklamationen einer Emanzipation des Affekts begleitet, die das Gesellschaftliche zu transzendieren suchten. In einem programmatischen Aufsatz erklärte etwa Simon O'Sullivan 2001 die Kunst zur Affektproduzentin schlechthin und die Affekte gerade aufgrund ihrer Un(ter)bestimmtheit zum eigentlichen Material der Kunstkritik: «As such, affects are not to do with knowledge or meaning; indeed, they occur on a different, *asignifying* register».³¹ In der Filmwissenschaft hatte Steven Shaviro bereits 1993 in seinem einflussreichen Buch *The Cinematic Body* einen ähnlichen Gedanken formuliert: «Film is inescapably literal. Images confront the viewer directly, without mediation. [...] We respond viscerally to visual forms, before having the leisure to read or interpret them as symbols».³² Barbara Kennedy sprach in ihrem Buch *Deleuze and Cinema* von einem «development away from the politics of representation, to a concern with how the visual experience of the cinematic encounter impinges upon the materiality of the viewer, and how affect and sensation are part of that material engagement».³³ Und Elena del Río beschrieb ihr Forschungsprogramm als eine Wende «from the organized body, *slave to morality and representation*, to the ethical and creative potential of the expressive body».³⁴

In Kennedys und del Ríos Beschreibungen wird explizit, was in den anderen Zitaten noch implizit ist: Die Wende zum Affekt bedeutete zugleich die Abkehr von etwas anderem. Materie, Körper, Affekt, Intensitäten, das waren die Schlagworte eines neuen akademischen Schreibens über Film, das sich als Annäherung an die filmische Erfahrung selbst verstand, diese zugleich als Befreiung von nunmehr als unfilmisch markierten Begriffen wie Repräsentation, Diskurs, Identität und Ideologie inszenierte. Wichtiges Stichwort für viele dieser «Befreier_innen» war Brian Massumis Konzept der *autonomy of affect*, nach der im Affekt ein widerständiges Residuum zu finden sei, das sich nie vollends von Ideologien oder Machtregimen einhegen lasse: «Affect is autonomous to the degree to which it escapes confinement in the particular body whose vitality, or potential for interaction, it is».³⁵

Das Anliegen dahinter war ein kritisches: Es sollte darum gehen, auf Zwischenräume hinzuweisen, die sich unterhalb gesellschaftlicher Zuschreibungen auftun, und Wirklichkeiten in den Blick zu bekommen, die sich jenseits sozialer Identitäten abspielen. Aus Perspektive des Affekts waren die Dinge, nachdem sie zuvor scheinbar fatalistisch auf ihre symbolische Funktion festgelegt worden waren, nun endlich wieder offen für Veränderung. Doch artikulierte sich in den Plädoyers zu einer affektiven Wende über die neuerliche Diagnose eines affektiven Defizits zugleich eine eigene *agency panic*, ein wahrgenommener Autonomieverlust – diesmal nicht aufgrund eines gesellschaftlich um sich greifenden

³¹ Simon O'Sullivan: The Aesthetics of Affect: Thinking Art Beyond Representation, in: Angelaki, Bd. 6, Nr. 3, 2001, 125–135, hier 126.

³² Steven Shaviro: *The Cinematic Body*, Minneapolis 1993, 26.

³³ Barbara M. Kennedy: *Deleuze and Cinema. The Aesthetics of Sensation*, Edinburgh 2000, 16.

³⁴ Elena del Río: *Deleuze and the Cinemas of Performance. Powers of Affection*, Edinburgh 2008, 16, Herv. TK.

³⁵ Brian Massumi: *Parables for the Virtual. Movement, Affect, Sensation*, Durham 2002, 35.

Das heißt, es kann nicht darum gehen, den Repräsentationsbegriff zu verabschieden. Er kann allerdings genauso wenig vorausgesetzt werden, wie es der Großteil kulturwissenschaftlicher Analysen, die am filmischen Bild operieren, immer noch tut.

HAUKE LEHMANN

Wo dieser [affective turn] vorweg mit der Zäsur gegenüber vormals hegemonialen Theorietraditionen wie dem Marxismus, der Psychoanalyse und dem Strukturalismus zu tun hatte, sollte die Integration repräsentationskritischer Aspekte in Affekttheorien jedoch nicht Gefahr laufen, zu einem harmonisierenden Unterfangen im Sinne ›besserer Theoriebildung‹ zu werden.

DENNIS GÖTTEL

Konformismus, sondern aufgrund einer als statisch wahrgenommenen (post-) strukturalistischen Machtanalyse. Massumis Kritik am Begriff der Positionalität entzündete sich vor allem daran, dass diese Vorstellung «subtract[s] movement from the picture» und den Körper in einem «cultural freeze-frame» gefangen halte.³⁶ Die frühen Fürsprecher_innen des Affekts in der akademischen Welt führten seine Autonomie gegen die Zumutungen einer Kulturanalyse ins Feld, die ihnen *out of touch with feelings* erschien. Wie Clare Hemmings noch während der Affektwende-Zeit schrieb, erschien der Affekt vielen als «privileged ›way out‹ of the perceived impasse in cultural studies».³⁷

Mit Sara Ahmed lässt sich diese Geste, die den Affekt als Ausweg aus einer Sackgasse präsentiert, als Form des *overing* verstehen. Mit diesem Begriff beschreibt Ahmed einen mal explizit geäußerten, mal implizit bleibenden «sense ... that we need to ›get beyond‹ categories like gender and race». Wohl nicht zufällig erläutert sie dieses Phänomen am Beispiel von Konzepten, die auch im semantischen Umfeld von Massumis Affektbegriff eine zentrale Rolle spielen: «The hope invested in new terms (mobilities, becomings, assemblages, capacities) can [...] be considered a way of overing, as if these terms allow us to get over the categories themselves».³⁸ Die künstliche Trennlinie zwischen «universellen» Fragen auf der einen und «identitätspolitischen» auf der anderen Seite, die gerade hierzulande von liberalen und konservativen Feuilleton-Kommentator_innen allzu gerne gezogen wird, um letztere zugunsten ersterer hinter sich zu lassen, droht sich in der Unterscheidung von autonomem Affekt und seinen sozialen Bestimmungen somit auch in der Forschungspraxis zu wiederholen.

An dieser Stelle setzt auch die Kritik von Ulla Berg und Ana Ramos-Zayas an, die eine solche Trennung zwischen einem autonomen Affekt und seiner subjektiven Deutung bewusst boykottieren. Vielmehr weisen sie auf die ungleich verteilten Möglichkeiten hin, sich diese Trennung leisten zu können: «For people of color, there is a strategically guarded ›interiority‹ that, although not biological or culturally intrinsic, is self-protective and not necessarily

³⁶ Ebd., 3.

³⁷ Clare Hemmings: Invoking Affect: Cultural Theory and the Ontological Turn, in: *Cultural Studies*, Bd. 19, Nr. 5, 2005, 548–567, hier 549.

³⁸ Sara Ahmed: *On Being Included: Racism and Diversity in Institutional Life*, Durham 2012, 180.

«externalized» under conditions of subordination and colonialism».³⁹ Ihr Begriff eines *racialized affect* versteht dagegen *race* als unhintergehbare Dimension jeglicher Affektanalyse: «Since we view affect as necessarily intersubjective, race thus becomes a privileged critical space to examine levels not only of racial subordination but also of race as a site of power».⁴⁰ Eine solche Perspektive sei auch deshalb nötig, so die Autorinnen, weil man den Affect Studies noch heute anmerke, dass sie «developed rather independently of the scholarship on race and racialization and outside the purview of critical examinations of «whiteness»».⁴¹ Wie ich in diesem Beitrag zu zeigen versucht habe, hat dieser Ignoranz auch damit zu tun, dass sich in Plädoyers für den *affective turn* eine gegenkulturelle Geste wiederholte, die per Diagnose eines affektiven Defizits und Aufruf zur Emanzipation des Affekts das Soziale zu transzendieren suchte.

Dabei ist meine Intervention nicht in erster Linie als Kritik an der spezifischen Innovation des Affektbegriffs zu verstehen, sondern eher am Pathos der epistemologischen Innovation im Allgemeinen, wie sie sich in vielen Plädoyers für eine Wende zum Affekt ausdrückte. In Anbetracht der Resilienz des rassistischen Normalzustands droht dieses Pathos eher eine selbsterhaltende als eine kritische Funktion einzunehmen. Wie Frank Kelleter mit Blick auf die akademische Reaktion auf das Trump-Phänomen kommentiert: «The humanities [...] run into all sorts of problems when they confront this presidency [...] because their deepest professional desire is for conceptual supersession», selbst im Angesicht der «perseverance of those forces that all too flexibly refuse to truly change».⁴² Auch mein eigener Beitrag ist Ausdruck dieses strukturellen Begehrens konzeptueller Verdrängung, das nicht zuletzt eigene Verstricktheiten unsichtbar zu machen droht. So hat Sara Ahmed auf die Gefahr hingewiesen, dass sich als *weiß* positionierte Forscher_innen gerade über ihre Beschäftigung mit *whiteness* einer Auseinandersetzung entziehen: «[T]he argument that we must see whiteness because whiteness is unseen can convert into a declaration of not being subject to whiteness or even a white subject [...]».⁴³

Der Versuch, die eigene «originelle» Kritik am Affektbegriff an die rassismuskritische Ausgabe einer wissenschaftlichen Zeitschrift anzudocken, funktioniert also selbst über eine möglichst klare Distinktion gegenüber vorherigen Positionen und eine möglichst interessante und überraschende Forschungsperspektive, unabhängig davon, ob diese derzeit die produktivsten Effekte verspricht: «Sometimes the most predictable explanations are the most plausible ones. Sometimes it is not in our interest to be interesting».⁴⁴ Auch deshalb sollte dieser Beitrag nicht als neuerlicher Aufruf verstanden werden, etwas Überkommenes zugunsten eines radikal Neuen zu überwinden, zumal die theoretische Arbeit am Affekt heute nuancierter als in den Plädoyers um die Jahrtausendwende und der Affekt selbst in vielen Forschungskontexten als relationaler Bestandteil des Sozialen gedacht wird.⁴⁵

Dieser Umstand ist auch denjenigen zu verdanken, die noch in der Aufbruchsstimmung der Affektwende-Zeit Einwände gegen die Ambitionen des

³⁹ Ulla D. Berg, Ana Y. Ramos-Zayas: *Racializing Affect: A Theoretical Proposition*, in: *Current Anthropology*, Bd. 56, Nr. 5, 2015, 654–677, hier 656.

⁴⁰ Ebd., 664.

⁴¹ Ebd., 654.

⁴² Frank Kelleter: *Hegemonoric Vistas: The Pseudo-Gramscian Right from the Powell Memorandum to the «Flight 93 Election»*, in: Liam Kennedy (Hg.): *Trump's America*, Edinburgh 2020, 72–106, hier 77 f.

⁴³ Sara Ahmed: *Declarations of Whiteness: The Non-Performativity of Anti-Racism*, in: *Borderlands.net.au*, Bd. 3, Nr. 2, 2004, borderlands.net.au/vol3no2_2004/ahmed_declarations.htm (10.12.2021).

⁴⁴ Kelleter: *Hegemonoric Vistas*, 79.

⁴⁵ Ein Beispiel ist der Sonderforschungsbereich *Affective Societies* an der FU Berlin, der um einen relationalen Affektbegriff konstruiert ist und auch rassismuskritische Zugänge versammelt. Im Zuge der Arbeit des SFB wurde u. a. das Projekt *Affect and Colonialism Web Lab* konzipiert.

autonomen Affekts geltend machten. Die australische Sozialpsychologin Margaret Wetherell unternahm schon früh den Versuch, unterschiedliche Verwendungen des Affektbegriffs zu systematisieren und zu anderen Begriffen in Bezug zu setzen.⁴⁶ Clare Hemmings und Ruth Leys formulierten in einschlägigen Artikeln ihre Skepsis gegenüber dem Enthusiasmus der Affekttheorie.⁴⁷ Und im Kontext der Filmwissenschaft brachte Eugenia Brinkema eine mitunter beißende Kritik am Affektfetisch mancher Kolleg_innen vor, warf affekttheoretisch geleiteten Arbeiten trotz aller Rhetorik des Unbestimmten ausgerechnet eine gewisse Formelhaftigkeit vor: «There is a formula for work on affect, and it turns on a set of shared terms: speed, violence, agitation, pressures, forces, intensities».⁴⁸

Gegenentwürfe zu einer solchen formelhaften Affekttheorie bieten Ansätze aus den Black Studies sowie aus der Queer Theory. So hat etwa Çiğdem Inan in einem Aufsatz die Konzepte des *wake work* (Christina Sharpe) und der *undercommons* (Stefano Harney/Fred Moten) für eine Analyse der affektiven Dimensionen von Rassismus im Zuge des NSU-Komplexes nutzbar gemacht.⁴⁹ Und Simon Strick hat in seiner Studie zum digitalen Faschismus und den Strategien der Alt-Right in den USA die Produktivität von queerfeministischen Affekttheorien für eine kritische Medienwissenschaft bewiesen.⁵⁰ Autor_innen wie Lauren Berlant und Kathleen Stewart, die hier eine wichtige Rolle spielen, ist dabei gemein, dass sie Affekt nicht als das Andere von Diskurs, Macht und Repräsentation denken, sondern als Bindemittel zwischen den Subjekten und den vergeschlechtlichten und rassifizierten Identitätsangeboten, die eine gesellschaftliche Formation bereitstellt. So weist etwa Berlants Begriff der *affektiven Szenarien* darauf hin, dass Affekte sich immer in sozial vorgeprägten Umgebungen abspielen und sich der Affekt niemals ohne seine Vermittlung zeigt: «[A]n aesthetic that values the beauty of fantasy or of form can believe too much that the viscera are saying something undistorted when we encounter the scene of its investments».⁵¹ Und Stewart nähert sich in ihrem Buch *Ordinary Affects* einer Welt der gewöhnlichen Affekte, die innerhalb konkreter Lebenswelten an Bedeutung gewinnen und damit politisch werden:

The politics of ordinary affect can be anything from the split second when police decide to shoot someone because he's black and standing in a dark doorway and has something in his hand, to the moment when someone falls in love with someone else who's just come into view.⁵²

Was in manchen Konfigurationen der Affekttheorie voneinander getrennt wurde, sind in Stewarts programmatischem Satz zwei Seiten derselben Medaille: die autonome, unbestimmte, fast magische Kraft des Affekts – die Liebe auf den ersten Blick – und die «myriad ways that affect manifests precisely not as difference, but as a central mechanism of social production in the most glaring ways»⁵³ – etwa als affektive Dimension rassistischer Polizeigewalt. Diese letztere Dimension nicht nur im Blick zu behalten, sondern als zentrale politische Herausforderung für eine kritische Medienwissenschaft zu begreifen, ist umso

⁴⁶ Margaret Wetherell: *Affect and Emotion. A New Social Science Understanding*, London 2012.

⁴⁷ Hemmings: *Invoking Affect*; Ruth Leys: *The Turn to Affect: A Critique*, in: *Critical Inquiry*, Bd. 37, Nr. 3, 2011, 434–472. Jüngst hat Ashley Barnwell eine Monografie vorgelegt, die sich mit den politischen Implikationen der Affekttheorie beschäftigt: Ashley Barnwell: *Critical Affect. The Politics of Method*, Edinburgh 2020.

⁴⁸ Eugenie Brinkema: *The Forms of the Affects*, Durham 2014, xiii.

⁴⁹ Çiğdem Inan: NSU, rassistische Gewalt und affektives Wissen, in *ZRex. Zeitschrift für Rechtsextremismusforschung*, Bd. 1, Nr. 2, 2021, 212–227. Vielfach wurde zudem darauf verwiesen, dass sich im Archiv Schwarzen und dekolonialen Denkens von Frantz Fanon über James Baldwin bis hin zu Audre Lorde zentrale Impulse für eine antirassistische Affekttheorie *avant la lettre* verbergen.

⁵⁰ Simon Strick: *Rechte Gefühle. Affekte und Strategien des digitalen Faschismus*, Bielefeld 2021.

⁵¹ Lauren Berlant: *Cruel Optimism*, Durham 2011, 159.

⁵² Kathleen Stewart: *Ordinary Affects*, Durham, London 2007, 15.

⁵³ Hemmings: *Invoking Affect*, 550f.

wichtiger in einer Zeit, in der vor allem reaktionäre und neofaschistische Akteur_innen Affekt und Rassismus in konkrete Politiken überführen – und diese nicht selten als gegenkulturelle Widerstandspraktiken inszenieren.

Eine solche Forschungspraxis würde voraussetzen, dass sich die Affekttheorie weniger einem Ende der Ideologie andient, als sich selbst als «another phase in the history of ideology theory» zu verstehen, wie es Berlant in *Cruel Optimism* formuliert:

To think about sensual matter that is elsewhere to sovereign consciousness but that has historical significance in domains of subjectivity requires following the course from what's singular – the subject's irreducible specificity – to the means by which the matter of the senses becomes general within a collectively lived situation.⁵⁴

Das Singuläre ist in dieser Perspektive dem Sozialen nicht mehr entgegengesetzt, sondern unumkehrbar mit ihm verwoben. Die «matter of senses» ist nicht das Singuläre, es ist das Allgemeine – Kultur, nicht Gegenkultur.

Denn wenn Filme, wie Pauline Kael es für *Bonnie and Clyde* geltend machte, ihr Publikum etwas fühlen lassen, ohne ihm zu sagen, wie es sich zu fühlen hat, dann heißt das auch, dass das Gefühl selbst sich nicht aus der Poetik der Filme und ihres Verhältnisses zum <Zuschauer an sich> destillieren lässt. Was schließlich gefühlt wird, hat mit den konkreten, ja, diskursiven und ideologischen Materialien zu tun, aus denen die Filme gebaut sind, ebenso wie mit den unterschiedlichen sozialen Positioniertheiten konkreter Zuschauer_innen innerhalb einer spezifischen gesellschaftlichen Formation – ob diese von einer US-amerikanischen *white supremacy* geprägt sind oder von einer deutschen Leitkultur, die sich durch rassistische Ausschlüsse konstituiert. Für eine solche kritische Forschungspraxis scheint die Verbindung einer Rassismus- und Geschlechterforschung mit ihrem Interesse an historisch tradierten Mechanismen des Ein- und Ausschlusses einerseits und einer relationalen Affekttheorie mit ihrer Aufmerksamkeit für spezifische räumliche und zeitliche Kontexte andererseits nicht die schlechteste Aussicht.

⁵⁴ Berlant: *Cruel Optimism*, 53.

JENS SCHRÖTER

ZUM EUROZENTRISMUS IM BEGRIFF DES BILDES

I. Einleitung¹

In diesem Beitrag geht es um die Frage, inwiefern ein auch in der Medienwissenschaft zentral genutzter Begriff, der des Bildes, eurozentrisch geprägt ist.² In Abschnitt II wird der Bildbegriff diskutiert, in Abschnitt III der Eurozentrismus im Bildbegriff thematisiert, um in Abschnitt IV abschließend die Frage nach institutionellen Hintergründen und Möglichkeiten der Veränderung hinsichtlich des Eurozentrismus im Bildbegriff zu stellen.

II. Zum Begriff des Bildes

Das Bild ist eine der ältesten Kulturtechniken der Menschheit, worauf etwa prähistorische Höhlenzeichnungen hinweisen. Es scheint in verschiedenen Formen in allen menschlichen Kulturen vorzukommen und spielt eine zentrale Rolle in vielen Religionen, z. B. bereits im christlichen Schöpfungsmythos: «Und Gott schuf den Menschen ihm zum Bilde, zum Bilde Gottes schuf er ihn».³ Wegen dieser Zentralität wurde das Bild, was heute problematisch anmutet, von Hans Jonas als anthropologisches Spezifikum des Menschen benannt bzw. kann doch zumindest als ein Basismedium bezeichnet werden.⁴

Bilder haben zentrale Funktionen, keineswegs nur in der Religion oder dem Bereich, der in «westlichen»⁵ Kulturen «Kunst» genannt wird, sondern auch in der Wissenschaft, in der Technologie, in der Medizin, in der Unterhaltung, im Staat (z. B. Fotos in Personalausweisen), in der Ökonomie, in spielerischen und anderen alltäglichen oder magischen Praktiken und in vielem mehr. Die ubiquitäre Verbreitung von Bildern macht es unmöglich, diese diachrone und synchrone Vielfalt auch nur annähernd darzustellen. Ebenso ist die Literatur über Bilder, ihre Formen, Techniken, Praktiken, Bedeutungen und dergleichen unüberschaubar geworden – spätestens seit Anfang der 1990er Jahre der «pictorial turn» der Kulturwissenschaften ausgerufen wurde und sich eine eigene *Bildwissenschaft* zu etablieren begann.⁶

¹ Ich danke den Reviewer_innen Anja Schürmann und Gabriele Werner für wertvolle Hinweise.

² Zur Definition des Eurozentrismus siehe Samir Amin: *Eurocentrism*, New York 2009 und Dipesh Chakrabarty: *Provincializing Europe. Postcolonial Thought and Historical Difference*, Princeton 2000. Vgl. auch Ella Shohat, Robert Stam: *Unthinking Eurocentrism. Multiculturalism and the Media*, London, New York 2014.

³ 1 Mose 1,27, bibeltext.com/genesis/1-27.htm (28.12.2021).

⁴ Vgl. Hans Jonas: *Homo Pictor: Von der Freiheit des Bildens*, in: Gottfried Boehm (Hg.): *Was ist ein Bild?*, München 1994, 105–124 und Jochen Venus: *Basismedien: Bild, Klang, Text, Zahl, Geste*, in: Jens Schröter (Hg.): *Handbuch Medienwissenschaft*, Stuttgart 2014, 215–222.

⁵ Vgl. Stuart Hall: *The West and the Rest. Discourse and Power*, in: ders.: *Essential Essays*, Vol. 2: *Identity and Diaspora*, hg. v. David Morley, Durham, London 2019, 141–184.

⁶ Vgl. u. a. W. J. T. Mitchell: *Picture Theory. Essays on Verbal and Visual Representations*, Chicago 1994; Allerdings ist die «Bildwissenschaft» wiederum eine relativ spezifische Entwicklung des deutschen Sprachraums, in anderen Teilen der Welt ist eher die Rede von *visual culture*, vgl. z. B. W. J. T. Mitchell: *What is Visual Culture?*, in: Irving Lavin (Hg.): *Meaning in the Visual Arts: Views from the Outside. A Centennial Commemoration of Erwin Panofsky (1892–1968)*, Princeton 1995, 207–217.

Die enorme Vielfalt der Formen und Verwendungsweisen von Phänomenen, die <Bild> genannt werden, hat bislang die Ausbildung eines allseits akzeptierten Begriffs des Bildes verhindert.⁷ Es ist sogar fraglich, ob ein einheitlicher, alle relevanten Phänomene umfassender Bildbegriff überhaupt möglich ist oder ob <Bild> nicht eher eine historisch wandelbare Sammelbezeichnung von über Familienähnlichkeiten gruppierten Phänomenen ist. Nichtsdestotrotz gibt es bewundernswerte Versuche synthetischer Definitionen – so hat Stefan Majetschak vorgeschlagen, <Bild> wie folgt zu definieren:

Ein Bild [...] ist eine in die Formungslatenzen eines beliebigen Mediums eingelassene Textur von Markierungen, die eine interne Differenzierung aufweist, welche wir unter gegebenen Kontextbedingungen als analogisch notierte Verwirklichung einer möglichen Ordnung des Sichtbaren betrachten.⁸

Diese Formulierung zeigt die Schwierigkeiten einer Definition des Bildes an, jedenfalls sind alle allzu einfachen Versuche problematisch: So hält die etwa im Alltagsverständnis wie auch in einer vulgärsemiotischen Perspektive⁹ populäre These, Bilder seien Zeichen, die anders etwa als sprachliche Zeichen wesentlich durch *Ähnlichkeit* zum Abgebildeten bezeichnen, einer genaueren Prüfung nicht stand. So sind sich auch zwei Eier sehr ähnlich, dennoch ist keines ein Bild des anderen. Nach seiner vernichtenden Kritik der Ähnlichkeitstheorie hat Nelson Goodman seinerseits einen ganz anderen *symboltheoretischen* Zugang zur Definition des Bildes vorgeschlagen. Er fasst Bilder (im Unterschied zu Sprache und Schrift) als Zeichen, die ein *syntaktisch dichtes Symbolschema* aufweisen (was sich bei Majetschak in der Formulierung der <analogisch notierten Verwirklichung> wiederfindet). Damit ist gemeint, dass es in (zumindest westlichen) Sprachen (anders als bei Bildern) ein Alphabet gibt, das definiert, welche Arten von Markierungen zulässig sind und welche nicht. So gibt es die <Charaktere> A und B, aber keinen Charakter zwischen A und B (syntaktische Differenziertheit). Auch muss jede Markierung eindeutig einem Charakter zugeordnet werden können, es gibt keine Markierung, die sowohl A und B entspricht (syntaktische Disjunktheit).¹⁰ Das heißt, jede gegebene Markierung kann und muss einem Charakter zugeordnet werden – es ist aber ganz gleichgültig, ob das A etwa in grüner Farbe oder in einem ungewöhnlichen Schriftsatz dargestellt ist oder gar aus Kartoffeln auf dem Boden gelegt wurde. Das Alphabet als <Repertoire> fehlt jedoch bei Bildern, jeder noch so feine Unterschied in der Dicke einer Linie, in einem Farbton könnte relevant sein: Während das disjunkte und differenzierte syntaktische Symbolschema der Schrift <digital> ist, ist das im Prinzip und möglicherweise unendlich fein abgestufte syntaktische Schema des Bildes <dicht> bzw. <analog>.

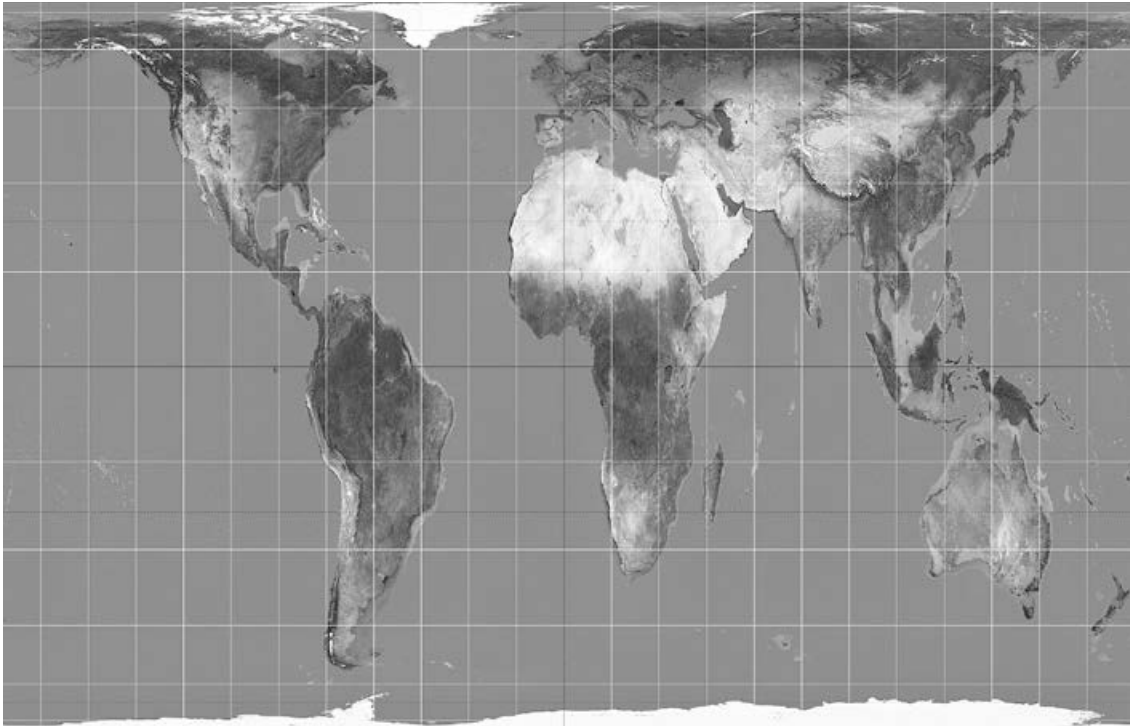
Eine ganz andere theoretische Perspektive, die stattdessen stärker auf die Beziehung des Bildes zum Sehen setzt (ohne in die Ähnlichkeitstheorien zurückzufallen), bieten *phänomenologische* Theorien, die Bilder nicht wie semiotische Ansätze als Zeichen für (sichtbare) Gegenstände, sondern als selbst wesentlich

⁷ Vgl. Dieter Mersch: Bildbegriffe und ihre Etymologien, in: Stephan Günzel, Dieter Mersch (Hg.): *Bild. Ein interdisziplinäres Handbuch*, Stuttgart 2014, 1–7.

⁸ Vgl. Stefan Majetschak: Bild und Sichtbarkeit. Überlegungen zu einem transdisziplinären Bildbegriff, in: *Zeitschrift für Ästhetik und allgemeine Kunstwissenschaft*, Bd. 48, Nr. 1, 2003, 27–45, hier 43. Bemerkenswerterweise verzichtet Majetschak in seiner Definition auf die Beschreibung des Bildes als <flächig> (obwohl er zu Beginn seines Texts die Flächigkeit mehrfach erwähnt), eine Beschreibung, die in anderen Definitionen häufig vorkommt und schon angesichts der Bildhauerei unhaltbar ist, vgl. Jens Schröter: *3D. Zur Geschichte, Theorie und Medienästhetik des technisch-transplanen Bildes*, Paderborn, München 2009.

⁹ Was mitnichten bedeutet, semiotische Perspektiven auf Bilder seien per se vulgär, vgl. vielmehr Roland Barthes: *Die Rhetorik des Bildes*, in: ders.: *Der entgegenkommende und der stumpfe Sinn*, Frankfurt / M. 1990 (Kritische Essays, Bd. 3), 28–46. Siehe auch Hartmut Winkler: *Ähnlichkeit*, Berlin 2021.

¹⁰ Vgl. Nelson Goodman: *Sprachen der Kunst. Entwurf einer allgemeinen Symboltheorie*, Frankfurt / M. 1995, 125–166. Die Ähnlichkeitstheorie wird z. B. beim erwähnten Jonas: *Homo Pictor*, 107 vertreten. Zum Bezug auf Goodman vgl. Majetschak: *Bild und Sichtbarkeit*, 30–37.



sichtbare Gegebenheiten begreifen und sich dabei etwa an Edmund Husserls phänomenologische Beschreibung des Wahrnehmungsprozesses anlehnen.¹¹ Dieser Dimension versucht Majetschak mit seinem Hinweis auf «mögliche Ordnungen des Sichtbaren» Rechnung zu tragen.

Die vielfältigen westlichen Diskussionen um das Bild sind sich aber darin einig, dass Bilder genuine Potenziale, «ikonische Logiken», haben, die nicht auf die Bezeichnungsleistungen von Sprache und Schrift zurückgeführt werden können, auch wenn viele Bilder nur durch sprachliche Kontexte ihre Bedeutung erhalten – ein zentrales Forschungsgebiet der Ikonografie und Ikonologie.¹²

Unabhängig davon, ob eine generelle Definition von «Bild» möglich ist, kann der Begriff des Bildes durch eine Reihe von Binnendifferenzierungen präzisiert werden: So werden z. B. *natürliche* von *künstlichen* Bildern unterschieden, wobei mit Ersteren Phänomene wie Schatten und Spiegelungen gemeint sind.¹³ Innerhalb des Feldes der «künstlichen», also von Menschen verfertigten Bilder kann wiederum etwa zwischen *technischen* und *nicht-technischen Bildern* differenziert werden.¹⁴ Mit «technischen Bildern» sind dann zumeist die Bilder von der Erfindung der Fotografie um 1839, über Film und Fernsehen bis zu heutigen computergenerierten Bildern gemeint. Mit dieser Unterscheidung entsteht auch jene zwischen *unbewegten* und *bewegten Bildern* – also Bildern, die sich in der Zeit verändern, wie jene des Kinos oder Fernsehens. Die Unterscheidung *technisch/nicht-technisch* ist aber fragwürdig, insofern alle «künstlichen» Bilder

Abb. 1 Peters-Projektion

¹¹ Vgl. Lambert Wiesing: *Artifizielle Präsenz. Studien zur Philosophie des Bildes*, Frankfurt / M. 2005; Majetschak: *Bild und Sichtbarkeit*, 37–43.

¹² Vgl. Ekkehard Kaemmerling (Hg.): *Bildende Kunst als Zeichensystem 1: Ikonographie und Ikonologie. Theorien, Entwicklung, Probleme*, Köln 1979.

¹³ Vgl. Umberto Eco: *Über Spiegel*, in: ders.: *Über Spiegel und andere Phänomene*, München 1985, 26–61, der allerdings bestreitet, dass Spiegelbilder überhaupt Bilder sind.

¹⁴ Vgl. u. a. Vilém Flusser: *Ins Universum der technischen Bilder*, Göttingen 1985; Horst Bredekamp, Birgit Schneider, Vera Dünkel (Hg.): *Das Technische Bild. Kompendium zu einer Stilgeschichte wissenschaftlicher Bilder*, Berlin 2008.

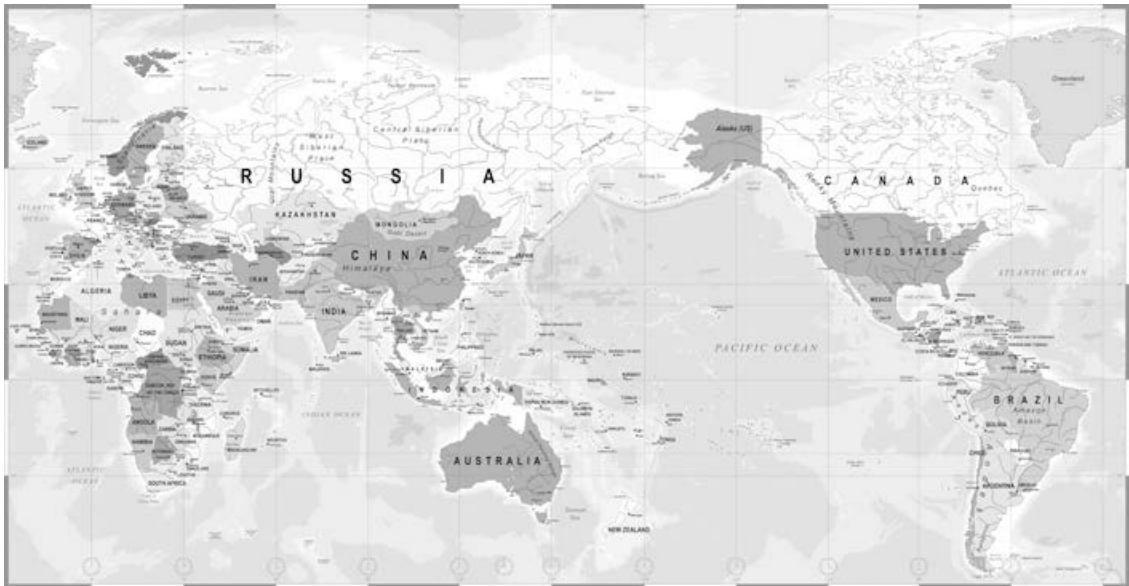


Abb. 2 China-zentrierte Weltkarte

zwangsläufig auch <technisch> sind. Bilder können aber auch anhand ihrer Bezeichnungsfunktionen unterschieden werden: So gibt es im Feld der Diskussion der technischen Bilder auch die Unterscheidung *indexikalische/nicht-indexikalische Bilder*, eine aus der Semiotik von Charles Sanders Peirce hergeleitete Differenz, die beschreibt, ob Bilder kausal mit dem Abgebildeten verbunden sind (wie z. B. in der Fotografie) oder nicht (wie in der Malerei). Eine andere Differenzierung hinsichtlich der Bezeichnungsfunktion ist jene in *singuläre und generelle Bilder*, also bezüglich der Frage, ob ein Bild eine konkrete Entität oder eine allgemeine Klasse von Entitäten darstellt – z. B. Bilder in einem Lexikon zu einem Artikel über eine Klasse von Entitäten. Aber auch in der Werbung werden Bilder oft generell genutzt, so stellt z. B. ein Mann in einer Autowerbung in der Regel nicht *diesen* Mann, sondern Männer allgemein dar. Überdies soll hier noch die Unterscheidung in *fiktionale und nicht-fiktionale Bilder* genannt werden, aber es gibt noch viele weitere.¹⁵

Eine weitere, eher soziologisch gelagerte Differenz bezieht sich auf die Frage, ob Bilder zum Feld der Kunst gehören und insofern keinen Zweck haben, außer ihre eigene Bildlichkeit auszustellen und zu reflektieren (das ist jedenfalls in der Ästhetik der Moderne zentral), oder ob sie funktional in kommunikativen Prozessen (z. B. der Werbung) einbezogen sind.¹⁶ Auch diese Unterscheidung zwischen *künstlerischen und funktionalen Bildern* ist problematisch, insofern erstens die Abgrenzung in vielen Fällen nicht eindeutig ist, denn auch Kunstbilder können als Wertanlagen durchaus funktional sein oder waren funktional im Dienste religiöser Kommunikation. Zweitens ist die Unterscheidung historisch: Die Herausbildung eines autonomen Kunstsystems beginnt im 19. Jahrhundert und ist in gewisser Weise die Voraussetzung für die Unterscheidung.¹⁷ Nichtsdestotrotz

¹⁵ Vgl. Oliver Scholz: *Bild, Darstellung, Zeichen. Philosophische Theorien bildhafter Darstellung*, Freiburg, München 1991, 25–31 und 70–72.

¹⁶ Vgl. Stefan Majetschak: *Sichtvermerke. Über Unterschiede zwischen Kunst- und Gebrauchsbildern*, in: ders. (Hg.): *Bild-Zeichen. Perspektiven einer Wissenschaft vom Bild*, München 2003, 97–121.

¹⁷ Vgl. Hans Belting: *Bild und Kult. Eine Geschichte des Bildes vor dem Zeitalter der Kunst*, München 1990.



Abb. 3 Upside-down-Weltkarte

hat die reiche und ausdifferenzierte Geschichte künstlerischer Bilder ebenso reiche Ästhetiken nach sich gezogen, die auf sehr verschiedene Weise die Potenziale des Kunstbildes herauszustellen suchten. Dabei wurde dem Bild oft eine enthüllende Macht zugeschrieben.¹⁸

Die Geschichte verschiedener Bildformen und der mit ihnen verbundenen Praktiken, Gestaltungsweisen, Theorien, Ästhetiken und Politiken ist bei Weitem zu komplex und zu umfangreich, um hier auch nur skizziert zu werden. Historische Studien zur Malerei, zur Fotografie, zum Film, zum Fernsehen, zu Computerbildern liegen in großer Zahl vor, ebenso wie Geschichten zu Funktionen von Bildern in Religion, Kunst, Wissenschaft oder den Massenmedien, um nur die wichtigsten Felder zu nennen. Wie gerade das letzte Beispiel – das Feld der Massenmedien – verdeutlicht, treten Bilder zu meist nicht isoliert auf, sondern in Verbindung mit anderen medialen Formen wie Ton oder Schrift, mit denen sie in komplexer Weise interagieren. Zudem gibt es spezielle Institutionen und Architekturen, die sich der Archivierung und Präsentation von und/oder dem Handel mit Bildern widmen, so etwa Museen, Galerien etc.

III. Eurozentrismus im Bildbegriff

Wie anfänglich schon bemerkt, scheint das Bild in fast allen Kulturen vorzukommen, schon von daher sollte jede Beschäftigung mit dem Bild nicht nur historisch, sondern auch interkulturell differenziert sein. Doch das ist nicht immer der Fall, so enthält etwa der von Gottfried Boehm 1994 herausgegebene und wirkmächtige¹⁹ Band *Was ist ein Bild?* keinen einzigen Text, der sich

¹⁸ Ein klassisches Beispiel für die Zuschreibung einer enthüllenden Macht an das Bild ist Martin Heidegger: Der Ursprung des Kunstwerks, in: ders.: *Holzwege*, Frankfurt/M. 1994, 1–74, insb. 18–21.

¹⁹ Es wurde als Beispiel dieser Band ausgewählt, weil er schon durch seinen Titel einen fundamentalen, ontologischen Anspruch hinsichtlich der hier diskutierten Frage erhebt und nicht zuletzt auch deswegen einflussreich wurde. Er ist ein gutes Beispiel für an sich selbst problematische Prozesse der Kanonisierung.

20 Gottfried Boehm: Die Wiederkehr der Bilder, in: ders. (Hg.): *Was ist ein Bild?*, 11–38, hier 38. Ein Begriff wie «Stammeskunst» ist selbst schwierig.

21 Die Frage, was mit «Fortschritt» eigentlich gemeint ist, bleibt hier ausgeklammert, vgl. etwa Pierre-André Taguieff: *Du progrès. Biographie d'une utopie moderne*, Paris 2001.

22 Es gibt andere Texte, in denen Boehm auch zahlreiche außereuropäische Artefakte heranzieht, vgl. Gottfried Boehm: *Der Grund. Über das ikonische Kontinuum*, in: ders., Matteo Burioni (Hg.): *Der Grund. Das Feld des Sichtbaren*, München 2012, 28–94.

23 Iris Därmann: *Fremde Monde der Vernunft. Die ethnologische Provokation der Philosophie*, München 2005, 38 f.

24 Iris Därmann: *Statt einer Einleitung, Plädoyer für eine Ethnologisierung der Kulturwissenschaft(en)*, in: dies., Christoph Jamme (Hg.): *Kulturwissenschaften. Konzepte, Theorien, Autoren*, München 2007, 7–33, hier 18.

25 Fritz Kramer: *Der rote Fes. Über Besessenheit und Kunst in Afrika*, Frankfurt/M. 1987, 188 und passim.

26 Vgl. Heike Behrend: *Rückkehr der gestohlenen Bilder. Ein Versuch über «wilde» Filmtheorien*, in: *Anthropos*, Bd. 85, Nr. 4–6, 1990, 564–570. Zu alternativen Wissensformen im «globalen Süden» vgl. Boaventura de Sousa Santos: *The End of the Cognitive Empire. The Coming of Age of Epistemologies of the South*, Durham, London 2018.

27 Zur Beziehung von Ethnologie und Kunstgeschichte in dieser Hinsicht vgl. Birgit Mersmann: *Globalgeschichte der Kunstgeschichte: Ein kultur- und bildkritisches Manifest*, in: *Kritische Berichte*, Bd. 40, Nr. 2, 2012, 26–31.

28 Vgl. u. a. Monica Juneja: *Kunstgeschichte und kulturelle Differenz. Eine Einleitung*, in: *Kritische Berichte*, Bd. 40, Nr. 2, 2012, 6–12, insb. 10; James Elkins: *Different Horizons for the Concept of the Image*, in: *Zeitschrift für Ästhetik und allgemeine Kunstwissenschaft*, Bd. 43, Nr. 1, 1998, 29–46. Vgl. zum Problem globaler Kunstgeschichte auch ders. (Hg.): *Is Art History Global?*, New York u. a. 2007.

dezidiert mit außereuropäischen Bildformen bzw. Bildkonzepten befasst. In seinem Aufsatz «Die Wiederkehr der Bilder» bemerkt Boehm mit «Blick auf außereuropäische Stammeskunst» zwar:

Die ältere und außereuropäische Bildgeschichte besitzt einen Gestaltenreichtum, der hinter dem der Moderne keineswegs zurücksteht. An orientalischen Teppichen, japanischen Teeschalen, afrikanischen Sitzen, an Faustkeilen der fernsten Frühe des Menschen usw. läßt sich bereits kritisch erproben, was Bilder sind und was sie determiniert.²⁰

Leider führt diese These aber nicht dazu, dass im weiteren Verlauf des Buches detaillierter auf außereuropäische Bildformen eingegangen wird, zumal Boehms Formulierungen Fragen aufwerfen: *Erstens* ist bemerkenswert, dass er nur Beispiele außereuropäischer Bildformen anführt, die eng mit Gebrauchsgegenständen zusammenhängen, so als ob das «primitive» Bild sich nicht von der Dekoration emanzipieren könne. *Zweitens* formuliert er, dass sich an diesen Beispielen nur «bereits» zeigt, was Bilder sind – eine Ausdrucksweise, die die außereuropäischen Bildformen gewissermaßen als eine kindliche Frühform erscheinen lassen. Insofern ist es nicht verwunderlich, dass Boehm einen Absatz später die «Erprobungen der Moderne» erwähnt, die «unser Wissen von den Voraussetzungen, von der Flexibilität und der Wirkungsweise, z. B. der Malerei, der Zeichenkunst oder des skulpturalen Gestaltens, erheblich erweitert» hätten. Doch statt die außereuropäische Kunst und die Moderne (europäische Beispiele sind Cézanne, Matisse etc.) auf einer Fortschrittsskala²¹ anzuordnen (wie es hier zumindest scheint), können sie auch schlicht als verschiedene, aber gleichberechtigte Formen verstanden werden.²²

Hier deutet sich ein Eurozentrismus an, an dem nicht nur die exkludierende Geste des unbegründeten und unbegründbaren Ausschlusses außereuropäischer Bildformen problematisch ist. Vielmehr droht diese Exklusion den in der ontologischen Formulierung «Was ist ein Bild?» implizierten, universellen und globalen Geltungsanspruch zu unterlaufen. Wie kann gewusst werden, was ein Bild «ist», wenn nicht gewusst ist, welche «andersgerichtete [...] Bildwahrnehmung» oder welches «andere Denken bildhafter Darstellung» noch existiert?²³ Wäre demgegenüber nicht «bei der Verwendung solch genereller Kategorien wie [...] «Bild» [...] Rechenschaft über deren spezifisch fremdkulturelle Bedeutung» abzulegen?²⁴ So hat es z. B. der Ethnologe Fritz Kramer in seiner bedeutenden Studie *Der rote Fes. Über Kunst und Besessenheit in Afrika* unternommen, «den Bildbegriff der Cokwe mit den Elementen der europäischen Ästhetik» zu vergleichen.²⁵ Heike Behrend hat sich mit «wilden Filmtheorien» auseinandergesetzt, also damit, welche Theorien der Fotografie und des Films bestimmte afrikanische Kulturen entwickelt haben.²⁶ Diese Beispiele kommen aus der Ethnologie, doch auch in der Kunstgeschichte gab es in den letzten Jahren verstärkt Ansätze, die eurozentrischen Fixierungen aufzubrechen,²⁷ was sich in den Bemühungen um eine «globale

Kunstgeschichte> zeigt, in der ausdrücklich die Frage nach kulturell differenzierten Bildpraktiken und -konzepten gestellt wird.²⁹ Darüber hinausgehend muss eine polyzentrische Beschreibung durchgeführt werden, die noch die Vorstellung eines europäischen Zentrums, das nun globale Bildformen zu seinem Kanon addiert, überschreitet.²⁹

Auch wenn die umfangreiche Diskussion zwischen Ethnologie, Kunstgeschichte und interkultureller Medienforschung bezüglich der Frage nach dem Bild hier nicht dargestellt werden kann,³⁰ so sind doch einige Punkte festzuhalten: *Erstens* ergibt sich, dass bildliche Konzepte, die dereinst für besondere europäische Leistungen gehalten wurden, selbst Resultat einer globalen Verflechtungsgeschichte sind und zu eurozentristischem Überlegenheitshabitus keinen Anlass geben, so z.B. die Zentralperspektive, die oftmals als besonders bedeutende europäische Errungenschaft gepriesen wurde.³¹ *Zweitens* wird schnell sichtbar, dass der <Kanon> der Phänomene, die unter die Kategorie <Bild> subsumiert werden, in anderen Kulturen ein anderer ist. Dort können Bildformen zentral sein, die in der <westlichen> Geschichte und Geschichtsschreibung, die etwa um die Malerei zentriert bleiben, keine Rolle spielen. Es können dafür einige Beispiel gefunden werden – wobei an der folgenden Auswahl problematisch sein könnte, dass es sich zumindest bei zweien der drei Beispiele um im engeren Sinne körperbezogene Formen handelt. Durch diese Auswahl wird die eingeschränkte Geltung des <Gegenüberstehens> als eurozentristische Grenze des Bildbegriffs betont. Das setzt aber die außereuropäische Bildlichkeit per se als körperbezogen, was selbst ein Eurozentrismus sein könnte, denn es könnte – so die Implikation – auch nicht körperbezogene, außereuropäische Bildlichkeit geben, die von europäisch etablierten Bildbegriffen nicht erfasst wird bzw. erfasst werden kann:

- a) Die *Tätowierung*: Tätowierungen können problemlos mit Majetschaks oben gegebener generellen Definition des Bildes beschrieben werden. In verschiedenen kulturellen Zusammenhängen haben sie zentrale rituelle und ästhetische Bedeutung und sind in den letzten Jahrzehnten auch im <Westen> zu verstärkter Akzeptanz gelangt.³² Dennoch sind sie vergleichsweise unterrepräsentiert in der bildwissenschaftlichen Forschung.
- b) Die *Kalligrafie*: Auch wenn es in der mittelalterlichen europäischen Buchmalerei vergleichbare Phänomene gibt, ist die Kalligrafie eine Form, die in islamischen und asiatischen Kulturen eine weitaus bedeutendere Rolle spielt. Sie wird in klassischen europäischen Ästhetiken praktisch nicht erwähnt. Die Kalligrafie bewegt sich im Spannungsfeld zwischen Bild und Schrift und scheint diese – für den <westlichen> Diskurs so zentrale – Unterscheidung selbst infrage zu stellen.³³
- c) Die *Maske*: Eine Maske ist eine nicht-flächige (<raumbildliche>) Bildform, die es in den Formen der Totenmaske oder von Masken, die anlässlich folkloristischer und karnevalistischer Feiern getragen werden, auch in Europa gibt. Doch ähnlich wie bei den Tätowierungen scheinen Masken

²⁹ Vgl. Shohat u. a.: *Unthinking Eurocentrism*, hier 13–54.

