

Kapitel 3: Menschenunterscheidung mit strukturellem Dehumanisierungspotenzial

3.1 Der behände Blick der Macht¹

Woher kommen die Blicke, in denen ich mich erkenne? Die Blicke, die mich als Anderen erkennen, kommen von überall, und sie kommen von nirgends. Diese Blicke besitzen eine Gewandtheit, die meinem Schauen doppelt überlegen ist. Der Blick, der mich erkennt, ist beweglicher, rascher und unangreifbarer als mein körpergebundenes Sehen. Dieser Blick sieht mich zu jeder Zeit und aus jeder Position. Ich bin ihm ausgesetzt; sogar das, was ihm ausgesetzt ist, existiert nur, weil der Blick auf ihn fällt. In der Gnade des Blicks existieren. Zweitens sind die Blicke unbefangener als meine Blicke, zumindest als all meine Blicke, die mir selbst gelten. Mich selbst sehen. Der behände Blick, der mich erkennt, ist unvoreingenommen, er ist flink, eilends, klar und flach. Tief, schwer und unwendig ist meine Befangenheit.

1 Auch zu finden in: Mecheril, Paul (2007). *Besehen, beschrieben, besprochen. Die blasse Uneigentlichkeit rassifizierter Anderer*. In: Ha, Kien Nghi, Lauré al-Samarai, Nicola und Mysorekar, Sheila (Hg.): *Re/Visionen. Postkoloniale Perspektiven von People of Color auf Rassismus, Kulturpolitik und Widerstand in Deutschland* (S. 219–228). Köln: Unrast; sowie: Mecheril, Paul (2022a). *Die blasse Uneigentlichkeit rassistisch belangbarer Subjekte*. In: Rothe, Daniela, Schwendowius, Dorothee, Thon, Christine und Thoma, Nadja (Hg.) *Biographische Verknüpfungen. Zwischen biografiewissenschaftlicher Forschung, Theoriebildung und Praxisreflexion. Festschrift für Bettina Dausien*. (S. 171–182). Frankfurt: Campus.

3.2 Projektion und Delegitimierung (mit Astrid Messerschmidt)²

Rassifizierung und Kapital

Das Verhältnis von Rassekonstruktionen und Kapital ist vielschichtig, diachron und synchron verzweigt und kann in unterschiedlichen Traditionen und mit unterschiedlichen Erkenntnisinteressen untersucht werden (vgl. Wood 2002). Mit Bezug auf die kapitalistische Regulation von Migration sind spezifische Ausbeutungsverhältnisse und Widersprüche wirksam, wie der Widerspruch zwischen kapitalistischer Expansion und Zerstörung der Lebensgrundlage vieler Menschen, die Verelendung und Flucht, also erzwungene Migration, nach sich ziehen, um sich dann am Zielort wiederum in kapitalisierten Verhältnissen vorzufinden, die zuvor zur Auswanderung beigetragen haben (vgl. Georgi 2016). Es handelt sich um Widersprüche, die im Rahmen der je bestehenden Lebensform und des sozialen Zusammenhangs nicht einfach aufgelöst werden können.

Rassekonstruktionen sind hierbei ein wesentliches Instrument in der Geschichte der Legitimation und Durchsetzung imperialer Gewalt gewesen. So betrachtete John Locke (vgl. genauer Kap. 2.1) den Zugriff der Engländer auf die Ressourcen der in der Logik der Eroberer sogenannten *Neuen Welt* als legitim, da sich diese noch im »Naturzustand«, im Zustand von Gemeingut, einem Zustand der Staatslosigkeit befunden haben. Das Attest des Fehlens staatlicher Strukturen (Locke 1967, S. 230) hat es ermöglicht, die *Neue Welt* zum Gemeingut zu erklären. Den ansässigen Bewohner:innen sind damit Eigentumsrechte auf die Ressourcen der *Neuen Welt* abgesprochen worden, die diese vor dem Zugriff durch die Europäer:innen geschützt hätten, wodurch es möglich geworden ist, die Praxis der Ausbeutung und Unterdrückung nunmehr rational zu begründen und zu rechtfertigen. Die Erfindung der »Rasse« ist für diese Praxis grundlegend, weil sie die Möglichkeit bietet, eine Differenz in den Begriff des Menschen einzuführen, die dann nicht mehr als »Menschen-wie-wir« Angesehenen der Unmenschlichkeit auszusetzen oder die als weniger menschlich Angesehenen einer weniger menschlichen Behandlung zu unterwerfen.