³⁰ Es gibt in der Bild- und Kunstwissenschaft inzwischen eine Reihe weitere Initiativen, so z. B. die Professur <Bildwissenschaft im globalen Kontext> von Kerstin Schankweiler an der TU Dresden, das DFG-Netzwerk <Entangled Histories of Art and Migration: Forms, Visibilities, Agents> und der wesentlich von Burcu Dogramaci initiierte ERC Consolidator Grant <Relocating Modernism. Global Metropolis, Modern Art and Exile (METROMOD)>. Weiterhin sind der Exzellenzcluster <Asia and Europe in a Global Context. The Dynamics of Transculturality>, geleitet von Monica Juneja sowie ein Teilprojekt des DFG-SPP 1688 <Anachronie und Präsenz: Ästhetische Wahrnehmung und künstlerische Zeitlichkeitskonzepte im Black Atlantic>, das von Gabriele Genge geführt wurde, zu nennen. Mit Dank an Anja Schürmann.

³¹ Vgl. Hans Belting: *Florenz und Bagdad. Eine westöstliche Geschichte des Blicks*, München 2008.

³² Vgl. Erhard Schüttelpelz: Unter die Haut der Globalisierung. Die Veränderungen der Körpertechnik <Tätowieren> seit 1769, in: Tobias Nanz, Bernhard Siegert (Hg.): *ex machina. Beiträge zur Geschichte der Kulturtechniken*, Weimar 2006, 13–58; Roland Meyer: Exzess der Gegenwart. Ökonomien der Tätowierung um 1900, in: *Querformat. Zeitschrift für Zeitgenössisches, Kunst, Populärkultur*, Bd. 4, 2011, 51–54; Stephan Oettermann: *Zeichen auf der Haut. Geschichte der Tätowierung in Europa*, Frankfurt / M. 1985; Iris Därmann, Thomas Macho (Hg.): *Unter die Haut. Tätowierungen als Logo- und Piktogramme*, Paderborn 2017; Susanna Kumschick: *Tattoos zeigen. Darstellungsformen von Tätowierungen in der kuratorischen Theorie und Praxis*, Bielefeld 2021. Mit Dank an Anja Schürmann.

³³ Vgl. u. a. Birgit Mersmann: Schrift-, Pinsel-, Atemzug – Ostasiatische Schriftbildlichkeit zwischen Imagination und Inskription, in: dies., Martin Schulz (Hg.): *Kulturen des Bildes*, München 2006, 83–100; Elkins: *Different Horizons*, 30–34.

³⁴ Vgl. aber Hans Belting: *Faces. Eine Geschichte des Gesichts*, München 2014, insb. 119: «Die westliche Kultur hat seit der Antike keine Masken mehr hervorgebracht, mit denen sie sich identifiziert hätte.» In anderen Disziplinen wie der Theaterwissenschaft gibt es Diskurse über Masken – so heißt z. B. eine bekannte theaterwissenschaftliche Zeitschrift *Maske und Kothurn*. Mit Dank an Johannes Hardt.

³⁵ Vgl. nur Zoe Strother: *Inventing Masks. Agency and History in the Art of the Central Pende*, Chicago u. a. 1998. Mit Dank an Anna Brus.

³⁶ Heidegger zieht dies zur Charakterisierung der Neuzeit überhaupt heran, vgl. Heidegger: *Die Zeit des Weltbilds*, in: ders. (Hg.): *Holzwege*, 75–114. Vgl. kritisch dazu Därmann: *Fremde Monde der Vernunft*, 489–511.

³⁷ Vgl. Lucien Lévy-Bruhl: *Die Seele der Primitiven*, Düsseldorf u. a. 1956, 154–158. Vgl. dazu Därmann: *Fremde Monde der Vernunft*, 38.

³⁸ Jedenfalls kann so z. B. das «punctum» aus Roland Barthes: *Die helle Kammer. Anmerkung zur Fotografie*, Frankfurt / M. 1989 gelesen werden.

³⁹ Vgl. Fritz Kramer: *Geist, Bild, Realität*, in: Miklós Szalay (Hg.): *Der Sinn des Schönen. Ästhetik, Soziologie und Geschichte der afrikanischen Kunst*, München 1990, 33–48, hier 33: «In den allgemeineren Begriffen von Geist, Bild und Realität scheinen afrikanische und europäische Auffassungen jedoch zu konvergieren.»

⁴⁰ Vgl. Samir Amin: *In Praise of Socialism*, in: *Africa Development/Afrique et Développement*, Bd. 2, Nr. 4, 1977, 15–28, insb. 18: «Capitalism is the moment of negation: negation of use-value, hence also negation of culture, negation of diversity.» (Herv. i. Orig.) Der Text dreht sich ausdrücklich um die Frage, «whether our world was tending towards cultural standardization or was maintaining its variety».

⁴¹ Vgl. Brian Larkin: *Signal and Noise. Media, Infrastructure, and Urban Culture in Nigeria*, Durham 2008.

⁴² Vgl. Fernando Coronil: *Beyond Occidentalism: Toward Nonimperial Geohistorical Categories*, in: *Cultural Anthropology*, Bd. 11, Nr. 1, 1996, 51–87, insb. 61–68.

in anderen Kulturen eine wichtigere Rolle (gehabt) zu haben. Auch ist eine eher geringe Berücksichtigung der Maske in bildwissenschaftlichen Diskursen beobachtbar.³⁴ Am Beispiel der Maske zeigt sich auch ein zentrales Problem des europäischen Umgangs mit andersartigen Bildformen – eine Maske in ein Museum zu stellen (um nochmals auf die Institutionen des Bildes zurückzukommen), kann bedeuten, sie aus ihren performativen, aber auch intermedialen Zusammenhängen zu reißen und so die bildliche Spezifik des Masken-Raumbildes gerade zu verfehlen.³⁵

Drittens zeigt sich an diesem letzten Hinweis erneut, dass die Bildbegriffe der europäischen Tradition keineswegs global gültig sein müssen. Weder die Abgrenzung von der Schrift (Kalligrafie) noch die Annahme, ein «Bild» sei überhaupt ein isolierbarer Gegenstand (Maske) oder einer, der dem betrachtenden Subjekt irgendwie «gegenübersteht»³⁶ (was durch Maske wie Tätowierung unterlaufen wird), ist universell gültig. Überdies dürfte es nicht-westliche Auseinandersetzungen mit dem Begriff des Bildes geben, von der der Westen nichts weiß – schon die Annahme, dass alle Begriffe in Europa bekannt sind, ist eurozentrisch. Die oft abwertende Charakterisierung außereuropäischer Bildpraktiken als «magisch»³⁷ vergisst, dass es auch in europäischen Kulturzusammenhängen bis heute wirksame Spuren oder sogar entfaltete Praktiken «magischer» Bildverständnisse gibt, die oftmals nur verdrängt waren.³⁸

Bei aller Notwendigkeit, der Verabsolutierung und Universalisierung europäischer Bildbegriffe auszuweichen, bleiben aber Probleme: *Erstens* muss bei allen Differenzen eine Art Gemeinsamkeit im Begriff des Bildes unterstellt bleiben, sonst sind die verschiedenen Phänomene aus unterschiedlichen kulturellen Zusammenhängen ja noch nicht einmal als *verschiedene Bilder* aufeinander beziehbar.³⁹ Daraus wäre ableitbar, eine globale Definition sei nötig, wie etwa jene von Majetschak. Allerdings sind von Majetschak verwendete Begriffe wie Textur und Markierung selbst wieder auf ihre je kulturspezifische Bedeutung zu prüfen. Möglicherweise muss eine transkulturelle und translokale Aushandlung stark gemacht werden, die nicht mit einem einseitigen allgemeinen Begriff beginnt, sondern diesen vielmehr in einer Art iterativen Rekursion allererst hervorbringt. Ein solcher Prozess steht aber wohl noch am Anfang. *Zweitens* darf die Betonung kultureller Differenzen nicht den Blick dafür verstellen, dass gegenwärtig und zukünftig eine globale, kapitalistische, technologische Bildkultur die Erde überzieht und sich daher eine Homogenisierung der Bildkultur anbahnen könnte, in der abweichende Formen drohen unterzugehen, wie etwa Samir Amin betont hat,⁴⁰ selbst wenn die globale Bildkultur immer lokal angeeignet werden muss.⁴¹ An diesem Punkt taucht die schwierige Frage auf, ob die Betonung der Rolle einer globalen, imperialistischen Bildkultur diese nicht fetischisiert und mithin selbst wieder gegenüber den lokalen Praktiken ins Zentrum rückt. So ist zu betonen, dass die expansive Bildkultur der Zentren verformt wird durch die Agency lokaler Bildkulturen, statt nur einseitig zu verformen.⁴²

Mit der scheinbar rationalen Begründung, man brauche begriffliche Übereinkünfte, damit ein gemeinsames Sprechen möglich ist, hält der Text nicht nur an der Idee eines universell gültigen Bildbegriffs fest. Hierin liegt auch die tiefere Ursache dafür, warum Schröters Beispiele für zu berücksichtigende außer-europäische Kunstformen zu einem *othering* werden, sind sie allesamt doch körperbezogen.

GABRIELE WERNER

Bei einem Text, der Forschung kritisiert und aggregiert, ist die Auswahl entscheidend. [...] Dabei will ich weder sagen noch andeuten, dass Schröters Auswahl willkürlich ist. Das ist sie nicht. Sie argumentiert nur nicht gegen die eigene Überzeugung.

ANJA SCHÜRMANN

IV. Institutionelles Fazit

Wie ist nun institutionell mit dieser Situation umzugehen? Zunächst ist denkbar, dass die akademische, deutschsprachige Medienwissenschaft stärker Fragen der globalen Medienkultur und mithin Fragen nach Medien, die jenseits europäischer Kulturen vorkommen, in Forschung und Lehre berücksichtigt. Die Tätowierung, die Kalligrafie, die Maske und vieles mehr könnten Gegenstand von Forschungsprojekten und Lehrveranstaltungen werden. Das Problem bei solcher Forschung und Lehre, die über den europäischen Horizont hinausgreift, ist ein Zweifaches: *Erstens* kann schlicht nicht alles gemacht werden, Forscher_innen und Lehrende müssen die Vielfalt möglicher Gegenstände reduzieren. Das kann und sollte nicht zum Ausschluss außereuropäischer Phänomene führen, doch alles kann nicht eingeschlossen werden – komplette Inklusion ist unmöglich. Daher kann nur ein lokaler Abstimmungsprozess zu der Frage, was in Modulen wie <Interkulturalität> oder <Globale Medienkultur> gelehrt werden kann, durchgeführt werden. *Zweitens* stößt die Beschäftigung mit außereuropäischen Phänomenen in der Medienwissenschaft sehr schnell an Grenzen der Kompetenz: Es ist eine Sache, mit Berufung auf Sekundärliteratur (wie auch hier) z. B. eurozentrische Verengungen des Bildbegriffs zu beklagen, eine andere, die Operation bildlicher Phänomene in einer gegebenen anderen Kultur auch zu verstehen, erforschen und/oder lehren zu können. Hier tauchen schnell Grenzen auf, schon sprachlicher Art – wie aus den Forschungserfahrungen der Ethnologie zu lernen ist. In der Projektforschung kann durch die Kooperation mit sprach- und kulturkundigen Fachwissenschaften (z. B. Afrikanistik, Ostasienswissenschaften etc.) Abhilfe geschaffen werden, auch wenn dann wieder andere disziplinäre Verständnisprobleme entstehen dürften. Aber in der Lehre wird es schon schwieriger, auch wenn gemeinsame Lehre mit anderen Fachwissenschaften, trotz der Deputatprobleme, eine Option sein könnten, ebenso wie die

Einstellung von Expert_innen für die Medienkultur anderer Kulturen. Doch dies ist wiederum erschwert durch die knappe Stellenlage an medienwissenschaftlichen Instituten, Seminaren etc. Oft sind schlicht keine Mittel verfügbar, um derartige Stellen einzurichten – oder zumindest wird das als Erklärung vorgeschoben, was aber dazu führen müsste, offensiv für die Einrichtung solcher Stellen bzw. die Einwerbung von Mitteln dafür zu arbeiten. In Lehrveranstaltungen sollte, soweit es sinnvoll ist, auf die unvermeidlichen eurozentrischen Begrenzungen hingewiesen werden – ein Beispiel, welches in meiner Vorlesung zur ›Einführung in die Medienwissenschaft‹ immer gut funktioniert hat, weil es so schlagend und überraschend wirkt, ist die Weltkarte. Es können verschiedene Projektionen durchgespielt werden, um zu zeigen, wie etwa die Mercator-Projektion den globalen Norden relativ zu groß darstellt. Es können Karten gezeigt werden, bei denen Europa nicht in der Mitte, sondern am Rand und dafür z. B. China in der Mitte ist. Es können *Upside-down*-Karten gezeigt werden, bei denen die keineswegs neutrale Assoziation des Nordens mit ›oben‹ aufgebrochen wird. Besonders interessant daran ist, dass einerseits im strengen Sinne keine dieser Karten ›richtiger‹ oder ›falscher‹ als die andere ist, aber es andererseits auch falsche Karten geben könnte. Daran kann viel über Situiertheit und Polyzentrismus vermittelt werden.⁴³ Die Beschäftigung mit so basalen Kategorien wie der des Bildes in anderen kulturellen Kontexten kann zu einer notwendigen Destabilisierung des Hier-Seins führen:

Die Unmöglichkeit oder Unvermeidbarkeit, niemals von einem anderen als dem eigenen Ort ausgehen und aufbrechen zu können, muß und kann nicht bedeuten, sich am konti[n]genten Ort des eigenen Hier-Seins in universaler Sicherheit zu wiegen und vor dem Einbruch fremder Daseinsauslegungen in Deckung zu bringen.⁴⁴

⁴³ Vgl. John Fiske: *Power Plays* *Power Works*, London 1993, 156–161. Siehe auch Ulrike Bergemann: *Das Planetarische. Vom Denken und Abbilden des ganzen Globus*, in: dies., Isabell Otto, Gabriele Schabacher (Hg.): *Das Planetarische. Kultur – Technik – Medien im postglobalen Zeitalter*, München 2010, 17–42.

⁴⁴ Därmann: *Fremde Monde der Vernunft*, 487f.

SARA MORAIS DOS SANTOS BRUSS

«A NEW SCIENCE?»

Zum antirassistischen Potenzial materialistischer Medienwissenschaften

«Race» was therefore to be, in effect, the nonsupernatural but no less extrahuman ground (in the reoccupied place of the traditional ancestors/gods, God, ground) of the answer that the secularizing West would now give to the Heideggerian question as to the who, and the what we are.¹

Might we ask whether there is not something particular to the very forms of electronic culture that seems to encourage just such a movement, a movement that partitions race off from the specificity of media forms?²

«Medien bestimmen unsere Lage».³ Dieser Satz steht so paradigmatisch für den Gründungsmythos einer deutschen Medienwissenschaft, dass er fast keinen Zitation bedarf. In seiner Tradition ist eine hegemoniale Medienwissenschaft entstanden, die es sich zur Aufgabe gemacht hat, die Bedingungen der Wissensproduktion zu untersuchen statt die Inhalte dieses Wissens selbst, die sie selbstverständlich als konstruiert und wandelbar anerkennt. Gleichzeitig aber hat sich der Großteil dieser medienwissenschaftlichen Theoretisierung lediglich den westlich-dominanten Medienerzählungen zugewandt und diese effektiv universal gesetzt.⁴ Dabei sind Wissensbestände und Situierungen, wie sie in den medienkulturwissenschaftlichen Beschäftigungen mit *race*, *class*, *gender* und darüber hinaus – beispielsweise in der feministischen Filmtheorie oder den Queer Media Studies – erarbeitet wurden, eher aus den Argumentationsweisen verschwunden.⁵ Das Propagieren eines medialen Apriori, kombiniert mit einem vermeintlich universellen Blick auf dessen Effekte, hat somit eine immense Vielfältigkeit widerständiger, widersprüchlicher und historisch situierter Aneignung, Nutzung, Entmachtung und Verweigerung dieser Medien ignoriert, die gerade innerhalb der Lebensrealitäten marginalisierter und vor allem rassifizierter Personen eine Rolle spielen. Irrelevant seien diese, da sie vermeintlich auf verflachte Repräsentationen rekurren, welche die Materialität hinter den Diskurs bzw. die mediale Spezifität hinter die subjektive (und daher unpräzise) Erfahrung

¹ Sylvia Wynter: Unsettling the Coloniality of Being/Power/Truth/Freedom. Towards the Human, After Man, Its Overrepresentation – An Argument, in: *CR: The New Centennial Review*, Bd. 3, Nr. 3, 2003, 257–337, hier 264. In ihrem Artikel entwickelt Wynter ihre Forderung nach «a new science of the Word» (ebd., 331).

² Tara McPherson: Why Are the Digital Humanities So White? or Thinking the Histories of Race and Computation, in: Matthew K. Gold (Hg.): *Debates in the Digital Humanities*, Minneapolis 2012, 139–160, hier 143.

³ Friedrich Kittler: *Grammophon, Film, Typewriter*, Berlin 1986, 3.

⁴ Zur Kritik z. B. Erhard Schüttelpelz: Die medientechnische Überlegenheit des Westens. Zur Geographie und Geschichte von Bruno Latours *immutable mobiles*, in: Jörg Döring/Tristan Thielmann (Hg.): *Mediengeographie. Theorie, Analyse, Diskussion*, Bielefeld 2009, 67–110.

⁵ Vgl. z. B. Frauengruppe Marburg: *Augen-Blick. Marburger Hefte zur Medienwissenschaft*, Nr. 7: *Feminismus und Film*, 1989; Ulrike Bergemann: *Crusing/Queer/Afrofuturism*. Time for another Kinship, in: Marius Förster u. a. (Hg.): *Un/Certain Futures – Rollen des Designs in gesellschaftlichen Transformationsprozessen*, Bielefeld 2018; Katrin Köppert: *Rifted Algorithms. Digitale Medienkunst postafrikanischer Zukünfte*. Tabita Rezaire: *Deep Down Tidal* (2017), in: *Navigationen. Zeitschrift für Kultur- und Medienwissenschaft*, Jg. 21, Nr. 2, 2021, 145–158.

hätten zurückfallen lassen.⁶ Auch wenn die über Repräsentationen und Diskurse hinausgehende Analyse gesellschaftlicher Prozesse anhand ihrer medialen Bedingungen eine sinnvolle Erweiterung ist, erliegt die Vorstellung eines unvermittelten Ursprungs materieller Wirkmacht technologischer Objekte einem reduktiven Verständnis, welches das Medientechnologische von dessen eigenen Bedingungen abkoppelt und unpräzise verallgemeinert. Wenn es ein Anliegen der oben genannten medienwissenschaftlichen Ausprägung ist, die seit der Moderne bestehenden materiell-vermittelnden (ergo: medialen) Bedingungen der Wissensproduktion zu reflektieren, so ist die Eingeschriebenheit von *race* in diese Bedingungen historisch eher marginal bis ablehnend verhandelt worden.

Der folgende Beitrag greift die Prämisse materieller (technologischer) Produktivkraft auf, um erstens daraus entstehende Subjektivierungsformen in ihrer Spezifität herauszuarbeiten und diese zweitens den damit einhergehenden Formen der Entsubjektivierung entgegenzusetzen. Die These einer (mit-)bestimmenden Technologie soll nicht widerlegt, sondern Technologie im Sinne einer materiellen Konstruktion, die Subjektivierung erst herstellt, in rassialisierte Machtkontexte eingebettet werden, um die gleichzeitige Verdinglichung rassifizierter Körper durch mediale bzw. technologische Gefüge aufzuzeigen. Wird die Wirkmächtigkeit materieller (technologischer) Bedingungen auf Formen der (Ent-)Subjektivierung mitgedacht, kann ebendiese nicht nur als Kritik gegenüber rassistischen Diskursen angewandt, sondern auch als rassismuskritische Epistemologie weitergedacht werden. Dabei entsteht drittens ein Ausblick auf eine Pluralität subjektiver Anordnungen, die ich mit Sylvia Wynter als Schritt in Richtung eines nicht mehr reduktiv ausgerichteten (Anti-)Humanismus denken möchte.⁷

Statt auf einem medialen Apriori, so die These dieses Beitrages, beruht technologische Entwicklung historisch auf rassialisierten Vorannahmen, die wiederum durch Technologie materialisiert werden – «*race and/as technology*».⁸ Anstatt die subjektive Situierung auszuklammern, möchte ich mit einer solchen theoretischen Ausrichtung den Prozess der Subjektwerdung – und auch dessen Verweigerung – eng an die medialen Bedingungen der Wissensproduktion binden und so die Beschäftigung mit materieller Medialität um eine Perspektive auf Rassialisierungsprozesse erweitern. Dass eine fehlende Situierung als Machtposition begriffen werden muss, wird vor allem im englischsprachigen Raum bereits thematisiert; so beschreibt beispielsweise Alexander Galloway die Unzulänglichkeiten des medialen Apriori, wenn auch ohne spezifischen Hinweis auf *race*, wie folgt:

Norbert Wiener invented the science of cybernetics, of course, but what conditions of possibility had to have been invented in years prior for him to be able to innovate? Claude Shannon put forth a new model of information science, but what conditions of possibility had to exist already for the world to be conceived as information in the first place?⁹

⁶ So wurde eine solche Ausrichtung unter anderem als «Medienwissenschaft ohne Medien» kritisiert, vgl. Claus Pias: Medienwissenschaft ohne Medien?, in: *Zeitschrift für Medien- und Kulturforschung*, Nr. 11, 2020, 59–68. Jedoch kann es gerade für Feminismus und Antirassismus zentral sein, «herauszuarbeiten, wie mediale Gefüge das Sicht- und Sagbare formen und formatieren», Kathrin Peters: Postmedial, in: *Zeitschrift für Medien- und Kulturforschung*, Nr. 11, Hamburg 2020, 69–72, hier 71.

⁷ Wynters Intervention in die Tradition des Humanismus entlarvt diesen als limitierten, modernen, säkularen, westlichen Entwurf des Menschlichen, der den weißen Mann als «Überrepräsentation» verabsolutiert, vgl. Wynter: *Unsettling the Coloniality of Being/Power/Truth/Freedom*. Jedoch klingt an, dass es auch ein «after», ein *Danach* im Hinblick auf dieses limitierte Subjekt gibt. Wenn also der Posthumanismus teilweise für seine Ahistorizität in Verruf geraten ist, so ist in der kritischen Schwarzen Denktradition Wynters die Historizität zentral für ihr Verständnis des *Dagegen* und *Danach* als Überwindung der bestehenden Verhältnisse.

⁸ Wendy Hui Kyong Chun: *Race and/as Technology*, Or, How to do Things to Race, in: *Camera Obscura*, Bd. 24, Nr. 1 (70), 2009, 7–35.

⁹ Alexander Galloway: The Cybernetic Hypothesis, in: *differences. A Journal of Feminist Cultural Studies*, Bd. 25, Nr. 1, 2014, 107–131, hier 111.

Im Anschluss an diese Fragen nach Situierung lautet ein diesem Text zugrunde liegendes Axiom, dass *race* nicht in den Körpern zu finden ist, die von dessen Macht beeinträchtigt und diskriminiert werden, sondern in den Medienarchitekturen, die die westlich-moderne Wissen(schaft)sordnung und das liberale Subjekt einerseits und rassialisierte Nicht-Subjekte andererseits erst (re-)produzieren bzw. objektivieren. Es geht darum, im medialen Apriori die rassialisierten Verflechtungen desselben mitzudenken, um sichtbar zu machen, wie Rassialisierung durch Objekte hindurchwirkt, um wiederum Körper zu Objekten zu machen, die auf unterschiedliche Weise zur Grundlage technologischer Infrastrukturen werden, welche wiederum ihre Rassialisierung fortschreibt und (re-)produziert. Dieser Zirkelschluss wird im Folgenden mit Sylvia Wynter aufgeschlüsselt, um die Dethematisierung dieser Bedingungen als Kontinuität einer grundlegend rassifizierten Wissensordnung zu verstehen, die bereits in der Vormoderne beginnt und sich vor allem darin artikuliert, dass sie ein *weißes* liberales Subjekt als objektiv und allgemeingültige Norm setzt.

Der Vorwurf soll nicht lauten, dass eine nicht-situierte Medienwissenschaft explizit rassistisch ist, denn dies spielt nur bedingt eine Rolle. Um mit Angela Davis zu sprechen, reicht es nicht aus, selbst nicht rassistisch zu sein, um rassistische Strukturen nicht zu reproduzieren – man muss explizit anti-rassistisch handeln. Der vorliegende Beitrag erhofft in der hier erläuterten Zentrierung von *race*, die gleichzeitig deren De-Essentialisierung bedeutet, die für eine so ausgerichtete wissenschaftliche Beschäftigung bereits implizit vorhandenen Grundlagen explizit zu artikulieren. Es soll gezeigt werden, dass eine Beschäftigung mit *race* durchaus mit den Ansätzen einer materialistisch orientierten Medientheorie vereinbar ist, ja sogar dringend die Relevanz derselben bestätigen kann. Wird *race* als/und Technologie verstanden, kann die Medienwissenschaft auch ein zentraler Ort der Theoriebildung für eine diversere, reflexive und vor allem antirassistische Wissenschaftspraxis werden.



Abb. 1 Passmarke zur Designation von Afrikaner_innen in Namibia/Deutsch-Südwestafrika, ca. 1907–1909

Somit stellt sich die Frage nach der Funktion nicht nur des sehr illustrativ eingesetzten Medienbeispiels, sondern vor allem des Einsatzes von Afrofuturismus, wo doch die Qualität und die Provokation des Beitrags vor allem im ersten Teil liegen, nämlich in der Argumentation von «race as technology».

KATRIN KÖPPERT

Die Autorin kritisiert eine Genealogie deutschsprachiger Medienwissenschaft, die sie vielleicht unnötig exklusiv auf eine Kittler'sche Tradition reduziert, ohne gleichzeitige Theoriebildungen – hier insbesondere die feministische Filmtheorie der 70er und 80er Jahre (etwa im deutschsprachigen Raum Schlüpmann, Koch u. a.), die explizit den Universalismus des implizit *weißen* und männlichen Subjekts angreift – zur Kenntnis zu nehmen. Damit riskiert der Text, genau das zu begraben, was seine Argumentation zu sichern anmahnt: nicht-hegemoniale Formen der Geschichtsschreibung oder Theoriebildung.

UTE HOLL

Race and/as technology

It has largely gone unnoticed by posthumanists that their queries into ontology often find their homologous (even anticipatory) appearance in decolonial philosophies that confront slavery and colonialism's inextricability from the Enlightenment humanism they are trying to displace [...]. Man's authority, its process of auto-inscription and auto-institution, was and continues to be predicated on slavery and colonial imposition.¹⁰

In short, while posthumanism took note of the challenge posed by Foucault, I argue that it still too often bypasses the earlier one posed by Césaire.¹¹

In ihrem monumentalen Essay *Unsettling the Coloniality of Being/Power/Truth/Freedom* beschreibt Sylvia Wynter die Geschichte menschlicher Subjektivität als die Geschichte eines epistemischen wie materialistischen Dominanzverhältnisses, das ein spezifisches <Genre> des Menschlichen überrepräsentiert und so verabsolutiert.¹² Dieses Genre setzt nach Wynter die Merkmale eines liberalen Subjekts als Norm, das westlich, *weiß*, aber auch männlich und bürgerlich konnotiert ist und sich in Wechselwirkung mit kolonialer Gewalt durchsetzt. Für die hier angestrebte Reflexion der Medienwissenschaften zentral ist Wynters Nebeneinanderstellen anticolonialer Schriften von Frantz Fanon und Aimé Césaire zum einen und der kybernetischen Überlegungen von Gregory Bateson, Humberto Maturana und Francisco Varela zum anderen. Während Wynter in dem kybernetischen Konzept der Autopoiesis eine lohnenswerte Konstruktion erkennt, die Subjekthaftigkeit

¹⁰ Zakiyyah Iman Jackson: Review. *Animal: New Directions in the Theorization of Race and Posthumanism*, in: *Feminist Studies*, Bd. 39, Nr. 3, 2013, 669–685, hier 681–682.

¹¹ Ebd., 671.

¹² Wynter: *Unsettling the Coloniality of Being/Power/Truth/Freedom*.

jenseits von Biologie oder reiner Diskursivität denkbar macht, kritisiert sie es auch für seinen konservativen Charakter, wird doch hier eine gleichbleibende Überrepräsentation liberaler Subjektivität als selbst-affirmierendes Zentrum gesetzt. Die Gegenüberstellung erlaubt es ihr, unterschiedliche Konstruktionen der Bedeutung des Menschen nebeneinanderzustellen, um die Dominanz eines singulären <Genres>, wie sie Subjektkonstruktionen nennt, wiederkehrend in der Zuschreibung der Singularität seitens der Kybernetik zu hinterfragen. Subjektivität ist nach Wynter sowohl Ausdruck einer materiellen wie auch einer sozial-diskursiven Situation – von medialen Artefakten ebenso bestimmt wie von den Verhältnissen, die sie hervorbringen. In einem solchen Verständnis sind materielle Bedingungen konstitutiv für die Entstehung von *race* und perpetuieren eine vorangehende Designation dessen, wer überhaupt als <Mensch> gelten darf. Wynters zentrale Kritik zielt so nicht auf die Kybernetik an sich, denn die autopoietische Funktion materieller Bedingungen erkennt sie durchaus als Phänomen an. Sie kritisiert jedoch die Positionierung dieser Modalität als unveränderlich und erkennt die konservative Funktion einer solchen systemischen Kritik, welche Verkörperungen und subjektivierten Möglichkeiten für Leben oder Sterben zugunsten eines Erhalts systemischer Prozesse überschreibt. Die Konzeption der Autopoiesis ist somit eine jüngere Formulierung einer «soziogenetischen»¹³ – weder ganz materiellen noch ganz psychologischen – Normativität, die u. a. von der Wissenschaft seit der Moderne konstruiert wird.

Wynter benennt die Geburt moderner Wissenschaft als Kehrseite der Erkenntnis, dass – entgegen der christlichen Ratio – in der westlichen Hemisphäre doch Land und auf dem afrikanischen Kontinent doch menschliches Leben existiert.¹⁴ Es war diese Wynter zufolge erst durch Kolonialexpeditionen ermöglichte Erkenntnis, die es zuerst Kopernikus und später Galilei erlaubte, sich mit den organisierenden Prinzipien der Welt als durch Gottes Gnaden erschaffen und auf den Menschen/*man* ausgerichtet zu beschäftigen. Einhergehend mit diesen Entdeckungen wurde die kopernikanische Wende später als erste menschliche Kränkung tituliert, zeigt aber, durch Wynter gelesen, dass die Existenz Schwarzer Körper zur Grundlage der Kränkung des westlichen Subjekts – sowie der naturwissenschaftlichen Beschäftigung mit dem Menschen an sich – wird. Mit anderen Worten: Die Entdeckung, dass die Welt nicht als Selbstzweck göttlicher Schöpfung entstanden ist, ergibt sich unter anderem aus der kolonialen Begegnung.¹⁵ Ebenso hat dieses begründende Moment moderner Wissenschaft als Ausgangsposition, dass Menschen – die Kolonisierten – als Objekte dieser sich formierenden Wissenschaft gewaltsam missbraucht werden, während sie dazu dienen, ebendiese Wissenschaft weiterzuentwickeln.

Über eine allgemeine Wissenskritik hinausgehend, sind die Momente der Festschreibung von *race* also auch Momente der technologischen Medienumbrüche. Dass beispielsweise die Volkszählung im kolonisierten Indien die

¹³ Ebd.

¹⁴ Vgl. Sylvia Wynter: 1492. A New World Order, in: Vera Lawrence Hyatt, Rex Nettleford (Hg.): *Race, Discourse and the Origin of the Americas*, Washington 1995, 5–57.

¹⁵ Vgl. ebd., 26–28.

starren Kastenverhältnisse nicht nur beschrieb, sondern auch produzierte, ist auf die europäischen Aufschreibesysteme des 18. und 19. Jahrhunderts zurückzuführen, die das Zirkulieren solchen Wissens innerhalb des asiatischen Subkontinents und auch für die europäischen Metropolen ermöglichte.¹⁶ Wie Jürgen Zimmerer dargelegt hat, wiederholte sich diese Entwicklung später in ›Deutsch-Südwestafrika‹, dem heutigen Namibia.¹⁷ So stellten Kolonialverordnungen und Buchführungen über Afrikaner_innen diese als ›gefährlich, wild und exotisch‹ erst her und legitimierten neben Unterteilungen des Landes an der afrikanischen Westküste strikte Repressionsmaßnahmen, um die darauf umherziehenden Menschen kontrollierbar zu machen. Im Zuge des genozidalen Kriegs gegen Nama und Herero wurde jede_r einzelne Afrikaner_in ab dem Alter von acht Jahren mit einer Passmarke versehen, die Stammeszugehörigkeit, Arbeitgeber, Ethnie, Alter und eventuelle Verstöße gegen die Kolonialverordnung dokumentierte.¹⁸ Obwohl sie als Ursprung des Reisepasses gewertet werden, fungierten die Passmarken nur bedingt als Reisedokumente, da ihre Legitimität von *weißen* Siedler_innen nahezu beliebig interpretiert werden konnte. Vielmehr materialisierten sie die koloniale Rassialisierung, da sie von Afrikaner_innen stets sichtbar am Körper zu tragen waren, was *race* im Alltag festschrieb und zirkulieren ließ. Die Marken wurden Teil eines Archivs materieller Informationssysteme, die als konstruierende Instanz absoluter Differenz zwischen Kolonisierten und europäischen Siedler_innen fungierten, welche die Vorstellung von Afrikaner_innen als Devianten, als Besitzlosen und später als Besitz produzierten.¹⁹ Passmarke und Einwohner_innenregister können also als rassistische Technologien verstanden werden, die in einem Konglomerat aus Daten, in einem zentralen Informationsapparat zusammengeführt, Afrikaner_innen als Nummern dokumentierten und sie nicht nur entmenslichten, sondern auf einer solch objektifizierten und numerischen Ebene intelligibel machten. Dass auf diese Dehumanisierung der Missbrauch im Dienste szientistischer Experimente folgte, führt zu dem oben erwähnten Zirkelschluss.

Wenn *race* medialen Bedingungen zugrunde liegt, so begründet die koloniale Wissensordnung eben auch über die Objektifizierung rassialisierter Körper neue Technologien – die Konstruktion rassialisierter Differenz war und ist ebenso Treiber medientechnologischer Entwicklung wie dessen Legitimation. Die Technisierung von Information beginnt für eine *race*-kritische Medienwissenschaft somit nicht mit Grammophon, Film und Schreibmaschine, sondern mit Volkszählungen, Passdokumenten und Kartografien. Mit Wynter gedacht lässt sich feststellen, dass Medien durchaus unsere Lage bestimmen, dass das ›unsere‹, von dem die Rede ist, aber stets situiert und spezifisch ist, in Machtverhältnisse einer rassisierten und rassialisierenden Wissensordnung eingebunden. Eine Medienwissenschaft ohne eine solche Situierung wiederholt lediglich die Überrepräsentation des Systems westlicher Männlichkeit und seiner Lebensbedingungen; sie ermöglicht also, sich der Verantwortlichkeit für

¹⁶ Vgl. Christopher A. Bayly: *Empire and Information. Intelligence Gathering and Social Communication in India, 1780–1870*, Cambridge, New York 1996. Darüber hinaus gilt die *census machine* von Hermann Hollerith als Vorgänger des Computers und begründete auch die Firma IBM, vgl. Edwin Black: *IBM and the Holocaust. The Strategic Allegiance Between Nazi Germany and America's Most Powerful Corporation*, Washington 2012.

¹⁷ Vgl. Jürgen Zimmerer: *Deutsche Herrschaft über Afrikaner. Staatlicher Machtanspruch und Wirklichkeit im kolonialen Namibia*, Münster, Hamburg, London 2001; ders.: *Der totale Überwachungsstaat? Recht und Verwaltung in Deutsch-Südwestafrika*, in: Rüdiger Voigt (Hg.): *Das deutsche Kolonialrecht als Vorstufe einer globalen Kolonialisierung von Recht und Verwaltung, Schriften zur Rechtspolitologie*, Baden-Baden 2001, 175–198.

¹⁸ Vgl. Zimmerer: *Deutsche Herrschaft über Afrikaner*.

¹⁹ Vgl. Gordon McGregor: *Signed: The Native Pass Tokens of German South West Africa*, Windhoek 1991. George Steinmetz: *The Devil's Handwriting: Precoloniality and the German Colonial State in Qingdao, Samoa, and Southwest Africa*, Chicago 2007.

rassistische (und im Übrigen auch sexistische) Gewalt in Form von technologisierten Festschreibungen zu entziehen. Anstatt eine Medienwissenschaft als Arbeit an technologischen Bedingungen hochzustilisieren, die sich den sozio-politischen Verhältnissen verwehrt, sollte die spezifische Situierung einer so materiell ausgerichteten Medienwissenschaft offengelegt werden, gerade auch um ihre philosophische Relevanz nicht zu unterminieren oder eurozentristisch zu begrenzen. Eine so informierte Position könnte dennoch über eine als reduktiv anerkannte Begrenzung auf Fragen der Repräsentation hinausgehen, um Wissensproduktion jenseits des ebenfalls schon immer begrenzten liberalen Subjektivierungsprojekts zu betreiben und die gesellschaftlichen Verhältnisse nicht nur zu beschreiben, sondern auch zu verändern.

In der Tat ist auch eine Schwarze Philosophie im Sinne Wynters nicht daran interessiert, Befreiung lediglich durch Repräsentation zu simulieren. Rassismuskritische wissenschaftliche Praxis erschöpft sich nicht in der Benennung von Positionierungen oder sprachlicher Inklusion durch Expansion des Begriffs der Subjektivität.²⁰ Wenngleich diese auch eine Rolle spielen können, laufen sie Gefahr, den Fehler in <falschen> Bildern zu suchen und nur moralistisch zu argumentieren.²¹ Mit Wynter kann stattdessen gefragt werden, wie die medialen Bedingungen materieller Artefakte an der Konstruktion bestimmter subjektiver Medienerfahrungen teilhaben, die immer nur situativ und in Bezug auf spezifische Machtverhältnisse zu greifen sind. Dass in Deutschland in Bezug auf die eigene koloniale Vergangenheit noch massive Forschungslücken bestehen, bietet somit einer pluralistisch gedachten Medienwissenschaft die Möglichkeit, sich im Dienste einer tatsächlichen Wissenschaftsfreiheit der Diversität und Pluralität des eigenen Bezugsrahmens zu widmen, um aktuelle Tendenzen und epistemische Prägungen rassismuskritisch zu hinterfragen und einem sich schließenden Verständnis von Wissenschaft entgegenzutreten. Andernorts hat medienwissenschaftliche Forschung im Sinne der hier dargelegten Perspektive bereits gezeigt, was für ein Potenzial darin liegt, die anonymisierten globalen Netzwerke der Gegenwart mit dem transatlantischen Sklav_innenhandel in Bezug zu setzen²² oder die algorithmische Mustererkennung aus ihrer vermeintlichen Objektivität zu lösen und auf rassialisierte Interpretationen zu prüfen²³ sowie zu hinterfragen, wo die Erzählungen von Geschichte beginnen – örtlich, wie zeitlich – und was sie außen vor lassen.

Differenz ohne Separabilität

Rather, I am asking whether there exists freedom (not necessarily as a common-sensically <positive> category, but as a way to think what it makes possible) in this pain that most definitely cannot be redressed by the liberal state, and if this freedom might lead to other forms of emancipation, which can be imagined but not (yet) described.²⁴

²⁰ Vgl. z. B. bell hooks: *Black Looks. Race and Representation*, Boston 1992, 4.

²¹ Hier teilt Schwarze Philosophie also sogar die Grundannahmen deutscher Medienphilosophie und kann als rhizomatische Reorientierung oder Pluralisierung einer Ursprungsgeschichte derselben fungieren.

²² Vgl. Aria Dean: Notes on Blac-celeration, in: *e-flux*, Bd. 12, Nr. 87, 2017, e-flux.com/journal/87/169402/notes-on-blac-celeration (20.1.2022).

²³ Vgl. Hito Steyerl: A Sea of Data. Apophenia and Pattern (Mis-) Recognition, in: *e-flux*, Bd. 4, Nr. 72, 2016, e-flux.com/journal/72/60480/a-sea-of-data-apophenia-and-pattern-mis-recognition (20.1.2022).

²⁴ Alexander Weheliye: Pornotropes, in: *Journal of Visual Culture*, Bd. 7, Nr. 1, 2008, 65–81, hier 66.

The model for this «radically inhuman subjectivation» – and with it a corresponding understanding of capital outside of alienation – already exists and has for some time. It is found in the black (non)subject, as it emerges in the history of capitalism that is nothing other than racial capitalism.²⁵

Nun wird gerade Kenner_innen der *critical race theory* ein großes Aber auf der Zunge liegen, welches sich auf das Gewaltpotenzial bezieht, das dem Erzählen rassistischer Geschichte innewohnt. Für diese Gewalt, die sich aus der Ästhetisierung der Folter, Vergewaltigung und Ermordung Schwarzer Menschen ergibt, hat Hortense Spillers den Begriff «Pornotroping» geprägt.²⁶ Damit übt sie Kritik an einer Erzählung, die Schwarzes Leid lediglich thematisiert, um sich daran lustvoll zu reiben, es gar zur Unterhaltung zu missbrauchen. Vor allem im Hinblick auf eine neoliberalisierte Wissenschaft, wo ein kritischer Habitus sich direkt in kulturelles Kapital verwandeln lässt, stellt sich die Frage, was für neue Erkenntnisse tatsächlich aus einer Anerkennung rassialisierter Strukturen der Gewalt im Rahmen der Entwicklung und Reflexion neuer Technologien entstehen könnten und wer von diesen Erkenntnissen profitiert. Somit wird nun zum Schluss, wenn auch nur kurz, auf materielle Spekulation als Methode eingegangen, die nicht auf Erhaltung oder Bewahrung, sondern auf eine Sprengung wissenschaftlicher Praxis im Dienste des reduktiven liberalen Subjekts abzielt.

Neben klassisch medienkulturwissenschaftlichen Methoden wie dem Lesen <gegen den Strich>²⁷ können spekulative Ansätze, die auf kritische Schwarze Theoriebildung rekurrieren, als Möglichkeit gelten, sich anders mit den ambivalenten Genealogien der digitalen Gegenwart auseinanderzusetzen, um die Materie, Zeitlichkeit und Potenzialität der Welt nicht als geschlossen, sondern als Momente der Öffnung zu begreifen. So beschreibt auch Saidiya Hartman die ubiquitäre, jedoch von Leid geprägte Präsenz Schwarzer Körper in Archiven als Negation jeglicher Möglichkeit, jemals etwas herauszufinden, was nicht bereits gesagt wurde.²⁸ Anstelle des Sprechens über im Sinne einer libidinösen Ökonomie, die rassialisierte Gewalt immer nur im Rahmen der Sprachen und Technologien liberaler Subjektivität anerkennen könnte, eröffnet demnach gerade die Beschäftigung mit Materialität und Medialität von *race* einen Weg, diese Gewalt zu delegitimieren und zu kritisieren, gar experimentell umzuformen. So zielt auch Wynters Arbeit letztendlich auf eine Pluralisierung der Erzählungen des Menschseins ab, die das reduktive menschliche Subjekt verwirft, um anderen Lebensentwürfen jenseits davon Raum zu schaffen. Im Sinne des hier vorgeschlagenen Vorgehens würde dies bedeuten, in die Technologien des Jetzt einzugreifen, um aus Vergangenheit und Gegenwart Alternativen für eine Zukunft zu schöpfen, die sich jenseits dieser reduktiv-dominanten Wissensordnung bewegt.²⁹ Schließlich bedeutet eine kulturell situierte Medialität auch, dass sie veränderbar ist, die Hegemonie der reduktiven Kategorie *man* bzw. «Mensch» also verunsichert werden kann. Dafür entwickelt Hartmann die Methode der kritischen, spekulativen Fabulation,

²⁵ Dean: Notes on Blacceleration.

²⁶ Hortense Spillers: Mama's Baby, Papa's Maybe. An American Grammar Book, in: *Diacritics*, Bd. 17, Nr. 2, 1987: Culture and Countermemory: The «American» Connection, 64–81, hier 67.

²⁷ Dazu z. B. Alexander Dunst, Elahe Haschemi Yekani, Anja Schwarz: The Here and Now of Cultural Studies, in: *Journal for the Study of British Cultures*, Bd. 21, Nr. 2, 2014, S. 195–222; Elahe Haschemi Yekani: The Ethics of Reading the Archives of Enslavement. Experiments in Interpretation, Artikel im Blog *Critical Habitations*, 15.3.2020, criticalhabitations.wordpress.com/debate/debate-5-the-experimental-humanities/the-ethics-of-reading-the-archives-of-enslavement-experiments-in-interpretation (20.1.2022).

²⁸ Vgl. Saidiya Hartman: Venus in Two Acts, in: *Small Axe*, Bd. 12, Nr. 2, 2008, 1–14.

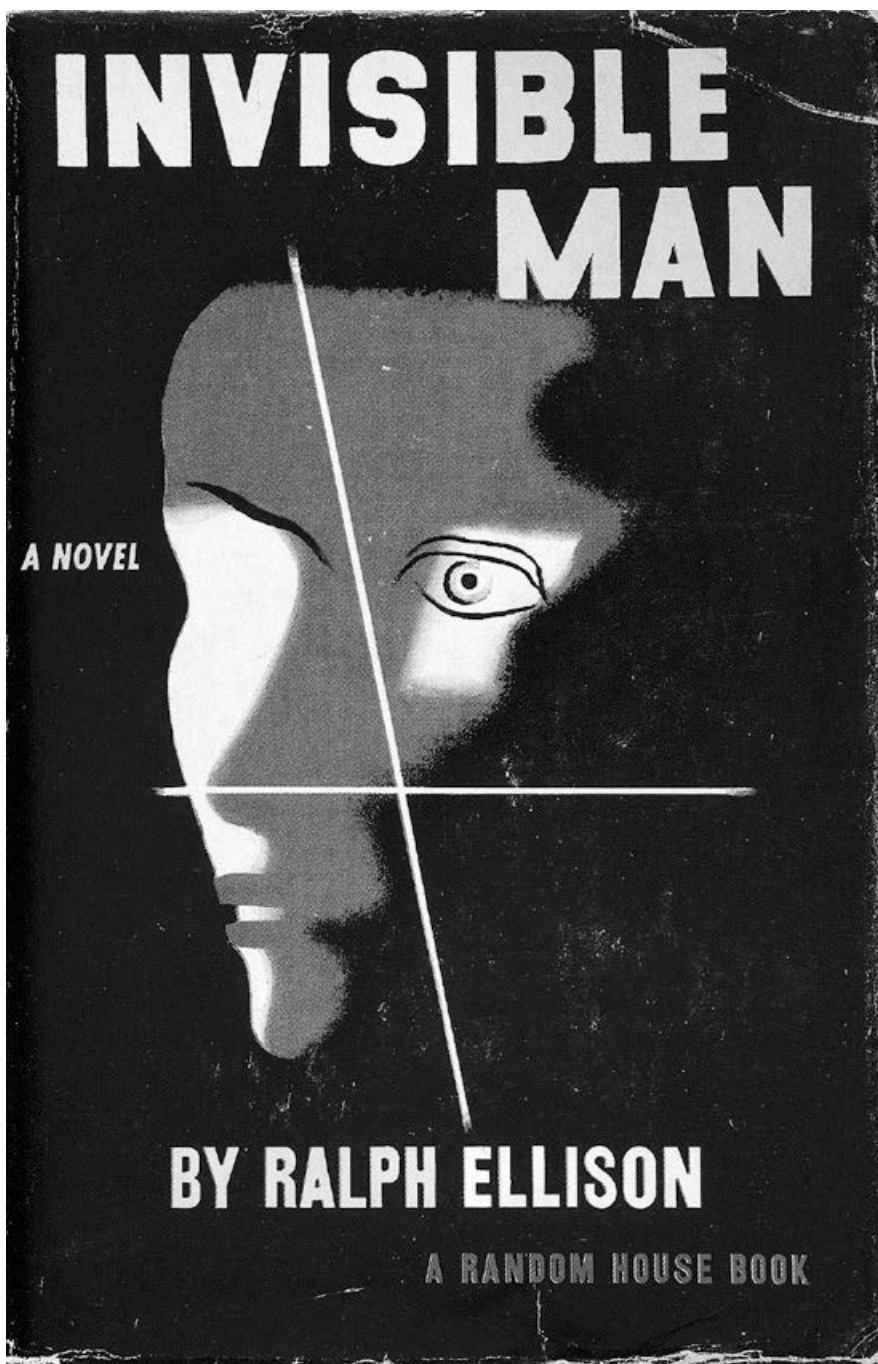
²⁹ Auch solche Gedanken haben bereits Einzug in die Medienwissenschaften gehalten, jedoch gab es auch in den Varianten des *speculative realism* wenig bis gar keine Auseinandersetzung mit präexistierenden dekolonialen und antirassistischen materialistischen Philosophien. Vgl. dazu für den anglophonen Raum: Jerry Lee Rosiek, Jimmy Snyder, Scott L. Pratt: The New Materialisms and Indigenous Theories of Non-Human Agency. Making the Case for Respectful Anti-Colonial Engagement, in: *Qualitative Inquiry*, Bd. 26, Nr. 3/4, 2020, 331–346. Eine Auseinandersetzung im deutschsprachigen Diskurs wurde durch eine von Armen Avanessian und Mahan Moalemi herausgegebene Sammlung zwar nicht neuer, aber erstmals ins Deutsche übersetzter Texte zu *race* und Technologie angestoßen, Armen Avanessian, Mahan Moalemi (Hg.): *Ethnofuturismen*, Leipzig 2018.

³⁰ Vgl. z. B. Katrin Köppert: Afro-Feministisches Fabulieren in der Gegenwart – und mit der Höhle, in: Marie Luise Angerer, Naomie Gramlich (Hg.): *Feministisches Spekulieren. Genealogien, Narrationen, Zeitlichkeiten*, Berlin 2020, 220–236, hier 226–228.

mittels der sich real existierende Leerstellen im Archiv sowie nicht-realisiertes widerständiges Potenzial der Vergangenheit für eine Öffnung gegenwärtig entstehender Zukünfte nutzen lassen und so rassialisierten Körpern ein Wissenskorporus jenseits der vernichtenden Gewalt des Rassismus, Kolonialismus und der Sklaverei ermöglicht wird.³⁰ Neben materieller Festschreibung sind den technologischen Bedingungen auch Ambivalenzen, Fluchtpunkte und Multiplizitäten zu entnehmen. Dabei schwingt die historisch und fortlaufend in Strukturen eingeschriebene Gewalt stets mit, jedoch ist sie nicht das Einzige, was auf eine Erkennung Schwarzen Seins einwirken soll.³¹ Diese spekulative Freiheit der Imagination, gespeist aus kritischem, historischem Bewusstsein, belegt ein Potenzial, sich der Welt mit neuem Wissenschaftsbewusstsein zu widmen, welches diese als Materie entdeckt, die sich einer Trennbarkeit von Form, Inhalt und Virtualität entzieht.

³¹ Vgl. Saidiya Hartman: *Wayward Lives, Beautiful Experiments. Intimate Histories of Social Upheaval*, New York 2019. Wie auch Katrin Köppert bemerkt, bezieht sich Afrofuturismus – und hier auch Hartman – auf die Verschränkungen zwischen Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft sowie den darin enthaltenen Möglichkeiten, «in der Geschichte der Sklaverei und des Kolonialismus Gegenzukünfte wiederzuentdecken», Köppert: *Afro-Feministisches Fabulieren*, 226.

Mein Dank an Katrin Köppert und Ute Holl für die hilfreichen und konstruktiven Gutachten.



Ralph Ellison: *Invisible Man*, Erstausgabe 1952

W.J.T. MITCHELL im Gespräch mit ÖMER ALKIN

«SEEING THROUGH RACE» & VERSUCHE, DURCH DIE MEDIEN (-WISSENSCHAFT) ZU SEHEN

Der Bildwissenschaftler W.J.T. Mitchell hat 2012 sein Buch *Seeing Through Race*¹ veröffentlicht, in welchem er dem Verhältnis von Medialität und *race* nachgeht. In dem schriftlich geführten Interview befragte Ömer Alkin Mitchell zum umfassenden theoretischen Einstiegskapitel seiner Studie und zu seinen Vorschlägen für den Umgang mit Rassismus. Zugleich drehte sich das Gespräch um die Übertragbarkeit von Mitchells rassismuskritischen Überlegungen auf das hiesige wissenschaftskulturelle System und um die aktuelle Relevanz seiner Thesen im Kontext von Cancel Culture, Wissenschaftskultur und Medienwissenschaft.

Eine extended version des Gesprächs in englischer Sprache findet sich auf der Website der Zeitschrift für Medienwissenschaft (www.zfmedienwissenschaft.de).

Ömer Alkin Lieber Tom, ich möchte zunächst die zentralen Gedanken, die diesem Interview zugrunde liegen, vorausschicken. In unserem Gespräch wird es um dein zentrales Argument aus *Seeing Through Race* gehen, also um Stereotypen als widerständige Bilder, die nicht zerstört werden können, um *race* als Medium und um *racism* als unverfügbare, affektiv hoch aufgeladene Wirklichkeit. Aufgrund des Mediums des Interviews geht es aber auch um deine Rolle als Diskursknoten einer Medienwissenschaft und das hier durch das Gespräch aufgerufene meta-mediale Moment. Die Medienwissenschaft als wissenschaftliche Kultur kann sich selbst aus der affektiven und strukturellen Situation des Rassismus nicht entkoppeln – auch wenn sie besonders im Stande dazu ist, Phänomene des Rassismus zu reflektieren.

¹ W.J.T. Mitchell: *Seeing Through Race*, Cambridge (MA), London 2012.

Wir interessieren uns in diesem Heftschwerpunkt der ZfM für Positionalitäten und damit auch für uns beide als Personen in ihrer soziokulturellen Matrix. Wenn du mich fragst, geht es damit zugleich um meine meta-mediale fantasmatische Relationalität zu dir als *weißem* Intellektuellen, über die wir hier nur bedingt werden sprechen können, die aber ein Teil der Dynamik unseres Gesprächs sein dürfte. Hauptziel dieses Gesprächs ist es, ausgehend von deinem Buch über die mediale Situation der Medienwissenschaft und die kulturelle Verflechtung von visueller und wissenschaftlicher Kultur nachzudenken.

Meine erste Frage zielt auf eine Kernüberlegung dieser Ausgabe: dass sich die Themen, die wir bearbeiten, und unsere eigene Eingebundenheit in Wissenschaftskulturen und -systeme nicht trennen lassen.

Wie gehst du persönlich mit der Spannung um, in einem wissenschaftlichen Feld zu arbeiten, das durch Machtdynamiken strukturiert ist und das eher feindlich gegenüber Menschen aus der Arbeiter_innenklasse etc. ist, insbesondere wenn man das kritische Erbe betrachtet, von dem deine Arbeit inspiriert ist (im Vorfeld nanntest du Marx, Foucault und Freud)?² Wie würdest du das Verhältnis beschreiben zwischen der eigenen theoretischen Arbeit, sich kritisch mit Kultur auseinanderzusetzen, und der Notwendigkeit, gleichzeitig genau nach denjenigen Regeln der akademischen Systeme zu spielen, die diesen Dynamiken zugrunde liegen, gegen welche wir hier in dieser Ausgabe argumentieren möchten?

W. J. T. MITCHELL Es steht außer Frage, dass die akademische Wissenschaft an amerikanischen Universitäten auf dem Fundament des *weißen* Privilegs aufgebaut ist. Das fängt nicht erst an der Universität an, sondern zieht sich, angefangen bei Vorschule und Kindergarten, durch das gesamte öffentliche Schulsystem. *Race* und Klasse sind im amerikanischen Bildungswesen eng miteinander verwoben. Der lange Kampf um *affirmative action* nicht nur im Bildungswesen, sondern auch bei der Beschäftigung, im Wohnungswesen, bei der Kinderbetreuung und im Gesundheitswesen, war bei der Bekämpfung des strukturellen Rassismus sehr unterschiedlich erfolgreich. Und schlimmer noch, die pseudo-egalitäre Rhetorik der <Chancengleichheit> und der *race*-neutralen Demokratie hat zur Folge, dass das Bewusstsein für das *weiße* Privileg verschwindet. Ein Freund von mir beschreibt dies als <Fahrradfahren mit dem Wind im Rücken>. Man merkt den Wind nicht und glaubt, dass die effektive Fahrt eine Folge der eigenen überlegenen Fähigkeiten als Radfahrer_in sein muss.

Ich sehe die aktuelle Welle der *woke culture* und Cancel Culture als einen historischen Moment der Abrechnung mit dieser Realität, die gleichzeitig eine heftige Reaktion der Verleugnung und Verweigerung der Anerkennung hervorgerufen hat. So wurde die Critical Race Theory in den USA vom rechten Flügel als schädliche Propaganda verteufelt und zu einem politischen Streitthema gemacht. Sie wirft für jeden in der akademischen Welt komplexe Fragen

² Vgl. die englischsprachige extended version des Interviews unter [zfmediawissenschaft.de](https://www.zfmediawissenschaft.de). Dort enthalten sind u. a. auch Mitchells Rekurs auf Derridas *Weißes Mythologie* und eine Diskussion des Verhältnisses von Bildwissenschaft und Visueller Kultur im deutschsprachigen Raum.

auf und schafft ein Gefühl der Unsicherheit über das richtige Verhalten in allen Bereichen, von der Zulassung über die Einstellung bis hin zur Pädagogik und wissenschaftlichen Forschung. Ich habe den Missbrauch der Cancel Culture einerseits und die selbstgefällige Denunziation von *wokeness* und *affirmative action* andererseits persönlich miterlebt. Es ist schwer, sich in dieser Zeit zurechtzufinden, denn man kann persönlich antirassistisch sein, aber beruflich ein_e Nutznießer_in des systemischen Rassismus. Die alte Frage *Was tun?* hallt durch die Säle der Wissenschaft und die Hallen der politischen Institutionen. Meine einzige Antwort ist, die lange Kampagne für Demokratie, Gleichheit und Emanzipation für alle Menschen fortzusetzen – was unglaublich vage klingt, aber ich hoffe, dass sie die spezifischen Arten von Arbeit, die ich mit Medien und Kunst mache, beeinflusst.

Ü.A. Interessant erscheint mir auch, dass keine deiner genannten Inspirationsquellen weiblich ist – ein Umstand, der auch auf meine eigenen zutrifft; und dieses Interview ist Teil der Arbeit an meinen eigenen Vorbildern und Dämonen. Wie versuchst du, die zugrunde liegenden Strukturen deiner eigenen erkenntnistheoretischen Implikationen zu überwinden?

W.J.T.M. In meinem langen Leben habe ich den Übergang der Geisteswissenschaften von einer vornehmlich männlichen Bastion zu einem heute zunehmend weiblichen Beruf miterlebt. Ich denke, meine prägenden Einflüsse waren überwiegend männlich, vor allem die aus dem 19. Jahrhundert. Aber meine Zeitgenoss_innen, mit denen ich im Laufe meiner Arbeit als Autor und Herausgeber zusammengearbeitet habe, waren eigentlich ziemlich gleichmäßig zwischen Männern und Frauen verteilt. Als ich 1977 das Amt des Herausgebers von *Critical Inquiry* übernahm, bestand die Redaktionsgruppe ausschließlich aus Männern. Meine Priorität war es, eine weibliche Kollegin als Mitherausgeberin hinzuzuziehen. Elizabeth Abel (heute in Berkeley) trat meiner kleinen Redaktionsgruppe bei und machte sich sofort daran, die erste Welle des akademischen Feminismus zu dokumentieren. *Writing and Sexual Difference*³ gewann zahlreiche Preise und inspirierte unsere erste Sonderausgabe zum Thema *race*. Henry Louis Gates, Jr., ein Professor in Yale, schrieb mir und schlug eine weitere Ausgabe vor: «*Race*», *Writing, and Difference*.⁴

Was mein persönliches Engagement angeht, so denke ich, dass mich meine wissenschaftliche Arbeit, beginnend mit meiner Dissertation und meinem ersten Buch, *Blake's Composite Art*, dazu brachte, mich mit den revolutionären, abolitionistischen Kräften der Französischen Revolution und dem ersten Aufkommen der feministischen Theorie im Werk von Mary Wollstonecraft zu identifizieren.⁵ In Verbindung mit den gemeinsamen Anliegen der Bürger_innenrechte und der Antikriegsbewegung der 1960er Jahre hatte ich das Gefühl, dass meine gesamte akademische Ausbildung von diesen politischen Bewegungen und ihren zeitgenössischen Nachfolger_innen geprägt wurde.

³ Elizabeth Abel (Hg.): *Writing and Sexual Difference* (A Critical Inquiry Book), Brighton 1982.

⁴ Henry Louis Gates Jr., Kwame Anthony Appiah (Hg.): «*Race*», *Writing, and Difference*, Chicago 1986.

⁵ W. J. T. Mitchell: *Blake's Composite Art: A Study of the Illuminated Poetry*, Princeton 1978.

Ich sollte hinzufügen, dass ich als jemand, der in den letzten 40 Jahren in einem hauptsächlich von Schwarzen bewohnten Viertel an der South Side von Chicago gelebt hat, weiß, dass die Schwarze Gemeinschaft nicht homogen ist. Es gibt viele Unterschiede in Bezug auf Klasse und politische Positionierung. Die liberale Reaktion auf «defund the police» («Streich der Polizei die Mittel») in den US-amerikanischen Städten spaltete die Schwarze Gemeinschaft in zwei Hälften, und im Nachhinein betrachtet war es ein äußerst unglücklicher Slogan, unter dem man marschierte, wo doch gerade die amerikanische Politik im Wesentlichen von Slogans und Vier-Wort-Geboten wie «Make America Great Again» bestimmt wird.

Ö.A. In deinem Buch *Seeing Through Race* versammelst du deine Vorlesungen, die du 2010 im Rahmen der *W.E.B. Du Bois Lectures* an der Harvard University gehalten hast. Im Einstiegskapitel «Das Moment der Theorie. <Race> als Mythos und Medium»⁶ entfaltest du die theoretischen Grundgedanken zu den beiden Themenfeldern der Schwarzen Rassialisierung und der Rassialisierung im israelisch-palästinensischen Konflikt, die sich durch das gesamte Buch ziehen. Dort heißt es:

Ich hoffe, über diese recht offensichtlichen Fragen hinaus eine etwas weniger offensichtliche Schlussfolgerung daraus ziehen zu können: dass *race* nicht nur ein zu vermittelnder Inhalt, ein visuell oder verbal darzustellendes Objekt oder eine in einem Bild darzustellende Sache, sondern selbst ein Medium und eine ikonische Form ist – nicht einfach etwas, das zu sehen ist, sondern selbst ein Rahmen für das Sehen-durch – oder (wie Wittgenstein es ausdrücken würde) das Sehen-als. Dieser Punkt wird am deutlichsten in der visuellen Sprache von *race*, die sich ständig auf die Figuren des Schleiers, des Bildschirms, der Linse, des Gesichts, des Spiegels, des Profils, der Linie und der Farbe und ihrer paradoxen Verschmelzung in der Figur der <Farblinie> beruft.⁷

Race ist demnach ein Medium, um das wir nicht herumkommen. Du verweist auf dessen Beständigkeit «als politisches und wirtschaftliches Thema sowie als ein Begriff, der mit dem allgegenwärtigen Phänomen des Rassismus verbunden ist.»⁸ Ich verstehe deinen Einsatz so: Es scheint keine adäquate Lösung zu sein, an der Auslöschung von *race* zu arbeiten, sondern es gilt, den Umgang damit zu verstehen, also an <Rassismus> zu arbeiten. Dein Kapitel ist sehr dicht und die Gedankengänge durchstreifen ein Dickicht an rassismustheoretischen Diskursen. Es gibt darin auch Verhältnissetzungen von *race* und <Rassismus>, die kontraintuitiv scheinen. Du willst Rassismus nicht als Derivat von *race* verstanden wissen, sondernkehrst – anders als die meisten anderen Rassismusforscher_innen – das Verhältnis um.

Du erläuterst *race* als Medium mit dem Lacan'schen Modell des Imaginären, des Symbolischen und des Realen und ergänzt es um *race* als die Realität, wobei Rassismus für das Reale steht. Kenner_innen des Lacan'schen

⁶ Alle Übersetzungen von Ö. A.: Grund für die Übersetzung ist, dem Prinzip einer möglichst ganzheitlichen Übersetzung für den deutschsprachigen Raum gerecht zu werden.

⁷ Mitchell: *Seeing Through Race*, 13.

⁸ Ebd., 22.

Modells wissen, dass Subjektivierung den Eintritt in die symbolische und damit sprachliche Ordnung meint und dass das Imaginäre, die Ordnung des Bildes, einen anderen Bereich bildet, innerhalb dessen die Subjektivität wirksam wird. Das Reale wiederum ist der Bereich, der sich der Ordnung der Sprache und des Bildes entzieht.

Kannst du dieses Modell unter Einbeziehung von *race* und «Rassismus» nochmal kurz erklären? Es geht mir hier darum, deinen Einsatz für eine Medienkompetenz nachvollziehen zu können, den ich auch in den darauffolgenden Fragen adressieren werde.

W.J.T.M. Ich versuche es. Im Diagramm laufen viele verschiedene Argumente zusammen, und es mag schwierig sein, sie alle in den Fokus zu stellen, ohne aus meinem Buch zu zitieren. Die grundlegende These ist ziemlich unumstritten, nämlich dass *race* eine «soziale Konstruktion» ist, ein Komplex von verbalen und visuellen Konstruktionen, die eine Mythologie bilden. Ich unterscheide mich von den sogenannten «post-rassistischen» Theoretiker_innen dadurch, dass ich die operative, pragmatische Beständigkeit dieser Mythologie bewahren möchte. Ich lehne die Vorstellung ab, dass *race* «nur» ein Mythos ist, den wir verbannen können, indem wir ihn in Anführungszeichen setzen oder ihn aus dem Diskurs ausschließen. Noch nachdrücklicher möchte ich das Ziel der «Farbenblindheit» in Frage stellen; als ob wir uns antrainieren könnten, die sichtbaren und verhaltensmäßigen Unterschiede zwischen Gruppen von Menschen, die sich als verwandt identifizieren oder die als Mitglieder der Gruppe identifiziert (und verfolgt) wurden, nicht wahrzunehmen.

Gleichzeitig bin ich der Meinung, dass bestimmte Aussagen unabhängig von der ethniserten Identität des_der Sprecher_in beurteilt werden müssen. Eine falsche Lösung eines mathematischen Problems durch eine_n *weiße_n* oder Schwarze_n Student_in ist immer noch falsch. Mathematik ist *race*-neutral und farbenblind. Ich möchte, dass wir in der Lage sind, die *race*-Identität als ein wesentliches Merkmal der menschlichen Identität zu erkennen, anzuerkennen und zu schätzen. Gleichzeitig möchte ich mich gegen jeden reduktiven Essentialismus wehren, der die «ethnische» Identität zu einer Art absoluter und endgültiger Beschreibung der Persönlichkeit eines Menschen macht. Deshalb würde ich niemals leugnen, dass ich ein «*weißer* Intellektueller» bin; gleichzeitig würde ich darauf bestehen, dass meine spezifische Identität nicht auf dieses

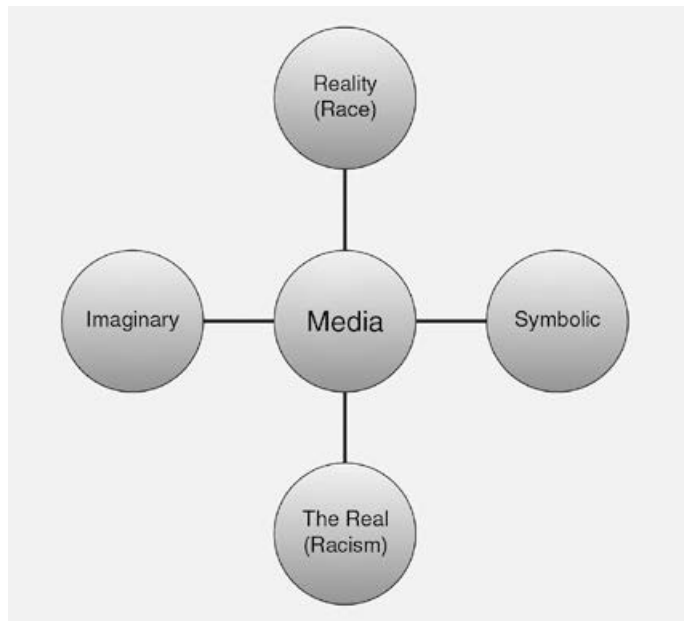


Abb. aus *Seeing Through Race*, 18:
«The Lacanian registers, plus
«reality»»

Label reduziert werden kann. Ich betrachte *Weißsein* als Teil eines <Teints>, der viel mehr umfasst als meine Hautfarbe. Und dieser <Teint> geht über meine persönliche Identität hinaus und umfasst auch meine Identifikation durch und mit Andere/n.

Die Assoziation des Rassismus mit dem Lacan'schen Realen in diesem Diagramm beruht auf Jean-Paul Sartres Diskussion des Antisemitismus als einer Leidenschaft, die mit der Identität verbunden ist, einer Ebene des Affekts, die Anerkennung mit Abscheu und Hass verbindet. Deshalb sehe ich die *race*-Identität (die nicht gelehnt werden kann) als eine Art Sublimierung rassistischer Emotionen. Wenn der Rassismus die eigentliche Pathologie ist, bietet die Akzeptanz von *race* als eine durch Geschichte und Kultur konstruierte Realität die Möglichkeit einer Heilung – vielleicht nach dem Modell der Impfung und Immunisierung. Eine einfachere Formulierung wäre, *race* in affirmativen Begriffen zu sehen. Ich gehöre zu einer *weißen* Generation, die gelernt hat: «Black is beautiful», und die sich heute mit der Black-Lives-Matter-Bewegung verbündet. Gleichzeitig haben wir uns mit Leuten solidarisiert, die verstanden haben, dass *race* und Rassismus nicht einfach ein «schwarz-weißes» Thema sind, eine moralistische Reduktion auf Gut und Böse. Jesse Jacksons Regenbogen-Koalition und die wachsende Akzeptanz eines multiethnischen Flickenteppichs von «Hautfarben» haben mich immer als die beste Hoffnung für eine gesunde amerikanische Demokratie beeindruckt. Natürlich ist dies keine beschlossene Sache, und in einer Zeit, in der eine der politischen Parteien Amerikas offen rassistisch geworden ist und einen Aufstand angezettelt hat, der die Flagge der sklavenhaltenden Konföderation in den US-Kongress brachte, ist dies in echter Gefahr.

Ö.A. Im deutschsprachigen Raum ist der Begriff «Rasse» historisch sehr spezifisch besetzt und nicht auf dieselbe Weise verwendbar wie *race* in den USA. Wenn du also in deinem Buch von *race* sprichst, ist damit eine Bedeutung aufgerufen, die in Deutschland so nicht vorhanden ist und die dennoch unachgiebig praktiziert wird, z.B. auch dann, wenn von «Ethnie» oder «Kultur» die Rede ist. Hierzulande wird oft von «kulturellen Unterschieden» und «anderen Kulturen» gesprochen. Selbst dort, wo *race* scheinbar nicht auftaucht, ist *race* also wirksam. Du begründest das mit der Qualität von *race* als Medium, das eng mit der visuellen Kultur verknüpft und nicht nur Sprache, Bild, Ding, Repräsentation ist. Rassismus wäre entsprechend eine Form des Denkens, des Wissens, des Sehens, die *race* gleichsam «unmittelbar» voraussetzt, weil ein anderes Denken über Menschen und Menschengruppen kaum möglich ist. Dein Vorschlag ist demnach ein medienpädagogischer:

Wir können anscheinend nicht ohne dieses Konzept auskommen und müssen es für künftige Verwendungen bewahren, die wir uns heute nur vorstellen können. Wir müssen lernen, durch *race* hindurch und nicht mit dem Auge von *race* zu sehen.⁹

⁹ Mitchell: *Seeing Through Race*, 40.

Wer verfügt deines Erachtens über diese Fähigkeit, «durch *race* hindurch» zu sehen und nicht «mit dem Auge von *race*»? Oder mit Blick auf diese ZfM-Ausgabe und suggestiv gefragt: Sind medien- und visualitätstheoretisch versierte Medienwissenschaftler_innen grundsätzlich die besseren Sehenden, nämlich Durch-*race*-Hindurchsehenden?

W.J.T.M. Ich denke, wir sind rassistisch, wenn wir Kultur als Euphemismus benutzen, um zu erklären, warum andere rückständig, minderwertig, dumm oder gefährlich sind und deshalb Unterwerfung und Diskriminierung verdienen. In den USA ist dies paradoxerweise zu einem Punkt der Spaltung zwischen den sogenannten «Weißen» geworden. Was passiert, wenn eine große politische Partei einen irrationalen Personenkult um einen *weißen* Vorherrscher bildet, der alle nicht-*weißen* Völker rassistisch anprangert? Araber_innen, Latinas_Latinos, Schwarze und sogar die «Vorzeigeminderheit» der Asiat_innen wurden vom ehemaligen Präsidenten der Vereinigten Staaten rassistisch karikiert. Dies hat dazu geführt, dass eine tiefliegende Strömung der amerikanischen Kultur wiederbelebt wurde, die auf die Gründung des Landes als Sklav_innenkolonie zurückgeht.

Ich glaube nicht, dass die Medientheoretiker_innen die einzige Gruppe sind, die dies beobachten kann. Eine beträchtliche Mehrheit der *Weißen* quer durch das politische Spektrum ist entsetzt über dieses atavistische Wiederaufleben von Rassismus und *white supremacy*. Die sich anbahnende Krise in der amerikanischen Politik ist ein Wettstreit zwischen den demokratischen Idealen der Gründer der Nation und der Tatsache, dass alle von ihnen Sklav_innenhalter waren (übrigens bin ich nicht dafür, die Statuen der Gründer wegen ihres Sklavenbesitzes abzureißen; Jefferson, Washington, Madison und Hamilton verdienen immer noch unseren Respekt). Die USA sind eine Nation, die in tiefen Widersprüchen gegründet wurde, welche noch nicht gelöst sind, die sich aber von denen unterscheiden, mit denen sie während der Ära der Segregation und Jim Crow konfrontiert waren. Mein geringes Verständnis von Fragen der *race* und Kultur im deutschen Kontext würde, denke ich, von den ähnlichen strukturellen Widersprüchen lernen wollen, die Deutschland im 20. Jahrhundert auf vielfältige Weise gespalten haben. Es fällt mir auf, dass die Nation, die den schrecklichsten rassistischen Völkermord der Weltgeschichte verübt hat, in jüngster Zeit Scharen nicht-*weißer*, nicht-christlicher Einwander_innen im Land willkommen heißt. Auch Deutschland hat seine Widersprüche nicht gelöst, aber es könnte den USA vielleicht ein Wegweiser sein, sie als das zu erkennen, was sie sind.

Ü.A. Wir als Herausgeber_innen des Heftschwerpunkts können diese Sicht auf Deutschland nicht teilen, da die Notwendigkeit von z.B. postkolonialem Denken und Praktiken der Dekolonisierung erst am Anfang stehen. Gegenwärtig sind die rassistischen Dispositionen gegenüber diesen «willkommenen Menschen» enorm. In Deutschland ist das Wort «Rasse» eng

mit biologistischen Diskursen, der Rassenideologie des Nationalsozialismus und dem Völkermord an den europäischen Jüd_innen verbunden. Dass das Wort als solches quasi unbenutzbar geworden ist, hat es meines Erachtens mit begünstigt, die notwendige Auseinandersetzung mit Rassismus in Deutschland nicht zu führen. Die Wiederholung des Begriffs «Rassismus» in verschiedenen Diskursen wird hier immer noch als sehr hart empfunden, und viele Wissenschaftler_innen und Politiker_innen versuchen, die Verwendung des Begriffs zu vermeiden und nach alternativen Begriffen zu suchen. Die Ermordung von George Floyd und die weltweite Aufmerksamkeit, die das Thema erlangt hat, haben sich auch auf die deutsche Situation ausgewirkt. Einige wissenschaftliche und staatliche Initiativen haben erkannt, dass es in Deutschland noch viel zu tun gibt, wenn es um Rassismus geht. Da es in Deutschland so gut wie keine Bildungsprogramme zum Thema «Kulturwissenschaften/Repräsentationskritik» für Schulen gibt (eher nur an Universitäten oder Hochschulen), leidet Deutschland jedoch unter dem Umstand, dass der Rassismus nicht umfassend verhandelt wird, was nun zu Rassismus gegenüber Muslim_innen, Türk_innen, Araber_innen, Sinti_zze und Romn_ja, Jüd_innen, Migrant_innen aus dem Balkan (EU-Integration von Bulgarien, Rumänien usw.), Asiat_innen und Schwarzen und vielen anderen geführt hat und immer noch führt. Der rassistische Diskurs in Deutschland profitiert von dem Wort «Kultur», das sehr oft (etwas paradox) verwendet wird, um so etwas wie «ethnische» Unterschiede zu essentialisieren, sodass Rassismus möglich wird, ohne überhaupt an «Rasse» und Rassismus zu denken.

Um genauer zu sein: Unter Bezugnahme auf Medienwissenschaftler_innen wollte ich verstehen, ob diese Fähigkeit, «durch «Rasse» hindurchzusehen», wie ja auch dein Buch heißt, mit Medienkompetenz einhergeht. Deshalb möchte ich wissen, ob die Frage des Rassismus als Bildungsfrage behandelt werden sollte.

W.J.T.M. Ja, ich denke, das ist der richtige Ansatz. Ich weiß nicht, ob man auf meiner «*race* als Medium»-Formel bestehen muss, aber ich denke, sie könnte hilfreich sein, vor allem um den Menschen zu helfen zu verstehen, wie wir dazu neigen, mit Stereotypen, Karikaturen und Erzählungen von «dem Anderen» zu denken. Und vielleicht kann der weniger belastete Begriff «Kultur» doch nützlich sein, insbesondere wenn (in Deutschland), wie du sagst, «Rasse» ein so belasteter Begriff ist, der weitere Gespräche zu blockieren scheint. Auch in den USA hat er manchmal diesen Effekt, und viel hat damit zu tun, wer das Wort benutzt und wie. Kürzlich habe ich eine Debatte zwischen zwei Schwarzen männlichen Intellektuellen verfolgt, in der es um die Tendenz ging, Schwarze als Opfer des Rassismus darzustellen und Kriminalität, Armut usw. der *weißen* Vorherrschaft und dem *weißen* Rassismus zuzuschreiben. Ihre Meinungsverschiedenheiten waren ziemlich heftig, und ich konnte starke Argumente auf beiden Seiten erkennen, als Fragen der persönlichen Verantwortung auf

Behauptungen über systematische institutionelle Voreingenommenheit stießen. Ich denke, dass Weiße sich mit Taktgefühl und Vorsicht in diese Diskussionen einschalten sollten. Die lauten Stimmen der Gewissheit sind diejenigen, denen ich eher misstrauere.

Ö.A. Es gibt ja eine Differenz der Erfahrung zwischen *weißen* Menschen und nicht-*weißen* Menschen. Das Auge des Rassismus trifft eben nicht die unsichtbare *weiße* «Menge». Das heißt, dass das Sehen von *Weißen* und Rassialisierten differieren muss, wie Rassismusforscher_innen oft analysiert haben. Ich denke hier von meinem Standpunkt aus an den Wunsch Rassialisierter, nicht gesehen zu werden, unsichtbar wie die *Weißen* zu sein, und zugleich das eigene Gesehenwerden zwischen Unsichtbarkeit und Sichtbarkeit steuern zu können, wie es nur *Weiße* tun können. Wenn ich von der Polizei gescannt werde, möchte ich nicht gesehen werden, unsichtbar bleiben; sehr wohl möchte ich jedoch als *person of color* anerkennungs- und würdevoll sichtbar sein, ohne von *race* absorbiert zu werden. Ändert dieser Umstand von Sehen und Gesehenwerden deiner Meinung nach etwas an deinen Modellen?

W.J.T.M. Ich würde diese Erfahrungsunterschiede pluralisieren wollen, um sicherzustellen, dass sie sowohl Unterschiede zwischen *weißen* als auch zwischen nicht-*weißen* Menschen umfassen. Es geht nicht um eine einfache binäre Logik <zwischen> *Weiß* und Nicht-*Weiß*, sondern um Unterschiede innerhalb eines Spektrums von Farben. Die hispanische Minderheit in den USA ist ebenso wie die Schwarze nicht monolithisch, sondern umfasst eine Vielzahl von Sprachen, Dialekten und Orten nationaler Herkunft. Unsichtbarkeit als rassiale Frage würde eine ganz andere Ausarbeitung des visuellen Feldes in Bezug auf Identität und Identifikation erfordern. Ich denke, deine Frage eröffnet das grundlegende Paradoxon der Identität, dass wir anerkannt, aber nicht einer reduzierenden, vorurteilsbehafteten Klassifizierung unterworfen werden wollen. (Aus diesem Grund wehre ich mich dagegen, als <*weißer* Intellektueller> bezeichnet zu werden, als ob dies ein unfehlbarer Schlüssel wäre, um zu wissen, was ich bin oder denke.) Wir sehnen uns sowohl nach Sichtbarkeit als auch nach Unsichtbarkeit, und die richtige Balance zu finden, ist immer ein unvollständiges Projekt. Der unsichtbare Mann von Ralph Ellison ist gleichzeitig hypersichtbar. Der untergetauchte Rassismus in großen Teilen der US-Bevölkerung ist in letzter Zeit überdeutlich sichtbar geworden. Und doch birgt die Tendenz zu reduktiven Formen des umgekehrten Rassismus (dumme *weiße* Männer, Rednecks, Neonazis) auch ihre eigenen Gefahren.

Ö.A. Jetzt bin ich ein wenig überrascht. Wenn ich von *weiß* und nicht-*weiß* spreche, beziehe ich mich nicht auf die Dichotomie, die du als «binäre Logik» beschreibst, sondern auf die systemischen Strukturen oder Muster, die das

Feld der normativen Unsichtbarkeit produzieren, die einen Anderen produzieren, der abgewertet und ausgeschlossen werden muss. So wie ich es verstehe, bedeutet deine Formel «durch *race* hindurchsehen» nicht nur, *race* als Medium anzuerkennen, sondern genau das Feld der Unsichtbarkeit sichtbar zu machen, das durch das *Weißsein* konstituiert wird. Ich frage mich also, ob die Erkenntnisse der Critical Whiteness Studies deine Thesen beeinflussen. Oder schärfer ausgedrückt: Es scheint, dass die produktive Kategorie der *race* mit etwas konfrontiert wird, das in erster Linie diese Sichtbarkeit von *race* produziert. Gehört zum «durch *race* hindurchsehen» nicht auch das Sichtbar-machen von *Weißsein*?

W.J.T.M. Jetzt gerade fällt es mir schwer, deiner Argumentation zu folgen. Du sagst, dass *weiß/nicht-weiß* keine binäre Logik ist, aber dann fährst du mit einer Reihe von binären Oppositionen zwischen Sichtbarkeit/Unsichtbarkeit, Selbst und Anderem, *weiß* und nicht-*weiß* fort. Ich bin nicht sicher, ob ich weiß, was Critical Whiteness Studies sind. Ich erkenne eine binäre Logik, wenn ich sie sehe, und ich denke, deine Fragen spiegeln sie wider. Mein Buch wehrt sich ausdrücklich gegen die Gegenüberstellung von Schwarz und *weiß* als einzige Version von «rassischer» Differenz und Antagonismus. Der Antisemitismus ist ebenso wichtig, und er setzt Figuren der Differenz ein, die in der Regel nicht visuell sind. Aus diesem Grund betone ich die Medien und die Vermittlung «rassischer» Unterschiede als kulturelle Komplexe und nicht als ein ausschließlich visuelles Paradigma.

Ja, es ist wichtig, *Weißheit* sichtbar zu machen, aber auch das Schwarze, das Braune und nicht zu vergessen das Rote und Gelbe. Das Lied *It's Not Easy Being Green* von Kermit dem Frosch aus der Sesamstraße habe ich immer geliebt. Es spielt auf die ganze Dialektik von Sichtbarkeit und Unsichtbarkeit an, die für die Wahrnehmung von *race* so grundlegend ist. Das hat mich zu der Überlegung geführt, dass *race* am besten als ein Medium (und nicht nur als ein visuelles Medium) betrachtet wird. Und das ist auch der Grund, warum mir der Auftrag, «farbenblind» zu sein, immer als eine falsche Lösung für das Problem des Rassismus erschienen ist. Die schwierige Aufgabe, die wir als Pädagog_innen haben, besteht darin, Bewusstsein über *race* zu kultivieren, ohne ein hinderliches Selbstbewusstsein und nutzlose Formen *weißer* Schuldgefühle zu produzieren, die authentische, spontane Beziehungen zwischen Menschen mit unterschiedlichen ethnischen Identitäten verhindern. Es gibt keinen Ersatz für persönliche Interaktion und Freundschaft. Die Menschen – und insbesondere die *Weißten* – haben eine sehr lange Zeit in dem Alptraum von Rassismus und «Rassen-»Vorurteilen gelebt. Das Aufwachen aus diesem Alptraum, das Projekt der *wokeness* für soziale Ungleichheiten oder Rassismus, kann nicht durch ein Fingerschnippen oder durch eine Verordnung erreicht werden. Vielmehr hat das *wokeness*-Projekt eine zutiefst pathologische Komponente, die zu Tugendhaftigkeit, Cancel Culture und der Bevormundung nicht-*weißer* Menschen als bloßen Opfern führt. Eine bedauerliche Folge von

wokeness ist die Tendenz, den Gefühlen nicht-weißer Menschen eine unfehlbare Authentizität zuzuschreiben. Dies zeigt sich in der Beschwörung der subjektiven «Erfahrung» als einer Art erkenntnistheoretischer Garantie für unhinterfragte Gewissheit.

Ü.A. Die Critical Whiteness Studies und die Critical Race Theory finden auch im deutschsprachigen Raum immer mehr Anklang. Das Thema «Rassismus» hat sich immer stärker in der Öffentlichkeit verankert, es findet zunehmend eine vertiefte Auseinandersetzung auch außerhalb der USA damit statt. Was möchtest du seit Erscheinen deines Buchs *Seeing Through Race* ergänzen bzw. wie würdest du es mit Blick auf die aktuellen Entwicklungen heute kommentieren?

W.J.T.M. Die Reaktion gegen die Critical Race Theory (CRT) in den USA ist sehr stark und breit gefächert. Natürlich wissen die Gegner_innen der CRT sehr wenig darüber, was sie beinhaltet. Ihre Opposition läuft auf eine Leugnung und Verleugnung der einfachen Fakten der Geschichte und der Soziologie hinaus. Womit ich seit der Veröffentlichung meines Buches zu kämpfen habe, ist das Aufkommen der sogenannten Cancel Culture in der amerikanischen Academia. Sie hat in einigen Kreisen eine übertriebene Bedeutung erlangt. Erst gestern wurde die Vorlesung eines meiner Kollegen aus dem Bereich der Klimawissenschaften an der Universität von Chicago am MIT abgesagt, weil er in der Öffentlichkeit die *affirmative action* als eine Form der Bevormundung von Minderheiten in der Wissenschaft kritisiert. Die Rhetorik der freien Meinungsäußerung und die Behauptungen, durch die Rede geschädigt zu werden, scheinen auf allen Seiten zu eskalieren. Als ich kürzlich das Foto des «Kapuzenmannes von Abu Ghraib», eines Opfers des US-Folterregimes im Irak, ausstellte, erhob ein arabischer Student den Einwand, dass das Zeigen des Bildes eine Demütigung der Araber_innen zur Folge habe. Meine Antwort darauf war, dass das Bild in meiner Ausstellung ausführlich kontextualisiert wird und als Anklage gegen die amerikanische Invasion gezeigt wird, nicht als Befürwortung der Praktiken, die sie enthüllte. Aber ich muss zugeben, dass eines der Hauptthemen eures Interesses an meiner Arbeit nun für meine eigene Pädagogik problematisch geworden ist. Ich spreche von Spike Lees Film *Bamboozled*, den ich für eine meisterhafte Kritik des amerikanischen Rassismus halte, von dem ich aber zugeben musste, dass er seiner Zeit 50 Jahre voraus war.¹⁰

Ich würde jetzt zögern, seinen Film in meinem Unterricht zu zeigen, weil ich mich sofort dem Vorwurf aussetzen würde, mein *weißes* Privileg zu nutzen, um einen Film zu spielen, der ein Katalog von Jim-Crow-Stereotypen und *coon*-Humor¹¹ ist. Ich sah Spike Lees Film als eine «Flaschenpost» für eine Zeit, in der es möglich sein würde, ihn zu sehen, ohne verletzt zu werden. Vielleicht ist mein Buch *Seeing Through Race* auch eine «Flaschenpost». Es war großartig, meine Thesen anlässlich der *W.E.B. Du Bois Lectures* in Harvard vorzustellen,

¹⁰ *Bamboozled*, Regie: Spike Lee, USA 2000.

¹¹ Eine rassistisch stereotype Karikatur von Schwarzen, die in der überzeichneten Darstellung von Hautfarbe, physiognomischen Merkmalen und negativen Verhaltensweisen besteht.

aber ich bin mir nicht sicher, ob sie heute in einer Zeit noch aktuell sind, in der die Leidenschaften des Rassismus und des Antirassismus die amerikanische Demokratie bedrohen.

Ö.A. Ich finde solche Formen der Kommunikationsverweigerung und des Boykotts, die auch gewalttätig sein können, auch sehr beunruhigend. Ich denke, dass man in dieser aufgeheizten Atmosphäre Kommunikationsformen und ihren Kontext (Reflektieren, Zeigen, Reproduzieren) sehr oft verwechselt (*Bamboozled* zu zeigen bedeutet nicht, mit diesem Zeigen auch die Stereotypen performativ zu verfestigen). Aber was bedeutet die Annullierung wirklich? Ist es tatsächlich so, dass dieser Professor überhaupt nicht mehr an der Universität sprechen darf? Was ist mit der Kommunikation, die auf die Reaktion des Professors folgte?

Für mich ist der springende Punkt der Cancel Culture ein anderer. Diese Ablehnungen stellen oft repräsentative politische Akte dar, die versuchen, Geschichtlichkeit und Ungerechtigkeit als Thema zu aktualisieren und – diese letztere Komponente finde ich ziemlich schwierig – zu kompensieren, indem sie kraftvoll das Feld der Kommunikation heimsuchen und verkünden: «So kann es nicht weitergehen». Es geht also, wenn ich diese Dynamiken richtig verstehe, auch um (immaterielle) Reparationen, die schon vorher hätten stattfinden oder umgesetzt werden können, die aber einfach nicht stattfinden, weil von Seiten der bestehenden (*weißen*) Verhältnisse nicht auf Reparationen hingearbeitet, ja nicht einmal dort auf den Verzicht von Privilegien hingearbeitet wird, wo es absolut nötig wäre. Die Frage ist für mich, ob solche Möglichkeiten des Privilegienverzichts systemisch so möglich sind, dass sie auch produktiv in Richtung einer lebenswerten Gesellschaft führen. Wie ist Verzicht möglich, sodass wir eine solidarische Gesellschaftsstruktur finden?

W.J.T.M. Ich stimme zu, dass sich die Cancel Culture als ein Versuch versteht, historische Ungerechtigkeiten zu beseitigen. Aber sie hat die Tendenz, sich in kontraproduktiven Formen der performativen Politik auszudrücken (z. B. eben «defund the police»). Kürzlich wurde ich Zeuge, wie ein Schwarzer Performance-Künstler einen Wutanfall bekam, weil ein *weißer* Komponist das afroamerikanische Spiritual «O Freedom» in eine Komposition aufnahm, die die Kunst der Protestmusik in einer Vielzahl von Traditionen untersuchte. Die Behauptung lautete, dass nur Schwarze Musiker_innen Schwarze Musik spielen können und dass es ein Akt des kulturellen Diebstahls und der Aneignung sei, wenn ein *weißer* Musiker ein Schwarzes Stück spielt. Das halte ich für gefährlichen Unsinn, und je leidenschaftlicher und lauter diese Behauptung geäußert wird, desto stärker wird mein Widerstand. Noch giftiger wird es, wenn wohlmeinende *Weißer* in diese Falle tappen und ihre aufgewühlten *weißen* Schuldgefühle beschwichtigen, indem sie Klischees von rassistischem Essentialismus nachplappern, die an die Forderung nach einer erneuten

Segregation grenzen. Was den <Verzicht> auf das *weiße* Privileg anbelangt, so bin ich mir nicht sicher, was dies bedeuten würde oder wie es zu bewerkstelligen wäre. Ist es wirklich Sache der_des Einzelnen, auf etwas zu verzichten, das in den Gesellschaften, in denen sie_er lebt, fest verankert ist? Oder ist dies eher ein <Schwenken der Fahne> des Antirassismus, um die eigene Tugend zu signalisieren, ohne viel zu tun?



**SARAH SHARMA im Gespräch mit
JOHANNES BRUDER und NELLY Y. PINKRAH**

MCLUHAN UNTER PALMEN

Über Orte des Denkens, Sprechens und Handelns

Als am 17. November 2021, irgendwo zwischen Wien, Basel und Südkalifornien, unser Gespräch mit Sarah Sharma, Associate Professor für Medientheorie am Institute of Communication, Culture, Information, and Technology (ICIT) stattfand, war sie noch Direktorin des McLuhan Center for Culture and Technology an der Universität Toronto. Umgeben von der Dunkelheit, die über das winterliche Mitteleuropa hereingebrochen war, saßen wir vor den Bildschirmen, unsere Gesichter nur von der allzu vertrauten Zoom-Wonderwall beleuchtet. Von der anderen Seite lächelte uns Sarah an, im Hintergrund ein makellos blauer Himmel, kalifornische Palmen und ein Wohnwagen, der für ein Jahr *on the road* zu ihrem Zuhause geworden war. Sarah hatte uns vorgewarnt, dass sie auf Reisen sei und ihre Internetverbindung möglicherweise nur sporadisch funktionieren würde – wir wussten allerdings nicht, dass ihr Roadtrip durch Nordamerika auch das Ende einer anderen Reise markieren würde: Knapp eine Stunde vor dem Interview hatte der Newsletter des McLuhan Centers das Ausscheiden von Sarah Sharma als Direktorin angekündigt. Außerdem enthielt der Newsletter einen Verweis auf einen Sammelband mit dem Titel *Re-Understanding Media. Feminist Extensions of Marshall McLuhan* (hg. von Sarah Sharma und Rianka Singh), der im Juni 2022 bei Duke University Press erscheinen und damit das Ende von Sarah Sharmas fünfjähriger Tätigkeit an der Spitze des Centers markieren würde. Tadelloses Timing, dachten wir.

Johannes Bruder Sarah, wir haben vorab geschrieben, dass diese Ausgabe der ZfM darauf abzielt, die rassistischen Kontinuitäten in Narrativen, Methoden und Theorien der deutschen Medienwissenschaften oder der Medienwissenschaften im Allgemeinen zu thematisieren. Es geht uns darum, die blinden Flecken, die diese Kontinuitäten immer wieder hervorbringen, zu identifizieren und zu besetzen. Deine Arbeit ist dafür eine große Inspiration. In deiner McLuhan-Vorlesung 2017 in der kanadischen Botschaft in Berlin hast du McLuhans *Extensions of Man* neu interpretiert und eine andere Lesart

seiner Medientheorie angeboten. Dabei hast du die Aufmerksamkeit auf die Tatsache gelenkt, dass es ein bestimmter – *weißer*, männlicher – Körper ist, der erweitert wurde. Diese Arbeit hast du im Anschluss an ein Symposium mit einer Sonderausgabe des *Canadian Journal of Communication* (CJC) weitergeführt. In der Einleitung schreibst du, die Hälfte der Beitragenden habe betont, dass sie nicht als McLuhan-Forscher_innen gesehen werden möchten.¹ Wir waren fasziniert von der Art und Weise, wie du und andere Autor_innen sich dabei mit dem Kanon auseinandergesetzt und ihn erweitert und diversifiziert haben, anstatt ihn hinter sich zu lassen. Kannst du uns etwas mehr über diese Sonderausgabe erzählen und nochmals auf die Idee eingehen, McLuhan und seine Sicht der Medienwissenschaften neu zu lesen?

Sarah Sharma Ich werde oft gefragt, vor allem von Feminist_innen und *critical race scholars*: Wie kann man sich mit diesem rassistischen, frauenfeindlichen Wissenschaftler auseinandersetzen? Persönlichkeiten wie Kittler und McLuhan haben aus meiner Sicht ein Konzept von Medien und Technologie entwickelt, das uns etwas über die Gesellschaften lehrt, in denen wir leben. Das ist es, was ich in und durch ihre Texte lese, ein anderes Verständnis von sozialen und politischen Prozessen, vermittelt durch Medien und Technologien. Ich glaube, dass sie eine Auffassung von Technologie vertreten, die sogar die Kritik an ihrem Rassismus und ihrer Frauenfeindlichkeit erklärt. Darin sehe ich ein spezifisches Potenzial für eine feministische und antirassistische Kritik nicht nur an Gesellschaft und Kultur, sondern auch an der Medientheorie an sich. Das erklärt zum Teil, wie ich mit dem Kanon umgehe und wie ich mit McLuhans Theorie arbeiten kann. Ich versuche, sie direkt aufzugreifen und mich ihnen zu stellen. Es ist vielleicht hart, das so zu sagen, aber die Art und Weise, wie sie Technologie als Machtstruktur konzeptualisieren, ist etwas, das ich in anderen Arbeiten nicht immer sehe. Ich sehe keine Möglichkeit, soziale Unterschiede oder Ungleichheiten zu betrachten, ohne gleichzeitig über Technologie nachzudenken. Das ist es, was mich an der Arbeit dieser Autoren reizt – sie bietet eine rekursive Konzeption von Medien, welche selbst die Möglichkeitsbedingungen für kommunikatives Handeln, für Politik und für Kultur definiert. Für mich *sind* Kittler und McLuhan daher Theoretiker von Geschlecht, sie sind auch Theoretiker von *race*² – nur nicht in der Art und Weise, wie wir uns das wünschen würden. Aber ihre Texte enthalten Vorstellungen von *white supremacy*, vermittelt durch eine Vorstellung der Funktion von Technologie, in der all unsere Medien nicht einfach nur Erweiterungen des Menschen sind, sondern technologische Manifestationen der maskulinen Vorstellung von Dienstbarkeit und Nützlichkeit. Das ist eine sehr geschlechtsspezifische Vorstellung von Medien und deshalb könnte ihre Arbeit tatsächlich Dreh- und Angelpunkt für eine feministische Medienwissenschaft und auch für antirassistische Medienkritik sein. Es existiert eine große kulturelle Faszination für ihre Arbeit, nicht nur in den Medienwissenschaften und bei Menschen, die den Kanon kennen, sondern auch in der Tech-Industrie. Ich finde das Buch *What Tech Calls Thinking* von Adrian

¹ Sarah Sharma: Many McLuhans or None at All, in: *Canadian Journal of Communication*, Bd. 44, Nr. 4, 2019, 483–488.

² Wir verwenden in der Übersetzung das auch im Deutschen inzwischen geläufige Wort *race*, weil das Interview im Original auf Englisch geführt wurde und die Sprecherin aus ihrem spezifischen Kontext heraus spricht. Wir möchten dennoch darauf hinweisen, dass *race* nicht einfach mit «Rasse» zu übersetzen gewesen wäre, die zwei Begriffe nicht einfach austauschbar, sondern mindestens in ihrer jeweiligen Historizität und geografischen Bezüglichkeit zu befragen und einzuordnen sind.

Daub in der Hinsicht sehr aufschlussreich.³ Er zeigt, dass die Einstiegshürden in die Medientheorie ziemlich niedrig sind. Elon Musk ist ein Medientheoretiker. Jede_r ist potenziell ein_e Medientheoretiker_in. Wir sind hier mit einer besonderen Machtdynamik konfrontiert, die es so in anderen, traditionelleren Disziplinen an der Universität nicht gibt. Das macht es manchmal so frustrierend. Die Arbeit der kritischen, feministischen und antirassistischen Wissenschaft besteht darin, dort einzugreifen.