Hinsichtlich gegenwärtiger globaler Ungleichheitsverhältnisse, die nicht zuletzt auch als Resultate neoliberaler Politiken und der »imperialen Lebensweise« vor allem westlicher Gesellschaften (vgl. Brand und Wissen 2017) anzusehen sind, wird auch heute deutlich, dass rassistische Unterscheidungen dazu dienen, den Zugang von bestimmten Menschen und Menschengruppen im Hinblick auf materielle oder auch symbolische Ressourcen zu beschränken und diese Beschränkung

2 Dieser Text geht zurück auf: Messerschmidt, Astrid und Mecheril, Paul (2019). *Projektion, Selbstaufwertung, Delegitimierung. Zur Funktionalität von Rassismus in neoliberalen Verhältnissen*. In: Walgenbach, Katharina (Hg.): *Bildung und Gesellschaft im 21. Jahrhundert. Zur neoliberalen Neuordnung von Staat, Ökonomie und Privatsphäre* (S. 213–238). Frankfurt a.M.: Campus.

zu legitimieren (vgl. Hall 2000c). Die Verwobenheit von Rassismus und Kapitalismus ist hierbei nicht zuletzt geprägt durch die Geschichte des transatlantischen Sklav:innenhandels und damit durch die rassistischen wie kapitalistischen Gewaltpraktiken der Kolonialmächte. Achille Mbembe analysiert in seinem Buch »Kritik der Schwarzen Vernunft« die Erzeugung von rassifizierten Subjekten als »Produkt einer sozialen und technischen Maschine, die untrennbar mit dem Kapitalismus, seiner Entstehung und Globalisierung verbunden war (...)« (2015, S. 22).

Eine Kritik der Neoliberalisierung von Migration muss auf die rassistische Strukturierung von Ausbeutungsverhältnissen eingehen. Der US-amerikanische Essayist Ta-Neishi Coates wendet sich gegen die Scheidung der »Benennung des Weißseins und der Benennung der Entwürdigung, die ein ungebremsster Kapitalismus mit sich bringt« (Coates 2018, S. 414). In seiner Analyse des Scheiterns der Demokratischen Partei in den USA und des darauffolgenden Aufstiegs von Donald Trump in dessen erster Amtszeit macht er auf die Bedeutung der »Ideologie der *white supremacy*« in diesem Prozess aufmerksam (ebd., S. 386, Hervorh. im Original). Wesentlich für die Durchsetzung eines neo-nationalistischen Diskurses in den USA war der Erfolg des ersten schwarzen Präsidenten, der feststellen musste, dass »die Republikaner-Basis seine Person als toxisch empfand« (ebd., S. 410). Trump wurde von Teilen der US-Medien als »Produkt der weißen Arbeiterklasse« ausgegeben (ebd., S. 392). Coates sieht ihn dagegen als »Produkt des Weißseins insgesamt« (ebd.). Seine »Dominanz unter Weißen« geht über Klassengrenzen hinweg (ebd., S. 391) und lässt sich nicht mit der Not ausgebeuteter und von der Politik vernachlässigter Arbeiter:innen erklären. Die Vernachlässigung des Rassismus, »der das Leben dieses Landes seit 1776 kontinuierlich bestimmt« (ebd., S. 392), führt zu Fehldeutungen der gegenwärtigen Verschiebungen in der politischen Landschaft der USA. Die Initiative und Bewegung *black lives matter* und andere antirassistische Einsätze fordern genau dies, die Thematisierung solcher Fehldeutungen ein. Dass zu Trumps Wähler:innenschaft im Zuge seiner zweiten Amtszeit auch überraschend viele als Hispanics bezeichnete US-Wähler:innen gehören, ändert an der Plausibilität von Coates Analyse nur wenig, weil eine Konsequenz des hegemonialen Rassismus im allseitigen Wunsch besteht, weiß zu sein, etwas weißer zu sein als andere und etwas weißer zu bleiben; ebenso ändert der Umstand, dass Frauen Trump wählen, nichts daran, dass Trumps Politik und Aktivitäten patriarchal-sexistische Schemata stärken.

Vor einem anderen historischen Hintergrund, der aber nicht weniger vom Kolonialismus strukturiert ist, lässt sich auch für Europa und seinen Regionen feststellen, dass die Auseinandersetzung mit rassistischen Strukturen als konstitutives Element der (kapitalistischen) Verhältnisse der Gegenwart gelten kann. In den Analysen zu den gegenwärtigen politisch-kulturellen Krisen kommt eine Auseinandersetzung mit Rassismus aber erst sehr zögerlich vor.

Nicht erst seit 2015 prägen »Wohlstandschauvinismus« (vgl. Held 1991) sowie die öffentliche Diffamierung derer, die ihren Aufenthaltsort zu verändern trachten, um ihre Lebensbedingungen zu verbessern, die gesellschaftlichen Thematisierungen von Migration. Der erreichte Wohlstand wird dabei nationalistisch beansprucht und als legitimes nationales Gut aufgefasst, an dem national Nichtzugehörige nicht zu partizipieren haben. Eingewanderte und Geflüchtete werden sowohl ökonomisch wie kulturell als Bedrohung dargestellt, wenn es darum geht, den nationalen Innenraum gegen Migration abzusichern. In der Kombination von ökonomischer Sorge und kultureller Abgrenzung werden abwertende Stereotype artikuliert. Die »Arbeitsflexibilität« von Migrant:innen und Geflüchteten, wie sie von »einheimischen Arbeitslosen« eingefordert wird, fördert nicht ihre Akzeptanz, sondern wird im Modus einer »Unterstellung ökonomischer Motive« (Bauman 2008, S. 66) gegen sie eingesetzt. Die in den neoliberalisierten Ökonomien eingeforderte Arbeitsbereitschaft wird paradoxerweise im Falle der als fremd Markierten zu einem potenziell betrügerischen Motiv.