J.B. Wenn du davon sprichst, McLuhan neu zu lesen oder Medien neu zu verstehen – der Titel deines neuen Buchs lautet ja auch *Re-Understanding Media* –, was impliziert das? Im letzten Jahr haben wir uns im Critical Media Lab⁴ intensiv mit der Methode des *rewriting* beschäftigt: zwischen den Zeilen schreiben, die blinden Flecken besetzen, Subtext hinzufügen, annotieren. Ist das mit deiner Idee des *re-understanding*, wie es im Titel deines Buches heißt, kompatibel oder handelt es sich dabei um zwei völlig unterschiedliche Ansätze?

S.Sh. Ich würde sagen, dass *re-reading* oder *re-understanding* nicht unbedingt bedeutet, einen blinden Fleck zu besetzen. Es geht vielmehr darum, eine ursprüngliche, singuläre Erzählung zu betrachten und zu erkennen, dass McLuhan nicht über Arbeit, nicht über soziale Reproduktion und nicht über Geschlecht nachgedacht hat. Dafür ist in diesem Werk kein Platz. McLuhan hat wie viele andere patriarchale Männerfiguren diese universelle, maskuline Vorstellung vom Menschen und von den Auswirkungen der Technologie, eine Art große Erzählung und eine Vision der Welt. Blinde Flecken gibt es überall in seinem Werk und sie sind konstitutiv. Dadurch legitimiert er eine patriarchale Sichtweise von Technologie. Sein Denken zeigt, wie die soziale Ordnung mit bestimmten Arten der technologischen Kontrolle aufrechterhalten wird.

In Anlehnung an McLuhan wird es möglich, über verschiedene Arten von Beziehungen nachzudenken, die an bestimmte Medienkomplexe gebunden sind. Wenn man sich der Stoßrichtung des Texts bewusst ist, wenn man ihn als Kontext der uns bekannten Formen der Arbeit, der Mobilität, der Zeitlichkeit, der alltäglichen Rhythmen von Sozialität betrachtet, wird man sehen, dass McLuhans Medientheorie tatsächlich mehr als eine singuläre Konzeption des sozialen Wandels in Verbindung mit Technologie bietet. Unsere Technologien strukturieren Zeit, Raum und Mobilität auf eine bestimmte Art und Weise, die sich auf Gender-Fragen auswirkt, die Geschlecht und soziale Unterschiede konstruiert. McLuhan neu zu lesen bedeutet, dieses singuläre Narrativ, das von einer universalistischen, patriarchalen Mentalität getragen wird und völlig auf *Weißsein* zentriert ist, gegen den Strich zu lesen, um soziale Unterschiede zu erklären – etwas, woran McLuhan und Kittler nicht interessiert waren, obwohl in ihrem Werk durchaus Konzepte von *race*, von Technologie und von *Weißsein* vorhanden und mit einem singulären Begriff von Medien verbunden sind. Etwas, das wir in McLuhans Medientheorie aufgreifen könnten, ist, dass Dinge

³ Adrian Daub: *What Tech Calls Thinking. An Inquiry into the Intellectual Bedrock of Silicon Valley*, New York 2020.

⁴ Das Critical Media Lab ist Teil des Instituts Experimentelles Design und Medienkulturen an der Hochschule für Gestaltung und Kunst (Fachhochschule Nordwestschweiz). Zur Praxis des *rewriting* vgl.: The Mont Pelerin Rewrite: *Rewriting as Practice*, Beitrag zu *Anthropocene Curriculum Courses*, 24.1.2022, courses--ac-web.netlify.app/courses/communicating/rewriting-as-practice (26.01.2022).

wie Geschlecht, *race*, Sexualität und soziale Gerechtigkeit – *the terrains of struggle* – auch technologisch produziert werden. Das ist eine Sache, die mir sehr am Herzen liegt: McLuhans Texte geben Aufschluss über die Macht des Technologischen, die es potenziell möglich macht, die Dinge tatsächlich zu verändern. Wir müssen sie gerade darauf untersuchen, wie die darin enthaltene Definition von Technologie mit frauenfeindlichen und rassistischen Weltbildern verbunden ist. Wie man Technologie definiert, verrät viel darüber, wie Geschlecht, *race* und andere Formen sozialer Unterschiede konstruiert werden. Diese Art von Arbeit offenbart etwas, das von einer feministischen und antirassistischen Medienwissenschaft aufgegriffen werden muss – auch weil die Medienwissenschaften dafür mehr Potenzial haben als andere Disziplinen.

Nelly Y. Pinkrah Ich finde es nach wie vor unglaublich interessant, dass der Kybernetik-Diskurs in den 1940er und 50er Jahren unser Denken über die Kategorie des Menschen verändert hat. Ich beschäftige mich z. B. mit der Arbeit von Norbert Wiener, der viel über Sklaverei in ihren strukturellen Dimensionen sowie über eine bestimmte Vorstellung von Schwarzen versklavten Menschen als Maschinen und Waren nachgedacht hat, was sich zu Wieners Lebzeiten in Entwürfen für Maschinen niederschlug. Einerseits finde ich manche Formulierungen inzwischen problematisch oder vielleicht eher leichtfertig, andererseits verstehe ich einige dieser Strukturen und Machtverhältnisse mit Wiener besser. Ich frage mich, ob wir McLuhan oder Kittler (o.a.) von einer Verantwortung entlasten, wenn wir sie gegen den Strich lesen?

S.Sh. Ich glaube nicht, nein. Ihre Texte als Beispiele für die Macht der Technologie zu lesen, die soziale Welt zu bestimmen, bedeutet weder, sie von ihrer Verantwortung für diese Machtstrukturen zu befreien, noch ihre Position im Kanon zu zementieren. Ich bin nicht daran interessiert, McLuhan in irgendeiner Weise zu überhöhen. Hagiografie ist sowieso keine Wissenschaft. Ich gehöre nicht zu seinem globalen Fanclub, tatsächlich können seine Fans mit meiner Arbeit nichts anfangen. Aber es gibt Aspekte in McLuhans Werk, die für feministische Kritik und rassismuskritische Ansätze zu Technologie und Kultur wertvoll sein können. Was mich an der feministischen und antirassistischen Kritik einiger dieser Arbeiten oder an einer pauschalen Ablehnung nach dem Motto «Warum sollte ich diesen Kerl überhaupt lesen?» ein wenig frustriert, ist Folgendes: Wir sprechen immer über bessere Repräsentation und Diversität, die Politik der Inklusion und sogar die Grenzen der Repräsentation. Aber ich sehe in McLuhans Werk eine Art und Weise, über Technologie und Differenz nachzudenken, die die Grenzen der Repräsentation überwindet, gerade weil sein Werk nicht von einzelnen Identitätskategorien abhängt. Menschen, die sich für Identität und Differenz interessieren, haben große Probleme mit seinem Werk. Aber er sieht, dass die Technologie unsere Alltagsrealitäten und unsere sozialen Beziehungen verändert – und das hat mit Zeitlichkeit, mit Mobilität und mit Räumlichkeit zu tun. Wie wir uns architektonisch organisieren,

wie unsere Körper sich an Dinge anpassen, ob es nun ergonomische Stühle sind oder sperrige Telefone in unseren Händen, oder wie wir Wege finden, unter dem Radar zu fliegen: Technologie schafft neue physische Vorstellungen vom Menschen; sie definiert, was unsere Körper tun können – all das ermöglicht mir, darüber zu sprechen, wie Arbeit, Klasse und Geschlecht grundlegend technologische Kategorien sind. Es ermöglicht mir eine technologische Konzeption sozialer Identitäten zu denken, die nicht von repräsentativen Identitätsvorstellungen abhängig ist. Und damit kann ich über Machtstrukturen und ihre Auflösung nachdenken, ohne der Technikbranche auf den Leim zu gehen, wenn sie mehr Frauen integrieren will oder Mandate für Diversity und Integration schafft. Weil sich das alles auf der Ebene der Repräsentation und der singulären Identität abspielt, werden wir davon abgelenkt, über Beziehungen zwischen Technologie und Differenz nachzudenken, die tatsächlich materielle Auswirkungen und materielle Veränderungen zur Folge hätten. Eine solche technologische Konzeption von Identität und Differenz ist in McLuhans Theorie angelegt. Darin sehe ich das Potenzial. Mir wurde schon oft gesagt: «Du gestehst ihm zu viel zu, wenn du sagst, dass seine Arbeit dich dazu bringt, so zu denken». Und ich sage: Nein, es geht um ein bestimmtes Verständnis von Technologie, in dem Differenz kein Addendum zu Technologie ist. Es geht nicht um *gender and tech* oder *race and tech*; wir sprechen hier von einem umfassenderen, materielleren Verständnis davon, wie sich unser Leben rekursiv in Medien entfaltet.

M.Y.P. Wir sind vor allem daran interessiert, die Besonderheit der Medienwissenschaften als Institution innerhalb einer Institution zu untersuchen. Wie wirken Operationen und Protokolle der Institution auf die Medienwissenschaften ein, wie reproduziert die Disziplin problematische Strukturen? Im Call for Papers für diesen ZfM-Schwerpunkt sprechen wir von einem Widerspruch, der darin besteht, dass die Medienwissenschaften grundsätzlich über ein besonders gutes Repertoire an Werkzeugen verfügen, um selbstreflexiv zu sein; vielleicht wäre es besser, «sich ihrer selbst bewusst» zu sagen. Doch anstatt sich ihrer Instrumente zu bedienen, scheint es eine ausgeprägte, fast schon vorsätzliche Blindheit der Medienwissenschaften gegenüber ihrem eigenen Erbe und historischen Gepäck zu geben. Wir glauben, dass eine anti-rassistische Haltung und Praxis mehr erfordert als die Kritik am Kanon und seiner Geschichte oder Historizität. Es ist notwendig, die Aufmerksamkeit auf eine gesamte Wissenschaftskultur zu lenken, auf die Art und Weise, wie wir lehren und forschen, schreiben und lesen, einstellen und rekrutieren. Glaubst du, dass die Medienwissenschaften gut gerüstet sind, um das Terrain oder ein intellektuelles Umfeld für irgendeine antirassistische Kritik zu schaffen? Wie könnte diese Kritik zum Tragen kommen? Wo kann sie stattfinden?

S.Sh. Ja, das ist eine große Frage. Ich frage mich, ob da von den Medienwissenschaften etwas verlangt wird, das von anderen Disziplinen nur selten verlangt

wird, und ob das eventuell deshalb passiert, weil die Medienwissenschaften versuchen, sich als legitimes Studienfach an der Universität zu beweisen. Aber ich denke tatsächlich, dass die Medienwissenschaften durchaus in der Lage sind, etwas zu tun, das andere Fächer nicht können. Um noch einmal auf eure erste Frage zurückkommen: Die Sonderausgabe von CJC und der Sammelband sind eigentlich nur entstanden, weil ich damit zu kämpfen hatte, den physischen Raum des McLuhan Center zu übernehmen und zu halten. Es war absolut verrückt, als *brown woman* und Feministin in dieses Forschungsinstitut mit diesem Namen zu kommen und es zu übernehmen. Ich habe Hass-E-Mails bekommen, in denen es hieß: «Wir mögen Ihr feministisches und kritisches Programm nicht, Sie zerstören sein Erbe.» Diese Reaktionen sind ein Grund dafür, warum viele sich so sehr von seiner Arbeit distanzieren. Denn du kommst nicht umhin, dich auch mit seinen Jünger_innen auseinanderzusetzen. Viele Beitragende sagten während des Symposiums: «Ich bin kein_e McLuhan-Forscher_in», weil sie nicht mit diesem Fanclub und der Glorifizierung einer Figur in Verbindung gebracht werden wollten.

In *Re-understanding Media* gibt es fünf Seiten über meine Kämpfe, denn ich musste sie einfach teilen, zumindest im Namen des institutionellen Feminismus und um anderen zu helfen, die mit ähnlichen Dingen zu kämpfen haben, wenn sie neue Funktionen übernehmen. Ich hatte diesen kleinen Raum, der mit einem großen Namen verbunden war. Und die Ernennung zur Direktorin war nicht mit einem Gehalt oder viel institutioneller Unterstützung verbunden, weil ich für das kulturelle Kapital des Namens so dankbar sein sollte. Ich sollte es der Liebe zu den Medienwissenschaften wegen tun (das habe ich auch, aber darum geht es nicht). Ich wurde gebeten, mich um zusätzliche Mittel zu bemühen. Aber die Leute wollten nur in das Center investieren, wenn sie eine Gegenleistung bekommen: Sie wollten ihren Namen mit dem McLuhans verbinden; sie wollten meine Position oder eine andere Rolle als Vorsitzende_r oder CEO des Centers. Anfangs wollte die Verwaltung, der dieses Center angegliedert war, unbedingt, dass es von jemand anderem finanziert wird; sie wollten den Namen verwenden, um Spender_innen anzuziehen, und waren dann unheimlich frustriert, dass ich mich weigerte, mich auf die Charaktere einzulassen, die sich für das Center interessierten. Ich weigere mich, an Sitzungen mit lächerlichen Männern teilzunehmen, die sagen: Ich gebe euch fünf Millionen Dollar, wenn ihr den Namen ändert oder mir den Vorsitz überlasst. Dafür ist mir meine Zeit wirklich zu schade. Ich wollte mich auch nicht um eine Finanzierung durch Technologieunternehmen bemühen – das würde dem zuwiderlaufen, was dieser Raum meiner Meinung nach leisten kann und sollte. Das brachte mich in eine merkwürdige Position gegenüber der Universität, weil ich mich weigerte, mich auf diese Weise zu engagieren. Ich habe mich auch geweigert, Leute zu übernehmen, die schon vorher im Center waren und mit ihren rassistischen und sexistischen Bemerkungen andere davon hätten abhalten können, sich zu beteiligen. Manchmal habe ich

spontan und unangekündigt Besuch von Menschen bekommen, die mir von ihrer Theorie über Technologie erzählen oder einfach dort sitzen wollten, um die Wände zu berühren – als wäre der Raum mit dem Geist des Vaters der kanadischen Medienwissenschaften erfüllt. Das war schon seltsam – oft amüsant, aber auch verstörend!

M.Y.P. Wir sind dir wirklich sehr dankbar, dass du diese sehr persönlichen Erfahrungen mit uns teilst. An einer so geschichtsträchtigen Institution zu forschen und sich derart mit ihrem Erbe auseinanderzusetzen ist ja genau das, was uns interessiert: Kämpfe des institutionellen Lebens und die institutionellen Kulturen, mit denen wir uns auseinandersetzen müssen, um weiterzukommen.

S.Sh. Um ehrlich zu sein, hätte ich wahrscheinlich viele meiner Einsichten über Patriarchat und Technologie nicht gehabt, wenn ich nicht in dieser Position gewesen wäre. Es ist fast eine Art reflexives Wissen, das zustande kam, weil ich mich mit institutionellen Protokollen und mit Leuten auseinandersetzen musste, die von McLuhan hypnotisiert sind. Ich musste mich fragen: Was ist an dieser Medientheorie so unwiderstehlich für die patriarchale Figur? Woher kommt das Bedürfnis, McLuhans Theorien auf diese Weise zu vereinnahmen und zu beherrschen? Schließlich kennen wir alle die kritischen, viel differenzierteren Medienwissenschaften, die nicht im Entferntesten diese Wirkung entfalten. Ich sehe definitiv eine Verbindung zwischen dieser Art von hypnotisierter männlicher Faszination für McLuhan und der Art und Weise, wie die Tech-Industrie zu funktionieren scheint. Ich habe viel darüber nachgedacht, dass es sich dabei fast um so etwas wie den kleinsten gemeinsamen Nenner zwischen den Medienwissenschaften und Big Tech handelt. Ich schreibe gerade an einem Artikel mit dem Titel *Big Tech Feminism*, in dem ich behaupte, dass Frauen in der Tech-Branche im Moment nur ein Add-on für den patriarchalen Mann sind. Sie sind Werkzeuge für die Tech-Industrie, um auf die Forderungen nach Diversität und Inklusion zu reagieren.

J.B. Was ich an deiner Arbeit am McLuhan Center so inspirierend fand, ist die Art und Weise, wie du Kritik als eine Form von Care praktizierst; wie du in diesem fast heiligen Haus Raum für all die Menschen geschaffen hast, die nicht Teil des McLuhan-Fanclubs sind. Aber ich frage mich auch, ob diese Form der Kritik in anderen Fällen auch *zu* fürsorglich sein kann. Ich stelle mir oft auch die Frage, ob es Dinge gibt, welche die Wissenschaft nicht anfassen sollte, weil sie zu wertvoll sind oder weil sie vereinnahmt werden könnten ...

S.Sh. Ich mag die Frage – wenn ich dich richtig verstehe, sprichst du von einem Moment der Verweigerung oder von der Weigerung bestimmte Kämpfe unter dem Dach einer Universität oder einer Institution auszutragen. Ja, die Gefahr der Vereinnahmung ist immer da und es ist ermüdend, sich dagegen zu wehren. Trotzdem ist die Antwort: Ja, wir sollten tun, was wir tun können, um den

Rahmen der Institution zu nutzen. Die Universität ist nach wie vor ein wirklich attraktiver Ort, der in gewisser Weise mehr Schutz und mehr Ressourcen bietet als andere Orte – selbst wenn es sich nur um den physischen Raum handelt, nicht wahr? Eine Kollegin und Freundin von mir, Beth Coleman, ist die Gründerin des Black Research Network an der University of Toronto. Und jeder fragt: «Oh, sucht ihr Investor_innen?» Und sie antwortet: «Nein, zuerst suchen wir Räume, in denen wir uns treffen und unsere Arbeit machen können.» Das ist eine andere Art, darüber nachzudenken, welche Ressourcen notwendig sind. Es sind nicht notwendigerweise Fonds und Fördergelder, manchmal reichen scheinbar unbedeutende Dinge wie ein Raum, in dem man sich treffen kann. Ich kenne viele Leute, die mit Communitys außerhalb der Universität zusammenarbeiten, sie alle sind sich des Risikos der Vereinnahmung bewusst. Es ist ein ständiges Ringen und ein Kampf, den man weiterhin führen sollte. Ich würde auch sagen, dass diese Arbeit nicht unbedingt in der Weise anerkannt wird, wie die Institution klassisches Forschen anerkennt. Oder, sagen wir, die Institution wird eine bestimmte Art des *outreach* und bestimmte Personen anerkennen, aber nicht unbedingt die Leute, die die wirklich wichtige Arbeit machen. Trotzdem sollten alle, die diese Arbeit machen möchten, etwas riskieren und die Universität so gut wie möglich als Ressource und Möglichkeitsraum nutzen. Aber ich möchte eigentlich auch nicht zu inspirierend klingen. *The institution won't love you back.*

J.B. Nein, ich glaube, ich habe das Konzept verstanden: eine taktische Besetzung des Raums der Institution, aber auch der Prozesse, der Infrastrukturen und der Protokolle, die die Institution bereitstellt. Zwei Kolleginnen von mir, Jessika Khazrik und Solveig Qu Suess, erinnerten mich kürzlich an Michel de Certeaus Unterscheidung zwischen Strategie und Taktik oder zwischen institutionalisierten Machtverhältnissen und taktischen Interventionen.⁵ Diese ambivalente Beziehung zur Universität, die du hier auch ausführlich beschreibst, erinnert mich an diese Unterscheidung und die damit verbundene Subjektposition.

S.Sh. Um ein Beispiel zu nennen: In einer Fakultät, mit der ich assoziiert bin, gab es in letzter Zeit viele Rassismusevents. Die Studierenden haben sich daraufhin organisiert und viele von uns haben sich auf ihre Seite geschlagen. Im Endeffekt fühlte es sich aber wie eine monumentale Verschwendung von Energien und Ressourcen an. Die Studierenden hatten sich an den Chief Academic Officer der Universität gewandt; der reagierte im Sinne der Verwaltung: Er veranstaltete Meetings, berief Arbeitsgruppen ein, gründete eine DEI-Initiative (Diversity, Equity, Inclusion) und stellte eine *person of color* ein, die Rassismusevents untersuchen und sich mit Lehrkräften of Color treffen sollte. Aber einige von uns weigerten sich, daran teilzunehmen, weil es für BIPOC-Menschen nichts Schlimmeres gibt, als dabei zuzusehen, wie *weiße* Menschen Rassismus verarbeiten. Wenn ich darüber nachdenke, welche Art

⁵ Michel de Certeau: *Kunst des Handelns*, Berlin 1988.

von Arbeit ich an der Universität machen will, dann gehören DEI-Initiativen garantiert nicht dazu. Aber wenn es sich um etwas handelt, das Menschen gemeinsam schaffen – wie z. B. meine Kollegin Beth Coleman mit dem Black Research Network –, dann ist das etwas anderes. Was du gerade über kritische Care-Arbeit gesagt hast, die Frage danach, was abgelehnt werden sollte und worauf wir unsere Aufmerksamkeit richten sollten, hat mich an diesen Vorfall erinnert. Ich denke, die kritische Care-Arbeit an Prozessen und Protokollen, die von der Institution eingeführt wurden, ist eine Arbeit, die wir anderen überlassen sollten.

M.Y.P. Danke, Sarah, das trifft den Kern vieler Gespräche, die ich gerade führe. Ich hatte dir von dem Ende 2020 gegründeten Forum Antirassismus Medienwissenschaft (FAM) erzählt. Wir haben auch darüber geredet, wie man sich diesen sogenannten DEI-Initiativen widersetzen kann – oder sich zumindest weigern kann, Teil von schrägen Managementstrategien zu werden, die darauf abzielen, Fakultäten irgendwie <vielfältiger> zu machen. Dabei kann es nicht ausschließlich um Repräsentation gehen, die zu (neo-liberalem) Pseudo-Transformismus verkommt, der lediglich das Image der Institution aufpolieren soll. Wie können wir einen Raum schaffen, um die Institution neu zu gestalten, miteinander, ohne uns diesen neoliberalen Strukturen anpassen zu müssen?

S.Sh. Ich denke, das bringt uns zurück zur Frage, worauf die Medienwissenschaften achten sollten, wenn sie selbstreflexiv sein wollen. Wenn man über DEI nachdenkt: Mehr Frauen in die Tech-Branche zu holen oder mehr *people of color* einzustellen, um herauszufinden, wie rassistisch die Organisation wirklich ist, macht Menschen zu Werkzeugen des Unternehmens oder der Institution. Menschen als Tools oder als Medien der Repräsentation zu verstehen ist im Kontext einer medien-, kommunikations- oder informationswissenschaftlichen Fakultät einfach nur widersprüchlich – es bringt uns in eine Zwickmühle. Aber die Medienwissenschaften ermöglichen es, das zu kritisieren. Jetzt habt ihr mich angefixt, können wir bitte ein Institut für Medienwissenschaften gründen, das sich auf diese Fragen konzentriert?

M.Y.P. Auf jeden Fall! Im Rahmen neoliberaler Strategien der Diversifizierung werden mehr nicht-weiße Menschen eingestellt, viele von ihnen kommen aber in Räume, die nicht für sie gemacht sind – sogar in eine Institution, die einfach nie für sie bestimmt war oder für die sie nicht bestimmt waren. Ich habe in meinem bisherigen Studium so viele Texte von Autor_innen gelesen, die tatsächlich einfach nicht für mich, für einen Körper wie meinen, geschrieben haben. Das klingt pathetisch und ist natürlich komplex. Auf der anderen Seite wurden Vorschläge, einen <nicht-westlichen> aktuellen Text in einen Kurs zu inkludieren, und zwar in einer Kultur- oder Sozialwissenschaft, belächelt. Als Lehrende wurde ich durchaus von Studierenden

schon abgewiesen oder zumindest in Frage gestellt: d. h. mein Wissen, meine Stimme, meine Expertise. Hast du solche Erfahrungen gemacht, und wenn ja, wie bist du damit umgegangen?

S.Sh. Ich glaube dir das sofort, Nelly. Ich habe Ähnliches erlebt, als ich an der University of North Carolina anfang, das war 2006, also vor langer Zeit. Und ich habe in Deutschland gearbeitet und Vorträge vor einem Meer von *weißen* Studierenden gehalten – ich war die ganze Zeit extrem nervös. In Toronto und am McLuhan Center hatte ich vor allem mit wütenden alten Männern zu tun – da war immer dieses Gefühl, nicht legitim zu sein. Ich habe mich gefragt: Wer bist du? Und was machst du hier? Bin ich ein *proxy*? Fühlt sich Repräsentation, fühlen sich Diversität und Inklusion immer so an? In einer solchen Situation kann es von Vorteil sein, das alles in anderer Form schon mal erlebt zu haben: Professor_innen gehabt zu haben, die nicht im Entferntesten aussehen wie du und die deine Erfahrungen mit *race* und Klasse nicht teilen. Aber das grundsätzliche Problem wird nicht im Seminarraum gelöst – es ist kontextspezifisch, stadtspezifisch, institutionenspezifisch. Ich verlasse das McLuhan Center, um die Leitung des ICCIT zu übernehmen. Es handelt sich dabei um ein Programm, das sozusagen am Rande der Universität angesiedelt ist und eine der vielfältigsten Studierendengruppen hat, die man sich vorstellen kann. Mittlerweile bin ich natürlich auch etwas älter als 2006 in North Carolina und für die Studierenden wahrscheinlich so etwas wie ihre verrückte Tante. Sie teilen ihr Leben mit mir und helfen mir dabei, Technologie noch besser zu verstehen. All das ist Teil des Rückbaus der *weißen* patriarchalen Tech-Kultur. Das macht mich glücklich! In North Carolina war ich Professorin für Kommunikationswissenschaften und habe vor allem Studierende ausgebildet, die Medienkritik betreiben konnten. Am ICCIT befassen wir uns mit Design, mit *social coding*, mit *tech writing*, mit quantitativen und qualitativen Methoden, und wir lehren Kritische Medientheorie – allerdings für Studierende, die davon träumen, in der Technologiebranche zu arbeiten. Ich denke, darin liegt ein Teil meiner Hoffnung, für mich persönlich und vielleicht für die Medienwissenschaften im Allgemeinen.

J.B. Ja, ich kann dieses Gefühl recht gut nachvollziehen. Ich unterrichte in erster Linie Künstler_innen und Designer_innen, aber ich hatte auch die Gelegenheit, zukünftige Ingenieur_innen an der ETH in Zürich zu unterrichten, und das war eine sehr lohnende Erfahrung. Vielleicht ist das die zukünftige Aufgabe der Medienwissenschaften, und ich denke, deine Arbeit zeigt, wie es sein könnte. Was bedeutet es für dich, die Denkweise von Menschen beeinflussen zu können, die potenziell bald das gestalten und produzieren, was wir normalerweise kritisieren?

S.Sh. Ich finde ihre Einsichten in Diskussionen zum Teil tiefgreifender, weil sie einen anderen Blick auf Technologie haben und Medientheorie anders lesen. Es ist ein Geben und Nehmen. Für mich, die hauptsächlich denkt und

schreibt, ist dieser andere Blick auf Medien und Technologien sehr instruktiv. *Speculative design* ist in dieser Hinsicht einer der interessantesten Praxisbereiche, mit denen ich mich beschäftigt habe. Die Macht der Medien und der Technologie oder die Erkenntnis, dass verschiedene Technologien bestimmte Arten von sozialen Charakteren schaffen – ist das nicht genau das, worüber Menschen, die in die Welt hinausgehen und entwerfen, die produzieren, Bescheid wissen sollten? Ich will damit nicht sagen, dass das Unterrichten von Ingenieur_innen und Designer_innen eine aktivistische Praxis ist. Allerdings sind Medien auch ein Praxisfeld – die Tech-Industrie zu kritisieren ist nicht alles, was wir tun können. Wir sollten mit den Menschen arbeiten, die diese Branchen bevölkern.

J.B. Ich habe mich eben gefragt, ob du uns gerade eine Alternative oder vielmehr eine ergänzende Praxis zu der derzeit sehr prominenten Idee des akademischen Aktivismus beschrieben hast. Sie zielt nicht auf Systeme ab, die bereits Bestand haben, sondern auf die Praktiken von Menschen, die potenziell dystopische Zukünfte gestalten. *Tech imaginaries* regieren uns ja bereits in der Gegenwart und die Kritik von Medien- und Kommunikationswissenschaftler_innen kommt gefühlt immer zu spät. Es leuchtet mir ein, sich mit der Pädagogik als unmittelbarer Intervention zu befassen.

S.Sh. Ja, dem würde ich zustimmen.

J.B. In diesem Zusammenhang habe ich eine Frage, die du nicht beantworten musst, weil sie sehr heikel ist. Sie dreht sich um *safe spaces* bzw. darum, ob der Seminarraum ein sicherer Raum sein kann und soll. Womit können wir Studierende konfrontieren und was sollten wir ausschließen? Bei dieser Frage geht es offensichtlich nicht darum, Ingenieur_innen und Designer_innen Medientheorie beizubringen, sondern darum, sie mit diesen potenziell traumatischen *tech imaginaries* und anderen gewalttätigen Realitäten zu konfrontieren, um eine Art Gegenwissen zu generieren. Wie gehst du damit um?

S.Sh. Schwierig. Mein Partner und ich sprechen immer wieder darüber. Wir lernen ständig dazu, aber meist auf die harte Tour, wenn etwas schief läuft. Die Erwartung, dass eine kritische, feministische, queere, antirassistische Professorin all das ohne Probleme managen kann, macht es nicht leichter. Da ich dieses Jahr im Sabbatical bin, ziehen mich meine Freund_innen an der Universität immer damit auf, dass sie mir eine Slideshow mit Wörtern und Themen zusammenstellen, die ich nicht mehr oder wieder benutzen oder ansprechen darf. Und das sind meine queeren und feministischen Freund_innen, die sich über unseren techno-sozialen Kontext lustig machen. Sie machen sich darüber lustig, dass ich ein Jahr lang all die Dinge verpassen werde, die gecancelt wurden – all die Dinge, die ich nicht sagen darf und nicht lesen kann. Aber Spaß beiseite, für mich geht es in der Cancel-Culture-Debatte nicht primär um

die Frage, auf welcher Seite du stehst. Die Debatte an sich gibt Aufschluss über eine bestimmte Art von techno-sozialer Subjektivität. Bei Cancel Culture handelt es sich auch um ein mediales Phänomen, das sich fortlaufend entwickelt und verändert. Wo wir jetzt so darüber sprechen, könnte ich mich eigentlich aus dieser unbequemen Frage herausreden, indem ich daraus eine Forschungsfrage mache: Wie hängt das Phänomen Cancel Culture mit unserem technologisch-sozialen Kontext zusammen bzw. wie bringt unser technologisch-sozialer Kontext dieses Phänomen hervor?

J.B. Ja, vielleicht sollten wir uns wirklich darauf fokussieren, Praktiken des Engagements und der Verweigerung zu analysieren, um unseren techno-sozialen Kontext besser zu verstehen. Ich fand Joshua Neves Text «Technology and Pharmacology» für den *Heliotrope*-Blog wirklich inspirierend in dieser Hinsicht.⁶ Ich habe ihn als eine Aufforderung an die Medien- und Kommunikationswissenschaft gelesen, grundlegender über die Medienpraktiken nachzudenken, die *environmental media* und logistische Medien hervorrufen. In einem Buch, das er gemeinsam mit Aleena Chia, Susanne Pasonen und Ravi Sundaram verfasst hat (derzeit *under review* bei Meson Press/University of Minnesota Press), behandeln sie ein breites Spektrum von Themen: Pornografie und Sucht, Kurzvideoästhetik und politische Mobilisierung, luzides Träumen und Neuro-Hacking, das Mainstreaming intelligenter Technologien und kognitives Enhancement. All dies sind taktische Antworten auf die Medienbedingungen, mit denen wir konfrontiert sind und die wir mitproduzieren. Ich denke auch an die Pandemie, als vor allem Studierende auf virtuelle Räume angewiesen waren, da andere – mehr oder weniger – heterotopische Gemeinschaftsräume verschwanden. Es war, als würden wir darauf vorbereitet werden, wie sich ein Metaverse anfühlen könnte. Wir haben in diesen Räumen gelebt und gearbeitet und fühlten uns dabei beobachtet und überbelichtet, was zu sehr viel Angst und einem Meer von schwarzen Quadraten bei Zoom-Calls geführt hat. Irgendwie habe ich dabei den Überblick darüber verloren, wie einige meiner Student_innen auf diese Entwicklung reagieren. Ich sehe zwar, was sie tun, aber ich habe das Gefühl, dass mir die politischen Subjektivitäten, die sich daraus entwickelt haben, zum Teil unzugänglich sind.

S.Sh. Das lässt mich darüber nachdenken, wie diese Selbstreflexivität und diese rekursive Beziehung zur Technik Gegenstand einer tiefgreifenderen Auseinandersetzung in den Medienwissenschaften werden könnte. Was passiert, wenn wir anfangen, über Identität, Sexualität und die Performance des Selbst als technologisch vermittelte Prozesse nachzudenken? Wenn wir die Verbreitung von Identitätskategorien im Zusammenhang mit dem Wuchern von neuen Medien denken? Wir können sie feiern, andere können sie verunglimpfen, aber in jedem Fall gibt es eine Art technologische Bedingung der ständigen Fähigkeit oder Unfähigkeit, sich zu verändern und zu wandeln. Ich

⁶ Joshua Neves: Technology + Pharmacology: Notes on Current Research, Eintrag im Blog *Heliotrope*, 15.9.2021, heliotropejournal.net/heliotrope-technology-pharmacology (14.1.2022).

musste gerade an einen Abend im McLuhan Center denken, als Sandy Stone und Cass Adair über Momente sprachen, in denen sie ihre Trans-Identitäten mit Medientechnologien in Verbindung setzten. Wir haben das damals nicht ausdiskutiert, aber es war relativ offensichtlich, dass sie Medien in ihrer Arbeit und Selbstwahrnehmung als Umwelt begreifen. Es war inspirierend, sie über sich selbst als soziale Medienfiguren sprechen zu hören. Sandy Stone erzählte von einem wichtigen Buch, auf das sie gestoßen war, und Cass Adair versorgte uns mit Geschichten über seine Beziehung zum Internet und wie diese ihn zu dem gemacht hat, was er jetzt ist. Ich fand das damals schon eine treffende medientechnologische Erklärung für die sich verändernde Beziehung zum Selbst, eine andere Version von *medium as a message*. Sandy verbringt keine Zeit mit Twitter und all diesen Dingen und hat eine andere Art der Verankerung ihrer Identität, die aber immer noch auf medialer Kommunikation basiert. Diese neuen sozialen Charaktere sind Spannungsmomente, die wir verstehen lernen müssen. Wenn ich Medienwissenschaftler_innen auf Twitter sehe und den Impuls zur Produktivität oder Selbstdarstellung, denke ich: Weißt du, dass es eine Medientheorie gibt, die erklärt, was du gerade tust, und wenn ja, warum tust du es trotzdem?

N.Y.P. Da wir jetzt auf Twitter zu sprechen gekommen sind, möchte ich gerne noch mal auf die Idee des akademischen Aktivismus zurückkommen. Ich frage mich, was das eigentlich bedeutet? Und wer in der Wissenschaft das Label <Aktivist_in> für sich beanspruchen kann? Es scheint viele Leute zu geben, die die <richtigen> Themen wollen, aber Angst vor richtigen Aktivist_innen haben – oder eben vor Veränderung. Dekoloniale Theorie z.B. ist seit einiger Zeit ein heißes Thema; ein Thema, das vielfältige Karrieren macht. Aber es ist auch ein Thema, das von Personen vereinnahmt wird, die schon lange an der Akademie etabliert sind. Was bedeutet das für die dekoloniale Theorie, für den Aktivismus oder vielleicht sogar für Menschen, die außerhalb der Universität Dekolonialität praktizieren?

S.Sh. Darüber habe ich noch nicht allzu viel nachgedacht. Ich weiß nicht, wie ich es ausdrücken soll, damit es nicht falsch klingt. Aber ich glaube, es gibt eine künstliche Angst davor, was die Universität mit einer_einem machen könnte, vor allem, was sie *für eine_einen* tun könnte. Ich glaube, die Universität kümmert sich nicht wirklich um uns. Man muss sich mit den Risiken der Vereinnahmung auseinandersetzen. Es ist wie bei jeder anderen Institution oder disziplinarischen Einrichtung, die Macht hat. Und ich glaube auch nicht, dass die Universität der Ort ist, an dem wir all unsere anderen Probleme lösen.

N.Y.P. Ich habe den Begriff ins Spiel gebracht, weil ich ihn kürzlich auf einem Workshop hörte. Die Leitung bezeichnete sich als aktivistische Akademikerin. Ich könnte oder würde die Bezeichnung für mich nicht reklamieren.

S.Sh. In gewisser Weise stimme ich dem auch zu, ja. Ich würde dieses Wort nicht für mich selbst verwenden oder es für mich in Anspruch nehmen, denn so habe ich nie gedacht oder geschrieben. Und auf eine Weise sind Aktivismus und eine Anstellung an der Universität oder Institution auch inkompatibel. Akademiker_innen organisieren sich, aber viele von ihnen haben ein Gehalt, eine Anstellung, ein privilegiertes Maß an Schutz und Sicherheit und Zugang zu Ressourcen. Deshalb ist es irreführend, diese Formen von Organisation mit Aktivismus außerhalb der Universität gleichzusetzen. Unsere Arbeit und unsere Aktionen haben sicherlich Auswirkungen. Dinge können aktiviert werden, wir können Arbeitsbedingungen für andere verändern, andere schützen und uns immer an der Vorstellung einer besseren Universität orientieren. Aber ich würde dieses Label auch nicht für mich reklamieren. Immerhin sitze ich hier gerade unter Palmen.

—

BILDSTRECKE

MIGRANTENSTADL / TALYA FELDMAN / SHARONDA QUAINOO / OFFENER PROZESS / INITIATIVE OURY JALLOH

Empathie || losigkeit

Vorgestellt von JIRÉ EMINE GÖZEN und konzipiert von der Schwerpunktredaktion

Rassistische Gewalt ist in soziokulturelle, gesellschaftlich legitimierte Prozesse des *othering* eingebettet. Übersetzt in strukturellen Rassismus bilden diese Prozesse die Bedingung für unterschiedliche Erscheinungsformen rassistischer Gewalt – angefangen bei jener, die im alltäglichen Miteinandersprechen **unsichtbar** bleibt, bis hin zu gewalttätigen Anschlägen. Wenn Ayşe Güleç und Johanna Schaffer im Zusammenhang mit der deutschen Medienberichterstattung über die Mord- und Anschlagsserie des NSU von einer «**radikalen Empathielosigkeit**» schreiben,¹ dann zeigen sie dabei auf, dass der Rassismus, der darin zum Ausdruck kommt, strukturell derart etabliert und in soziale, emotionale, materielle, mediale sowie memoriale Tiefenstrukturen eingebettet ist, dass er über weite Strecken unsichtbar bleiben konnte. Eine Bedingung für diese Unsichtbarkeit und Empathielosigkeit ist **Ignoranz** – als Modus Operandi sowie als integraler Bestandteil der gesellschaftlich etablierten Wissensstruktur. Ignoranz ist hierbei nicht das Gegenteil von Wissen, sondern ein Nicht-wissen-Wollen in dem Sinne, dass etwas aktiv aus dem Bewusstsein ausgeschlossen wird. Als Strategien halten Nichtwissen und Nicht-wissen-Wollen **Dominanz und Privilegiertheit** aufrecht.²

Die folgenden Arbeiten sind Reaktionen auf unterschiedliche Formen und Ausprägungen von Rassismus: angefangen bei der **alltäglichen Erfahrung** von herabwürdigender Adressierung, die selbstverständlich Subjektivität aberkennt, bis hin zu Ereignissen wie dem Anschlag von Halle und den Morden durch den NSU. Dabei werden unterschiedliche Strategien sichtbar, **Widerstand** gegen Ignoranz und Empathielosigkeit zu leisten: Witz und Satire zählen ebenso dazu wie dokumentarische Aufklärung, künstlerische Verarbeitung und körperliche Medialisierung. Mit diesen im situierten Wissen verankerten und auf die eigene Subjektivität bestehenden **Bewältigungsstrategien** werden **Identifikationsmöglichkeiten**, Perspektiven, Affekte und Bedeutungen produziert, die das unsagbar Gemachte von (strukturellem) Rassismus sichtbar machen. Die verlinkten Materialien und Projekte stellen dabei eine **Vielstimmigkeit** her, die ebenso aus Brüchen und Zurückweisungen besteht wie aus Momenten der Verbundenheit. Diese Mehrperspektivität schafft die Möglichkeit des **empathischen Lernens**: der essentiellen Grundlage **antirassistischen Denkens** und **solidarischen Handelns**.

¹ Ayşe Güleç, Johanna Schaffer: Empathie, Ignoranz und migrantisch situiertes Wissen. Gemeinsam an der Auflösung des NSU-Komplexes arbeiten, in: Juliane Karakayalı u. a. (Hg.): *Den NSU-Komplex analysieren*, Bielefeld 2017, 57–80, hier 57.

² Shoshana Felman: *Jacques Lacan and the Adventure of Insight. Psychoanalysis in Contemporary Culture*, Cambridge (MA) 1987.

this page was intentionally left .





© Elegy, 2020; Foto: Talya Feldman

© Global White Supremacist Terror: Halle, 2020; Fotos: NSU-Watch





© snake around, 2021
 © lost in highness, 2019
 © come with me, 2017

© Sharonda Quainoo







YALNIZ
DEĞİLSİNİZ



Die Songs of Vertragsarbeit sind Musik von verschiedenen Künstler:innen, die als Vertragsarbeiter:innen in die DDR kamen. Ihre Stücke sind ebenso wie ihre Biografien und künstlerischen Herangehensweisen sehr unterschiedlich.

Schilder wollen bei Protesten eine andere Wirklichkeit erstreiten und haben eine eigene, performativ handelnde Rolle. So auch in der Ausstellung. Die Protestschilder verbinden und transportieren Wissen, Analysen und kollektive Forderungen aus Trauerdemonstrationen.

Die dokumentarischen Filme şahid - nhân chứng – witnesses erzählen die Geschichten von Menschen in Sachsen, die Opfer des NSU und rechter Gewalt wurden. Sie wurden im Rahmen des Projekts Offener Prozess unter der Regie von Hannah Zimmermann und mit dem Filmteam Red Tower Films entwickelt.

In Gedenken an

Enver Şimşek
Abdurrahim Özudoğru
Süleyman Taşköprü
Habil Kılıç
İsmail Yaşar
Theodoros Boulgarides
Mehmet Turgut
Mehmet Kubaşık
Halit Yozgat
Michèle Kiesewetter

OURY JALLOH

**Stellungnahme der Internationalen
Unabhängigen Kommission zum Tod von
Oury Jalloh – zum Feuerexperiment vom
Oktober 2021
Berlin, 3. November 2021**

© <https://www.flickr.com/photos/aestheticsoferisis/39697397631/in/photostream/> CC BY-NC-SA 2.0

"[...] Dieser neue Brandversuch hat die physikalischen Dimensionen und Eigenschaften der Zelle Nr. 5 mit hoher Genauigkeit reproduziert. Die Auswertung des Experiments durch den Brandexperten Ian Peck deutet darauf hin, dass die Bilder der Brandschäden aus dem Jahr 2005, einschließlich der Schäden an Herrn Jallohs Körper, der Matratze und den Wänden von Zelle Nr. 5, stark mit den Bildern übereinstimmen, die in diesem neuen, im letzten Monat abgeschlossenen Brandexperiment erzeugt wurden. [...] Ein entscheidender Punkt ist, dass der Brandschaden in dem Experiment durch das Übergießen des Körpers und der Matratze mit 2,5 Litern Benzin verursacht wurde. Nach Ansicht von Herrn Peck ist es höchstwahrscheinlich, dass am 7. Januar 2005 eine Menge einer flüchtigen entzündbaren Flüssigkeit wie Benzin über Herrn Jalloh gegossen und absichtlich entzündet wurde". Dies ist erschreckend und sollte Anlass zu tiefer Besorgnis, intensivem Nachdenken und möglicherweise neuen rechtlichen Schritten und eine strenge Untersuchung sein."





EINE GRUPPE AUS DEM FAM

RASSISMUSKRITISCHE ARBEIT AN/IN DER MEDIENWISSENSCHAFT: DAS FORUM ANTIRASSISMUS MEDIENWISSENSCHAFT (FAM)

Anfänge und Konzept

Die Corona-Pandemie wird Erschütterungen durch alle Bereiche unserer hochvernetzten komplexen Welt gezogen haben. Die nachhaltigen Effekte sind – während wir dieses Abstract schreiben – kaum abzusehen. Wie steht die (weitgehend *weiße*, bürgerliche, normativ gesunde ...) Akademie dazu, wie sehen wir die aktuelle Situation, was geht uns an? Welche Arbeiten werden auf die Medienwissenschaften konkret zukommen? [...] Mit dem Workshop wollen wir einen offenen Reflexionsraum schaffen, indem wir die gegenwärtige Krise vor allem aus einer queerfeministischen und postkolonialen bzw. antirassistischen Perspektive und politischen Praxis diskutieren können.¹

Mit diesen Sätzen lud der Workshop *Post-Coronialism – Medienwissenschaftlich mit und in der Krise denken* auf der Jahrestagung der Gesellschaft für Medienwissenschaft (GfM) im Herbst 2020 zur Reflexion medienwissenschaftlicher Theorien und Fachkultur ein. Der Einladung waren zwei Literaturhinweise aus benachbarten Fächern beigegeben – Aufforderungen zum Handeln auch an die mehrheitlich *weiße* deutschsprachige Akademie: «#CommunicationSoWhite»² und «WHITE COLLEAGUE LISTEN!».³ Die im sehr gut besuchten Workshop begonnenen Diskussionen wurden an verschiedenen Stellen der Tagung wieder aufgegriffen und weitergeführt. Nach der Jahrestagung wurde daraufhin via GfM-Newsletter zu einem Auftakttreffen des Forum Antirassismus Medienwissenschaft (FAM) eingeladen. In der Einladung zum ersten Online-Plenum heißt es:

Im Anschluss an den Workshop *Post-Coronialism* auf der GfM-Tagung 2020 haben Kolleg_innen in verschiedenen Gesprächen den Bedarf und die Notwendigkeit formuliert, sich intensiver mit der Verstrickung unseres Faches und unserer Institutionen in Rassismus und Kolonialismus auseinanderzusetzen. Daher laden wir alle, die aktiv werden möchten, herzlich zum Forum Antirassismus Medienwissenschaft ein.

¹ GfM-Jahrestagung 2020: Experimentieren, in Bochum, Auszug Programmheft, gfm2020.blogs.ruhr-uni-bochum.de/programm (15.1.2022).

² Paula Chakravartty u. a.: #CommunicationSoWhite, in: *Journal of Communication*, Bd. 68, Nr. 2, 2018, 254–266, doi.org/10.1093/joc/jqy003.

³ Revolution or Nothing: WHITE COLLEAGUE LISTEN! An open letter to UK Theatre, Dance and Performance Studies, in: *Medium*, 24.8.2020, medium.com/@revolutionornothing/white-colleague-listen-2d098d6a4a5d (29.12.2021).

In diesem Forum sollen Themen und Handlungsfelder identifiziert und in kollaborativen Organisationsformen konkrete Strategien und Aktivitäten entwickelt werden. In dieser Auftaktveranstaltung wollen wir erste Felder des Handelns ausmachen, in denen wir aktiv werden wollen. Uns geht es explizit darum, engagierte Wissenschaft mit gesellschaftlichem Auftrag zu denken sowie Handlungswissen zu produzieren und auszutauschen. Dabei wollen wir theoretische Debatten mit selbst/kritischem Handeln verknüpfen und konkrete Aktivitäten anvisieren.

Es wird hierbei um die folgenden Dimensionen gehen (Liste kann und soll ergänzt werden):

- Antirassistische und machtkritische Arbeit an/in der Institution Universität
- Dekolonisierung des medienwissenschaftlichen Kanons und *weißer* Zitierkartelle
- Lokale und überregionale Kooperationen mit rassismuskritischen Initiativen
- Positionierungen/Analysen in Öffentlichkeitsarbeit und Presse ...⁴

Das Gründungstreffen am 13. November 2020 bildete den Ausgangspunkt der Selbstorganisation des FAM, das sich seitdem zu monatlichen Plena trifft. Als kollektiv operierende und quer zu bestehenden Arbeitsgemeinschaften der GfM gegründete Initiative versammelte das FAM innerhalb kurzer Zeit eine wachsende Zahl von Lehrenden und Studierenden (derzeit etwa 70 Personen), die mehrheitlich in der deutschsprachigen Medienwissenschaft und in der GfM aktiv sind.

Das FAM versteht sich als eine unabhängige Initiative für rassismuskritische Arbeit, die Initiativen und Forschende in der Medienwissenschaft vernetzt. Organisiert in einer Reihe von Arbeitskreisen erarbeiten wir Inhalte, Formate und Visionen einer gesellschaftlich engagierten und zukunftsfähigen Medienwissenschaft. Wir beschäftigen uns insbesondere mit den Zusammenhängen von Medien und Rassismus, Kolonialismus, Sexismus, Klassismus sowie Antisemitismus. Zugleich setzen wir uns damit auseinander, wie intersektionale Machtverhältnisse unser Fach durch ihren Eingang in Medientechnologien, Inhalte und Institutionen historisch und gegenwärtig prägen. Wir sehen uns deshalb in der Verantwortung, das Fortschreiben struktureller Rassismen zu verhindern – sei es in (audio-)visuellen Medien, Games, Infrastrukturen, Datenbanken und KI-Technologien, auf Konferenzpanels, in Einführungsvorlesungen oder der Medienbildung, in der Zusammensetzung der Studierendenschaft, der Statusgruppe der akademischen Mitarbeiter_innen oder in Berufungsverfahren. Dies heißt für uns auch, dass wir uns mit unseren je individuellen Verstrickungen in strukturellen Rassismus, mit unseren Privilegien und unserer Verantwortung in der Wissenschaft auseinandersetzen. Ungleichheiten in den Positionalitäten und Möglichkeitsbedingungen des Sprechens manifestieren sich überall, auch innerhalb des FAM. Unser Ziel ist, eine Medienwissenschaft zu entwerfen und zu praktizieren, die Forschung, Lehre und Stellenbesetzungen auch als Mittel der gesellschaftlichen, epistemischen und kulturellen Rassismuskritik versteht. Wir wollen das virulente Konzept der Dekolonisierung mit konkreter (wissens-)politischer Praxis füllen.

⁴ GfM-Newsletter an Mitglieder vom 23.10.2020.

Die Arbeitskreise des FAM. Themen und Aktionen

Schon mit dem ersten Treffen des FAM bildeten sich zahlreiche themenbezogene Untergruppen, die mitunter wöchentlich tagenden AKs.⁵ Im Dezember 2020 positionierte sich das FAM durch die Arbeit von zwei AKs, *Dekolonisierung* und *Ad hoc*, öffentlich sowohl gegen eine Fortschreibung rassistischer Stereotype und kolonialer Blickstrukturen als auch gegen die rassistische Anfeindung von Wissenschaftler_innen. In Kooperation mit stadtpolitischen Initiativen⁶ verfassten Mitglieder des FAM ein umfangreiches analytisches Schreiben über die im Fernsehen ausgestrahlte Dokumentation *Hans Schomburgk – Das Auge Afrikas* (arte/NDR), in dessen Folge von einer weiteren Ausstrahlung und Bereitstellung in der Mediathek der TV-Sender abgesehen wurde. Nach einem Angriff auf die Wissenschaftlerin Maisha-Maureen Auma, die im Dezember 2020 nach einem Interview im Rahmen des Wissenschaftstags #4GenderStudies von der AfD diffamiert wurde, solidarisierte sich das FAM in einer öffentlichen Stellungnahme mit Auma:

Dank kritischer und engagierter Forschung wissen wir, dass sich Rassismus nicht zuletzt in Bildung und Erziehung niederschlägt. Rassismus wird in Institutionen des Bildungsbetriebs strukturell etabliert, praktisch wiederholt und gesellschaftlich gefestigt. Dies betrifft nicht nur Inhalte (z.B. ‹Kolonialamnesie› in der Schule), sondern auch Methoden, historische Perspektiven und die (empowernde oder ausschließende) Kommunikation zwischen Bildungsakteur_innen. Immer noch entscheiden Bildungsinstitutionen ab frühester Kindheit und über verschiedene biographische Etappen hinweg wesentlich über den beruflichen Erfolg und soziale Anerkennung und weisen so gesellschaftliche Positionen und Un/Möglichkeiten der Teilhabe zu. [...] Als Medienwissenschaftler_innen interessieren uns Formate und Formationen wie Didaktiken für unsere Forschung und Lehre. Wir profitieren von diesen und weiteren Ressourcen, auf die wir für unsere Auseinandersetzung mit sich ‹potenzierenden Ausschlussprozessen› (Auma) zurückgreifen. [...] Daher erklären wir uns explizit mit der Perspektive und der Arbeit von Maisha Auma solidarisch und teilen sie hier. Wir schließen uns ihrem sich durch ihre Texte ziehenden Plädoyer für eine multiperspektivische, vielfältige und diskriminierungssensible intersektionale Bildungsarbeit an.⁷

Auch regte der AK *Ad hoc* zu Reaktionen auf die Debatten um Wissenschaftsfreiheit an. Ein entsprechendes Statement wurde bis Juni 2021 von rund 500 Personen und Initiativen unterzeichnet und auf der eigens eingerichteten Webseite veröffentlicht.⁸ Der Einsatz dieser Intervention bestand darin, gerade unter den Voraussetzungen der neoliberalisierten Hochschule die Frage nach der Verantwortung in die Bedingungen der Wissensproduktion einzutragen: Wie lässt sich Freiheit als aktiv und solidarisch herzustellende begreifen, statt sie als vermeintlich schon gegebene misszuverstehen? So heißt es in diesem Statement:

Wir verstehen Wissenschaftsfreiheit als einen Prozess der Erweiterung von Teilhabe an Wissenschaft, und damit bedeutet Wissenschaftsfreiheit auch Ermöglichung: von Forschung, von Lehre und von Räumen kritischer Auseinandersetzung über jenes System Wissenschaft, dessen Funktionieren auch auf Diskriminierung,

⁵ Die Bezeichnung Arbeitskreis (AK) wurde zur Unterscheidung von Arbeitsgruppen (AGs) der GfM gewählt.

⁶ Beteiligt waren die Initiativen Decolonize Weimar, Bismarck's Critical Neighbours Hamburg, Initiative Decolonize Bismarck.

⁷ Vgl. FAM: Intersektionale Bildungsarbeit – Maisha-Maureen Auma lesen, Eintrag im Gender-Blog, 28.1.2021, [zfmediawissenschaft.de/online/blog/intersektionale-bildungsarbeit](https://www.zfmediawissenschaft.de/online/blog/intersektionale-bildungsarbeit) (30.12.2021).

⁸ Vgl. Netzwerk Wissenschaftsfreiheit: o. T. [Statement], 20.6.2021, [netzwerk-wissenschaftsfreiheit.org](https://www.netzwerk-wissenschaftsfreiheit.org) (30.12.2021).

Prekarisierung und Ausschluss beruht. Die Hochschule ist historisch ein Ort, an dem in besonderer Weise Macht und Wissen zusammenkommen. Daraus geht eine besondere Verantwortung hervor, und ein Anspruch auf Wissenschaftsfreiheit kann diesen Ort nicht als unschuldigen Ort verteidigen oder unbefragt lassen. Denn Wissenschaftsfreiheit ist vor allem durch bestimmte historisch gewachsene Verhältnisse von Macht eingeschränkt, deren Strukturen und Wirkweisen wenige Menschen, Perspektiven und Geographien bevorzugen. An vielen Orten kämpfen sowohl Wissenschaftler_innen als auch ganze Disziplinen um ihr Überleben. Gerade die Wissenschaft besitzt jedoch das Instrumentarium und damit die Aufgabe, die Grenzen der Freiheit von Wissensproduktion sichtbar zu machen und an der Verschiebung dieser Grenzen zu arbeiten. Aus unserem Verständnis von Wissenschaftsfreiheit heraus fragen wir also danach, welcher vermeintliche Begriff von Freiheit darin eigentlich gesetzt ist, wenn diese Freiheit noch nie für alle galt.

Andere AKs gaben sich von Anfang an längerfristig umzusetzende Ziele, so der AK *Kanonkritik*, der sich aus intersektionaler Perspektive mit dem Literaturkanon der Medienwissenschaft beschäftigt. In der kritischen Auseinandersetzung mit hegemonialen Konstitutionsprozessen und -dynamiken vorwiegend weißer <Zitierkartelle> sollen Ausschlussmechanismen durchbrochen und Perspektiven der Rassismuskritik eröffnet werden. Dazu gehört die Sammlung von Texten mit antirassistischen und post- bzw. dekolonialen Ansätzen, die auch marginalisierte Texte von BIPOC, also von Schwarzen oder Indigenen Menschen und anderen Wissenschaftler_innen of Color umfasst. In Vorbereitung befindet sich eine kommentierte Online-Datenbank, die sich nicht als Gegen-Kanon, sondern als eine möglichst bewegliche und zur Bearbeitung offene Sammlung versteht.⁹ Das Arbeitspapier des AK *Kanonkritik* aus dem Dezember 2020 formuliert dazu:

Wir plädieren für eine Überarbeitung der Lektürepläne bereits in der grundständigen Lehre. [...] Dabei soll es nicht darum gehen, das Thema Antirassismus allein mithilfe der Zuwahl einzelner Texte in einen sonst unhinterfragten Kanon erschöpfend <zu behandeln>. Es geht um die rassismussensible Relektüre grundständiger Texte der Medienwissenschaft, welche auf den ersten Blick nicht in Verbindung mit rassistischen Wissenssystemen zu stehen scheinen, deren Zwischentöne und Fußnoten jedoch einer antirassistischen Kritik bedürfen.

Der AK *Gewaltprävention online* nahm insbesondere die Gewalt von rechts in Zeiten der Pandemie in den Blick und adressierte Fragen der Diskriminierung in der Online-Lehre. In diesem Zusammenhang wurden eine «Handreichung zur Gewaltprävention online» für die digitale Lehre verfasst und im Herbst 2021 mehrere Workshops zum Umgang mit rassistischer Gewalt in der Lehre sowie zu *hate speech* organisiert.¹⁰ Im Protokoll eines AK-Treffens im Februar 2021 heißt es dazu:

Obwohl gewaltvolle Sichtbarkeit, *hate speech* im Netz oder wissenschaftsfeindliche Angriffe Themen für die Medienwissenschaft sind, ist unser gegenwärtiger Umgang damit sehr unbedarft. Gewaltvolle *posts* werden als Problem der Plattformen behandelt. Verantwortung und das gesellschaftliche Aushandeln von Regeln werden damit an Unternehmen delegiert, ebenso wie die Cleaning-Arbeit delegiert wird (Wer

⁹ Vgl. den Beitrag in diesem Heft, «Welcher Kanon, wessen Kanon?», 159–171.

¹⁰ Vgl. Jennifer Eickelmann u. a.: Handreichung zur Gewaltprävention in Lehr- und Lernkontexten online, in: *media|rep|*, 17.4.2021, doi.org/10.25969/mediarep/15780; Jennifer Eickelmann, Sophie G. Einwächter, Felix T. Gregor: Gewaltprävention in Lehr- und Lernkontexten online: Eine Handreichung und weiterführende Fragen, in: *Medienimpulse*, Bd. 59, Nr. 2, 2021, doi.org/10.21243/mi-02-21-20 (12.1.2022), sowie den Beitrag in diesem Heft, 181–191.

wird geschützt? Und wer muss die prekarierte, belastende Arbeit leisten, andere zu schützen?). Nötig ist zivilgesellschaftliches Engagement: Wissenschaftskommunikation, Öffentlichkeitsarbeit und Vernetzung. Das Thema kann nicht abgekoppelt werden von Angriffen in realen Räumen und Öffentlichkeiten.

Neben der Kanonkritik gehören die Arbeitsbereiche des AK *Antidiskriminierung* und *Kritische Diversität* zu den langfristigen Engagements des FAM. <Kritische Diversität> nimmt konzeptuell die inzwischen verbreiteten und durchaus positiv konnotierten Ansprüche auf, gesellschaftliche Vielfalt in allen Lebensbereichen abzubilden, sie verbleibt aber nicht im Schlagworthaften, sondern geht über neoliberale Strategien hinaus, die Diversität als Management-Tool oder Scheinliberalität einsetzen, ohne strukturelle rassifizierte Hierarchien abzubauen.¹¹ Sie ist damit Teil einer kritischen Auseinandersetzung mit den akademischen Strukturen und den eigenen Positionen, zu der es auch gehört, anhaltend die eigenen Begriffe zu befragen und die Hochschule verschiedenen Wissensformen zu öffnen, ohne diese als neue Ressourcen in den alten Systemen anzueignen. Aus der Beschreibung des Arbeitsbereichs <Kritische Diversität> auf der FAM-Website:

Universitäten und Forschungseinrichtungen sind extrem homogen – in Bezug auf das Geschlecht, die Sexualität, die kulturelle und soziale Herkunft. Personen, die als <anders> wahrgenommen werden, haben schlechtere Chancen auf beruflichen Erfolg, wissenschaftliche Auszeichnungen, auf den Zugang zu Forschungsgeldern und auf einflussreiche Positionen. [...] Rassismus, Antisemitismus und Diskriminierung zeigen sich in den Lehr- und Forschungsformaten sowie -inhalten, in der (Nicht-)Einrichtung von Professuren und Dozenturen ebenso wie im Hochschulalltag für Studierende und Beschäftigte. Sie spiegeln sich in der personellen Besetzung auf allen Ebenen wider. Dies gilt auch für die Medienwissenschaft: Es sind gerade die Kultur- und Geisteswissenschaften, die eine bemerkenswerte Homogenität der Institution reproduzieren, während sie gleichzeitig kritisches Wissen über die Bedingungen dieser institutionellen Reproduktion beitragen.

[...]

Wissen aus marginalisierten Perspektiven wird auch in der Medienwissenschaft selten als legitimes und wertvolles Wissen behandelt. Die Deutungshoheit darüber, was aus <wissenschaftlicher Sicht> valide ist und wer qualifiziert ist, an Wissensproduktion teilzunehmen, ist fest verankert in kolonial geprägten, heteronormativen, klassistischen und ableistischen Strukturen. Die dadurch immer wieder aufrechterhaltenen Marginalisierungsprozesse gilt es aufzubrechen. Wissenschaft soll den Blick weiten. Sie soll beobachten, analysieren, hinterfragen, neu denken. Das kann nicht gelingen, wenn ein großer Teil der Menschheit mit seinen Erfahrungen, Perspektiven und Möglichkeiten nicht an diesem Prozess teilhaben kann. Eine Wissenschaft, die von der Position einer kleinen homogenen Gruppe spricht, ist nicht belastbar.¹²

Vor diesem Hintergrund ist es notwendig, über die Zugänge zu Hochschulen, zu Stellenausschreibungen und Möglichkeiten zur Weiterqualifizierung bereits vom ersten Semester an zu diskutieren sowie schulische Bildungswege auf ihre Ausschlussmechanismen, die auf rassifizierten, klassistischen und anderen Zuschreibungen basieren, zu befragen. Diesen Aufgaben widmen sich der AK

¹¹ Vgl. Sara Ahmed: *On Being Included. Racism and Diversity in Institutional Life*, Durham, London 2012; Vanessa Eileen Thompson, Veronika Zablotsky: *Rethinking Diversity in Academic Institutions*, in: *Wagadu: A Journal of Transnational Women's and Gender Studies*, Bd. 16, 2016, 77–95; Vanessa Eileen Thompson, Alexander Vorbrugg: *Rassismuskritik an der Hochschule: Mit oder trotz Diversity Management?*, in: Mike Laufenberg u. a. (Hg.): *Prekäre Gleichstellung. Geschlechtergerechtigkeit, soziale Ungleichheit und unsichere Arbeitsverhältnisse in der Wissenschaft*, Wiesbaden 2018, 79–99.

¹² Vgl. forum-antirassismus-medienwissenschaft.de/kritische-diversitaet (5.1.2022).

Rekrutierung und der *AK Bildung*; auf der Webseite des FAM finden sich dazu folgende Überlegungen:

Entsprechend wollen wir den diskriminierenden und rassistischen Strukturen in medienwissenschaftlichen Institutionen mit Multiperspektivität, Dissonanz und heterogenen Erfahrungen begegnen: Wie lässt sich die Diversität von Mitarbeitenden an Institutionen vergrößern? Wie lässt sich die Diversität der Studierendenschaft erweitern? Wie lassen sich Konzepte der *affirmative action* (aktive Förderung) im deutschsprachigen Kontext weiterdenken und implementieren? Wie kann das kritische Wissen aus den Disziplinen wie Critical Race und Post/De/Colonial Studies, aus Gender, Queer und Sexuality Studies sowie Dis/Ability Studies wirksam werden, um die Hochschulen als Institutionen weiterzuentwickeln und sie so belastbar zu machen für die gesellschaftliche Realität, in welcher sie situiert sein müsste?¹³

Teil einer Arbeit am eigenen Fach im Sinne kritischer Diversität ist ebenso, den Status quo, die unmarkierte ›Normalität‹ zu reflektieren. Inspiriert von Erhebungen wie dem AfroZensus¹⁴ entwickelte der AK *Umfrage* einen Fragenkatalog, um ein Bild davon zu bekommen, wie (wenig) divers das medienwissenschaftliche Personal an deutschsprachigen Hochschulen ist. In einem ersten Schritt wurden die Mitglieder der GfM nach ihrer Selbstpositionierung befragt.¹⁵ In Vorbereitung zu dieser gemeinsam mit dem GfM-Vorstand erarbeiteten Umfrage «Wie *weiß* ist die deutschsprachige Medienwissenschaft?» begründete der AK in einer E-Mail ans FAM-Plenum im Februar 2021 seine Arbeit auch mit der Verwobenheit des Faches und seiner Gegenstände mit *weißer* Hegemonie:

Nicht nur sind unsere institutionellen Strukturen, die ›Lehrkörper‹, die Inhalte der Lehre, die Selbstorganisationsformen und Organe wie Kommissionen oder Publikationen traditionell *weiß*, unsere Gegenstände, ›die Medien‹ – in der ganzen Breite der Formate, Epistemologien, der Einzelmedien, der Mediengeschichte, der Analysewerkzeuge usw. – [sind] Zeugen und Agenten der entsprechenden hegemonialen Strukturen. Sie sind an der Hervorbringung und Reproduktion von Stereotypen, eurozentrischen Normen und Wissensproduktionen ebenso beteiligt, wie sie auch Plattformen für die Umschreibung dieser Figuren und Denkfiguren sein können.

Knapp ein Jahr nach seiner Gründung (direkt nach der Jahrestagung der GfM 2020) beteiligten sich Mitglieder des FAM auf der Jahrestagung 2021 bereits mit zahlreichen Veranstaltungen und trugen die in den verschiedenen Arbeitsfeldern begonnenen Debatten in die Fachgesellschaft hinein: Zu nennen sind hier die Panels «Decolonizing the Canon» – Wissensökologische, -normierende und eurozentristische Zugänge kritisch diskutieren» und «Mehr als Wissenschaftsfreiheit. Theoretische Perspektiven auf die Debatte um ›Cancel Culture‹», ein Workshop zum Thema «Antirassistische Arbeit an der Institution Universität» in Zusammenarbeit mit EOTO e. V., die Podiumsdiskussion «Kritische Diversität als angewandte Wissensökologie» sowie die Gründung der AG Migration, Rassismus und Postkolonialität.

Die vor dem Hintergrund von strukturellem und institutionellem Rassismus in weltweiten Debatten dringlich artikuliert Notwendigkeit, auch die

¹³ Vgl. ebd.

¹⁴ Vgl. Each One Teach One (EOTO): AfroZensus, afrozensus.de (5.1.2022).

¹⁵ Vgl. Beitrag «Wie *weiß* ist die deutschsprachige Medienwissenschaft?» in diesem Heft, 192–198.

medienwissenschaftliche Fachkultur auf koloniale Prägungen und Rassismen kritisch zu befragen, hat sich in die Herausgabe der ZfM-Ausgabe 26 übersetzt. Überlegungen zur gemeinsamen Arbeitsweise sind dieser Herausgabe vorausgegangen und werden sie auch weiterhin begleiten. So stellte sich etwa die Frage, wie mit bisherigen Textformaten sowie den Praktiken des Double-Blind-Peer-Review umzugehen sei, um die geforderte Debatte über neue Formate in die eigenen Publikationspraktiken zu implementieren und Raum für Selbstkritik herzustellen. Im FAM wurde diskutiert, wie sich mit der Herausgeber_innenschaft des Schwerpunktes umgehen lässt, im Protokoll des Planungstreffens von ZfM-Redaktion und FAM im Januar 2021 ist festgehalten: «Grundsätzlich steht für den Rest des Heftes und auch für den Schwerpunkt das FAM als Kollektiv und Supportstruktur zur Verfügung». Im Sinne der Repräsentationskritik wurde betont, dass es wichtig sei, kein *weißes* Herausgeber_innenteam zu stellen, und dass verschiedene Statusgruppen vertreten sein sollten – auch wenn damit, gerade mit Blick auf die jeweilige Situiertheit, eine besondere Exponiertheit und Arbeitslast verbunden ist. Als unlösbares Dilemma bleibt zudem ein potenzieller Stellvertreter-Effekt in der Außenwahrnehmung: dass nämlich für Antirassismus erneut von Diskriminierung Betroffene zuständig erscheinen. In den Gesprächen des FAM wurde in diesem Zusammenhang das Selbstverständnis des FAM betont, dass für eine antirassistische Praxis auch in der Wissenschaft solidarisches und gemeinsames Handeln unabdingbar ist.

Das FAM ist kein machtfreier Raum

Es ist Teil des kritischen Anspruchs, den das FAM für die Medienwissenschaft und die Universität im Allgemeinen formuliert, sich auch mit der Kontinuität struktureller Machtverhältnisse in der eigenen Arbeit auseinanderzusetzen. Dazu gehört anzuerkennen, dass Verletzlichkeiten im Forum ungleich verteilt sind und die Positionalitäten der Mitglieder stark variieren. Es gilt, die Dimensionen zu benennen, in denen sich Rassismus auch in unseren Räumen in Verletzung und Diskriminierung fortschreibt, sowie diese Momente zu analysieren und Strategien zu entwickeln, sie zu vermeiden.

Ein großer Teil der im FAM Aktiven ist *weiß*. Die Differenzachse *race* ist im Sinne intersektionaler Ansätze zwar niemals getrennt von Fragen der Geschlechtlichkeit, des Begehrens, der Be_hinderung oder der Klasse und der ökonomischen Situation zu verstehen. Ihr kommt im FAM als dezidiert antirassistischer Initiative jedoch eine zentrale Rolle zu. Eine der Fragen, die sich das Forum daher stellt, lautet: Was heißt antirassistische Arbeit unter Berücksichtigung der je unterschiedlichen Positionalitäten und daraus folgenden Ungleichheiten? Eine selbstkritische Reflexion *weißer* Perspektiven ist dringend notwendig und bedarf aufgrund der Setzung dieser Perspektiven als unmarkierter Norm sowie ihrer tradierten Unsichtbarkeit spezifischer Arbeit. Wie kann diese Reflexion aussehen, ohne den Raum für Perspektiven von BIPoC

oder anderweitig von rassistischer Diskriminierung Betroffener im selben Zuge diskursiv erneut zu verkleinern oder zu schließen? Es kommt uns darauf an, Raum für nicht-*weiße*, marginalisierte Perspektiven zu schaffen, ohne damit die Aufgabe, Rassismus zu benennen und zu bekämpfen, BIPOC zu überlassen. Es gilt, Wege zu finden, verschiedene Positioniertheiten zu artikulieren, ohne bestehende Ungleichheiten weiter zu verfestigen. Gerade *weiße* Personen tragen eine Verantwortung, ihre Eingebundenheit in systemischen Rassismus zu reflektieren und ihre Privilegien zu nutzen, um rassistischer Diskriminierung entgegenzutreten. Vor diesem Hintergrund ist das FAM auch ein gemeinsames Experimentierfeld, um überhaupt eine Sprache und Praktiken zu finden, damit diese antirassistische Arbeit geleistet werden kann.

Arbeit ist nicht gleich Arbeit. Was sie bedingt, was sie bedeutet und was aus ihr folgt, hängt stark davon ab, wer sie tut. Die Voraussetzungen, sich im FAM organisieren und einbringen zu können, sowie die Folgen, die diese Tätigkeiten für die jeweiligen Personen haben können, sind radikal verschieden. Wer kann sich eine klare (wissenschafts-)politische Positionierung oder sichtbare aktivistische Arbeit leisten? Welche Folgen hat der entschiedene Widerspruch oder Kritik an Konventionen in Fach und Institutionen für wen? Einige haben eine Professur inne, andere studieren noch oder befinden sich am Anfang ihrer Promotion, wieder andere sind erfahrene Wissenschaftler_innen; viele sind prekär beschäftigt, arbeiten mit befristeten Verträgen oder ohne feste Stellen. Die Frage nach den Ausschlussmechanismen durch ökonomische und andere Formen von Abhängigkeitsverhältnissen gilt auch für uns. Doch auch die_der befristet beschäftigte *weiße* Wissenschaftler_in befindet sich zumindest mit Blick auf rassistische Diskriminierung in einer privilegierten Position. Wer also konnte und kann dieses Forum betreten, um in ihm/für es zu sprechen oder für es zu schreiben? Und was bedeutet das für wen? Wie lassen sich diese intersektionalen Machtstrukturen reflektieren?

Der Imperativ der Verwertbarkeit möglichst jeder Tätigkeit als Bullet-Point des (wissenschaftlichen) Lebenslaufs ist Teil unserer neoliberal-kapitalistischen Wirklichkeit, in welche die unternehmerische Universität eingebunden ist. Er wirft die Frage auf, wer sich einerseits zusätzliche und nicht immer sichtbare und damit für eine berufliche Zukunft verwertbare Arbeit leisten kann und wer sie andererseits angesichts rassistischer Diskriminierung immer schon leisten muss. *Weiße* Wissenschaftler_innen können sich eher erlauben, im Zuge anti-rassistischer Arbeit unbequeme Fragen zu stellen, oder können diese potenziell als besondere Reflexionsleistung, Kompetenz und innovative Forschungskompetenz auf der Publikationsliste ausstellen; Wissenschaftler_innen of Color hingegen wird womöglich unwissenschaftlicher Bias, *troublemaking* oder Identitätspolitik vorgeworfen.¹⁶

Fragen, denen sich das FAM vor dem Hintergrund dieser Diskussionen stellt, sind: Wie können innerhalb des Forums und seiner verschiedenen Ungleichheits-Achsen Möglichkeiten gefunden werden, um Lasten umzuverteilen? Wie lassen sich antirassistische Arbeit und Konzepte wie *allyship* im institutionalisierten

¹⁶ Identitätspolitik wird spätestens seit den 1970er Jahren in (queer-)feministischen Kontexten erprobt und problematisiert. Identitätspolitik als Vorwurf verweist hingegen auf ihre Instrumentalisierung als rechter Kampfbegriff, etwa in der US-amerikanischen #AllLivesMatter-Kampagne, vgl. Joshua Paul: «Not Black and White, but Black and Red»: Anti-Identity Identity Politics and #AllLivesMatter, in: *Ethnicities*, Bd. 19, Nr. 1, 2019, 3–19, doi.org/10.1177/1468796818791661. Zur Aneignung politischer Handlungsfähigkeit durch Identitätspolitik vgl. Combahee River Collective: The Combahee River Collective Statement, in: Keeanga-Yamahatta Taylor (Hg.): *How We Get Free. Black Feminism and the Combahee River Collective*, Chicago 2017 [1977], 15–27. Zu möglichen inhärenten Ausschlüssen im Begriff der Identität(spolitik) vgl. Judith Butler: *Phantasmatic Identification and the Assumption of Sex*, in: dies.: *Bodies That Matter. On the discursive limits of «sex»*, London, New York 2011 [1993], 58–80, hier 77–80.

Rahmen der Universität leben und umsetzen – auf struktureller, politischer und individueller Ebene? Wo lassen sich Ungleichheiten im Moment nicht aufheben? Wie können wir diese benennen und anerkennen, ohne erneut auszuschließen, zu verletzen, zu diskriminieren? Und wie schließlich können diese Fragen beständig Teil eines Raumes sein, ohne ihn vollends zu determinieren?

Diese Diskussionen stellen die Möglichkeitsbedingungen unserer Arbeit dar, ebenso wie die Orte, an denen wir uns treffen und im Wissen um unsere heterogene Positioniertheit zusammenarbeiten können. Es gibt keine völlig sicheren Orte, höchstens sicherere, und das FAM versucht, ein solcher zu werden.

Die institutionalisierte Struktur Rassismus bedingt das Was und Wie unseres Sprechens – das Forum Antirassismus hat sich zur Aufgabe gemacht, die Eingebundenheit der Universität, der Medienwissenschaft und unserer selbst in diese Struktur kritisch zu reflektieren und auf strukturelle Veränderungen hinzuwirken. In unserer gemeinsamen inhaltlichen Arbeit fragen wir, wie Medienwissenschaft Wissen über mediale und strukturell verankerte gesellschaftliche Rassismen produzieren, vermitteln und so Ressourcen für Prozesse der Dekolonisierung schaffen kann. Wir erhoffen uns, einen langfristigen Wandel der Wissensproduktion und Lehre herbeiführen zu können, der aktiv gegen gesellschaftlichen Ausschluss, die Reproduktion von Privilegien und ein Wegschauen aus Bequemlichkeit arbeitet. Wir wollen unsere Positionen nutzen, um diesen Wandel zu unterstützen, antirassistische Arbeit am eigenen Fach und in den eigenen Strukturen leisten, ohne strukturelle Realitäten zu individualisieren.

Antirassistische Arbeit ist eine gesamtgesellschaftliche Notwendigkeit. Sie geht uns alle an: von Studierenden über Lehrbeauftragte und Mitarbeiter_innen bis hin zu unbefristeten Professor_innen (die strukturell am wenigsten zu verlieren haben). Wenn das FAM (wissens-)politische Interventionen ausgehend vor allem von der eigenen Fachkultur unternimmt, soll dieser fachpolitische Ansatz nicht den Blick auf die Dimensionen der Probleme verstellen, um die es hier geht. Rassismus ist eine gewaltvolle, nekropolitische Struktur.¹⁷ Sie durchdringt alle Lebensbereiche, und ihr Prinzip besteht darin, Leben in einer Wertigkeit zu hierarchisieren, manchen Menschen Deutungshoheit über den Wert und die Fähigkeiten und mitunter das Mensch-Sein anderer zuzusprechen.

Als FAM arbeiten wir dieser Struktur entgegen – in der Medienwissenschaft und auch darüber hinaus. In diesem Sinne freuen wir uns über die Dinge, die im letzten Jahr bewegt wurden, und erwarten mehr Bewegung.

Wer unseren Aktivitäten folgen oder an ihnen mitwirken möchte, kann sich auf folgender Website informieren: www.forum-antirassismus-medienwissenschaft.de

¹⁷ Vgl. Achille Mbembe: *Necropolitics*, Durham 2019.

ARBEITSKREIS KANONKRITIK

Welcher Kanon, wessen Kanon?

Eine Einladung zur Diskussion

Selbst eine denkbar plurale Wissenschaft kommt nicht umhin, dort, wo sie als institutionalisierte Disziplin Abschlüsse produziert und Titel verleiht, wo sie sich in Zeitschriften, in Einführungsliteratur oder in den Selbstverständnissen von Fachgesellschaften und Arbeitsgemeinschaften äußert, implizit oder explizit einen Kanon an Theorien und Gegenständen auszubilden. Tatsächlich ist der Kanon nicht nur ein Instrument – oder ein Effekt – der Disziplinierung von Wissenschaft. Er ist auch deren Voraussetzung: Er stiftet Gemeinschaften von Lernenden und Lehrenden, Forschenden und Schreibenden, er schafft Zusammenhänge und bildet einen lebensweltlichen und intellektuellen Bezugsrahmen.

Aber welcher Kanon? Und wessen Kanon?¹ Beide Fragen klingen ähnlich, sie meinen aber etwas Unterschiedliches. Die Frage «Welcher Kanon?» ist eine, die vordergründig auf inhaltliche Argumente zielt. Welche Themen und Texte sind in der Lehre didaktisch sinnvoll? Welche Erkenntnisse sind in der Forschung zu berücksichtigen? Was gehört zum Fach? Dabei muss auch das Konzept «Fach» selbst problematisiert werden. Denn was ein Fach ist, beeinflusst die Grenzen der Kanonisierung, ihre Institutionalisierung, ihre Kultur. Zugleich ist der topologische Begriff, der die Raumlogik einer abgeteilten wissenschaftlichen Kultur aufruft, verschieden von jenem der Disziplin, welcher die Direktiven der Disziplinierung fokussiert und damit grundsätzlich das Ethos des Wissenschaftlichen als eines der Restriktion entwirft.

All diese Aspekte sind nicht zu trennen von der zweiten Frage. «Wessen Kanon?» fragt danach, wer spricht, wem die Möglichkeit zugebilligt wird, Antworten zu geben – und seien sie noch so vorläufig. In einem hierarchischen, auf Wettbewerb und Ausschluss fußenden akademischen System ist der vermeintlich nach argumentativen Maßstäben entschiedene Streit um den theoretischen und gegenständlichen Kanon eines Faches immer auch ein Ausdruck von Machtverhältnissen. Daher müssen sich alle Auseinandersetzungen, die den Kanon betreffen, in einem eigentlichen Sinne um Prozesse von Normalisierung und Normierung, von Ausgrenzung und Einhegung oder gar der Verhinderung

¹ Während sich der Kanon-Begriff heute, so Christina von Braun, «fast ausschließlich auf Texte mit Norm- und Maßstabcharakter» beziehe, sei er im antiken Griechenland verwendet worden, um die Proportionen und Maße des «idealen» menschlichen Körpers zu beschreiben. Die Auswirkung dieser Vorstellung «eines idealen Körpers», so Braun weiter, «lassen sich noch heute in den Glyptotheken und Museen antiker griechischer Bildhauerkunst bewundern. Dort wird allerdings auch deutlich, daß sich diese Normierung des Körpers immer auf den männlichen Körper bezog». Christina von Braun: *Gender, Geschlecht und Geschichte*, in: dies., Inge Stephan (Hg.): *Gender Studien. Eine Einführung*, Stuttgart 2006, 10–51, hier 20.

von Diskursen drehen. Wo vom Kanon die Rede ist – oder wo von seiner Existenz geschwiegen wird –, geht es um wissenspolitische Hegemonie. Der Kanon ist Ausdruck des Wissenschaftsverständnisses und Wissenshorizontes jener, die Wissen herstellen, anerkennen, verbreiten und institutionalisieren.

Wie schwer es fällt, sich zu diesen Dynamiken zu verhalten, wird in den vielen Stellungnahmen deutlich, die wir für die Arbeit an diesem Text eingeholt haben. So schreibt etwa Ömer Alkin:

Referenzieren im Text ist oft auch Erinnerungsarbeit. Erinnern an die Diskurse, Thesen, Themen und Bilder, die uns als Wissenschaftler_innen umtreiben; die uns Orientierung geben. Sich an die Gegenbilder zu erinnern, fällt uns schwer, weil das Feld von <dominanten Fiktionen> beherrscht ist [...]. Das Naheliegende ist *weiß* und männlich, und es erfordert aktive Denkarbeit; es erfordert eine neue Recherche, dem entgegenzutreten. Wir wissen alle, dass diese Dominanz Ergebnis der Reproduktion systemischer Dynamiken ist.²

Die deutschsprachige Medienwissenschaft blickt vielerorts auf eine über 30-jährige Geschichte zurück³ – eine lange Zeit, in der sich Institute, Organe und Praktiken etablierten und Vorstellungen festigten, die bestimmen, was im Fach als lehrens- und lesenswert erachtet wird. Seit dem Herbst 2020 haben wir uns als Arbeitskreis *Kanonkritik* zusammengefunden, um die Politiken von Kanonisierung zu diskutieren und unseren Umgang mit diesen zu reflektieren. Dort haben wir über die Umgestaltung propädeutischer Seminarpläne beraten, Handreichungen zur diskriminierungskritischen Lehre zusammengetragen, Best-Practice-Lektüren zur Diskussion gestellt und die Pluralisierung von Listen praktisch erprobt. Wir haben mit der Situation in der Lehre begonnen, weil sich dort, so unser Eindruck, die inneren Widersprüche, Probleme und Konflikte der Kanonisierung in zugespitzter Weise abbilden. Doch wollen wir unsere Überlegungen keineswegs darauf beschränkt wissen. Wie unsere kollektive Arbeit versteht sich auch dieser Text als Einladung zu einer Debatte über die im Fach behandelten medialen Gegenstände und Lektüren. Wir gehen von einem Verständnis aus, bei dem sich wissenschaftliche Theorie und Gegenstände nicht gegenüberstehen, sondern sich in einem wechselseitig konstituierenden Verhältnis befinden: Theorien bringen systematisch jene Gegenstände hervor, von denen sie sprechen, und umgekehrt ist die Frage nach dem, was eine Theorie oder ein theoretischer Zugriff auf Wirklichkeit ist, nicht von der immer schon an Anschauungen gebundenen Konzeption dieser <Wirklichkeit> zu trennen. Fragen des Kanons sind daher immer Fragen nach beidem: dem Korpus theoretischer Literatur und den nur vermeintlich vorgängigen Gegenständen der Analyse in Forschung und Lehre. Die hier vorgeschlagene, noch zu leistende Kanonkritik unterscheidet sich daher von den Debatten um einen literarischen Kanon, wie sie etwa in der Germanistik mit Blick auf den Schulunterricht in den vergangenen Jahrzehnten immer wieder geführt worden sind.⁴ Dort ging es vordergründig um bildungssoziologische und didaktische Aspekte; tatsächlich standen jedoch meist kulturkonservative oder liberal gewendete

² Ömer Alkin, E-Mail, 8.9.2021.

³ Malte Hagener u. a.: MEDIENwissenschaft: Rezensionen | Reviews – Rückblick und Ausblick, in: MEDIENwissenschaft: Rezensionen | Reviews, Bd. 31, Nr. 2/3, 2014, 149–152, hier 149.

⁴ Vgl. beispielhaft Renate von Heydebrand (Hg.): *Kanon – Macht – Kultur. Theoretische, historische und soziale Aspekte ästhetischer Kanonbildungen*, Stuttgart, Weimar 1998.

Problematisierungen von <Tradition> und ästhetische Werturteile im Zentrum. Diese Debatten kennzeichnete, dass die eigenen wissenschaftlichen Zugriffe transparent und unproblematisch erscheinen: Ob nun Lessing oder Jelinek gelesen wird, mag zwar umstritten sein, für die Theorie und für die Institution Universität jedoch macht die Antwort, wie immer sie ausfallen mag, keinen politischen Unterschied. Stets fällt es der Einrichtung zu, sich als privilegierter Ort der Erkenntnis zu erweisen, der systematisch nie in Frage steht. Warum soll aber eine so hierarchische, klassenförmige Institution wie die Universität, die wie keine zweite den historischen Aufstieg des Bürgertums versinnbildlicht und ihm zugrunde liegt, überhaupt ein solcher Ort sein können? Kanonkritik zu betreiben heißt, so unsere Erfahrung, früher oder später auch bei solchen weitreichenden Fragen zu landen.

Die Frage, ob es in der deutschsprachigen Medienwissenschaft Kanons (oder gar *den einen* Kanon) gibt, mag vielleicht für manche, die einem Glauben an die entschiedene Heterogenität des Faches anhängen, strittig sein. Seit vielen Jahren existiert eine sorgfältig gepflegte Selbstmythologisierung, der zufolge sich das Fach als «Institution aus Dissidenten»⁵ gegründet habe und diese Dissidenz das Fach bis heute präge – eine Argumentation, die nicht gerade erleichtert, die Kanoneffekte des eigenen Tuns in den Blick zu bekommen. Doch im gemeinsamen Austausch über unsere Erlebnisse und Beobachtungen kamen wir zu dem Schluss, dass es ihn durchaus gibt, diesen Kanon, und dass er sich oftmals gestaltet als «*soft canon* aus diversen <Sammelbänden zur Einführung>, der zwar eher uneinheitlich ist, aber doch gefühlt zu 99 % *weiß*», wie Ulrike Bergermann bemerkt.⁶ Kaum zu bestreiten dürften unserer Auffassung nach die Kanoneffekte sein, die von Lektüre- und Filmlisten, von Handbüchern und Übersichtswerken des Faches ausgehen, insbesondere dann, wenn diese über längere Zeit Verwendung finden und dabei wenig hinterfragt, kaum erweitert und selten genug aktualisiert werden. Wir haben im Arbeitskreis Lektürelisten der grundständigen Lehre von den Instituten, an denen wir gelehrt und studiert haben, zusammengetragen und festgestellt: Mancherorts wird im Grundkurs seit 20 Jahren eine fast identische Textsammlung (überwiegend männlich-*weißer* angloamerikanischer und westeuropäischer Autoren) vorgegeben, ohne die Entwicklung der medialen Gegenstände, die Diversifizierung des Diskurses und das Aufkommen kritischer Positionen zu berücksichtigen. Wie ist eine solche Stagnation zu verstehen? Als Ausdruck des Mangels an Diskussion und kritischer Auseinandersetzung in den jeweiligen Institutionen? Oder als Effekt prekärer Arbeitsbedingungen, die zur Folge haben, dass denjenigen Kolleg_innen, die um ihr Vorankommen an der Universität fürchten müssen, oft der unverhohlene Rat gegeben wird, den Belangen der Lehre keinerlei Priorität einzuräumen?

In unserer Arbeit interessieren wir uns für die pragmatischen Aspekte, den konkreten Umgang mit den Wissensaggregaten in der grundständigen Lehre der deutschsprachigen Medienwissenschaft und für die oftmals systemischen

⁵ Claus Pias: Was waren Medien-Wissenschaften? Stichworte zu einer Standortbestimmung, in: ders. (Hg.): *Was waren Medien?*, Zürich 2011, 7–30, hier 21.

⁶ Ulrike Bergermann, E-Mail, 13.8.2021. Eine Analyse der Unterrepräsentation nicht-weißer Akademiker_innen in kommunikationswissenschaftlichen Journals findet sich bei Paula Chakravartty u. a.: #CommunicationSoWhite, in: *Journal of Communication*, Bd. 68, Nr. 2, 2018, 254–266, doi:10.1093/joc/jqy003.

Gründe, welche die Existenz stark verengender Lektürelisten mit langfristigem Gültigkeitsanspruch zu bedingen scheinen. Wir möchten dazu einladen, die wissenschafts- und wissenspolitischen Probleme, die ein solcher expliziter oder impliziter Kanon in der medienwissenschaftlichen Lehre produziert, anzugehen. Individuelle und fachgemeinschaftliche Umgangsweisen mit kanonischem Wissen und die Herausforderung dieses Wissens durch rassismus- und antisemitismussensibel argumentierende Theorien stehen ebenso zur Diskussion wie der Versuch, inklusive und offene Bedingungen zur Wissensentstehung im Seminar zu erproben.

Anfänge

Zu Beginn unserer Arbeit haben wir uns über unsere eigenen Beobachtungen in der Lehre ausgetauscht: als Studierende und Lehrende mit unterschiedlichen Erfahrungen. Unsere Kanon-Erlebnisse waren vielfältig. Zum einen gab es die Erinnerung daran, dass Lektüreempfehlungen zu Beginn des Studiums Orientierung stiften konnten, sie lieferten gemeinsame Referenzpunkte und produzierten ein geteiltes Verständnis von den Gegenständen des Fachs. Von Seiten der Lehrenden musste und muss dabei oft genug auch gegen eine Erwartungshaltung von Studierenden angearbeitet werden. Ulrike Bergermann erinnert:

Wer mit der Idee in die Akademie eintrat, immer wieder neu interdisziplinäre thematische Leselisten erstellen zu können, traf auf den Wunsch der Studierenden, <Grundlagen der Medienwissenschaft> und einen <Überblick über die Medienwissenschaft> zu erlernen.⁷

Das studentische Bedürfnis nach Orientierung, das sich in der Hoffnung auf einen verlässlichen Kanon artikuliert, kann auch als Wunsch nach Teilhabe gelesen werden, wie Jiré Emine Gözen zu bedenken gibt:

Im Kontext der eigenen Ausbildung sowie Lehre habe ich die Erfahrung gemacht, dass das Bedürfnis an diesem Wissen teilzuhaben, gerade bei jenen Studierenden ein Begehren ist, die aufgrund ihrer Herkunft sowie der Ausschlussmechanismen, von denen die europäisch-hegemoniale Gesellschaft geprägt ist, keinen familiär vermittelten Zugang zu kanonischem Wissen hatten. Da aber ein Überblick sowie Verständnis von ebendiesem Wissen kulturelles Kapital im Bourdieuschen Sinne darstellt, wäre es meines Erachtens aus verschiedenen Gründen kontraproduktiv, den Zugang zu diesem Kapital im Studium nicht zu gewährleisten. Zwar muss es in einer antirassistischen Bildung darum gehen, Pluralismen gegen den abendländischen Universalismus zu stellen und etablierte Denkmodelle und -strukturen zu dezentrieren. Um jedoch diese Dezentrierung leisten zu können, gilt es bis auf Weiteres, den Kanon eben durch seine Kenntnis und analytische Reflexion kritisieren zu können.⁸

Zum anderen erinnerten sich viele von uns an die Irritation angesichts eines hermetisch erscheinenden Bollwerks an Positionen: an Texte, die sprachlich verklausuliert erschienen, und an die Verwunderung über die ungebrochene

⁷ Ulrike Bergermann, E-Mail, 13.8.2021. Bergermann erläutert zudem, inwiefern die Entstehungsgeschichte der Disziplin in Deutschland eigene Ausschlüsse bedingte: «Dieser Wunsch traf auf eine Generation von Lehrenden im neu institutionalisierten Fach der 1990er Jahre, die sich als Pioniere verstanden und ihren Rebellengestus teilweise perpetuierten, also einer Kanonisierung aus anderen Gründen skeptischer gegenüberstanden als die heutigen Diskussionen. Wo das Fach Medienwissenschaft sich als neues gegen Sozialwissenschaft/Kommunikationswissenschaft auf der einen und Germanistik/Sprachwissenschaften auf der anderen Seite abgrenzen wollte, schien der Bezug auf einen Medienmaterialismus passend; dieser wollte allerdings noch eine Weile Cultural Studies auf keinen Fall in den medienwissenschaftlichen Bezugsrahmen aufnehmen – und damit auch einige Grundlagen der Postcolonial Studies, Black Studies etc.»

⁸ Jiré Emine Gözen, E-Mail, 11.11.2021.



Relevanz von Autoren (hier bewusst männlich formuliert), deren Werk historisch sicherlich bedeutsam gewesen sein mag, aber während unserer Studienzeiten kaum Bezüge zur zeitgenössischen Medienlandschaft aufwies; oder über eine in der deutschsprachigen Medienwissenschaft gepflegte philosophische Strömung, die sich in der oft undurchsichtig bleibenden Abgrenzung von einem im Fach der Philosophie bestehenden Kanon gefiel.

Und zu guter Letzt haben wir trotz aller fachpolitischen Feinheiten und standortbezogenen Eigenheiten festgestellt, dass – dem oft pluralen Verständnis davon, was Medienwissenschaft ist, zum Trotz – unser Fach in seiner Praxis sehr wohl einen ziemlich gleichförmigen Kern an Texten aufweist, die wiederkehrend in Einführungswerken und Lehrveranstaltungen besprochen, als Bezugsgrößen in der Verortung der eigenen Forschung aufgerufen und in verblüffend kohärenter Weise als Referenzpunkte für das fachliche Selbstverständnis herangezogen werden.

Es gibt viele gute Gründe, Fragen des Kanons in unserem Fach, im wissenschaftlichen Alltag und vor allem in der Lehre, wo sie sich in besonderer Dringlichkeit stellen, zu thematisieren. Als Teil des Forums Antirassismus Medienwissenschaft geht es uns vor allem um eine Dekolonialisierung des Kanons. Wobei Dekolonialisierung nicht zu verwechseln ist mit einer bloßen Diversifizierung des Kanons im Sinne eines Hinzufügens oder Austauschs von Texten,⁹ denn theoretische und diskursive dekoloniale Prozesse können grundsätzlich nicht von dekolonialer Praxis getrennt werden.¹⁰ Letztere wiederum lässt sich nicht als ein auf abgegrenzte Bereiche beschränktes Phänomen denken, sodass die Dekolonialisierung des Kanons in Verbindung mit dekolonialer Pädagogik und letztlich einer Dekolonialisierung der Hochschule als Institution einhergehen muss.¹¹ Unser Engagement für die Thematisierung, die Reflexion und die Veränderung eines medienwissenschaftlichen Kanons begreifen wir daher als Ausdruck eines größeren Bewusstseinswandels in den Wissenschaften. Dieser Wandel beginnt mit der Einsicht in die Notwendigkeit rassismuskritischer Lektüren und Lesarten. Als Programm genügt das jedoch nicht. Es muss um intersektionale Perspektiven gehen und zugleich um die Etablierung einer diversifizierenden Personal- und Besetzungspolitik an medienwissenschaftlichen Instituten sowie um die gesellschaftliche Öffnung und Demokratisierung von Hochschulen.

Ein erster Schritt unserer kanonkritischen Arbeit besteht im Versuch, Handreichungen für eine dekoloniale Lehre zu erarbeiten und eine Textsammlung mit empfehlenswerten Grundlagentexten zu erstellen. Diese Sammlung verstehen wir nicht als fest und abgeschlossen, sondern als *work in progress*. Sie ist stets offen für neue Einträge. Wir setzen dabei an der grundständigen Lehre an, denn Rassismus- und Herrschaftskritik verstehen wir nicht als <Spezialangebot>, erkennen darin nicht ein weiterführendes oder fakultatives Programm für Studierende höheren Semesters, sondern eine Aufgabe, die von Studienbeginn an in der universitären Lehre zu leisten und strukturell in ihr zu verankern ist.

⁹ Siehe z. B. Priyamvada Gopal: On Decolonisation and the University, in: *Textual Practice*, Bd. 35, Nr. 6, 877 ff. und Nelson Maldonado-Torres, Rafael Vizcaino, Jasmine Wallace, Jeong Eun Annabel We: Decolonising Philosophy, in: Gurinder K. Bhambra, Dalia Gebrial, Kerem Nisancıoğlu (Hg.): *Decolonising the University*, London 2018, 64–90, hier 82.

¹⁰ Silvia Rivera Cusicanqui: *Ch'ixinakax utxiwa: A Reflection on the Practices and Discourses of Decolonization*, Cambridge und Medford 2020, 56.

¹¹ Vgl. Carol Azumah Dennis: Decolonising Education: A Pedagogic Intervention, in: Bhambra et al.: *Decolonising the University*, 190–207.

Dies heißt auch, dass es nicht darum gehen kann, Rassismuskritik und postkoloniale Perspektiven allein mithilfe der Zuwahl einzelner Texte in einen ansonsten unhinterfragten Kanon erschöpfend wirksam zu machen. Wir denken eher an kombinierte Lektüren und an eine intersektional argumentierende, rassismus- und antisemitismussensible Relektüre grundständiger Texte der Medienwissenschaft. Eine Wissenschaft, die es ernst meint mit der eigenen Praxis, sollte diese Arbeit leisten. Sie ist nicht nur ein Merkmal wissenschaftlich redlichen Handelns; Kanonkritik muss beständige Praxis in der medienwissenschaftlichen Lehre werden.

Ursachen, Effekte und Kontexte

Die Reflexion und Überarbeitung von Lektüreplänen impliziert, die Tradierungslinien unseres Faches nachzuvollziehen und zu befragen. Welche Methoden und Wissensbestände wurden aus der Literatur- und Kommunikationswissenschaft, der Kunstgeschichte, Kulturwissenschaft und weiteren Disziplinen übernommen – oder in Abgrenzung zu diesen erstritten? Welche kolonialen und rassistischen Attribute weisen die importierten oder einst neu etablierten Wissens- und Textbestände auf?

Greifen wir zur Veranschaulichung ein Beispiel aus der in die Medienwissenschaft einfließenden Filmwissenschaft auf. So wird der Film *The Birth of a Nation* (1915) von D.W. Griffith noch immer in Lehrveranstaltungen durchgeführt, um anhand seiner <progressiven Schnitttechnik> das filmhistorische Argument der stringenten Fortentwicklung der Filmmontage zu veranschaulichen. Obgleich der Film im postkolonialen Diskurs angesichts seiner vielfältigen rassistischen Implikationen längst kritisch untersucht wurde,¹² bleibt eine entsprechende Kontextualisierung in der akademisch-weißen Lehre viel zu oft aus.¹³ Eine solche Ignoranz gegenüber den mehrdimensional rassialisierenden Effekten des Films stellt keine singuläre Anekdote dar, sondern verweist als Umstand auf die strukturell im Fach integrierten Rassismen. Sie ist als ein Symptom für die bislang allzu geringe Rolle der Verhandlung von Rassismus innerhalb der deutschsprachigen Medienwissenschaft zu verstehen.

Diesem Umstand entspricht – um beim Beispiel des Films zu bleiben –, dass die Zusammenstellungen vermeintlich <wichtiger> und <relevanter> Werke der Filmgeschichte voller Probleme stecken. Wie schwierig es ist, die mangelnde Diversität solcher Listen in den Griff zu bekommen, verdeutlicht Linda Waack und erklärt die diesbezüglichen Bemühungen der Bundeszentrale für politische Bildung für gescheitert:

Die Liste, die zustande kam, war überhaupt nicht vielfältig – jedenfalls nicht im Sinne von divers: *Nosferatu* (D, 1922, R: F. W. Murnau), *Goldrausch* (USA, 1925, R: Charlie Chaplin), *Panzerkreuzer Potemkin* (UdSSR, 1925, R: Sergei Eisenstein), *Laurel & Hardy* (USA, 1928, R: Edgar Kennedy), *Emil und die Detektive* (D, 1931, R: Gerhard Lamprecht), *M* (D, 1931, R: Fritz Lang), *Ringo* (USA, 1939, R: John Ford), *Der*

¹² Zu den in diesem Film angewandten rassialisierenden Inszenierungsstrategien vgl. z. B. Manthia Diawara: *Black Spectatorship: Problems of Identification and Resistance*, in: ders. (Hg.): *Black American Cinema. Aesthetics and Spectatorship*, London 1993, 211–220; aber auch Lisa Gotto: *Traum und Trauma in Schwarz-Weiß. Ethnische Grenzgänge im amerikanischen Film*, Konstanz 2006.

¹³ Vgl. Julia Dittmann: Zur notwendigen Stärkung einer rassismussensiblen Filmanalyse, in: *ffk Journal*, Nr. 2, 2017, 218–232, hier 222 f., [ffk-journal.de/journal=ffk-journal&page=article&op=view&path%5B%5D=29](https://doi.org/10.14361/zfmw.2022.14.issue-1https://www.inilibra.com/de/page/agb) (14.11.2021).

Zauberer von Oz (USA, 1939, R: Victor Fleming), *Citizen Kane* (USA, 1941, R: Orson Welles), *Sein oder Nichtsein* (USA, 1942, R: Ernst Lubitsch) usw. Die Auswahl war konsequent in ihrem Ausschluss. Kein Film einer Frau war dabei, kein Film einer Schwarzen – hier gab es keine Quote und keine kosmetische Eimpflegung derjenigen, denen der Zugang zur öffentlichen Sphäre nicht nur symbolisch verweigert wird.¹⁴

Die oben genannten Beobachtungen lassen sich auf den epistemologischen Umgang mit nicht-weißer Forschung ausweiten. Diese findet weitaus seltener Eingang in den medienwissenschaftlichen Kanon als Forschungsergebnisse aus weißer Perspektive.

Auch periodisch erscheinende Publikationen haben konstitutiven Charakter für diesen Kanon: So besaß etwa das Rezensionsmagazin *MEDIENwissenschaft: Rezensionen | Reviews*, 1984 als Printpublikation gegründet, eine zentrale Bedeutung für die Konstituierung des Verständnisses einer eigenständigen Disziplin.¹⁵ Nicht nur unter pragmatischen Gesichtspunkten leistet das Medium der Rezensionszeitschrift Essenzielles; als die Anzahl der jährlichen thematischen Neuerscheinungen im Fach zu hoch wurde, um noch von einer Einzelperson gelesen werden zu können, schafften Kurzbesprechungen Abhilfe und Orientierung.¹⁶ Die bei der *MEDIENwissenschaft* – wie vielen anderen Rezensionsorganen auch – stets unvergütete Rezensionsarbeit schafft jedoch eigene Wissenskonjunkturen. So ist davon auszugehen, dass sich bestehende Empfehlungsnetzwerke und Wissensschwerpunkte reproduzieren und unter den Rezensierenden ein Mangel an Diversität herrscht.¹⁷ Zudem können positive wie negative Besprechungen machtvolle Instrumente sein, die den Diskurs mitprägen. Auch die seit 2009 erscheinende *Zeitschrift für Medienwissenschaft* (ZfM), die von allen Mitgliedern der Gesellschaft für Medienwissenschaft (GfM) bezogen wird, ist in ihrer diskursbildenden und -formenden Funktion nicht zu unterschätzen. In der Betrachtung beider Zeitschriften gilt das kanonkritische Interesse immer auch der Frage, was oder wer nicht besprochen wird.

Dass existierende Lektürelisten – egal ob sie Gegenstände des Faches, etwa Filme, oder theoretische Texte versammeln – selten aktualisiert und noch seltener systematisch reflektiert werden, ist nicht zuletzt ein Hinweis auf ihr Zustandekommen, genauer gesagt: auf die prekären Bedingungen, unter denen Arbeit am Kanon im Alltag oftmals stattfindet. Kanonarbeit erweist sich dann als Auftragsstätigkeit einer oder mehrerer Hilfskräfte oder als Teil einer unscharfen Dienstbeschreibung von Angehörigen des befristet beschäftigten Mittelbaus, die sich häufig aus Idealismus für diese Aufgabe melden und nachfolgend mit dieser Verantwortung allein gelassen werden. Viele Film- oder Lektürelisten kursieren, noch lange Zeit nachdem diejenigen, die sie erstellt haben, die Institution gewechselt oder verlassen haben, da es an klar formulierter personeller Zuständigkeit fehlt.

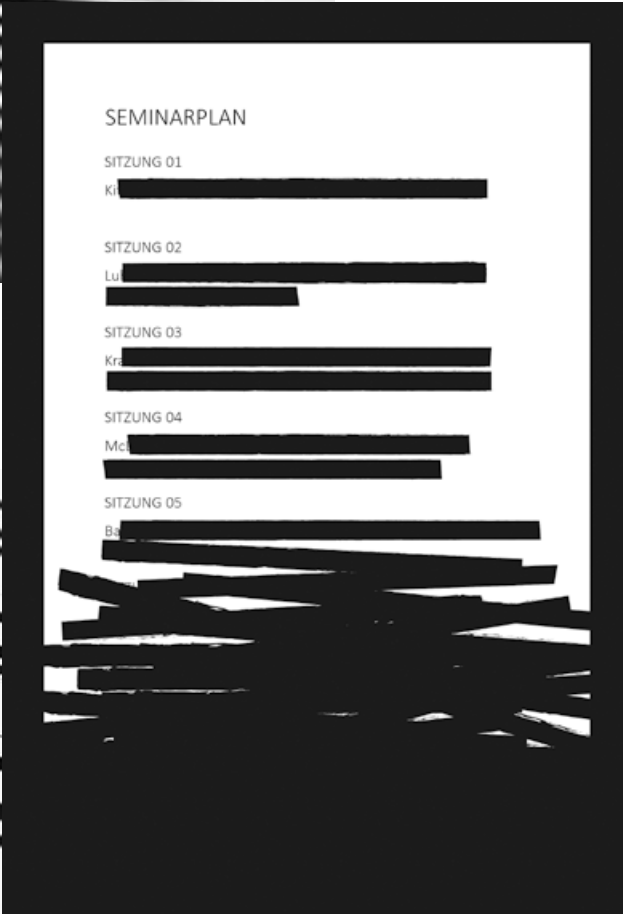
Aber natürlich müssen nicht allein prekäre Arbeitsbedingungen, sondern kann auch ihr Gegenteil ein Grund dafür sein, dass Lektüre- oder Sichtungslisten

¹⁴ Linda Waack: Kanon als das, was man nicht nicht kennen darf, Eintrag im Blog des KWI (Kulturwissenschaftliches Institut Essen), 14.4.2020, blog.kulturwissenschaften.de/jwaack-kanon (14.11.2021).

¹⁵ Hagener u. a.: *MEDIENwissenschaft*, 149; Karl Riha: Remember: Fundstücke aus der Mediengeschichte, in: *MEDIENwissenschaft: Rezensionen | Reviews* 31, Nr. 2/3, 2014, 158–163, hier 159.

¹⁶ Ebd.

¹⁷ Bei der Zeitschrift wird im Übrigen stets darauf geachtet, offensichtliche Befangenheiten, wie Rezension durch Abhängige, auszuschließen. Es lässt sich aber nicht vermeiden, dass Personen mit starker Vernetzung etwa leichter Rezensent_innen und somit Multiplikator_innen für das eigene Werk finden können als weniger etablierte.



«versteinern»: etwa dann, wenn langfristig Beschäftigte keine Bereitschaft zeigen, vom bekannten Pfad abzuweichen und neue Gegenstände und Positionen in ihre Lehre aufzunehmen. Manch ein Kursprogramm stagniert so mit der Forschungsperspektive der betreffenden Lehrenden. Andere Seminarpläne tragen noch allzu deutliche Spuren ihrer institutionellen Vergangenheit – wenn etwa an einem Ort zunächst Filmwissenschaft gelehrt wurde, später Medienwissenschaft hinzukam, das Personal und somit auch die Auswahl der Literatur aber dem alten Schwerpunkt verhaftet blieb.

Hinsichtlich der Auswahl von Texten sowie weiteren Medien in der Lehre spielen auch die Verfügbarkeit und der schwellenarme Zugang zu Wissensressourcen eine entscheidende Rolle und können dazu beitragen, dass so etwas wie ein pragmatisch orientierter, teils sogar <unbeabsichtigter> Kanon entsteht. Dieser wird durch Wissenschaftsinstitutionen, Verlage, Bibliotheken, Museen und Archive und ihre Politiken bestimmt, aber auch durch Empfehlungspraktiken oder Zufälle¹⁸, die Wissenskonjunkturen begünstigen.¹⁹ Umso wichtiger ist die Debatte um Open Access²⁰, der den etablierten Gepflogenheiten durch eine flexiblere Veröffentlichungspraxis gegensteuern kann. Im größeren Rahmen eines Repositoriums können jedoch auch im Falle von Open Access kanonische Effekte wirken. Kai Matuszkiewicz, Koordinator des medienwissenschaftlichen Repositoriums *media/rep/*, schätzt die Bedeutung von im Netz verfügbarer Literatur wie folgt ein:

¹⁸ Dazu gehören Schenkungen von Ressourcen, plötzlich eintretende Gemeinfreiheit bestimmter Quellen o.Ä.

¹⁹ So merken Andreas Ziemann und Lorenz Engell im Vorwort des neu herausgegebenen Readers *Grundlagentexte der Medienkultur* die lizenzrechtlichen Hintergründe ihrer Text-Zusammenstellung an: «Es war relativ aufwendig und schwierig, von den Verlagen oder anderweitigen Rechteinhabern die Abdruckgenehmigung zu erhalten. In einigen Fällen wurden diese entweder strikt verwehrt oder mit unerschwinglichen Summen belegt, sodass beispielsweise Baudry, Foucault, Lacan, Lafitte, McLuhan oder Parsons in der vorliegenden Textsammlung leider fehlen (müssen). Die Leser*innen mögen dies verzeihen». Andreas Ziemann, Lorenz Engell: Vorwort, in: Andreas Ziemann (Hg.): *Grundlagentexte der Medienkultur*, Wiesbaden 2019, xii/Anm. 1.

²⁰ Zur Diskussion von Open Access in der Medienwissenschaft siehe den *Open-Media-Studies-Blog*, der von Sarah-Mai Dang, Alena Strohmaier, Josephine Diecke und Kai Matuszkiewicz redaktionell betreut wird: [zfmediawissenschaft.de/online/open-media-studies-blog](https://www.zfmediawissenschaft.de/online/open-media-studies-blog) (11.11.2021).

²¹ Kai Matuszkiewicz, E-Mail, 21.9.2021.

Es wird eine <Positivkanonisierung> in unserem Fach betrieben, indem wir bestimmte Werke – meistens Bücher oder einflussreiche Aufsätze – im Zuge von Wertungsprozessen normativ als Kanon deklarieren. [...] Die <pragmatische Kanonisierung> wird hingegen weniger von einzelnen Fachvertreter_innen betrieben, sondern speist sich eben aus jenen pragmatischen, nutzer_innengetriebenen Erwägungen heraus, zu denen sicherlich auch die Verfügbarkeit gehört. Da diese Kanonisierung weniger intentional oder normativ abläuft, kann man sie leicht für besser bzw. demokratischer halten. Dies ist aus meiner Sicht aber ein Trugschluss, da hier der <Ort des legitimen Sprechens> – mit Foucault ausgedrückt – nicht unbesetzt ist, sondern von Akteur_innen besetzt wird, die uns nicht sogleich als solche erscheinen mögen. Im Unterschied zur ersten Kategorie spielen hierbei weniger wissenschaftliche, sondern primär wirtschaftliche Kriterien im Zuge der <Wertung> eine Rolle. [...] Ich beobachte seit Jahren, [...] dass Bibliotheken unwichtiger werden als physische Orte des Lernens und der Informationsbeschaffung. Früher suchte man nach dem geeigneten Buch für die eigene Arbeit, heute nach dem erreichbarsten, da ist der digitale <Raum> kaum zu schlagen. Pragmatismus und Bequemlichkeit überlagern zunehmend epistemische Gründe. [...] Was heißt das aber konkret für unser Fach? Es gilt, eine groß angelegte Reflexion einzuleiten. Bei *media/rep/* versuchen wir, Diversität und Pluralismus zu berücksichtigen bzw. herzustellen, indem wir uns an unser medienkulturwissenschaftliches Sammlungsprofil im Sinne des Fachverständnisses der GfM halten und dieses in seiner Breite [...] abbilden. Ferner öffnen wir dieses Sammlungsprofil für angrenzende kulturwissenschaftliche Disziplinen und punktuell auch für die Sozialwissenschaften. Das ist ein Ansatz, die Frage ist aber auch, wie wir alle das als Fach angehen wollen.²¹

Aus all diesen Gründen plädieren wir dafür, in der Tradition von dekonstruktiven und intersektionalen Lesarten diejenigen Stellen medienwissenschaftlicher Methoden und Korpora aufzusuchen, welche die herrschaftsstabilisierenden Mechanismen hegemonialen *Weiß-* und Männlich-Seins in fachkulturellen Zusammenhängen verdrängen, beschweigen und damit aufrechterhalten.

Wie weiterlesen?

Ein Ergebnis des Arbeitskreises *Kanonkritik* ist die Zusammenstellung einer öffentlich zugänglichen und partizipatorischen Literatursammlung, die über das Literaturverwaltungsprogramm *Zotero* abrufbar ist und von den Nutzer_innen individuell erweitert werden kann. Für eine Sammlung, die einem intersektionalen Verständnis von rassismuskritischer und dekolonialer Forschung an den Schnittstellen zu Gender und/oder Queer Studies, Klassismus- und Ableismusforschung sowie politischer und feministischer Theorie folgt, bestand zunächst die Notwendigkeit der Evaluierung medientechnischer Bedingungen: Welche Software ist für unser Vorhaben geeignet? Widerspricht eine Moderationsfunktion der Zugänglichkeit? Wie kann auf verschiedene Bedarfe der Nutzer_innen über die Funktionen der Datenbank reagiert werden? Mit dem unhintergehbaren Anspruch, die Liste so zugänglich wie möglich zu machen, sie aber gleichzeitig vor destruktiven Eingriffen zu bewahren, steht für den Arbeitskreis nun einerseits die Etablierung praktikabler Distributionsformate und andererseits die Entwicklung einer Anleitung ihrer Handhabung auf der Agenda.

Schon während der Erstellung einer kanonkritischen Liste gilt es, unter anderem über die medientechnischen Möglichkeiten und die Motivation zur lustvollen Praxis am Experimentieren und Variieren, nicht dem Selbstwiderspruch zu erliegen, einen <alternativen> oder <gegenhegemonialen> Kanon schaffen zu wollen. Die Sammlung folgt daher keiner Logik einer rein additiven Epistemologie, sondern dem Modus der Reflexion als Prinzip einer kritischen Auseinandersetzung, die herrschaftsmächtige Kanonbildung hinterfragt. Mittels der *Zotero*-Funktionen *tagging*, *relating*²² und *commenting*²³ sowie über die Möglichkeit, die Liste zu forken²⁴ und selbst an anderer Stelle hochzuladen oder zurückzuspielen, wollen wir zur kritischen Reflexion, Bearbeitung und Dekonstruktion der Machttechnik <Kanon> aufrufen. Statt Schwarze, indigene und *of-color*-Perspektiven zum bestehenden, vorwiegend *weißen* und männlichen Kanon lediglich hinzuzufügen, wollen wir machtkritische Beziehungen und Kontextualisierungen von kanonischen Texten in der deutschsprachigen Medienwissenschaft ermöglichen. Unsere Sammlung ist ein kollektives und partikulares Werkzeug, das durch Verhandlung und Austausch ständiger Veränderung unterliegt und von allen Interessierten umgeschrieben werden kann. Die Listenarbeit gestaltet sich dabei einerseits durch die partikularen Variationen ihrer Nutzer_innen, andererseits aber auch durch

²² In *Zotero* können *related items* erzeugt werden, also verschiedene Texte (und Notizen) als zusammengehörig markiert werden. Die auf diese Weise verlinkten Inhalte werden in der Übersicht eines jeweiligen Eintrags angezeigt, [zotero.org/support/related](https://www.zotero.org/support/related) (14.11.2021).

²³ Über die Notiz-Funktion von *Zotero* können Kommentare zu Texten hinterlegt werden, Fragestellungen oder Hinweise auf weiterführende Lektüren, Erfahrungen zum Einsatz eines Textes in der Lehre etc., [zotero.org/support/notes](https://www.zotero.org/support/notes) (14.11.2021).

²⁴ Als Fork wird in der Softwareentwicklung eine Abspaltung vom Quellcode eines Programms bezeichnet, das von einem anderen Team mit einer anderen Ausrichtung weiterverfolgt wird. (Die ursprüngliche Software und ihre Forks bestehen parallel zueinander.)

die intendierte Weitergabe und Einladung zur Variation der Liste, im Rahmen der vom Arbeitskreis veranstalteten Workshops, unter Beteiligung verschiedener Akteur_innen (Studierende, Antirassismus-Coaches, Wissenschaftler_innen aus unterschiedlichen Disziplinen, Lehrer_innen an Schulen etc.). Die Liste soll zirkulieren, weitergereicht werden, durch verschiedene Hände gehen – so unser kanonkritischer Versuch, den epistemologischen Prozess als inklusiven offenzuhalten.

Uns ist dabei durchaus bewusst, dass Sammlungen wie Listen ein <Formproblem> haben, wie Anja Schürmann schreibt – wobei wir das Problem als Chance begreifen: «Listen [...] sind in ihrer einfachen Aufzählung und minimalen Komplexität ein idealer Rahmen für Kommentare und Kritik.» Listen, so Schürmann weiter, führen zu «Ausschuss» und «Überschuss» genauso wie zu «Nichtgenannte[m]». Sie sind somit «ein ständiger Ausgangspunkt für Diskussionen, kein Endpunkt. Listen scheinen geschlossen zu sein und sind deshalb offen».²⁵ Es ist diese Offenheit unserer Sammlung, aber auch unseres vorliegenden Textes, mit der wir ebenso schließen möchten wie mit der Einladung, nicht nur zur Sammlung beizutragen,²⁶ sondern Statements, Beobachtungen und Erfahrungen zum Thema Kanon in der Medienwissenschaft anzuschließen und in die gemeinsame Reflexion einzutreten.

Ein wesentlicher Teil der zu leistenden Aufgabe wird sein, unsere eigene Arbeit am Kanon kritisch zu reflektieren. Dabei gilt es, diese auch in ein historisches Verhältnis zu anderen Praktiken der Kanonarbeit zu setzen: In Nordamerika und weit darüber hinaus haben etwa kollektiv erstellte Syllabi zu politisch brisanten und traumatischen Ereignissen in den letzten Jahren an Bedeutung gewonnen. Insbesondere der *Mock Syllabus* oder auch *Hashtag-Syllabus*²⁷ ist Werkzeug einer Schwarzen, antirassistischen, intellektuellen Bewegung, die traumatischen Ereignissen mit Bildungsarbeit begegnet, um Kontexte und Hintergründe begreifbar zu machen. Nachdem der unbewaffnete Schwarze Teenager Michael Brown im Sommer 2014 in Ferguson von einem Polizisten erschossen wurde, kam es zu Unruhen und einer Vielzahl von Protesten gegen rassistische Polizeigewalt. Infolge der Ereignisse wurde unter dem Hashtag #FergusonSyllabus online eine Wissenssammlung angefertigt, «compiled by a community of teachers, academics, community leaders, and parents to teach about some aspect of the national crisis»,²⁸ die auch in der Presse, etwa in *The Atlantic*, als Lektüreempfehlung abgedruckt wurde.

Und doch: Manch ein Syllabus schießt am Ziel vorbei. Der 2016 – offenbar nach genannten Vorbildern, jedoch ohne deren Erwähnung – von der Zeitung *The Chronicle* veröffentlichte *Trump-Syllabus* etwa setzte sich zum Ziel, anhand einer Reihe von Lektüreempfehlungen das Phänomen Trump zu erklären, jedoch ohne dabei Texte zu referieren, die zentrale Themen wie Rassismus und Gender behandelten. Auch fehlten wichtige Beiträge nicht-weißer Autor_innen. Mitglieder der African American Intellectual History Society problematisierten Aneignung und Auslassung gleichermaßen:

²⁵ Anja Schürmann: Old art habits die hard. Ein provisorischer Zwischenstand zur interdisziplinären Kanonkritik, Eintrag im Blog des KWI (Kulturwissenschaftliches Institut Essen), 11.5.2020, blog.kulturwissenschaften.de/old-art-habits-die-hard (14.11.2021).

²⁶ Und dies nicht nur durch weitere Texte, sondern auch durch einordnende und kritische Notizen und Verbindungen.

²⁷ Vgl. Valeria Graziano, Marcell Mars, Tomislav Medak: Learning from #Syllabus, in: Yiannis Colakides, Marc Garrett, Inte Gloerich (Hg.): *State Machines. Reflections and Actions at the Edge of Digital Citizenship, Finance, and Art*, 2019, 115–28, hier 117 (14.11.2021).

²⁸ Marcia Chatelain: How to Teach Kids About What's Happening in Ferguson. A crowdsourced syllabus about race, African American history, civil rights, and policing, in: *The Atlantic*, 25.8.2014, theatlantic.com/education/archive/2014/08/how-to-teach-kids-about-whats-happening-in-ferguson/379049/ (14.11.2021).

By erasing the history of non-white scholarship, non-white political commentary on Trump, and its own history as a form meant for teaching, the <Trump 101> syllabus failed to contextualize Donald Trump's rising political influence and became instead an extension of the racism that has come to define much about Trump's presidential campaign.²⁹

Als Umsetzung dieser Kritik veröffentlichte die AAIHS, digitaler Versionslogik folgend, einen *Trump Syllabus 2.0*, der die vermissten Perspektiven beinhaltete.³⁰

Das Vorbild des *Hashtag-Syllabus* und auch der missglückte *Trump-Syllabus* sind uns eine Mahnung. Lektürelisten müssen offen für möglichst viele Perspektiven sein und die Einladung zur Aktualisierung und Kritik enthalten. Daher ist für unsere Textsammlung zentral, dass sie zugänglich und erweiterbar ist und die Einladung zu Ergänzung und Widerspruch enthält – zur Situierung relevanter medialer Gegenstände und Texte sowie empfohlener Autor_innen und Perspektiven über den bisher eng gesteckten fachspezifischen Rahmen und Kreis der altbekannten <üblichen Verdächtigen> hinaus. Zu dieser gemeinsamen Arbeit laden wir alle Interessierten ein.

²⁹ N. D. B. Connolly, Keisha N. Blain: An Introduction to Trump Syllabus 2.0, Eintrag im Blog der AAIHS (African American Intellectual History Society), 28.6.2016, aaihs.org/an-introduction-to-trump-syllabus-2-0/ (14.11.2021).

³⁰ Ebd.

Dem Arbeitskreis Kanonkritik gehören derzeit an: Esra Canpalat, Julia Dittmann, Julia Eckel, Sophie G. Einwächter, Sophia Gräfe, Naomie Gramlich, Felix T. Gregor, Sophie Holzberger, Sarah Horn, Elisa Linseisen, Cornelia Lund, Mary Shnayien, Véronique Sina, Lena Stölzl, Thomas Waitz und Leonie Zilch.

MARIE ELOUNDOU / LISA KARST / DULGUUN SHIRCHINBAL

DEAR WHITE PROFESSORS, WARUM SIND ALLE «KLASSIKER» «WEISS»?

Gegenwart

¹ Wir haben uns entschieden, in der ersten Person zu schreiben, um Raum für mehrere Perspektiven zu ermöglichen. Im Gegensatz zu einem «wir» erlaubt uns das «ich» ein mehrstimmiges Gespräch, in dem unterschiedliche Positionen eingenommen werden können.

² Vgl. Anna von Rath: Rondell mit Afrikaner*innen und Umbenennungsdebatte, Eintrag im Blog *Postcolonial Potsdam*, 15.7.2020, postcolonialpotsdam.org/2020/07/15/rondell-mit-afrikanerinnen-und-umbenennungsdebatte (22.11.2021).

³ Vgl. dies.: Das chinesische Haus: Ein Beispiel der Chinoiserie des 18. Jahrhunderts, Eintrag im Blog *Postcolonial Potsdam*, 19.3.2020, postcolonialpotsdam.org/2020/03/19/chinesisches-haus-und-chinoiserie (22.11.2021).

⁴ Vgl. Yann Le Gall, Anna von Rath: Statuen von Afrikanern vor dem Neuen Palais, Eintrag im Blog *Postcolonial Potsdam*, 16.3.2020, postcolonialpotsdam.org/2020/03/16/statuen-von-afrikanern-am-neuen-palais (22.11.2021).

⁵ Vgl. Naomie Gramlich, Lydia Kray: Botanische Gärten post/kolonial gedacht (Teil 1), Eintrag im Blog *Postcolonial Potsdam*, 5.3.2020, postcolonialpotsdam.org/2020/03/05/botanischer-garten-1 (22.11.2021); dies.: Botanische Gärten post/kolonial gedacht (Teil 2), Eintrag im Blog *Postcolonial Potsdam*, 5.3.2020, postcolonialpotsdam.org/2020/03/05/botanischer-garten-2 (22.11.2021).

Ich¹ bin auf dem Weg zur Universität und gehe dabei durch den Weltkulturerbe-Park, vorbei am Rondell², am Teehaus³ und an einigen Statuen⁴, bevor ich auf den Campus gelange ...

Der Standort der Uni Potsdam am Neuen Palais schließt unmittelbar an das berühmte Schloss Sanssouci an. Beide Bauwerke sind geschmückt mit Bildern, Statuen und anderen Kunstgütern, die entweder direkt oder indirekt mit dem brandenburgischen Kolonialterror in Verbindung stehen. Hinzu kommt der benachbarte Botanische Garten, dessen Vielfalt an Pflanzen auch von der gewaltvollen Vergangenheit Brandenburgs zeugt.⁵ Jedes Mal fühlt es sich aufs Neue befremdlich und absurd an. Gefühle von Scham, Wut und Entrüstung begleiten mich bis in den Vorlesungssaal. Ich blicke um mich und stelle mir die Frage, wieso es völlig normal zu sein scheint, im ehemaligen Dienerhaus zu sitzen und die destruktive Geschichte des Standortes auszublenden. Ist diese Vergangenheit nicht Teil unserer Gegenwart? Sollte sie nicht sichtbar werden in unseren Gedanken und Gesprächen, angeleitet durch kritische Literatur? Sind wir nicht verpflichtet, durch theoretische Linsen zu erkennen, dass wir unterschiedlich situiert sind und uns dementsprechend auch unterschiedlich durch diese Räume bewegen?

Die Universität soll ein Ort der freien und unabhängigen Bildung sein. Betrachtet man jedoch die westzentrierte Wissenschaftsgeschichte, so entsteht schnell der Eindruck, *weiße* Männer seien die einzigen, die gute Einfälle hätten. Nicht nur die Definitionsmacht über «Erfindungen» und «Entdeckungen», sondern auch das Ausüben «guter Forschung» obliegt anscheinend ausschließlich dieser kleinen Gruppe von Menschen. Besonders die Philosophie wirkt wie ein exklusiv *weiß*-männliches Tätigkeitsfeld, wenn die Hintergründe dieser verschobenen Wahrnehmung nicht ausreichend beleuchtet werden.

Das Bild des *weißen* Mannes hat sich in den meisten Köpfen derart eingeprägt, dass auch der geschlechtsneutrale Begriff des «Gelehrten» oftmals eine Assoziation mit einem solchen hervorruft. Eine schnelle Google-Bildersuche

bestätigt mir dies und zeigt zugleich, dass sie nicht von ungefähr kommt. Auch in den Universitätskursen wird diese Verknüpfung oftmals bereits durch die zu lesende Literatur immer wieder verstärkt, kaum aufgebrochen und selten in ein neues Licht gerückt. So unkritisch zahlreiche <Klassiker> vorgestellt werden, so unhinterfragt wurden sie von mir zunächst entgegengenommen.

Meine Ehrfurcht vor Namen wie Foucault, Baudrillard und Kant erstickte den leisen Wunsch nach nicht-*weißen* Perspektiven im Keim. Dabei hielt und halte ich die Universität für einen Ort, der mir nicht nur Inhalte, sondern auch kritisches Hinterfragen näherbringt – eine Methodik, die auf diejenigen Werke und Personen, die es zur Aufnahme in den Kanon gebracht haben, oftmals nicht angewandt wird. Dabei wären Einordnung, Auf- und gegebenenfalls Überarbeitung von ebendiesem durchaus wichtig, um die verstärkte Binarität von *weiß*/universal und nicht-*weiß*/partikular aufzubrechen. **Ein entschuldigender Hinweis darauf, dass es eben kaum relevante Schriften von nicht-weißen Autor_innen gäbe, sollte nicht die Antwort auf, sondern der Ausgangspunkt für kritische Fragen sein.**

Wenn es an Universitäten weiterhin versäumt wird, Texte von nicht-*weißen* Autor_innen in den Kanon aufzunehmen oder zumindest über die auf Rassismen beruhenden Machtverhältnisse zu sprechen, die die Grundlage für die Überzahl an *weißen* Autor_innen bilden, dann ist sie als Institution mitschuldig an der Aufrechterhaltung einer eurozentrisch-kolonialen Perspektive, die aktiv zur Verfestigung vermeintlicher Wahrheiten im kollektiven Gedächtnis beiträgt.

Vergangenheit

In Europa wurde über die letzten Jahrhunderte systematisch der Großteil aller außereuropäischen Erkenntnisse, Weltanschauungen und Religionen diskreditiert, verunglimpft und aus dem Wissenskanon verbannt. Der Grund? Ihre Verfasser_innen waren zu Schwarz, zu fremdsprachig oder zu weiblich. Das Ausradieren solcher Stimmen und Wissensstände bezeichnet der Soziologe Boaventura de Sousa Santos in seinen extremsten Formen als <Epistemizid>: «Der ungleiche Austausch zwischen Kulturen hat schon immer den Tod der Wissensform der unterworfenen Kultur impliziert und damit den Tod der sozialen Gruppen, in deren Besitz sie sich befand.»⁶ Durch den Ausschluss von allem, was als <andersartig> markiert wurde, bleibt eine eindimensionale Sicht auf die Welt, die das verhältnismäßig kleine Europa als <Abendland> und wider besseres Wissen als Ideenschmiede der gesamten Welt inszeniert. Zu sehen ist dies etwa, wie von Enrique Dussel in *Von der Erfindung Amerikas zur Entdeckung des Anderen* beschrieben, an der weithin verbreiteten Darstellung der Moderne als europäisches Phänomen. Durch die ausschließliche Konzentration auf <westliche> Personen und Ereignisse wird aus der Darstellung eine Tatsache.⁷

Ebenso wenig, wie wissenschaftliche oder kulturelle Errungenschaften außerhalb Europas anerkannt werden, spielen die Voraussetzungen für den

⁶ Vgl. Boaventura de Sousa Santos: *Epistemologien des Südens*, Münster 2018, 141.

⁷ Vgl. Enrique Dussel: *Von der Erfindung Amerikas zur Entdeckung des Anderen. Ein Projekt der Transmoderne*, Düsseldorf 1993, 9.

angeblich innereuropäischen <Ideenreichtum> bisher eine Rolle in der Geschichtsschreibung.⁸ Denn diese Ideen sind keineswegs im luftleeren Raum entstanden. Ihnen ging ein Netz aus anderen Entdeckungen und vor allem verschiedenster Privilegien voran, die es den dann groß gefeierten Erfinder_innen überhaupt erst ermöglichten, diese Ideen zu entwickeln. Man denke dabei etwa an die Gewinnung und Präparation von Kautschuk, einem Rohstoff von enormer Bedeutung für die Industrialisierung. Während die indigenen Bevölkerungen des Amazonas in Erzählungen oftmals als <kulturlose> Menschen frei von Wissen und Technik gezeichnet wurden, wurden weiße Wissenschaftler_innen für ihre Kautschuk-Aufbereitung als revolutionär gefeiert.⁹ Dass Erstere lange Zeit Vorreiter_innen in puncto qualitativer Verarbeitung des Naturstoffs waren und mit ihrem Wissen die Grundlage für die Erfolge im sogenannten <Westen> legten, blieb und bleibt weitestgehend unerwähnt.¹⁰

Für die Entwicklung des vermeintlichen europäischen Ideenreichtums brauchte es vor allem drei Privilegien: Zeit, Geld und Bildung. Diese Privilegien standen, zumindest bis zur zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts, fast ausschließlich der *weißen*, cis-männlichen Bevölkerung zur Verfügung. Ein Luxus, den sie sich vor allem leisten konnten, weil sie andere für sich arbeiten ließen. Egal ob auf den Plantagen in den Kolonien,¹¹ auf Transportschiffen oder in den Häusern der Oberschicht. Der europäische Wohlstand und die europäische Vorstellung von Fortschritt hängen grundlegend mit der Unterordnung und Ausbeutung der Kolonien zusammen und deshalb lässt sich der europäische Entwicklungsprozess auch nicht losgelöst von diesen betrachten.¹²

Die Weitergabe unhinterfragter Annahmen der europäischen Überlegenheit beginnt schon früh in der Bildungslaufbahn. Bereits in der Grundschule wurde mir beigebracht, dass Kolumbus die Amerikas <entdeckt> habe. Dass die Kontinente nicht entdeckt werden mussten, fand keine Erwähnung; immerhin lernte ich Jahre später, die Bevölkerungen nicht bei dem Namen zu nennen, die der Seefahrer ihnen aufgrund seiner Orientierungsprobleme gegeben hatte. Dass das Narrativ der <Entdeckung der Amerikas> trotz des vorhandenen Wissens um die Existenz der indigenen Bevölkerungen und ihrer systematischen Auslöschung eine eurozentrische Weltsicht offenbart, dämmert mir erst heute. Dieser verzerrten Beschreibung zufolge wurde die Welt von Europa aus erschlossen; die Kontinente werden erst mit dem Landgang eines Europäers in die Existenz gerufen und danach auf Karten in oftmals falschen Größenverhältnissen um die alte Welt herum angeordnet. Vor allem jedoch ist diese Darstellung mit einer bestimmten Vorstellung davon verbunden, wer Wissen erlangt und über wen Wissen erlangt wird.

Dass auch mein Wissen um die deutschen Machenschaften in Übersee auf einer verharmlosenden Darstellung beruhte, erkannte ich erst im zweiten Semester meines Studiums im Rahmen eines freiwilligen Seminars, dass sich mit Potsdam und Brandenburg als Orten kolonialer Vergangenheit auseinandersetzte. Die meist brutalen Geschehnisse rund um die deutschen Kolonialbestrebungen fanden in meiner Schullaufbahn nur als Randnotiz statt. Zwar finden sich

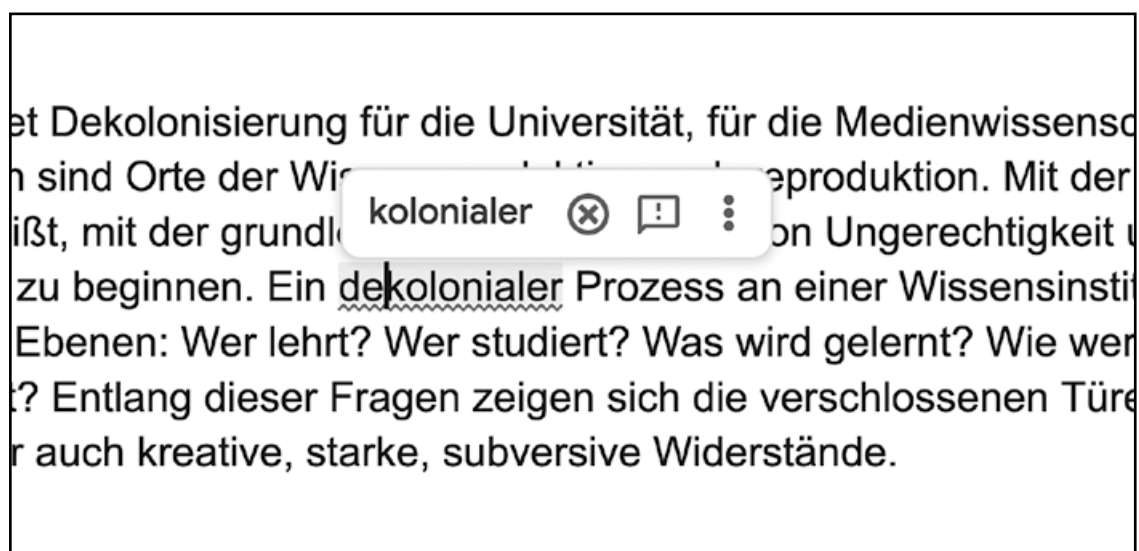
⁸ Vgl. Dipesh Chakrabarty: *Europa als Provinz. Perspektiven postkolonialer Geschichtsschreibung*, Frankfurt/M. 2010, 41.

⁹ Vgl. Jens Soentgen: *Konfliktstoffe. Über Kohlendioxid, Heroin und andere strittige Substanzen*, München 2019, 106–109.

¹⁰ Vgl. ebd., 116–119.

¹¹ Vgl. u. a. Ulrike Bergermann: *Baumwolle: Gefüge mit Gewalt*, in: *Zeitschrift für Medienwissenschaft*, Bd. 12, Nr. 22: Medium | Format, 2020, 122–129.

¹² Vgl. Olaf Zimmermann, Gabriele Schulz: *Kolonial-Kultur-Debatte als Katalysator*, in: Olaf Zimmermann, Theo Geißler (Hg.): *Kolonialismusdebatte. Bestandsaufnahme und Konsequenzen*, Berlin 2019, 17–19, hier 18.



Screenshot vom Schreibprozess im Google-Doc, 8.2.2022

im Berliner Rahmenlehrplan durchaus die Stichworte ›Kolonien‹, ›Kolonialreiche‹ und ›Dekolonisierung‹, nach der Vorstellungsrunde im Seminar stellten jedoch alle Beteiligten fest, dass diese Themen entweder keine oder lediglich sehr wenig Beachtung im Unterricht fanden. Wenn die europäische bzw. deutsche Kolonialgeschichte überhaupt behandelt wurde, gab es weder Raum noch die nötigen Denkanstöße, um das Anspruchsdenken europäischer Staatsoberhäupter im Hinblick auf den afrikanischen Kontinent überhaupt nur aufzuzeigen. Stattdessen wurde fast bedauernd darauf hingewiesen, dass Deutschland beim als ›Rennen um einen Platz an der Sonne‹ bezeichneten Raub fremder Ländereien zu spät gewesen sei. Die unhinterfragte Verwendung solcher Euphemismen und die oberflächliche, einseitige und distanzierte Abarbeitung von Kolonialismus verstärken den Eindruck, die Unterwerfung der betroffenen Bevölkerungen, die mitunter genozidale Gewalt gegen sie sowie der Versuch der Auslöschung ihrer Kulturen sei in irgendeiner Weise sachlicher und nicht ideologischer, rassistischer Natur gewesen.

Gemeinhin wird behauptet, der deutsche Kolonialismus habe sich von «1884 bis zum Ende des Ersten Weltkrieges»¹³ erstreckt, tatsächlich aber begann die deutsche Kolonialgeschichte schon ca. 200 Jahre zuvor.¹⁴ Bereits 1680/81 wurde die erste Handelsexpedition unter brandenburgischer Flagge nach Westafrika unternommen. Als Mitbringsel wünschte sich der Kurfürst Friedrich Wilhelm von Brandenburg unter anderem Schwarze Menschen, die fernab ihrer Heimat und Freiheit als Bedienstete an seinem Hof arbeiten sollten.¹⁵ Von der Gründung

¹³ Christoph Hasselbach: Schatten des deutschen Kolonialismus, in: *Deutsche Welle*, 18.6.2020, [dw.com/de/die-schatten-des-deutschen-kolonialismus/a-53860535](https://www.dw.com/de/die-schatten-des-deutschen-kolonialismus/a-53860535) (20.11.2021).

¹⁴ Horst Gründer: *Geschichte der deutschen Kolonien*, 7. Aufl., Stuttgart 2018.

¹⁵ Vgl. Elisabeth Nechutnys: Brandenburgs Verbindung zur kolonialen Vergangenheit Deutschlands, Eintrag im Blog *Postcolonial Potsdam*, 27.4.2014, postcolonialpotsdam.wordpress.com/2014/04/27/brandenburgs-verbinding-zur-kolonialen-vergangenheit-deutschlands/ (18.11.2021).

des Stützpunktes Fort Groß Friedrichsburg im Jahre 1683 und der gleichnamigen Kolonie erhoffte sich der Kurfürst, die Staatskassen nach dem Dreißigjährigen Krieg wieder füllen zu können.¹⁶ Da der Handel mit Menschen am meisten Gewinn brachte, diente die Festung bald als Umschlagplatz für versklavte Menschen. Als das koloniale Experiment 1717 für gescheitert erklärt wurde, hatte es bereits schätzungsweise 15.000 bis 30.000 Afrikaner_innen ihre Freiheit gekostet.¹⁷ Diese waren von Menschenhändler_innen im Landesinneren geraubt und an die Küste verschleppt worden. Im Fort Groß Friedrichsburg wurden sie festgehalten, bis sie überwiegend nach Südamerika verschifft wurden, um dort als versklavte Menschen auf den Zuckerrohrplantagen zur Arbeit gezwungen zu werden. Allein der Umstand, dass es der Geschichtsschreibung bis heute kaum gelungen ist, 200 Jahre Kolonialgeschichte im kollektiven Gedächtnis zu verankern, zeigt das massive Nachholbedürfnis in der Aufarbeitung der gewaltvollen deutschen Kolonialterrorvergangenheit.

Auch die Darstellung des bundesrepublikanischen <Wirtschaftswunders> beruht auf einer Perspektive, die keinen Raum für die Rolle nicht-weißer Menschen lässt. Nur zehn Jahre nachdem das nationalsozialistische Deutschland durch die Alliierten besiegt und weite Teile des Landes zerstört worden waren, rollte 1955 in Wolfsburg der millionste VW Käfer vom Band.¹⁸ Das außerordentliche Wirtschaftswachstum brachte nicht nur zahlreichen Menschen Wohlstand, den sie und ihre Nachkomm_innen bis heute genießen, sondern verhalf der Bundesrepublik bereits relativ kurz nach Kriegsende auch zu Ansehen auf der internationalen Bühne. Der Beitrag der sogenannten <Gast-> und Vertragsarbeiter_innen wurde indessen jahrzehntelang nicht gewürdigt oder überhaupt nur wahrgenommen. Statt ihrer Leistung und ihrer Notwendigkeit brannte sich ihre (angebliche) Fremdheit in das kollektive Gedächtnis ein. «Es wurden Arbeiter gerufen, doch es kamen Menschen an»,¹⁹ singt der türkische Musiker Cem Karaca und beschreibt damit die damalige Situation, mit der viele nach ihrer Ankunft in Deutschland konfrontiert wurden. Die Erfahrungen und Bedürfnisse dieser Menschen werden im dominanzgesellschaftlichen Diskurs²⁰ wenn überhaupt nur sparsam eingebunden – vielleicht auch um uns nicht mit der daraus resultierenden sozialen Ungleichheit von heute beschäftigen zu müssen. Wer studiert? Wer darf Professor_in werden? Wessen Perspektiven sind in der Wissenschaft willkommen?

Nicht nur der Umgang mit der deutschen Kolonialterrorvergangenheit, sondern auch die jüngere Migrationsgeschichte rückt weiße Perspektiven in den Vordergrund und lässt andere Lesarten und Betrachtungswinkel konsequent außen vor. So ging es während des Flüchtlingszuzugs 2015 schnell weniger um die Flüchtenden, sondern um die Held_innen, die sie empfingen und ihnen Spenden übergaben, oder um die Nachteile und Konsequenzen, die eine solche Entwicklung auf die weiße Dominanzgesellschaft hätte.²¹ Um ein besseres Verständnis für aktuelle und zukünftige Problematiken zu entwickeln, muss der Vergangene mit Ehrlichkeit begegnet werden.

¹⁶ Vgl. Marc von Lüpke-Schwarz:

Als die Brandenburger mit Sklaven handelten, in: *Deutsche Welle*, 17.8.2013, [dw.com/de/als-die-brandenburger-mit-sklaven-handelten/a-16947167](https://www.dw.com/de/als-die-brandenburger-mit-sklaven-handelten/a-16947167) (18.11.2021).

¹⁷ Die Diskrepanz der angegebenen Zahlen kann laut Andreas Austilat damit erklärt werden, dass ein Teil der Menschen die Seereise nicht überlebte, also weniger versklavte Afrikaner_innen ankamen, als verschleppt und verschifft wurden. Andreas Austilat: Auch der Kurfürst war ein Sklavenhändler, in: *Der Tagesspiegel*, 18.6.2020, [tagesspiegel.de/kultur/brandenburgs-kolonialgeschichte-auch-der-grosse-kurfuerst-war-ein-sklavenhaendler/25924654.html](https://www.tagesspiegel.de/kultur/brandenburgs-kolonialgeschichte-auch-der-grosse-kurfuerst-war-ein-sklavenhaendler/25924654.html) (18.11.2021).

¹⁸ Vgl. o. A.: Vom Alliierten-Auftrag zum meistverkauften Auto der Welt, in: *Norddeutscher Rundfunk*, 6.11.2021, [ndr.de/geschichte/chronologie/VW-Kaefers-Vom-Alliierten-Auftrag-zum-meistverkauften-Auto-der-Welt,vwkaefer100.html](https://www.ndr.de/geschichte/chronologie/VW-Kaefers-Vom-Alliierten-Auftrag-zum-meistverkauften-Auto-der-Welt,vwkaefer100.html) (22.11.2021); Klemens Handke: Das ist der wahre Erfinder des VW Käfers – er starb einsam und arm, in: *Business Insider*, 14.10.2021, [businessinsider.de/wirtschaft/mobility/das-ist-der-wahre-erfinder-des-vw-kaefers-r](https://www.businessinsider.de/wirtschaft/mobility/das-ist-der-wahre-erfinder-des-vw-kaefers-r) (22.11.2021).

¹⁹ Cem Karaca: «Es kamen Menschen an», Track 5 der beim Label Pläne erschienenen LP *Die Kanaken* von 1984. Das dem Titel zugrunde liegende Zitat stammt von Max Frisch, welcher 1965 im Vorwort zu dem Buch *Siamo italiani – Die Italiener. Gespräche mit italienischen Arbeitern in der Schweiz* von Alexander J. Seiler schrieb: «Ein kleines Herrenvolk sieht sich in Gefahr: man hat Arbeitskräfte gerufen, und es kommen Menschen».

²⁰ Vgl. Birgit Rommelspacher: *Dominanzkultur. Texte zu Fremdheit und Macht*, Berlin 1995.

²¹ Vgl. Heidrun Fries: *Flüchtlinge. Opfer – Bedrohung – Helden. Zur politischen Imagination des Fremden*, Bielefeld 2017.

Kolonialismus prägt unsere Bildung und demnach unsere Sicht auf die Welt. Kolonialismus bedeutet eine Auslöschung von Wissen.²² Wir lernen und arbeiten ausschließlich mit den Erkenntnissen, die nach einem kolonialen Filterprozess übrigbleiben. Ein universitäres Curriculum, das auf einem mehrheitlich *weißen* Kanon wissenschaftlicher Literatur beruht, schreibt die Herrschaftsformen der Wissensproduktion fort.

Zukunft

Rassismus und dessen Aufarbeitung existieren nicht erst seit der Black-Lives-Matter-Bewegung. Oftmals ist die Sichtbarkeit einer Bewegung das Ergebnis jahrzehntelanger Arbeit. Die Geschichte der antirassistischen und antikolonialen Widerstände erstreckt sich über Jahrhunderte; denn wo es Unterdrückung gab, gab es auch Widerstand. Allerdings schafft es die Dominanzgesellschaft immer wieder, die Kämpfe, die sich gegen sie richten, als ganz neue, nicht ernst zu nehmende Standpunkte darzustellen und als <störend> abzutun. Dabei wird vergessen: Wer genervt ist von dem Thema, es als ungemütlich oder lästig empfindet, sollte sich fragen, wie ungemütlich es erst ist, wenn es nicht nur um den Inhalt von theoretischen Diskursen, sondern um die eigene Realität geht. Ein wenig anders verläuft der Diskurs um Diversität: Fast zu enthusiastisch werden die mit ihm assoziierten Begriffe an Institutionen aufgegriffen, Forschungsgelder bewilligt und an der unternehmerischen Hochschule im Rahmen des Diversity-Management eingebunden. Diversität lohnt sich für die Hochschule: Sie kann mit ihrer <Vielfalt> werben, die <interkulturelle Kompetenz> ihrer Mitglieder fördern und Zertifikate aushängen – oft ohne nachhaltige strukturelle Änderungen durchführen zu müssen.

Dekolonisierung wird oft fälschlicherweise mit Diversität gleichgesetzt. But «decolonization doesn't have a synonym».²³ Es gehört mittlerweile zum guten Ton, einmal zu erwähnen, dass dieser oder jener Text oder Autor <problematisch> sei, aber trotzdem unersetzlich. Oder eine_n nicht-*weiße_n* Autor_in in der letzten Sitzung des Semesters zu lesen und zu glauben, das Curriculum dekolonisiert zu haben. *Decolonise this, decolonise that* ... Damit soll nicht behauptet werden, dass hinter diesem Diskurs nicht die Arbeit unzähliger Wissenschaftler_innen steckt. Ganz im Gegenteil – die kritische Anmerkung bezieht sich auf die neoliberale Wissenschaftspraxis, die sich das Wissen und die Erfahrungen marginalisierter Communitys zu eigen macht, sie entkontextualisiert und ihres subversiven Potenzials beraubt.

Oft scheint es in der Dekolonisierungsdebatte, als ginge es um Streichungen in der Geschichte oder um den Verlust von Worten oder Erzählweisen, dabei ist genau das Gegenteil der Fall. Durch eine inklusivere Geschichte kommen weitere Perspektiven hinzu, die den Wahrheitsgehalt steigern. Und: die Wahrheit zu ergründen sollte schließlich Ziel der Wissenschaft sein, oder? Bei der Dekolonisierung im Bildungsbereich geht es um mehr als Chancengleichheit

²² Vgl. Ramón Grosfoguel: The Structure of Knowledge in Westernized Universities. Epistemic Racism/Sexism and the Four Genocides/Epistemicides of the Long 16th Century, in: *Human Architecture: Journal of the Sociology of Self-Knowledge*, Bd. 11, Nr. 1, 2013, 73–90.

²³ Eve Tuck, K. Wayne Yang: Decolonization is not a metaphor, in: *Decolonization: Indigeneity, Education & Society*, Bd. 1, Nr. 1, 2012, 3.

oder das Einbringen anderer Perspektiven. Geschichte ist mehr als die unhinterfragte Darstellung Europas als überlegenem Kontinent und zugleich Nabel der Welt. Es geht also um nichts weniger als die Richtigstellung unserer gemeinsamen Geschichte.

Dekolonisierung bedeutet einen Wandel unserer Perspektiven auf die Welt, die De-Zentrierung von hegemonialen Lebensweisen und einen Kampf gegen Kolonialismus, Rassismus und Imperialismus in all ihren Erscheinungsformen. Dekolonisierung umfasst eine «multitude of definitions, interpretations, aims and strategies».²⁴ Dekolonisierung ist weder ein einfacher, schneller noch ein gemüthlicher Prozess. Dekolonisierung heißt grundlegende Transformation. Im Gegensatz zum Konzept von «Diversity» geht es bei Dekolonisierung nicht um eine «Bereicherung», «Mehrwert» oder «Gewinn» – es geht um Gerechtigkeit und materielle Reparationen.

Was bedeutet Dekolonisierung für die Universität, für die Medienwissenschaft? Universitäten sind Orte der Wissensproduktion und -reproduktion. Mit der Universität zu beginnen heißt, mit der grundlegenden Legitimation von Ungerechtigkeit und Ausbeutung zu beginnen. Ein dekolonialer Prozess an einer Wissensinstitution bezieht sich auf alle Ebenen: Wer lehrt? Wer studiert? Was wird gelernt? Wie werden finanzielle Mittel verteilt? Entlang dieser Fragen zeigen sich die verschlossenen Türen²⁵, die großen Lücken, aber auch kreative, starke, subversive Widerstände.

Studierende spielen eine wichtige Rolle, wenn es um herrschaftskritisches Wissen und widerständige Praktiken an Hochschulen geht. *Rhodes Must Fall* an der Universität Kapstadt, *Why Is My Curriculum White*²⁶ am University College London, *AK Uni-Watch*,²⁷ die Initiative *Intersektionales Lebramt*²⁸ an der Freien Universität Berlin und die *Black Student Union*²⁹ an der Humboldt-Universität zu Berlin sind nur einige Beispiele unterschiedlicher Initiativen weltweit. Sie fordern den Status quo heraus, indem sie Missstände benennen und Störungen im *business as usual* der *white academia* hervorrufen.

Jede dieser Interventionen verursacht Risse im Elfenbeinturm. Die Universität als Institution mag undurchdringlich erscheinen, doch genau durch diese Risse wird sichtbar, dass nicht nur die westzentrierte Wissenschaft, sondern auch Europa eine Erfindung ist. Als solche ist es abhängig von der ständigen Abgrenzung von allem, was von ihm als «anders» oder «fremd» markiert wird. Insbesondere die Konstruktion des sogenannten «Orients» war und ist dabei als eine Art imaginierter Gegenpol von besonderer Wichtigkeit.³⁰ Nur durch diese als *othering* bezeichnete Praxis kann Europa sich selbst als «Norm» und agierendes Subjekt in der Welt und Maßstab für ebendiese verstehen.³¹ Das zeigt sich wie bereits beschrieben in der Geschichtswissenschaft: Alles, was geschieht oder schon geschehen ist, wird nur durch die Beziehung zu dieser Norm bedeutungsvoll. Die eigene Abhängigkeit von allem Nicht-Europäischen wird so gezeugnet und unsichtbar gemacht. *There is no West without the Rest*.³²

²⁴ Gurinder K. Bhambra, Dalia Gebrial, Kerem Nişancıoğlu: Introduction: Decolonising the University?, in: dies. (Hg.): *Decolonising the University*, London 2018, 1–10, hier 2.

²⁵ Vgl. Sara Ahmed: *Slammed Doors*, Eintrag im Blog *feministkilljoys*, 17.3.2020, feministkilljoys.com/2020/03/17/slammed-doors/comment-page-1 (22.11.2021).

²⁶ Nathan E. Richards: *Why is my curriculum white?*, Video (00:20:09 min.), 11.11.2014, YouTube-Kanal des University College London, youtube.com/watch?v=Dscx4h2l-Pk (22.11.2021).

²⁷ akuniwatch.wordpress.com (22.11.2021).

²⁸ initiative-intersektionales-lebramt.de (22.11.2021).

²⁹ bsuhu.wordpress.com (22.11.2021).

³⁰ Edward Said: *Orientalism*, New York 1979, 1.

³¹ Vgl. Gayatri Chakravorty Spivak: *The Rani of Sirmur. An Essay in Reading the Archives*, in: *History and Theory*, Bd. 24, Nr. 3, 1985, 247–272.

³² Vgl. Stuart Hall: *Rassismus und kulturelle Identität. Ausgewählte Schriften* 2, Hamburg 1994.

Wie sehr kann die Medienwissenschaft solche Muster entschlüsseln, wenn sie selbst etwa durch den Kanon auf akademischer Ebene Ungleichheiten aufrechterhält und reproduziert? Die Medienwissenschaft als «Meta-Wissenschaft» bezeichnet sich als «junge Disziplin» und lässt dabei unerwähnt, dass sie sich gemütlich im Schoß der <westlichen Philosophiegeschichte> eingerichtet hat. In guter alter Tradition schreibt sie koloniale Denkmuster und Narrative fort, behauptet aber einen «Beitrag zum Verständnis von Geschichte, Kultur und Gesellschaft» leisten zu können.³³ Ist das gute Wissenschaft?³⁴

Die studentische Forderung nach Texten von nicht-weißen Autor_innen mag auf den ersten Blick simpel erscheinen. Doch ist dieser geäußerte Anspruch keine Bitte um mehr Diversität, sondern ein Verlangen nach Vorbildern und relevanter Theorie – für mich und für alle anderen, die sich im Kanon der <großen Denker> und <Genies> nicht wiederfinden. Ich erhoffe mir dadurch ein Lernen, das nicht nur am Ende des Semesters kurz über den Tellerrand schaut, sondern sich radikal der Frage stellt: *How can we learn otherwise?*

Doch mit dem Kanon wird lediglich eine erste Schicht angesprochen. Es ist ein Schritt auf dem Weg zur Dekolonisierung, sich einer Pluralität von theoretischem und praktischem Wissen zu widmen und eigene Forschungsmethoden zu ändern. Gleichzeitig darf keine Illusion darüber entstehen, dass Reformen von Sprache und Kanon an der Universität diese dekolonisieren würden. Die «Fuckademia» bleibt die «Fuckademia».³⁵

Inspiziert durch das Decolonizing Media Collective und den Text «Decolonize Media: Tactics, Manifestos, Histories» von Nicholas Mirzoeff and Jack Halberstam³⁶ sehe ich die Notwendigkeit von Räumen des Widerstands und der Verweigerung. Diese Räume sollen dekoloniale Praktiken in den Vordergrund rücken und neue Arten der Beteiligung vorstellbar machen. Es sind Räume, in denen es möglich ist, außerhalb der hegemonialen Logik zu denken und somit das Fundament der Wissensproduktion anzugreifen.³⁷ Diese Räume verstehe ich als Zwischenräume, die die rigiden Grenzen der Universität überschreiten.

Die Dekolonisierung der Medienwissenschaften kann nicht losgelöst von gesellschaftlichen Debatten und kulturellem Umschwung stattfinden. Aber sie ist ein absolut entscheidender Teil davon. Die Auseinandersetzung mit Medien, ihre Analyse und theoretische Reflexion, erfordern nicht nur das Bewusstsein eigener Wahrnehmungsweisen, sondern auch das Verlernen und Verändern derselben.³⁸ Dekolonisierung darf nicht länger als Option oder freiwilliges Zusatzwissen abgetan werden. Sie muss selbstverständlicher Teil unseres Bildungswesens und unserer Selbstbetrachtung werden. Nur so können wir neue Perspektiven und Ideen in unsere Debatten aufnehmen, ernst nehmen und einarbeiten. Die Dekolonisierung der Universität bedeutet eine Richtigstellung der Vergangenheit für eine gerechtere Zukunft.

³³ Alle Zitate finden sich in der digitalen Selbstdarstellung der GfM: Die Gesellschaft für Medienwissenschaft. Selbstverständnis, Forschungsfragen, Wissenschaftspolitik, Eintrag auf der Website der Gesellschaft für Medienwissenschaft, 11.10.2017, zuletzt geändert 27.2.2018, [gfm-wissenschaft.de/gesellschaft](https://www.gfm-wissenschaft.de/) (22.11.2021).

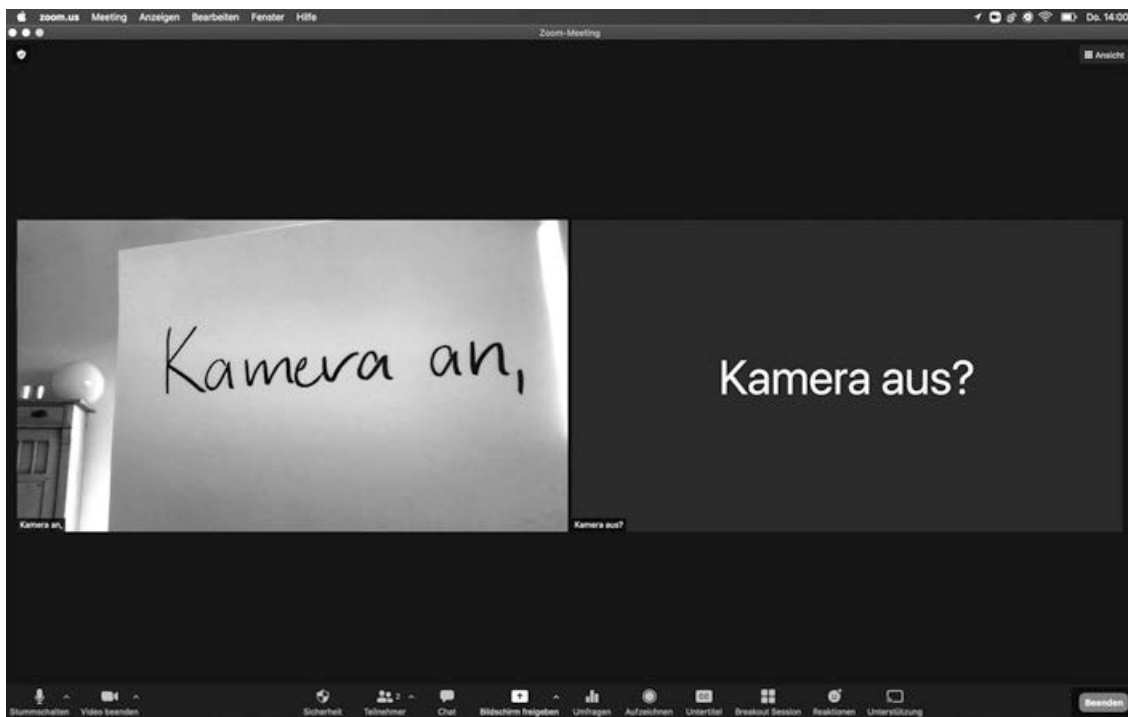
³⁴ Dieser Zustand wird von einigen Forschenden und Lehrenden in der Medienwissenschaft, die sich unter anderem im Forum Antirassismus Medienwissenschaft zusammengefounden haben, kritisiert, vgl. den Beitrag «Rassismuskritische Arbeit an/in der Medienwissenschaft: Das Forum Antirassismus Medienwissenschaft (FAM)» in diesem Heft, 150–158.

³⁵ Vgl. Reyhan Şahin: Yalla, Feminismus!, Stuttgart 2019, 10.

³⁶ Nicholas Mirzoeff, Jack Halberstam: Decolonize Media: Tactics, Manifestos, Histories, in: Cinema Journal, Bd. 57, Nr. 4, 2018, 120–123.

³⁷ Vgl. ebd.

³⁸ Vgl. Ariella Aïsha Azoulay: Potential Learning. Unlearning Imperialism, London, New York 2019.



Protokolliert und arrangiert von JENNIFER EICKELMANN /
SOPHIE G. EINWÄCHTER / FELIX T. GREGOR / ULRIKE HANSTEIN
und SANDRA KERO

KAMERA AN, KAMERA AUS?

Ein Gespräch über Sichtbarkeiten in der Videostream-basierten Lehre

Teilhabe an Lehrveranstaltungen und Mitsprache bei der Arbeit an Hochschulen sind während der Covid-19-Pandemie an die individuellen Ressourcen und Fertigkeiten geknüpft, die es den Einzelnen ermöglichen, an Videokonferenzen teilzunehmen. Mark Nunes und Cassandra Ozog haben diese radikale Neuordnung von Ideen der Anwesenheit, der Reichweite und der Verbundenheit bei zeitgleicher Abhängigkeit von externen Dienstleistern wie folgt beschrieben: «Overnight, it seemed, Zoom became the default platform for video conferencing, rapidly morphing from brand name to eponymous generic – a verb and a place and mode of being all at once».¹

In der per Videostream abgehaltenen Lehre ist der text- und sprachbasierte Austausch der Beteiligten immer mit spezifischen Entscheidungen verbunden, die den Umgang mit dem (eigenen) Bild betreffen. Zu den altbewährten gesellen sich neu erprobte Strategien des Versteckens, aber auch des Sichtbarmachens, Exponierens oder gar Kontrollierens, denn unterschiedliche Erwartungen, Bedürfnisse und Notwendigkeiten treffen aufeinander. Viele Lehrende wünschen sich etwa mehr sichtbare Reaktion, mehr Interaktion und ein ansprechbares Gegenüber, das sie in Studierenden mit eingeschalteter Kamera zu finden glauben. Jedoch ermöglichen Online-Meetings mit ausgeschalteter Kamera eine höhere Sitzungsstabilität und mehr Teilhabe für Personen, deren Internetverbindung nur eine niedrige Datenübertragungsrate zulässt. Und auch der ökologische Fußabdruck von Videokonferenzen ist ohne Bild kleiner.²

Es gilt also eine Reihe von Faktoren abzuwägen, nicht zuletzt auch deshalb, weil die neuen Sichtbarkeiten in Videokonferenz-Settings immer auch Verletzlichkeiten bergen. Einblicke ins Private offenbaren Lebenssituationen und -umstände; Ansichten von persönlichen Umgebungen können soziale und habituelle Ungleichheiten wahrnehmbar hervortreten lassen; Aufforderungen zur professionellen und expressiven Selbstperformance vor der Webcam, das Angesehen-Werden und die permanente Fokussierung in Nahaufnahme können Stress auslösen.

¹ Mark Nunes, Cassandra Ozog: Your (Internet) Connection Is Unstable, in: *M/C Journal*, Bd. 24, Nr. 3, 2021, o.S., doi.org/10.5204/mcj.2813.

² Vgl. Jens Gröger: Digitaler CO₂-Fußabdruck. Datensammlung zur Abschätzung von Herstellungsaufwand, Energieverbrauch und Nutzung digitaler Endgeräte und Dienste. Im Auftrag des Bund für Umwelt und Naturschutz Deutschland e.V. (BUND), in: [oeko.de, 14.7.2020, oeko.de/fileadmin/oekodoc/Digitaler-CO₂-Fussabdruck.pdf](https://oeko.de/14-7-2020_oeko.de/fileadmin/oekodoc/Digitaler-CO2-Fussabdruck.pdf) (11.12.2021).

Soll in der Videostream-basierten Lehre nun also zum Ein- oder Abschalten der Kamerafunktion aufgefordert werden? Im Oktober 2021 haben wir mit Studierenden und Lehrenden verschiedener Hochschulen in Zoom-Meetings und im E-Mail-Austausch über diese Frage und gegenwärtige Veränderungen unserer Lehr- und Lern-Kontexte diskutiert.³ Die vielen Stimmen und Sichtweisen werden hier in gekürzter und montierter Fassung als Gespräch wiedergegeben. Beim Austausch über die neuen Werkzeuge und Umgebungen unserer Arbeit ging es um Blickordnungen, Verletzlichkeiten, Möglichkeiten des Rückzugs, Formen der Verbundenheit und prekarierte Arbeitssituationen. Obwohl wir thematische Schwerpunkte benennen, geht es uns nicht etwa um eine systematische Typologisierung spezifischer Erlebnisse und Bewertungen. Vielmehr liegt uns an der Sichtbarmachung eines Spektrums, das im besten Falle weitere Arbeiten anregen kann.

Die Äußerungen der Beteiligten verdeutlichen, dass die Anordnung der Videokonferenz höchst unterschiedlich erlebt, verhandelt und bewertet wird, sich aber auch (teils unerwartete) Gemeinsamkeiten auftun. Als Studierende oder Lehrende teilen wir den Erfahrungshintergrund der vergangenen Semester, die vom Versuch geprägt waren, sich Software improvisatorisch anzueignen, neue Modalitäten der Zusammenarbeit zu erfinden und sich an neue Umgangsweisen anzupassen.

Die beobachteten Veränderungen erlauben auch einen kritischen Rückblick auf das überlieferte hierarchische Arrangement des Seminars, das unausgesprochene Normen des Sehens (und des Nicht-gesehen-Werdens) kennt. Als Momentaufnahme aus dem Herbst des Jahres 2021 dokumentiert das folgende Gespräch – das im Übrigen gerade durch die Moderation auf Zoom und die Pausen, die durch An- und Ausschalten der Mikrofone zustande kamen, auffällig leichtgängig zu transkribieren war – das zentrale Anliegen von Studierenden und Lehrenden, sich über (machtvolle) Redeordnungen, über die Bedeutung von Nicht-/Sichtbarkeiten und über selbstbestimmte Formen des In-Erscheinung-Tretens zu verständigen.

Sophie Einwächter Ich beginne das Gespräch mit meiner Perspektive als Teilnehmende des AK und als Lehrende. In beiden Kontexten hat Verletzlichkeit durch Umstellung auf die digitalisierten Lehrformate eine wichtige Rolle gespielt. Das Fehlen von informeller Rücksprache zog bei mir nach offiziellen Zoom-Sitzungen oft Telefonate mit Kolleg_innen nach sich, die dem Teilen von Eindrücken oder der Rückversicherung dienten. Im AK haben wir uns damit auseinandergesetzt, dass es auch an deutschen Universitäten Übergriffe von Externen in Lehr-, Lern- oder Präsentationsformaten in Form von *zoombombings* gab, für die wir dann präventive Informationen in Form einer Handreichung zusammengestellt haben.⁴

Hajo Schomerus Es treffen da zwei Systeme aufeinander. Die Videokonferenz, die in der ganzen Anlage auf Effizienz ausgerichtet ist, ist eigentlich das Gegenteil von dem, mit dem wir uns in unserer Lehre beschäftigen. Da geht es um das

³ Am Gespräch und E-Mail-Austausch beteiligten sich neben den genannten Organisator_innen Petra Löffler, Sheila Rangunathan, Hajo Schomerus, Mary Shnayien, Fabian Steinhauer, Lea Zierott und die Studierenden Katharina Ewe, Melina Kidess, Nicolai Kronreif, Jana Neef, Lisa Römer, Isabel Schmiedel, Jerome Tuppek und Hatice Türköz.

⁴ Vgl. Jennifer Eickelmann u. a.: Handreichung zur Gewaltprävention in Lehr- und Lernkontexten online, in: *media|rep|*, 17.4.2021, doi.org/10.25969/mediarep|15780.

Aushalten von Leerstellen und Ratlosigkeit, um Zweifel. Diese Leerstellen sind im Videostream so viel schwieriger auszuhalten; das hat sehr viel mit mangelnder Resonanz zu tun. Wenn ich 15 schweigende Studierende live vor mir sehe, kann ich zumindest noch Körpersprache verstehen. Ich kann noch irgendwie den Raum und die Atmosphäre verstehen. Durch die Reduktion auf so einen Bildausschnitt ist sehr viel schwerer lesbar, was denn jetzt gerade diese Leerstelle prägt.

Sheila Ragunathan Wir benutzen Microsoft Teams und immer am Anfang, wenn ich eine Folie geteilt habe und noch Studierende ihre Kamera eingeschaltet hatten, sind nach und nach immer mehr Kameras ausgegangen. Ich wusste nicht, ist das jetzt für sie der langweilige Part, in dem sehr viel Input kommt? Ich habe mich gefragt, wo und wie kann man diese Situation aufbrechen, damit ich mich selbst nicht in die Situation begeben, Frontalunterricht zu machen, und damit es dynamischer wird? Dann wurde mir aber zurückgemeldet, dass bei einem geteilten Bildschirm die Ansicht der anderen Teilnehmenden minimiert wird. Deshalb haben sich die Leute gedacht, wenn sie gerade nur die Folien sehen, dann können sie auch die Kamera ausschalten. Dozierende sind sehr auf solches Feedback von Studierenden angewiesen.

Fabian Steinhauer Ich gehöre eher zu denen, denen die Verdichtung dieses Bildes der Leute, zu denen man spricht, Freude bereitet. Man bekommt eine stark formatierte und zubereitete Information in diesem Bild und man hat immer das Gefühl, dass alle einem zugewendet sind. Das steigert sich sogar eher noch, wenn die Bilder ausgeschaltet sind, man hat nur die schwarze Tafel und den Namen da stehen. Ich habe bis jetzt wenig Frustration erlebt und auch wenig Situationen, wo es *bombings* gab. Wir haben es einmal erlebt im Unterricht, dass plötzlich russische Hacker im Raum waren und irgendwelche Putin-Fanfaren spielten und das war dann so absurd, dass es dann eher witzig war. Wie kommen jetzt die Russen in unsere Lehrveranstaltung?

Verortungen und Schauplätze

Hatice Türköz Diese Zugewandtheit, dass man so direkt das Gesicht sieht auf Zoom, da fühlt man sich so, als müsse man ständig seine Mimik kontrollieren und aufpassen, wie man reagiert. Ich habe es positiv empfunden, dass man in Online-Lehrveranstaltungen mal kurz ausschalten kann, wenn man das Gefühl hat, ich brauche eine Pause, ich möchte jetzt mal nicht gesehen werden. Aber ich fand es auch frustrierend, dass viele die Kamera immer ausgeschaltet hatten. Da hatte man kein Feedback. An Tagen, wo ich die Kamera mal ausgeschaltet hatte und etwas gesagt habe, da gab es Momente, wo ich falsch verstanden wurde. Ab dem Zeitpunkt habe ich meine Kamera immer angelassen, damit man wenigstens sehen kann, wie mein Gesichtsausdruck ist, wenn ich etwas sage. Ähnliche Situationen konnte ich auch bei anderen Kommiliton_innen ab und

zu beobachten. Auch wenn es sich nicht um gravierende Missverständnisse über z. B. sensible Themen handelte, konnte man merken, wie wichtig die Mimik in einer Konversation ist.

Isabel Schmiedel Ich habe oft meine Kamera aus, weil es irgendwann einfach anstrengend ist, den Blick zu halten, wenn man mehrere Seminare hintereinander hat. Da konzentriere ich mich lieber, damit ich wirklich auch etwas von der Stunde habe, mir Notizen machen und mitdenken kann. Und ich finde es tatsächlich ganz cool, dass man jetzt während der digitalen Lehre auch einmal stehen kann oder durch die Gegend gehen kann und nicht die ganze Zeit sitzen muss. Das ist auch nicht unbedingt der Konzentration hinderlich.

Sophie Einwächter Ich denke, es wird eine bewusste Ausrichtung vorgenommen. Nach diesen nun anderthalb Jahren digitaler Lehre ist es keine unbewusste Entscheidung mehr, was hier sichtbar gemacht wird. Es gibt bei mir jedes Mal eine korrektive Geste, was den Bildausschnitt angeht, die ich vollführe, bevor ich auf den An-Knopf drücke. Und auch die Beleuchtung überprüfe ich. Diese Vorab-Auseinandersetzung mit Regie-Fragen und technischen Möglichkeiten ist für mich etwas Neues gewesen.

Mary Shnayien Als die Online-Lehre losging, hatte ich nur ein Deckenlicht und eine kleine Schreibtischlampe. Von einer Freundin habe ich mir dann ein Ringlicht ausgeliehen, das man sonst für Instagram-Bilder benutzt, um so meinen ersten Vortrag während einer Online-Tagung zu halten. Das war eine absonderliche Erfahrung. Ich habe mich gefühlt, als ob ich ein YouTube-Video drehen würde. Aber mit der Zeit gewöhnt man sich daran und findet heraus, was passt: Lichtposition, Schreibtischposition oder ob man noch gut auf dem eigenen Schreibtischstuhl sitzen kann. Wir haben nun einiges aufgezählt, was wir an Professionalisierungsschritten durchlaufen haben. Ich habe mit einigen Leuten vorher wirklich <Zoom geübt>: Wie macht man das? Wie teilt man den Bildschirm, ohne dass es Dateien zu sehen gibt, die niemand sehen soll? Ich glaube schon, dass Lehrende viel geübt haben, um solche Peinlichkeiten zu vermeiden, und ich glaube, die Studierenden haben das auch.

Sandra Kero Es gibt auch eine neue Herausforderung durch das Verschmelzen von öffentlichem und privatem Raum.

Nicolai Kronreif Die wenigsten Studierenden haben getrennte Arbeitsplätze für Studium, Job und Freizeit. Nach einer Sitzung verlasse ich also selten meinen Rechner. Das heißt, man muss kreativ werden: Wie schaffe ich für mich ein Verlassen dieses Settings? Wie mache ich dieses Schließen eines Programms zu mehr, wenn ich schon nicht in eine Bahn steige und nach Hause fahre?

Hatice Türköz Weil ich nicht wollte, dass man auch meinen Schlafbereich im Zimmer sieht, habe ich virtuelle Hintergründe benutzt. Und dann habe ich mich dazu entschieden, mein Zimmer komplett umzustellen, sodass meine Arbeitssphäre nun die eine Hälfte des Zimmers komplett abdeckt und die andere Hälfte meinen *life*-Bereich ausmacht.

Hajo Schomerus Ich habe öfter aus Hotelzimmern unterrichtet. Dort passiert es, wenn ich mich an den Schreibtisch setze, dass man im Hintergrund das Bett sieht. Also setze ich mich um. Aber dadurch ändert sich wiederum meine Perspektive. Normalerweise richte ich meinen eigenen Fokus bzw. meinen Schreibtisch so aus, dass ich für mich einen Raum schaffe, in dem ich mich sicher oder professionell fühle. Nun ist man aber plötzlich gefordert, einen Raum zu schaffen, der nicht mehr der eigenen Sicherheit dient. Das ist ein interessanter Perspektivwechsel, der vor allem mit dem eigenen Standpunkt etwas macht: Wie souverän fühle ich mich eigentlich, wenn ich mein eigenes Bett sehe?

Sheila Ragunathan Ein Frustrationspunkt aus der Perspektive von Lehrenden ist es, dass wir so oft im Home-Office waren. Es gibt Personen, die ein Arbeitszimmer haben, und ich habe das nicht. Das heißt also, ein Raum, der eigentlich für mich einen Rückzugsort darstellt, wird in dem Moment geteilt. Ich habe mich dafür entschieden, die Lehre wieder am Institut zu machen. Auch, um zu wissen: Wenn Übergriffe passieren, dann habe ich den institutionellen Kontext, in den ich eingebettet bin. Ich habe einen institutionellen Rückhalt in dem Moment.

Ulrike Hanstein Ich erlebe es als Beschränkung, dass ich für meine unterschiedlichen professionellen oder sozialen Rollen immer dieselbe Zoom-Umgebung habe und nicht zwischen verschiedenen Orten und Räumen wählen kann. Für ein Seminar suche ich normalerweise einen bestimmten Raum aus und für eine Sprechstunde einen anderen. Für mich werden die Unterschiede zwischen Gesprächsanlässen und -formen nivelliert. Höchst unterschiedliche soziale Situationen werden in dieses Meeting-Format gepresst, das immer dieselbe Dramaturgie aufweist. Für mich bedeutet das eine gewisse Monotonie, die dadurch gesteigert wird, dass es keinen geteilten *ambient sound* gibt. Das Gefühl eines gemeinsamen Raumes ist nur sehr eingeschränkt möglich.

Jana Neef Die akademische Kollaboration via Zoom o.Ä. erfordert eine neue Form der professionellen Zusammenarbeit. Es fehlen Hintergrundgeräusche – kleine Bewegungen, instinktive Reaktionen. Auch wenn alle Mikrofone an sind, verhindert das Aufeinanderfolgen der Laute eine echte Geräuschkulisse. Das, was in der Präsenzlehre die Atmosphäre eines Raumes ausmacht, wird fragmentiert und isoliert wiedergegeben.

Jerome Tuppek Ich finde, Zoom simuliert durchaus einen Raum, aber eben nur einen kreisrunden, in dem man jedem ins Gesicht schaut. Deshalb brilliert Zoom ästhetisch in der Seminarsituation. Die Vorlesungssituation finde ich eher in den Zoom-Webinaren wieder, die Teilnehmenden gar nicht erlauben, die Kamera anzustellen, und den Fokus auf wenige Vortragende legen.

Macht, Ohnmacht und (Selbst-)Kontrolle

Mary Shnayien Am Anfang gab es eine große Verunsicherung, da bin ich in den Zoom-Raum reingekommen und niemand hatte die Kamera an. Ich habe zurückgespiegelt bekommen, dass die Studierenden dachten, ich würde nicht wollen, dass die Kamera überhaupt angemacht wird, weil ich diese Einstellung getroffen habe, dass die Kamera beim Betreten des Meetings immer erst mal aus ist. Ich persönlich empfinde das als eine Geste der Höflichkeit, Leute entscheiden zu lassen, wann sie bereit sind, sichtbar zu werden. Aber das wurde als Signal gewertet: «Nein, ich will euch nicht sehen.»

Lisa Römer Ich habe mich immer verpflichtet gefühlt, die Kamera anzuhaben, weil die Kacheln mit Kamera prominenter positioniert sind und man dann auch eher bemerkt wird. So gibt man den Dozierenden stärker das Gefühl, dass man präsent ist und mitmacht beim Seminar. Aber ich dachte mir auch, dass diejenigen, die ohnehin privilegiert sind, z. B. durch eine stabile Internetverbindung oder einen guten Computer, dann noch privilegierter sind, sodass die Ungleichheit innerhalb der Gruppe der Studierenden verstärkt wird.

Nicolai Kronreif Ich sehe hier eine Kollision zwischen Lehrenden und Lernenden und einen psychologischen Druck, die Kamera anzuhaben, weil es nicht nur eine Wahl ist, gesehen zu werden, sondern die Wahl ist: Nehme ich teil oder nicht? Man rutscht sonst in der Aufmerksamkeit der Lehrenden runter und verschwindet.

Petra Löffler Warum soll es nicht möglich sein, die Kamera auszuschalten, wenn man sich in einer Seminarsituation privat zurückziehen will? Da scheint es eine Vorstellung zu geben eines allumfassenden, -wissenden und -sehenden Auges, das auf der Seite der Dozent_innen liegt. Ich bin verwundert, dass hier ein Disziplinarregime aufgerufen wird. Deshalb noch mal die Nachfrage, warum soll das nicht möglich sein?

Lisa Römer Ich hatte ein Seminar, da hat der Dozent das Kamera-Anschalten forciert: «Herr oder Frau Soundso, sind Sie da, ich sehe Sie ja gar nicht.» Das hat der Dozent so lange gemacht, bis die Person die Kamera eingeschaltet hat. Das fand ich stark übergriffig. Manche saßen – jetzt in der Situation der hybriden Lehre – nicht zu Hause, sondern in einem überfüllten Café und haben

entsprechend ganz viele andere Leute mit ausgestellt. Sie hatten teilweise nur ein Handy, das sie dann mit einigem Aufwand wackelig in einer Hand festgehalten haben, während sie mit der anderen Hand mitgeschrieben haben. Ich hätte mir gewünscht, dass man in der ersten Sitzung einmal den Modus bespricht, der für alle am angenehmsten ist.

Nicolai Kronreif Wenn Dozent_innen fordern, dass alle die Kamera anmachen, und Leute gezielt ansprechen, dann muss man gezielt bei den Personen selbst ansetzen und sich beschweren, weil das grundsätzlich nicht geht. Einerseits ist es schwierig, jemandem eine Freiheit wegzunehmen für das Allgemeinwohl, einander sehen zu können. Andererseits ist es aber für den universitären Betrieb meiner Meinung nach nicht irrelevant, einander sehen zu können, Gesichter vor sich zu haben und die <Wissenschaft von morgen> sehen zu können.

Melina Kidess Ich sehe mich nicht als Entertainerin für meine Dozent_innen, damit diese sich wohler fühlen. Wenn ich aber weiß, dass die Kursleitung über die Host-Funktion theoretisch in der Lage ist, meine Kamera und mein Mikrofon einzuschalten, obwohl ich mich dagegen entschieden habe, ist das schon etwas beunruhigend für mich. Positive Erfahrungen habe ich in einem Seminar gemacht, in dem allen Teilnehmenden die Host-Funktion eingeräumt wurde, was die Hierarchie abgeschwächt hat.

Jerome Tuppek Zoom unterstützt die Wahrnehmung eines Dialogprinzips. Die Tatsache, dass viele Leute gar nicht in die Kamera sehen, sondern auf die Kacheln, spricht für mich dafür, dass die Kamera gar nicht so sehr als das wahrgenommen wird, was den Dialog ermöglicht. Mit ausgeschalteter Kamera haben wir eher den Modus einer Telefonkonferenz.

Petra Löffler Es wundert mich, dass es scheinbar so wenig Aushandlungsprozesse gegeben hat. Ich habe mit meinen Studierenden immer am Anfang des Seminars darüber gesprochen, wie wir es halten wollen, eine Vorstellungsrunde gemacht und darum gebeten, dass alle dafür ihre Kamera einschalten. Danach haben die meisten ihre Kameras ausgemacht und ich habe meine angelassen, was aber zu einer größeren Konzentration auf mein Gesicht und meine mimischen und gestischen Reaktionen führte. Das fand ich unangenehm. Ich habe dann auch Seminare ohne Kamera abgehalten, da wurde genauso diskutiert wie mit Kamera. Natürlich gibt es auch ein Exponieren über die Stimme. Für mich ist es wichtig, über Stimme und Sprechen eine Interaktion herzustellen, die für alle gleiche Bedingungen schafft. <Kamera aus>, das Sich-Entziehen von der visuellen Exponiertheit – auch als Dozierende –, halte ich für eine gute Option, gerade bei größeren Gruppen, wo es schwierig ist, alle im Blick zu behalten. Die Moderation an Studierende abzugeben, ist eine weitere Möglichkeit, Verantwortung zu teilen, und auch Breakout-Räume sind dabei hilfreich.

Sandra Kero Ich finde es sehr spannend, aus einer Lehrenden-Perspektive zu hören, dass es auch Vorteile haben kann oder begrüßt wird, wenn die Kamera aus ist. Gerade aus Studierenden-Perspektive ist das oft der gegenteilige Eindruck, nämlich man müsse jetzt die Kamera einschalten, weil das sonst mit mangelnder Aufmerksamkeit assoziiert wird.

Mary Shnayien Wir hatten gerade im allerersten Semester Online-Lehre viel Austausch mit den Studierenden darüber, wie wir diese Plattform eigentlich benutzen möchten. Also: Was wollen wir, was machen wir hier, wie reden wir miteinander auf dieser Plattform? Was sind akzeptable Umgangsformen miteinander?

Jana Neef Wie kann ich Zustimmung, Unterstützung, Wohlwollen, Kritik äußern, ohne direkt das Wort an mich zu reißen? Ich muss es mimisch tun, was nur seinen Zweck erfüllt, wenn der Blick der übrigen Personen in just jenem Moment auf mich gerichtet ist. Wenn bereits mehrere Teilnehmer_innen auf sich aufmerksam machen möchten, entsteht eine Gleichzeitigkeit, die eine entspannte Interaktion fast unmöglich macht – Diskussionen werden zwangsläufig zu chronologisch streng regulierten Aussagen, die teilweise inhaltlich und zeitlich weit voneinander getrennt sind.

Verletzlichkeiten und Möglichkeiten des Entzugs

Lea Zierott Ich bin Teil eines Projektes zu <Entnetzung>, wir beschäftigen uns mit Gegenbewegungen zu digitalen Netzwerken und deswegen ist für uns dieser schwarze Bildschirm doppelt spannend. Ich glaube, es ist tatsächlich ein wichtiger Moment, dieses Sich-Entziehen. Da wir dadurch eigentlich gar nicht wissen: Was bedeutet es, dass der Bildschirm gerade schwarz ist? Für die Entnetzung ist es interessant, weil wir nicht davon ausgehen, dass Entnetzung immer das komplette Sich-Rausziehen ist. Entnetzung ist immer auch an die Vernetzung gebunden. Man ist immer noch anwesend in diesem digitalen Raum, aber zieht sich kurz raus, um dann wieder da zu sein. Hat dieses Unsichtbarmachen vielleicht nicht nur etwas Problembehaftetes, sondern auch emanzipatorische, subversive Momente? Das finde ich in dieser Diskussion spannend: Was heißt es, nicht sichtbar zu sein, sich unsichtbar zu machen, was für Praktiken gehen damit einher, inwieweit ist es vielleicht auch etwas Graduelles, der Name ist sichtbar, aber mein Bild ist nicht sichtbar? Und inwieweit ist das eine Störung von einer Norm?

Melina Kidess Ihr habt viel darüber gesprochen, dass die Kamera so eine Art Legitimation darstellen kann oder moralisch aufgeladen ist. Aber wir sind ja die Personen, die das moralisch aufladen. Entweder müssen Lehrende alle verpflichten, die Kamera anzumachen, wenn das rechtlich überhaupt geht. Oder man muss auf Freiwilligkeit setzen. Aber dann kann man die Entscheidungen der Personen,

die Kamera an- oder auszuschalten, nicht moralisch bewerten. Dozierende sind noch mal in einer anderen Position, weil sie dafür bezahlt werden. Bei mir geht es um die freiwillige Entscheidung, am Seminar teilzunehmen. Und ich bin nicht dazu verpflichtet, mich aus Nettigkeit gegenüber den Dozierenden die ganze Zeit sichtbar zu machen. Ich finde, Sichtbarkeit ist im Präsenzkontext an der Uni etwas ganz anderes: Ich kann im Seminar oder in der Vorlesung mehr <untergehen>, da nicht mein Name die ganze Zeit auf meiner Stirn steht.

Hatice Türköz Jetzt haben sich die Verhältnisse verändert: Man sieht in der Galerieansicht jeden. Ich glaube, dadurch kommt es auch, dass man sich ausgeliefert fühlt. Man überlegt sich: <Okay, es kann sein, dass eine andere Person auch die Galerieansicht nutzt und dann sieht sie mich auch direkt.> Als Studierende ist man das einfach nicht gewohnt und ich glaube, daher kommt es auch, dass man sich so ausgeliefert fühlt auf Zoom und deshalb das Bild ausmacht.

Fabian Steinhauer Ich glaube, die Verletzlichkeit muss man unbedingt ernst nehmen. Ich würde auch nie verlangen, dass die Leute ihr Bild einschalten. Aber ich würde das auch immer als Teil meiner Aufgabe als Lehrender begreifen, den Leuten die Möglichkeit zu geben, so etwas wie Exposition zu üben an der Universität.

Sandra Kero Ich finde es spannend, wie die Kamera Machtverhältnisse verändert. Nehmen wir etwa den bekannten Panopticon-Vergleich: Die Lehrkraft wird zu einem Beobachtungsobjekt, ohne dass sie genau weiß, ob und von wem sie gerade angeschaut wird.

Hajo Schomerus Als Lehrender bin ich nun mit einer viel größeren Erwartungshaltung konfrontiert. Ich habe online, in dieser Kachelwelt, noch keinen guten Weg gefunden, mit dieser Erwartungshaltung, dass da ein Lehrender kommt und einmal ordentlich etwas bieten soll, umzugehen. Es verstärkt sicherlich das hierarchische Prinzip, dass da auf der einen Seite jemand ist, der etwas zu sagen hat, und auf der anderen Seite sind die, die zuhören. Es ähnelt stärker der hierarchischen Struktur eines Vorlesungsraums.

Sheila Ragunathan In meinen Seminaren sprechen wir oft über Fragen der sozialen Ungleichheit und Gerechtigkeit und das bringt auch eine gewisse Art der Verletzlichkeit mit sich, weil über Diskriminierungserfahrungen gesprochen wird und sie im Raum geteilt werden oder weil verschiedene Perspektiven auf Gesellschaft zusammenkommen und oft kontrovers diskutiert wird. Als Dozentin habe ich dann das Problem, dass mir Feedback fehlt, denn oft ist die Atmosphäre im Raum richtungsweisend für mich: Wie ist gerade die Stimmung? Worauf sollten wir noch mal eingehen? Gleichzeitig haben die Studierenden in der Online-Lehre die Möglichkeit, die Kamera auszumachen, wenn etwa

bestimmte diskriminierende Ausdrücke verwendet werden, d. h. die Situation muss nicht ausgehalten werden wie sonst im Seminar.

Sophie Einwächter Mir fällt es schwerer, den roten Faden in der Diskussion zu behalten. Es gibt so viele Dinge zu sehen und zu beachten: Sind da Meldungen, wurde etwas im Chat geschrieben? So verliere ich oft einen Gedanken. Ich habe mich auch schon gezwungen, auf die Sprecher_innenansicht zu wechseln, weil ich die als augenschonender empfunden habe.

Petra Löffler Bei mir hat das auch in die Entscheidung hineingespielt, irgendwann die Kamera auszumachen. Es konzentriert sich doch viel auf das Visuelle. Und mein Plädoyer für die Stimme hat mit einem Unwohlsein mit dieser Konzentration zu tun. Die Ermüdung nach längeren Sitzungen rührt auch aus den zahlreichen visuellen Reizen, die nicht nur in der Gestik und Mimik begründet liegen. Mich interessiert diese Unterschiedlichkeit von Informationen. Auch der Bild-Hintergrund ist Träger von Information: Wie lebt diese Person, was tut sie sonst? Diese Informationen können ablenken, sie werden aber auch ständig verarbeitet. Und man versucht, in diesen Split-Screens bei Zoom, BigBlueButton und anderen Videokonferenzsystemen Inseln von Konzentration zu finden.

Ungleichheiten, Zugang und Teilhabe

Melina Kidess Ich wollte mich erst einmal selbst positionieren: Ich bin eine *weiße* Frau und eine nicht-behinderte Frau und aus dieser Perspektive führe ich dieses Gespräch. Viele Aspekte kann ich nicht bewerten, wie etwa die Barrierefreiheit bei Zoom. Aus meiner Perspektive als Frau schwingen bei diesem Die-ganze-Zeit-beobachtet-Werden aber Aspekte des Ausgeliefertseins mit und die Sorge, dass ich ungefragt sexualisiert werde. Außerdem stellen sich Fragen nach Care-Arbeit. Wenn z. B. Kinder im Hintergrund sind, kann die Entscheidung, die Kamera einzuschalten, auch andere Personen betreffen.

Isabel Schmiedel Es ist eine Erleichterung, wenn man andere Situationen parallel managen muss. Wenn Angehörige pflegebedürftig sind, ist es natürlich super, auch mal kurz vor Ort sein zu können.

Sheila Ragunathan Es sind auch Öffnungsanteile hinzugekommen: Mehr Leute können an Seminaren teilnehmen, von außerhalb der eigenen Uni, aus ganz Deutschland und auch international. Und sie werden in gewisser Hinsicht barriereärmer für Leute, die etwa im Rollstuhl sitzen und oft nicht an Seminaren teilnehmen, weil der Zugang aufwändiger ist.

Mary Shnayien Ich finde es in der Zoom-Lehre toll, wenn die Namen überall darunter stehen! Ich konnte alle Studierenden mit Namen ansprechen, das war

für mich eine schöne Erfahrung und ich glaube, für die Studierenden war es auch weniger unpersönlich in Diskussionen.

Isabel Schmiedel Ich verstehe, dass es hilft, Gesichter und Namen schneller zu verbinden. Allerdings ist es so, dass im Zoom-Umfeld dadurch eine größere Betonung auf dem Namen liegt und mehr mit diesem angesprochen wird. Auch wenn es nur einen Bruchteil betrifft, ist es in Hinblick auf Marginalisierungsstrukturen so, dass je mehr man sich mit dem Namen im Online-Raum öffentlich macht, umso stärker es z. B. im Hinblick auf Transgeschlechtlichkeit eine Herausforderung darstellt.

Nicolai Kronreif Transpersonen, die nicht mit dem Namen angesprochen werden möchten, den sie noch im Ausweis stehen haben, können aber im Seminar-geschehen online auch bei Körperdysphorie teilnehmen und einfach die Kamera auslassen, mit Stimme experimentieren und den Namen ihrer Wahl verwenden. Sie müssen nicht den Weg zum Hörsaal überwinden an zahlreichen Personen vorbei.

Lisa Römer Das ständige Sich-selbst-Sehen finde ich total anstrengend. Ich merke auch manchmal, wenn ich im Seminar sitze, schaue ich mehr mich an und wie ich aussehe, als dass ich anderen Leuten zuhöre, weil es so ungewohnt ist, sich permanent zu sehen. Deshalb kann ich gut verstehen, dass einige die Kamera immer ausgemacht haben. Aber ich fand es dann nicht höflich und gleichberechtigt den Dozierenden gegenüber, denn er oder sie muss sich ja auch zeigen.

Katharina Ewe Natürlich gab es auch bei mir Tage, an denen ich die Kamera ausgelassen habe, mit Fortschreiten des Semesters immer häufiger. Mir war trotzdem immer daran gelegen, aktiver an den Veranstaltungen teilnehmen zu können, und das ging im Online-Semester eben am besten durch eine eingeschaltete Kamera. Für mich wäre dabei nicht in Frage gekommen, die Selbstansicht auszustellen, wie das bei Zoom möglich ist. Das Szenario ist für mich geprägt von Kontrollverlust, besonders dadurch, dass mich auch die Menschen, die sich selbst nicht zeigen, sehen könnten. Auch die Tatsache, dass man Kommiliton_innen die ganze Zeit frontal sieht, war in manchen Situationen befremdlich, besonders wenn sie die Online-Lehre anders gehandhabt haben als man selbst. Mir ist aber sehr wichtig, dass man niemals dazu gezwungen wird, die Kamera einzuschalten. Auch auf dem Campus würde man niemals von allen Menschen so frontal angesehen werden. Außerdem, denke ich, gäbe es durch eine Kamera-Pflicht eine größere Hemmschwelle, überhaupt teilzunehmen.

ARBEITSKREIS UMFRAGE DES FAM

«WIE ‹WEISS› IST DIE DEUTSCH- SPRACHIGE MEDIENWISSENSCHAFT?»

Hintergründe, Ergebnisse und Reflexionen zur Umfrage der GfM und des Forum Antirassismus Medienwissenschaft

Der vorliegende Text stellt die von der GfM 2021 durchgeführte Umfrage «Wie *weiß* ist die deutschsprachige Medienwissenschaft?» vor. Die Umfrage, die erste ihrer Art in der deutschsprachigen Medienwissenschaft, soll nicht nur ausgewertet, sondern auch reflektiert werden. Die Initiative zu ihr entstand im Forum Antirassismus Medienwissenschaft (FAM).¹ Zur Erforschung von strukturellem und institutionellem Rassismus, wie sie das FAM betreibt, gehört auch, dass sichtbar wird, wer überhaupt an einer Fachkultur partizipiert, wer sich qualifiziert sowie Forschung und Lehre maßgeblich prägt. Und dazu gehört ganz wesentlich die Frage, wie *weiß* die deutschsprachige Medienwissenschaft ist.² Diese mit der Umfrage gestellte Frage nach der kulturellen Zusammensetzung einer Gruppe hinsichtlich ihrer Heterogenität ist auch für die Zukunft des Faches Medienwissenschaft³ relevant, denn diese wird nicht nur durch Biografien und Erfahrungen bereichert, sondern auch durch Herangehensweisen, die diverse Perspektiven aufnehmen und dadurch Inhalte prägen können. Zugleich bieten die Ergebnisse der Umfrage Ausgangspunkte für weiterführende Überlegungen zu Hegemonialisierungs-, Einschluss- und Ausschluss- sowie Gewaltmechanismen in einer spezifischen Fachkultur, wie sie im deutschsprachigen Raum, aber auch in anderen Bereichen zu finden sind.

Der Titel der Umfrage adressiert die Teilnehmenden in einem ebenso analytischen wie rhetorischen Modus, zu dem auch die Provokation gehört. Provozierend sind aber auch die Befunde für vergleichbare Beschäftigungskulturen, für die es schon etwas anders gelagerte Umfragen gibt: So sind in der Verwaltung und im öffentlichen Dienst Menschen mit Migrationshintergrund nach wie vor stark unterrepräsentiert (12 % gegenüber 25 % Anteil an der Gesamtbevölkerung), häufiger befristet und seltener im gehobenen Dienst beschäftigt.⁴ Unter den Teilnehmenden unserer Umfrage zeigten sich diese Tendenzen noch einmal verstärkt.

¹ Neben den Autor_innen waren an der Entwicklung der Umfrage auch Ulrike Bergermann, Maja Figge und Sven Stollfuß beteiligt.

² Es geht also um die Frage, wie kulturell divers die Medienwissenschaft ist und nicht um eine essentialisierende Beschreibung ihrer kulturellen Situation als *weiß*, um sie als *weiß* zu fixieren.

³ Vgl. Ömer Alkin: Postmigrant Media Futures, in: NECSUS_European Journal of Media Studies, Bd. 10, Nr. 2, 2021, 113–120.

⁴ Vgl. Martin Weinmann, Andreas Ette: Vielfalt fördert die Zukunftsfähigkeit des öffentlichen Dienstes, in: BM: Magazin für Beamtinnen und Beamte, Nr. 3, 2021, dgb.de/themen/++co++df5cdf28-86fc-11eb-87c3-001a4a160123 (13.1.2022); Migranten in der Verwaltung. Unterrepräsentiert, befristet und im einfachen Dienst, in: Migazin, 8.12.2020, migazin.de/2020/12/08/migranten-in-der-verwaltung-deutlich-unterrepraesentiert-befristet-und-im-einfachen-dienst (13.1.2022).

Die Umfrage bietet nicht nur Gelegenheit, Gefühlen der Skepsis aufgrund der fehlenden kulturellen Diversität, die diversitätssensible Positionen und Betroffene seit Jahren mit sich tragen, empirisch zu begegnen. Sie kann auch die Gelegenheit bieten, (eigenen) Unbehaglichkeitsgefühlen, die die Adressierung/Sichtbarmachung von *Weißsein* für gewisse Positionen mit sich bringt, im Kontext der medienwissenschaftlichen Fachkultur zu begegnen. So ist auch der vorliegende Text zu verstehen: als Gelegenheit zur Reflexion, Auseinandersetzung und als Beginn eines Diskurses.

Die Umfrage zielte darauf ab, eine Datengrundlage zum Anteil von BIPOC (*Black, Indigenous, and People of Color*) in der deutschsprachigen Medienwissenschaft zu schaffen. Wir beziehen uns in der Umfrage auf die GfM als die maßgebliche Institution im Fach. Fragebögen wurden ausschließlich an Mitglieder der GfM verschickt.⁵ Wir haben 391 ausgefüllte Fragebögen vorliegen, was 25,6 % der angeschriebenen 1.529 GfM-Mitglieder entspricht.⁶

Die Umfrage zeigte auf, dass lediglich 3,1 % der Teilnehmenden sich als PoC identifizieren. Somit konnte die zentrale Hypothese der Umfrage bestätigt werden, nämlich dass auf der Ebene der Selbstbeschreibung PoC in Relation zu *weißen* Positionen unterrepräsentiert sind. Jedoch kann aufgrund unserer Daten keine universale Aussage hinsichtlich dieser Gruppengröße in der deutschsprachigen Medienwissenschaft getroffen werden.

Doch auch wenn die Ergebnisse nicht aussagekräftig für die gesamte deutschsprachige Medienwissenschaft sind, lassen sich an ihnen Tendenzen ablesen. Der geringe Anteil von 3,1 % PoC unter Studierenden, Forschenden und Lehrenden in der GfM entspricht in den uns vorliegenden Daten 12 Personen (vgl. Umfrageergebnisse im Web-Extra).⁷ Die niedrige Zahl der Selbstpositionierungen als PoC bildet sich auch mit Bezug auf die Stellensituation ab. So wurde die Selbstbezeichnung <PoC> sowohl im Bereich der Mittelbaustellen als auch in Bezug auf andere Arbeitskontexte (externe Promotionen, Beratung) selten, auf Juniorprofessuren gar nicht und für Lebenszeitprofessuren zweimal gewählt. Demgegenüber haben insgesamt 51 Teilnehmende als Position eine unbefristete Professur genannt (vgl. Web-Extra).

Aufbau und Vergleichsstudien

Die Problematik der meisten ähnlich ausgerichteten Studien liegt darin, dass durch Kriterien wie Migrationshintergrund, Herkunftsland oder Land des Studienabschlusses eine andere Datenlage abgebildet wird als durch Selbstbeschreibungen.⁸ Wenngleich alle 12 Teilnehmenden der Umfrage, die sich als <PoC> bezeichnen, angeben, einen Migrationshintergrund zu haben (selbst, deren Eltern, oder Großeltern), ist es wichtig anzumerken, dass (1.) nicht alle Menschen, die von Rassismus und damit potenziell von Exklusion betroffen sind, Migrationserfahrungen haben⁹ und (2.) in der Umfrage nicht jede Migrationserfahrung mit der Selbstbeschreibung als <PoC> zusammen gewählt

⁵ Die Umfrage wurde an alle aktiven 1.529 Mitglieder der GfM per E-Mail verschickt. 480 Personen haben den Link aufgerufen, 394 haben den Fragebogen vollständig ausgefüllt. Nach Sichtung wurden drei Datensätze wegen ungültiger Antworten (z. B. mit Geburtsjahr 2222) entfernt, sodass 391 gültige Datensätze in die Auswertung eingeflossen sind.

⁶ Diese Rücklaufquote stimmt mit dem Durchschnitt vergleichbarer Studien überein. Yun & Trumbo nennen 25–30 % als zufriedenstellende Quote, vgl. Gi Woong Yun, Craig W. Trumbo: Comparative Response to a Survey Executed by Post, E-mail, & Web Form, in: *Journal of Computer-Mediated Communication*, Bd. 6, Nr. 1, 2000.

⁷ Diese sind hier abrufbar: zfmedienwissenschaft.de/online.

⁸ Edith Pichler, Grazia Prontera: Geisteswissenschaftlerinnen mit Migrationshintergrund in Beruf und Arbeitsmarkt am Beispiel des wissenschaftlichen Standortes Berlin, Berlin 2008 (RatSWD Research Notes, Nr. 25); Anna Katharina Jacob: Diversität unter Wissenschaftlern an deutschen Hochschulen, in: *Qualität in der Wissenschaft: Zeitschrift für Qualitätsentwicklung in Forschung, Studium und Administration*, Bd. 7, Nr. 2, 2013, 46–53.

⁹ Vgl. auch Ole Engel: Professoren mit Migrationshintergrund. Benachteiligte Minderheit oder Protagonisten internationaler Exzellenz, Wiesbaden 2021.

wurde. In der Umfrage wurden darüber hinaus in einem deutlich höheren Anteil Formen von (Arbeits-)Migrations- und Fluchterfahrungen angegeben (n=179, 45,8 %), als dass Teilnehmende die Antwortoption <PoC> (n=12, 3,1 %) gewählt haben. Dies liegt unter anderem daran, dass auch Fluchterfahrungen der Familie nach dem Zweiten Weltkrieg oder andere Migrationsformen (wie z. B. zwischen D-A-CH) abgebildet werden (vgl. ausführliche Auswertung zu <Migrationsgeschichte> im Web-Extra).

Zum Teil reproduzieren vorliegende Studien durch ihre Kategorienwahl die Annahme, dass eine Schwarze Studierende/Forschende/Lehrende oder eine Studierende/Forschende/Lehrende of Color aus dem Ausland kommt und/oder keine deutsche Staatsbürgerschaft hat. <Migrationshintergrund> ist eine komplexe Kategorie, die, je nachdem was Gegenstand der Studie ist, auch problematisch sein kann.¹⁰ Bei der Konzeption der Umfrage galt es überdies zu bedenken, dass Rassifizierungen auf Kategorisierungen und Zuschreibungen von außen beruhen. Eine Studie, die Positionen über gängige, auf Fremdzuschreibungen beruhende Kategorien erfasst, würde diese Problematik wiederholen. Eine Umfrage – insbesondere mit der Option zur Selbstbezeichnung und mit Freitextfeldern – bietet gegenüber der Erhebungsform einer externen Zählung insbesondere den Vorteil, die Gefahr einer falschen, übergriffigen oder rassistischen Zuordnung zu minimieren. Selbstzuschreibungen und damit Positionierungen zu erfragen, bietet die Möglichkeit, diese Problematik zu adressieren. Daher ist die Umfrage auch auf diejenigen angewiesen, die sich im Alltag selten bis nie positionieren müssen und deren Position damit eigentlich keine sichtbare – zumindest häufig keine wahrgenommene – ist. Die Kategorie <Migration> sollte man aufgrund der Geschichte der Flucht im und nach dem Zweiten Weltkrieg auch auf andere Antwortoptionen wie Generation beziehen. Die jeweilige Antwort kann dabei kein eindeutiges Bild hinsichtlich dessen liefern, inwiefern sich jemand als einer *weißen* Mehrheitsgesellschaft zugehörig sieht oder nicht. Daher stehen die Antwortmöglichkeiten <weiß> oder <PoC> und ihre Kombination mit anderen Antwortmöglichkeiten, etwa zur Position und Stelle, im Vordergrund. Dies gibt Auskunft über das Verhältnis von Positionierungen in der GfM und kann so auch Auskunft über Möglichkeiten der Teilhabe und Mitgestaltung in der GfM geben.

Für die größtmögliche Klarheit der Fragestellung und Fokussierung auf die Selbstpositionierung in Bezug auf Migrations- und Fluchterfahrung und Rassifizierung haben wir kein explizit intersektionales Design (mit stärkerer Berücksichtigung der Verschränkungen mit Kategorien wie Geschlecht, Religion oder Position) gewählt, auch wenn wir dies in einem qualitativen Rahmen einer möglichen Nachfolgestudie anstreben. Zudem haben wir hier in einem ersten Schritt kein qualitatives Design gewählt, das etwa geeignet wäre, Diskriminierungserfahrungen abzubilden. Es geht uns zunächst darum, Ausprägungen in der Verteilung von Positionen wie *weiß* und PoC sichtbar zu machen.

¹⁰ Sie kann selbstverständlich auch in der Alltagskommunikation problematisch sein.

Der Schwerpunkt der Umfrage liegt also auf der Selbstpositionierung der Mitglieder hinsichtlich ihrer Erfahrungen von Rassifizierung/Migration/Flucht. Methodisch dienten die kürzlich erstellten Studien *Vielfalt im Film* und *Afrozensus* als Vorbilder.¹¹ Beide Studien arbeiten mit Fragebögen, die von der Forscher_innengruppe Citizens for Europe in Zusammenarbeit mit den betroffenen Communitys erarbeitet wurden und auf Diskriminierungserfahrungen abzielen. Viele der Kategorien für Selbstbezeichnungen, Migrationsgeschichte und Religion/Weltanschauung sind dem Fragebogen *Vielfalt im Film* entlehnt und in vereinfachter Form aufgenommen (vereinfacht, insofern etwa Diskriminierungserfahrungen vorerst nicht abgefragt wurden). So ist ein Fragebogen mit neun Fragen zu Alter, Geschlecht, Migrationsgeschichte, Selbstbezeichnung, Religion oder Weltanschauung, Arbeitsort, Institution, Position und Beschäftigungsumfang entstanden. Die zentralen Ergebnisse stellen wir hier vor. Eine ausführlichere Auseinandersetzung findet sich in einer Erweiterung der Auswertungen im Web-Extra der ZfM.

Die Umfrage als Akteurin

Die sowohl positiven als auch kritischen Rückmeldungen und Fragen, die uns zur Umfrage erreichten, deuten darauf hin, dass die Umfrage als eine Akteurin wahrgenommen wurde: Sie erzeugt selbst Diskurse und lädt zu Praktiken der Selbstpositionierung ein. Es zeigte sich überdies, dass sie die Herausforderung erzeugt hat, aus einer *weißen* und damit vermeintlich unmarkierten Position heraus über die eigene Positionierung zu reflektieren, diese zu benennen, erkennbar zu machen und somit den Akt der <Markierung> an sich selbst vorzunehmen. *Race* wird damit nicht mehr nur zur Sache von Studierenden/Lehrenden/Forschenden of Color. Sie wird von jenen thematisierbar, die sonst oft unsichtbar bleiben. Auf der anderen Seite bot sie denjenigen, die – oftmals auch unausgesprochen – markiert sind, die Möglichkeit, ihre Markierung mit ausgewählten, notwendig reduzierten Begrifflichkeiten sowie in einem Freitextfeld sichtbar zu machen. Dabei zeigte sich, dass auch die Selbstbezeichnung <PoC> mitunter als relationale, situative und nicht als essenzielle empfunden wird. So wurde von einer teilnehmenden Person im Freitextfeld angemerkt: «Mehrfachnennungen waren bei mir meist kontextabhängig. Ich habe mich je nach Kontext als PoC oder weiß gefühlt.» Hier zeigt sich, dass Selbstbezeichnungen auf ein Feld zielen, das auf Erfahrungen fußt. Während etwa Schwarz mit großem <S> auf spezifische politische, soziale und rassialisierte Erfahrungen verweist, entzieht sich dieser Erfahrungshorizont dem *Weißsein*. Das Angebot, sich zu positionieren, trifft damit auf grundsätzlich verschiedene Erfahrungen, je nachdem wie man im gesellschaftlichen Gefüge situiert ist, und kann daher auch Reibungen und Irritationen produzieren.¹²

Momente der <Interferenz>¹³ ergeben sich unter anderem daraus, dass die Umfrage nicht einzig zum Ziel hatte, von außen auf ein Feld zu blicken, um

¹¹ Citizens For Europe: *Vielfalt im Film. Ergebnisse der Online-Umfrage zu Vielfalt und Diskriminierung vor und hinter der Kamera*, Berlin 2021, vielfaltentscheidet.de/?s=film (12.11.2021); Muna AnNisa Aikins u. a.: *Afrozensus 2020. Perspektiven, Anti-Schwarze Rassismuserfahrungen und Engagement Schwarzer, afrikanischer und afrodiasporischer Menschen in Deutschland*, Berlin 2021, <https://afrozensus.de/reports/2020/> (22.12.2021).

¹² Vgl. zur Selbstbezeichnung im afrodiasporischen und -deutschen Kontext und zu möglichen (intergenerationellen) Reibungspunkten Irina Toteva, Julia Mbaye: *Studie im Rahmen des Projekts «Dialog Afrika – Vernetzung und Professionalisierung afrikanischer Migrantenselbstorganisationen in NRW»*, Düsseldorf 2019, 41 f.

¹³ Während Karen Barad mit dem aus der Quantentheorie stammenden Begriff der Interferenz die Intraaktion von Experimentalaufbau und Ergebnis bezeichnet, meinen wir hier die Weise, wie die Frage gestellt ist, und die Diskurse und Reaktionen, die sie anstößt, vgl. Karen Barad: *Meeting the Universe Halfway. Quantum Physics and the Entanglement of Matter and Meaning*, Durham 2007.

anschließend vermeintliche Objektivitäten/faktische Realitäten zu beschreiben. Sie <intraagierte> vielmehr mit diesem Feld, indem sie innerhalb des Feldes von Zuschreibung, Sichtbarkeit und Unsichtbarkeit in Bezug auf *race* intervenierte. Die Umfrage ist somit zur Akteurin im Diskurs über Repräsentation, Teilhabe und Chancen geworden, den es, nicht nur aus Sicht des FAM, innerhalb der Medienwissenschaft in Gang zu bringen gilt.

Dass es bisher stellenweise an einem Vokabular und Erfahrungen zu fehlen scheint, um über die Positionierungen und die jeweiligen Implikationen in Austausch zu kommen, darauf weisen einige Ergebnisse der Umfrage hin. Insbesondere der Umstand, dass sich nur 41,9 % (n=164) der Umfrage-Teilnehmer_innen als *weiß*, hingegen 3,1 % (n=12) als *person of color* positionieren, eröffnet einen Raum für Überlegungen, die sich an die Frage anschließen: Wie ist bei den Positionierungen (3,1 % <Person of Color>, 41,9 % <weiß>) mit der Differenz der Nichtzuordnung zu <deutsch> (18,4 %, n=72) oder der Einfachzuordnung zu <deutsch> (31,2 %, n=122), nicht aber zu der Antwortoption <weiß> oder <Person of Color> umzugehen? (vgl. Umfrage-Ergebnisse zu <Selbstpositionierung> im Web-Extra). Dass 34 % (n=133) der Umfrage-Teilnehmer_innen eine ausschließliche Zuordnung zu Kategorien wie <deutsch> (31,2 %, n=122) oder <österreichisch> (2,8 %, n=11) wählten (<schweizerisch> wurde nur in Kombination mit <deutsch> oder anderen Bezeichnungen gewählt), könnte damit zu tun haben, dass Diskurse um ein Verständnis dessen, was die Selbstbezeichnung PoC und *weiß* für theoretische Implikationen hat, unbekannt sind und daher nicht gewählt wurden.

Während einige nationale Kategorien wie <türkisch>, <kurdisch> oder <afghanisch> in Kombination mit der Selbstpositionierung als PoC gewählt wurden, zeigt sich in der Mehrfachauswahl der Antwortoption <weiß> zusammen mit nationalen Kategorien aus Kontexten, deren Mehrheitsgesellschaft als eine *weiße* zu verstehen sind, eine Differenz zur Gesamtzahl der Teilnehmenden, die sich nicht zugeordnet haben. Das kann bedeuten, dass *weiß* als Selbstpositionierung vielfach nicht angenommen wurde. Hieran zeigen sich mehrere Schwierigkeiten: Ohne den theoretischen Hintergrund und das Wissen um die diskursive Rahmung kann die (Selbst-)Bezeichnung als *weiß* bisweilen selbst missverständlich als rassifizierend oder rassistisch empfunden/eingeordnet/gelesen/verstanden werden. Die Annahme, dass es sich bei *weiß* um eine rassistische Kategorie handelt, berücksichtigt nicht, dass *Weißsein* keine dezidierte Kategorie der Hautfarbe oder Essentialisierung ist, sondern ein Set an komplexen Überlegungen impliziert, die Aspekte der Privilegierung durch Unmarkiertsein und Hegemonien adressieren.¹⁴ Dies gilt es für eine rassismuskritische Reflexion in den Blick zu nehmen. Ein möglicher Unwille des Sprechens und Nachdenkens über eine *weiße* Position bzw. darüber, dass die unmarkierte und unsichtbare *weiße* Position Handlungsmacht in einem System besitzt, das durch Zuschreibungen diejenigen markiert, die strukturelle und infrastrukturelle rassistische Gewalt erleben, kann es insgesamt erschweren, die strukturelle Dimension dieses Systems zu reflektieren.

¹⁴ Vgl. Karakayalı, Serhat: Die Camera Obscura der Identität: Zur Reichweite des Critical-Whiteness-Ansatzes, in: PROKLA, Bd. 45, Nr. 178, 2015, 117–134.

Die unsichtbare Position des Weißseins

Weiß wird hier und in unserer Umfrage als Prinzip einer kulturellen Hegemonialität verstanden, die unsichtbar gemacht wurde. So kann *weiß* im kulturellen Kontext der Türkei <muslimisch-sunnitisch, türkisch, cis-männlich>¹⁵ bedeuten und ist nicht mit der Frage der Hautfarbe verknüpft. Die Analyse von *Weißsein* ist mit der Erarbeitung und Sichtbarmachung jener kulturellen Kategorien verknüpft, die sonst unsichtbar oder unmarkiert bleiben. So schreibt Richard Dyer:

Solange *race* etwas ist, das nur auf nicht-weiße Menschen angewandt wird, solange weiße Menschen nicht rassialisiert gesehen und benannt werden, funktionieren die Weißen/wir als menschliche Norm. Andere Menschen werden rassialisiert, während wir nur gewöhnliche Menschen sind. [...] Der Sinn, die *race* der Weißen zu sehen, besteht darin, die Weißen/uns zu verdrängen, indem man die Autorität untergräbt, mit der sie/wir in und auf der Welt sprechen und handeln.¹⁶

Die Sichtbarmachung/Repräsentation von *Weißsein* stellt demzufolge einen herrschaftskritischen Akt dar, der unsichtbare kulturelle Dynamiken erst sichtbar werden lässt. So ist der Modus der Umfrage als einer zu verstehen, der auf diesen Annahmen zur Kritischen *Weißseinsforschung* rekurrierend Sag- und Sichtbarkeiten für einen diskursiven Aushandlungsprozess zu generieren versucht, der für die Selbstreflexion der Medienwissenschaft von uns als wichtig erachtet wird.

Weißsein ist oder macht sich also unsichtbar, gilt als universell und tritt unmarkiert auf. Die Möglichkeit der Selbstbezeichnung lädt auch dazu ein, sich dieser zu entziehen. Dies kann die Aussagekraft der Umfrage einerseits schmälern, indem die Bezeichnung *weiß* vermieden wird, andererseits bestätigt sie die oben beschriebene Erkenntnis der Kritischen *Weißseinsforschung*, nämlich dass *weiße* Positionen dazu tendieren, sich nicht zuzuordnen, sich der Markierung zu verweigern oder unsichtbar zu machen/zu halten. Vielleicht ist Teil der Antwort, dass *Weißsein* mehr ist, als in der Antwortoption angegeben, nämlich dass es immer auch die Möglichkeit einbezieht, sich *nicht* zuzuordnen bzw. sich entscheiden zu können, dies nicht zu tun.

Die 40 angebotenen Möglichkeiten für die Selbstpositionierung (39 plus Freitextfeld) waren bewusst so angelegt, dass es sich nicht um unveränderbare Festbeschreibungen handelt. Sie sind aus fachgesellschaftsinternen Diskussionen mit Kolleg_innen of Color entstanden und bilden in Teilen historische und kulturell als bedeutsam eingestufte Ereignisse für die Einwanderungsgeschichte der Bundesrepublik Deutschland ab, wie z. B. das Anwerbeabkommen mit der Türkei.

Eine Reihe von Kategorien bezeichnen nationale sowie kulturelle oder politische Zugehörigkeiten/Zuordnungen. Mehrfachpositionierungen waren erlaubt und gewünscht. Auf diese Art bestand das Angebot, den zuweilen vorausgesetzten Nexus zwischen Nationalität und Kultur aufzulösen. Durch die Mehrfachoption kann sich eine Person als z. B. <italienisch>, <weiß> und/oder <deutsch> oder als <PoC> positionieren. Die Ergebnisse geben Hinweise darauf,

¹⁵ Die Genderachse ist hier wichtig mitzubedenken, weil das Maximum einer kulturellen Hegemonialität von *weiß* sich nur in der Inklusion von Männlichkeit ganz erfassen lässt; diese Situation ist auch für den deutschsprachigen und andere Räume nicht sehr viel anders: Weißheit ist intersektional privilegiert.

¹⁶ Richard Dyer: The Matter of Whiteness, in: Paula S. Rothenberg (Hg.): *White Privilege. Essential Readings on the Other Side of Racism*, New York 2002, 9–15, hier 10, Übers. AK Umfrage.

wie und aus welchen Positionen Reflexionen und Praktiken der Selbstpositionierung stattgefunden haben. So trat die Auswahl nationaler Kategorien wie etwa <türkisch>, <afghanisch> oder <indonesisch> zusammen mit der Selbstpositionierung als PoC auf. Darüber hinaus haben Teilnehmende das Freitextfeld genutzt, um die Auswahl an Selbstpositionierungen zu erweitern. Dies ist auch in einem Gestus der Ridikülisierung genutzt worden, etwa in der Bezeichnung <Klingonen>. In der Auswertung bedeutet dies, dass etwa Kurd_innen (n=1) oder Iraner_innen (n=2) quantitativ gleichwertig abgebildet werden mit einer Kategorie, die die Möglichkeit der Selbstzuordnung durch eine Selbstbezeichnung aus dem Genre der Science-Fiction stört.

Ausblick

Wir möchten diese Befragung als ersten Schritt eines umfänglicheren Prozesses verstehen. In Form weiterer Studien, die qualitativ aufgebaut sind und in Zusammenarbeit mit von Rassismus Betroffenen durchgeführt werden, sind die konkreten Dynamiken von Ausschluss und Diskriminierung im (erweiterten) Feld der Medienwissenschaft zu untersuchen. Zukünftige Studien müssten auch auf das Verhältnis von Selbst- und Fremdzuschreibungen eingehen, da dieses entsprechend dem strukturellen Charakter von Rassismus zumeist eingebettet ist in ein Spannungsfeld von Anrufungen und Selbstpositionierungen. Intersektionale Herangehensweisen sollten insbesondere in einem qualitativen Forschungsdesign umgesetzt werden. Quantitative Erhebungen sind als erster Schritt notwendig, um konkrete Repräsentations-, Teilhabe- und Verteilungsverhältnisse zu problematisieren. Wir verstehen diese immer in Relation mit dem Experimentalaufbau der Frage, die wir dazu gestellt haben: «Wie *weiß* ist die deutschsprachige Medienwissenschaft?»

Trotz einiger Lehrender und Forschender of Color mit Fluchterfahrung und Migrationshintergrund hat die Mehrzahl der Umfrageteilnehmer_innen, und damit die Mehrheit unserer Fachgesellschaft solche Erfahrungen nicht. Im Sinne des angestrebten Diskurses ist diese Aussage nicht als Endpunkt zu verstehen, sondern als Einladung, sich mit feineren, z. B. auch qualitativen Instrumenten mit Rassismus und damit verbundenen und diesen verstärkenden Formen der Diskriminierung und Exklusion auseinanderzusetzen. So gilt es zukünftig, im Dialog mit weiteren Forschungen und fachgesellschaftsinternen Diskussionen auch nach Möglichkeiten zu suchen, etwas an der hier skizzierten Situation auch innerhalb der Medienwissenschaft zu verändern.

Für den Arbeitskreis Umfrage: Ömer Alkin, Julia Bee, Liis Burket,
Jiré Emine Gözen und Skadi Loist

Ömer Alkin Professor für Angewandte Medien- und Kommunikationswissenschaften an der Hochschule Niederrhein. Leiter des DFG-Forschungsprojekts «Ästhetik des Okzidentalismus» (2020–2023). Neben seinen wissenschaftlichen Tätigkeiten ist er im Bereich interkulturelle Bildung sowie digitales Lernen tätig. Forschungsschwerpunkte sind: Film, kulturelle Bildung, Rassismus, Migration, Islam und audiovisuelle Kultur, globale Identitätspolitik wie Okzidentalismus und Themen der Postmigration. oemeralkin.de

Julia Bee Dr. phil, Medien- und Kulturwissenschaftlerin, ist Juniorprofessorin für Bildtheorie an der Bauhaus-Universität Weimar. Aktuelle Arbeitsgebiete: Visuelle Anthropologie und experimentelle Verfahren, Gender, Affekt und Medien, Fahrradmedien, Mobilitätsgerechtigkeit. Aktuelle Veröffentlichungen: zus. m. Nicole Kandioler (Hg.): *Differenzen und Affirmation. Queerfeministische Positionen zur Medialität*, Berlin (b_books) 2020; zus. m. Gerko Egert (Hg.): *Experimente lernen, Techniken tauschen. Ein spekulatives Handbuch*, Berlin/Weimar (Nocturne) 2020.

Louis Breitsohl (*1996) studierte Medien- und Kulturwissenschaft in Düsseldorf und Filmwissenschaft an der FU Berlin. 2018 übernahm er den Vorstand des Filmfests Düsseldorf e.V., 2019 co-organisierte er ein Happening in Düsseldorf. 2021 wurde sein Film *Shame and my (M)Other* im Rahmen der Ausstellung «Scham» (artbust e.V., Berlin) gezeigt. Im Zentrum seiner wissenschaftlichen und künstlerischen Auseinandersetzung stehen intersektionale, queer-feministische Politiken der Widerständigkeit, tiefenpsychologische Verkörperungen von lebensweltlichen Erfahrungen und Film und Literatur als Denkmedien und Erkenntnismittel.

Johannes Bruder leitet das Critical Media Lab an der Hochschule für Gestaltung und Kunst FHNW in Basel. Er interessiert sich für Protokolle, Skripte und Algorithmen sowie darin definierte Dispositive der Überschreitung, kritische Zustände und Pathologien. Vor Kurzem erschien: *The Algorithms of Mindfulness*, in: *Science, Technology & Human Values*, Bd. 47, Nr. 2, doi.org/10.1177/01622439211025632. Zudem beschäftigt er sich aktuell mit Potentialen und Unmöglichkeiten von Gegenmedien und -öffentlichkeiten.

Sara Morais dos Santos Bruss ist PostDoc und leitet das Digital Gender Projekt an der TU Dresden. Forschungsschwerpunkte: Gender, Race und (Medien-)Technologien, Critical New Materialism und Antikolonialismus, Queer (Media) Theory. Veröffentlichungen: *Queering Feminist Solidarities. #MeToo, LoSHA and the Digital Dalit*, in: *Open Gender Journal*; *Naming and shaming or «speaking truth to power»? On the ambivalences of the Indian «list of sexual harassers in academia»*, in: *ephemera. theory & politics in organization*; *Die Digitale Moderne. Zur Neuheit von «Faktizität» im «Informationszeitalter»*, in: Thomas Senkbeil u. a. (Hg.): *Der Mensch als Faktizität. Pädagogisch-anthropologische Zugänge*, Bielefeld (transcript) 2021.

Liis Burket ist klinische Psycholog_in und Masterstudent_in in Behavioral Science Research an der Radboud University in Nijmegen (NL). Derzeitige Arbeitsschwerpunkte: «Acceptance and Commitment Therapy» für therapieresistente Patientengruppen, transdiagnostische Behandlung und Forschung, Epilepsie, ADHD, Prokrastination. Jüngste Veröffentlichung: zus. m. Tobias Lundgren u. a.: *Development and preliminary evaluation of the psychometric properties of the psychological flexibility in epilepsy questionnaire (PFEQ)*, in: *Epilepsy & Behavior*, Bd. 115, Nr. 2, 2021, doi.org/10.1016/j.yebeh.2020.107685.

Esra Canpalat ist Autorin und Literaturwissenschaftlerin. Von 2016 bis 2020 war sie wissenschaftliche Mitarbeiterin im DFG-Graduiertenkolleg «Das Dokumentarische. Exzess und Entzug» an der Ruhr-Universität Bochum. Derzeit ist sie Doktorandin im Orientalischen Seminar an der Universität zu Köln und arbeitet an einer Dissertation zu Transkulturalität und dokumentarischen Gesten in türkischer Literatur der frühen 2000er. 2021 erhielt sie den Förderpreis des Literaturpreises Ruhr. Derzeit arbeitet sie an einem Romanprojekt über (post-)migrantische Erinnerung. Themenschwerpunkte: Inter- und Transkulturalität, Antirassismus, Gender, Feminismus, autobiografisches Erinnern und dokumentarisches Schreiben/Erzählen. esracanpalat.com

Jennifer Eickelmann promovierte 2017 am Institut für Medienwissenschaft, Ruhr-Universität Bochum mit einer Arbeit zur Materialität mediatisierter Missachtung und ist wiss. Mitarbeiterin und Gleichstellungsbeauftragte an der Fakultät Sozialwissenschaften, TU Dortmund. Ihre Forschungsschwerpunkte digitale Transformation von Subjektivierungsprozessen und affektiven Öffentlichkeiten sowie digitaler Wandel des Kuratorischen im Kontext von Museen liegen an der Schnittstelle von Medientheorie, Ungleichheits- und Kultursoziologie und Queer Media Studies.

Sophie G. Einwächter Philipps-Universität Marburg, Leiterin des DFG-Projekts «Medienwissenschaftliche Formate und Praktiken im Kontext sozialer und digitaler Vernetzung». Initiatorin des Arbeitskreises *Gewaltprävention online* innerhalb des FAM. Redaktionsmitglied von *Demokratie gegen Menschenfeindlichkeit*. Publikation: zus. m. Jennifer Eickelmann u. a.: *Handreichung zur Gewaltprävention in Lehr- und Lernkontexten online*, 2021, doi.org/10.25969/mediarep/15780; zus. m. Vincent Fröhlich u. a. (Hg.): *Serienfragmente*, Wiesbaden (Springer VS) 2021.

Marie Eloundou studiert Europäische Medienwissenschaft an der Universität Potsdam und der Fachhochschule Potsdam und arbeitet als studentische Mitarbeiterin für ein Medienunternehmen in Berlin.

Das **Forum Antirassismus Medienwissenschaft (FAM)** versteht sich als unabhängige Initiative für rassismuskritische Arbeit, die Initiativen und Forschende in der Medienwissenschaft vernetzt und Inhalte, Formate und Visionen einer gesellschaftlich engagierten und zukunftsfähigen Medienwissenschaft erarbeitet. Es setzt sich aus derzeit etwa 70 Personen – Lehrenden, Forschenden und Studierenden – zusammen, welche mehrheitlich in der deutschsprachigen Medienwissenschaft und in der GfM aktiv sind und innerhalb des FAM kollektiv operieren.

Felix T. Gregor arbeitet als Akademischer Rat (a. Z.) in der Fachgruppe Medienwissenschaft der Universität Bayreuth. 2019 wurde er an der Universität zu Köln mit einer Arbeit zur kapitalistischen (Un-)Sichtbarkeit im Film promoviert. In seinem Postdoc-Projekt beschäftigt er sich unter dem Arbeitstitel «Otaku | Medien» mit dem Verhältnis von japanischen und westlichen Medientheorien in Auseinandersetzung mit global-populären Digitalkulturen. Weitere Forschungsschwerpunkte: digitale Lehr-Lernkontexte, Meme Cultures und eine politische Medienwissenschaft an der Institution Universität.

Christine Goutrié lehrt als *weiße*, gender-nonconforming, lesbische* Person und Professorin Grundlagen digitaler Medien an der weißensee kunsthochschule berlin. Mit ihrem Hintergrund in Informatik ermutigt sie Studienanfänger_innen, trotz aller Bedenken und Vorurteile mit dem Programmieren zu beginnen. Ihr Ansatz, inklusive Räume für alle Studierenden zu schaffen, bezieht soziokulturelle Dimensionen sowohl in ihre Lehre als auch in ihr institutionelles Arbeiten ein. Christine Goutrié wuchs in Ostdeutschland auf und war 21 Jahre, als die DDR zusammenbrach.

Jiré Emine Gözen ist Professorin für Medien- und Kulturtheorie an der University of Europe for Applied Sciences am Campus Hamburg. Zu ihren Forschungsschwerpunkten gehören Diskurse und Spekulationen zur Zukunft, Vorstellungen von Posthumanismus und Singularität, Repräsentation und Mimikry in Populärkultur, Politik und Wissenschaft sowie künstlerische Praktiken des kulturellen Erinnerns. Ihre Monografie *Cyberpunk Science Fiction. Literarische Fiktionen und Medientheorie* erschien 2012 bei transcript.

Ulrike Hanstein ist Professorin für Filmwissenschaft an der internationalen filmschule köln. Ihre Forschungsinteressen sind feministische Film- und Videopraktiken, Performance Art, dokumentarische Arbeitsweisen, Künstlerinnen-Archive sowie Modelle und Methoden der Mediengeschichtsschreibung. Aktuelle Publikation: *Revue und Recherche. Jade Montserrats Performance «Shadowing Josephine»* (2013), in: *MAP – Media | Archive | Performance*, Nr. 11, 2020.

Till Kadritzke ist wissenschaftlicher Mitarbeiter am Exzellenzcluster «Temporal Communities: Doing Literature in a Global Perspective» der FU Berlin. Er forscht aus transnationaler Perspektive zu Black Cinema in den USA und (post-)migrantischem Kino in Deutschland. Zuvor hat er an der Graduate School of North American Studies (FU Berlin) seine Dissertation mit dem Titel «Losing Control: New Hollywood, Countercultural Whiteness and the Politics of Expressivity» abgeschlossen. Gelegentlich schreibt er Filmkritiken für *critic.de*, *Tagesspiegel* oder *Filmdienst*.

Der **Arbeitskreis Kanonkritik** setzt sich mit dem Medien- und Literaturkanon innerhalb der deutschsprachigen medienkulturwissenschaftlichen Forschung und Lehre auseinander und strebt mit Blick auf inter- sowie transnationale Diskurse eine Dekolonialisierung derselben und damit auch die Schwächung weißer Zitierkartelle an. Dem Arbeitskreis gehören derzeit an: Esra Canpalat, Julia Dittmann, Julia Eckel, Sophie G. Einwächter, Sophia Gräfe, Naomie Gramlich, Felix T. Gregor, Sophie Holzberger, Sarah Horn, Elisa Linseisen, Cornelia Lund, Mary Shnayien, Véronique Sina, Lena Stölzl, Thomas Waitz, Leonie Zilch. Kontakt: Véronique Sina (usina@uni-mainz.de) und Mary Shnayien (marie-luise.shnayien@rub.de).

Lisa Karst studiert Europäische Medienwissenschaft an der Universität Potsdam und der Fachhochschule Potsdam und arbeitet als studentische Mitarbeiterin für ein Medienunternehmen in Berlin.

Sandra Kero ist wissenschaftliche Hilfskraft für das Media Research Methods Lab am Leibniz-Institut für Medienforschung | Hans-Bredow-Institut (HBI) am (Social) Media Observatory und schließt aktuell ihr Masterstudium der Medienwissenschaft an der Ruhr-Universität Bochum ab. In der Vergangenheit war sie am Center for Advanced Internet Studies (CAIS) und am Fraunhofer IML beschäftigt.

Skadi Loist ist Juniorprofessor_in für Produktionskulturen in audiovisuellen Medienindustrien an der Filmuniversität Babelsberg Konrad Wolf. Forschungsschwerpunkte: Filmfestivals und Zirkulation, Medienindustrien, Diversität und Nachhaltigkeit, queere Filmkultur. Projektleitung von «Filmzirkulation im internationalen Festivalnetzwerk und der Einfluss auf globale Filmkultur» (BMBF 2017–2022) und «GEP Analysis: Assessing, Understanding, and Modeling the Impact of Gender Equity Policies in the Film Industry» (ESRC/DFG/SSHRC 2021–2024). Redaktion *NECSUS: European Journal of Media Studies*. orcid.org/0000-0002-8299-4103

W. J. T. Mitchell ist Professor für Englisch und Kunstgeschichte an der University of Chicago. Er ist seit 1978 Herausgeber der renommierten Zeitschrift *Critical Inquiry*. Zu seinen jüngsten Veröffentlichungen gehören: zus. m. Michael Taussig und Bernard E. Harcourt: *Occupy: Three Inquiries in Disobedience*, Chicago 2013; *Image Science: Iconology, Media Aesthetics, and Art History*, Chicago 2015; *Mental Traveler: A Father, a Son, and a Journey through*, Chicago 2020, alle erschienen bei University of Chicago Press.

Elisabeth Mohr studierte Biologie und Kulturwissenschaften, derzeit strebt sie einen Abschluss im Master für Filmwissenschaft an der FU Berlin an. Neben ihrer Arbeit als studentische Mitarbeiterin für die Kolleg-Forschungsgruppe «Cinepoetics» ist sie gemeinsam mit Benjamin Deboosere Ko-Autorin von Filmdrehbüchern und Videoessays. Interessenschwerpunkte sind Affekt und Film, Cultural Animal and Plant Studies, feministische und postkoloniale Theorie sowie Kapitalismuskritik, experimentelle und spielerische Herangehensweisen an Forschung und Lehre, kollektive filmische Praktiken.

Nelly Y. Pinkrah ist Kultur- und Medienwissenschaftlerin. Sie promoviert über Édouard Glissant und Kybernetik an der Leuphana Universität Lüneburg und war zuletzt Lecturer an der Rijksuniversiteit Groningen. Zuletzt erschienen: zus. m. E. Hörl und L. Warnsholdt *Critique and the Digital*, Zürich (diaphanes/Chicago UP) 2020. Interessengebiete: (digitale) Medien und Technologie, Black Studies und Schwarze feministische Theorie, kritische Pädagogik, Kulturgeschichte.

Mary Shnayien ist am Institut für Medienwissenschaft der Ruhr-Universität Bochum assoziierte PostDoc und hat 2021 mit der Dissertation «Vom Wunsch nach Sicherheit. Eine Betrachtung negativer und queerer Sicherheit in Kryptologie und Informatik» promoviert. Weitere Forschungsschwerpunkte sind digitale Kulturen und Infrastrukturen, politische Affekte, Mathematikphilosophie sowie die Intersektion von Gender, Medien und Queer Theory.

Dulguun Shirchinbal studiert Europäische Medienwissenschaft an der Universität Potsdam und der Fachhochschule Potsdam und arbeitet als studentische Mitarbeiterin am Zentrum für Interdisziplinäre Frauen- und Geschlechterforschung der TU Berlin.

Jens Schröter ist Professor für Medienkulturwissenschaft an der Universität Bonn. Er ist Sprecher des Projekts «Die Gesellschaft nach dem Geld» (Volkswagenstiftung), des DFG-Projekts «Van Gogh TV» sowie des Projekts «How is Artificial Intelligence Changing Science?» (Volkswagenstiftung). Forschungsschwerpunkte: Digitale Medien, dreidimensionale Bilder, Kritische Medientheorie. Fellowships an der Leuphana Universität Lüneburg, am Internationalen Forschungszentrum Kulturwissenschaften in Wien und am IKKM Weimar. Buchveröffentlichung u. a.: *3D: History, Theory and Aesthetics of the Transplane Image*, New York (Bloomsbury) 2014.

Sarah Sharma ist Professorin für Medientheorie und leitet das Institute for Communication, Culture, Information and Technology der University of Toronto. Von 2017 bis 2022 war sie Direktorin des McLuhan Centre an der University of Toronto. In Forschung und Lehre konzentriert sie sich auf Zusammenhänge zwischen Technologie, Zeit und Arbeit und achtet dabei besonders auf die Bedeutung von Geschlecht, *race* und Klasse. Veröffentlichungen: *In the Meantime: Temporality and Cultural Politics*, Durham (Duke UP) 2014; zus. m. Rianka Singh (Hg.): *Re-Understanding Media: Feminist Extensions of Marshall McLuhan*, Durham (Duke UP) 2022.

BILDNACHWEISE

- S.9** Copyright Ömer Alkin, Jiré Emine Gözen, Nelly Y. Pinkrah
- S.29–31** Filmstills aus: *Der Mann mit der Kamera*, Regie: Dziga Vertov, Sowjetunion 1929, DVD, ARTE Edition, Stummfilm Edition, 2006
- S.36** Mit freundlicher Genehmigung von Alexandra Zedtwitz
- S.43, 46/47** Copyright Esra Canpalat
- S.69** Filmstill aus: *Fumerie d'opium*, Regie: Gabriel Veyre, Annam (Vietnam, damaliges Indochina) 1899/1900, in: DVD-Box *Lumière! Le cinématographe 1895–1905*, zusammengestellt von Thierry Frémaux, Institut Lumière de Lyon, 2015, France Télévisions Distribution
- S.70** Filmstill aus: *Embarquement d'un boeuf à bord d'un navire*, Regie: Gabriel Veyre, Tonkin (Vietnam, damaliges Indochina) 1899/1900, in: DVD-Box *Lumière! Le cinématographe 1895–1905*, zusammengestellt von Thierry Frémaux, Institut Lumière de Lyon, 2015, France Télévisions Distribution
- S.73** Filmstill aus: *Caravane de chameaux*, Regie: Alexandre Promio, Jerusalem 1897, in: DVD-Box *Lumière! Le cinématographe 1895–1905*, zusammengestellt von Thierry Frémaux, Institut Lumière de Lyon, 2015, France Télévisions Distribution
- S.75** Filmstills aus: *Enfants annamites ramassant des sapèques devant la pagode des dames*, Regie: Gabriel Veyre, Annam (Vietnam, damaliges Indochina) 1899/1900, in: DVD-Box *Lumière! Le cinématographe 1895–1905*, zusammengestellt von Thierry Frémaux, Institut Lumière de Lyon, 2015, France Télévisions Distribution
- S.80** Filmstill aus: *Bonnie and Clyde*, Regie: Arthur Penn, USA 1967
- S.81/82** Filmstills aus: *Across 110th Street*, Regie: Barry Shear, USA 1972
- S.93** Daniel R. Strebe: Gall-Peters projection, commons.wikimedia.org/w/index.php?curid=16115242, CC BY-SA 3.0
- S.94** Copyright istockphoto.com/de/vektor/welt-karte-vintage-alten-retro-asien-im-zentrum-gm908055164-250176835
- S.95** Nicoguaro: Seven continents world upside down, commons.wikimedia.org/wiki/File:Seven_continents_world_upside_down.svg#/media/File:Seven_continents_world_upside_down.svg, CC BY-SA 4.0
- S.103** Mit freundlicher Genehmigung von Simmons Gallery Ltd.
- S.110** Ralph Ellison: *Invisible Man*, New York 1952, Schutzumschlag gestaltet von Edward McKnight Kauffer, [en.wikipedia.org/wiki/Invisible_Man#/media/File:Invisible_Man_\(1952_1st_ed_jacket_cover\).jpg](https://en.wikipedia.org/wiki/Invisible_Man#/media/File:Invisible_Man_(1952_1st_ed_jacket_cover).jpg), Public Domain
- S.115** Aus: W. J. T. Mitchell: *Seeing Through Race*, Cambridge (MA), London, S. 18. Mit freundlicher Genehmigung von Harvard University Press
- S.124** Collage von Johannes Bruder, unter Verwendung von Josephine Smith: Marshall McLuhan, 1949, en.wikipedia.org/wiki/Marshall_McLuhan#/media/File:Marshall_McLuhan.jpg, Public Domain, sowie Don Graham: *Winter in Southern California*, 2019, flickr.com/photos/23155134@No6/46361823244, CC BY-SA 2.0
- S.141** Copyright Ömer Alkin, Jiré Emine Gözen, Nelly Y. Pinkrah
- S.142** Mit freundlicher Genehmigung von Tunay Önder und Imad Mustafa
- S.143** Mit freundlicher Genehmigung von Talya Feldman
- S.144/145** Mit freundlicher Genehmigung von Sharonda Quainoo
- S.146** Mit freundlicher Genehmigung der Ausstellung *Offener Prozess – NSU-Aufarbeitung in Sachsen*
- S.147** Unbekannte_r Künstler_in: Oury Jalloh, 2017, flickr.com/photos/aestheticsofcrisis/39697397631/in/photostream/, CC BY-NC-SA 2.0
- S.148** Copyright Ömer Alkin, Jiré Emine Gözen, Nelly Y. Pinkrah
- S.163, 167** Copyright Julia Eckel
- S.175** Copyright Marie Eloundou, Lisa Karst, Dulguun Shirchinbal
- S.180** Copyright die Autor_innen

Falls trotz intensiver Nachforschungen Rechteinhaber_innen nicht berücksichtigt worden sind, bittet die Redaktion um eine Nachricht.

IMPRESSUM

Herausgeberin Gesellschaft für Medienwissenschaft e.V.
c/o Prof. Dr. Jiré Gözen, University of Europe
for Applied Sciences, Campus Hamburg,
Museumstraße 39, 22765 Hamburg,
info@gfmedienwissenschaft.de, www.gfmedienwissenschaft.de

Redaktion Maja Figge (Mainz), Maren Haffke (Bayreuth),
Till A. Heilmann (Bochum), Elisa Linseisen (Paderborn),
Jana Mangold (Erfurt), Birgit Schneider (Potsdam), Florian
Sprenger (Bochum), Stephan Trinkaus (Bielefeld),
Thomas Waitz (Wien), Brigitte Weingart (Berlin, V.i.S.d.P.)

Redaktionsanschrift: Zeitschrift für Medienwissenschaft
c/o Prof. Dr. Brigitte Weingart, Universität der Künste
Berlin, Postfach 120544, 10595 Berlin,
info@zfmmedienwissenschaft.de, www.zfmmedienwissenschaft.de

Schwerpunktredaktion Heft 26

Ömer Alkin, Jiré Emine Gözen, Nelly Y. Pinkrah

Redaktionsassistentz

Naomie Gramlich, Mirjam Kappes, Elena Meilicke

Lektorat

Ulf Heidel

Beirat Marie-Luise Angerer (Potsdam), Ulrike Bergermann
(Braunschweig), Cornelius Borck (Lübeck), Philippe
Despoix (Montréal), Mary Ann Doane (Berkeley), Lorenz
Engell (Weimar), Vinzenz Hediger (Frankfurt/M.), Ute Holl
(Basel), Gertrud Koch (Berlin), Petra Löffler (Oldenburg),
Kathrin Peters (Berlin), Antonio Somaini (Paris), Martin
Warnke (Lüneburg), Geoffrey Winthrop-Young (Vancouver)

Grafische Konzeption

Lena Appenzeller, Stephan Fiedler

Layout, Bildbearbeitung und Satz

Lena Appenzeller

Druck und buchbinderische Weiterverarbeitung

Friedrich Pustet GmbH & Co. KG, Regensburg

Mit freundlicher Unterstützung
der Universität der Künste Berlin

Die **Zeitschrift für Medienwissenschaft** erscheint
zweimal im Jahr.

Die digitale Version ist ab Frühjahr 2022 als Open-Access-
Version verfügbar.

Weitere Infos (u. a. auch zum Abonnement) finden Sie unter:
www.transcript-verlag.de/zeitschriften/zfm-zeitschrift-fuer-medienwissenschaft/

Mitglieder der Gesellschaft für Medienwissenschaft erhalten
die Zeitschrift für Medienwissenschaft kostenlos.

Verlag transcript Verlag, Hermannstraße 26,
33 602 Bielefeld, www.transcript-verlag.de

Bestellung: vertrieb@transcript-verlag.de

Telefon: +49 (521) 39 37 97 0

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

Die Open-Access-Veröffentlichung erfolgt unter der
Creative-Commons-Lizenz CC-BY-NC-ND 4.0 DE
(Attribution, Non-Commercial, No Derivates). Diese
Lizenz erlaubt die private Nutzung, gestattet aber
keine Bearbeitung und keine kommerzielle Nutzung



(Lizenztext: <https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/deed.de>).

Veröffentlicht in **2022** durch den transcript Verlag
© bei den Autor_innen

Printed in the Federal Republic of Germany
Gedruckt auf alterungsbeständigem Papier

ISSN 1869-1722

eISSN 2296-4126

Print-ISBN 978-3-8376-5889-7

PDF-ISBN 978-3-8394-5889-1

EPUB-ISBN 978-3-7328-5889-7