»Rasse« als Ressource zur projektiven Bewältigung der subjektivierenden Zumutungen des Kapitalismus

Rassistische Deutungs- und Empfindungsmuster bieten denen, denen superiore Positionen zukommen und die sie sich aneignen, die Möglichkeit, nicht über ungelöste Probleme von sozialer Ungleichheit und wachsendem Reichtum, nicht über Anforderungen an sich selbst nachdenken zu müssen. Die Aufmerksamkeit wird stattdessen auf (fremd gemachte) Andere verlagert. Das Maß ihrer Akzeptanz hängt neben der Markierung kultureller, nationaler oder am Aussehen festgemachter Fremdheit von ihrem Nutzen für den natio-ethno-kulturell kodierten Innenraum ab, zu dem sie zwar nicht wirklich gehören können, in dem sie aber prekär, auf Widerruf also, geduldet sind, solange ihr ökonomischer und demographischer Nutzen wahrscheinlich ist.

Hinter der hegemonial gewordenen Unterscheidung von nützlichen und weniger nützlichen Eingewanderten steht eine Arbeitsideologie, in die kritische Wissenschaft selbst eingebunden ist, weil die Subjekte der gegenwärtigen Wissenschaftslandschaft über Leistung subjektiviert sind und dieses Prinzip selbst verinnerlichen, solange es nicht problematisierend thematisiert wird. Normative Besetzungen von Arbeit sind in der Kombination mit Bildung zu einem Synonym für wertvolles Leben (vgl. Butler 2010) geworden und bleiben unhinterfragt, solange nicht explizit Widersprüche eingelegt werden. Der innere Widerspruch von Emanzipation und Herrschaft in der Bildung (vgl. Messerschmidt 2009b) zeigt sich eben auch daran, dass Bildung in ihrer gegenwärtigen hegemonialen Form der Leistungsfähigkeit und Leistungsbereitschaft für die Reproduktion von Ungleichwertigkeit eingesetzt werden kann. Beobachtbar ist, dass eine populistische Arbeits- und Anständigkeitsideologie gegenüber verarmten Geflüchteten und

gegenüber als national fremd markierten Arbeitsuchenden in Stellung gebracht wird. Eine Leerstelle in der Auseinandersetzung mit der NS-Arbeitsideologie und die unzureichend betriebene Aufarbeitung der Zwangsarbeit begünstigen diese Auffassungen und Äußerungen (vgl. Wildt 2014).

An der Geschichte und Gegenwart des Antiziganismus lässt sich die Doppelbödigkeit ökonomischer und herkunftsbezogener Wertvorstellungen verdeutlichen. Auf der Suche nach einer Selbstbestätigung bürgerlicher Identität und Lebensform werden als abweichend wahrgenommene Lebensformen zur Kennzeichnung und zur von Rassekonstruktionen vermittelten Erfindung bestimmter Gruppen genutzt.

In der Geschichte des Antiziganismus wird das ›Zigeuner‹-Stereotyp zum maßgeblichen gruppenherstellenden Faktor. ›Z.-Bilder betrachtet Franz Maciejewski als »Selbstzeugnisse«, die Momente der »eigenen Fremdheit« enthalten. Sie ermöglichen, die Wut gegen die Zumutungen bürgerlicher Existenz auf Andere zu richten, ein Mechanismus, den Maciejewski auf der Grundlage psychoanalytischer Reflexion als »Selbstverfolgung im Anderen« charakterisiert (Maciejewski 1996, S. 17). Sinti:zza und Rom:nja werden zu Repräsentant:innen der untergegangenen Welt der Vormoderne. Indem sie als Fremde positioniert und ausgegrenzt werden, gelingt es den frühbürgerlichen Subjekten, mit Hilfe einer phantasmatischen Gegenfigur die eigenen inneren Wünsche abzuwehren. Angesichts ihrer Verarmung und Verelendung dient die Gegenfigur zugleich als Warnung, den Neigungen zur Ungezwungenheit nachzugeben. Das ›Z.-Stereotyp ermöglicht es, nicht über eigene Unzulänglichkeiten gegenüber den Zumutungen einer rationalisierten Existenzform nachdenken zu müssen und sich nicht in Widerstand gegen die disziplinierenden Machtpraktiken und Zumutungen der kapitalisierten bürgerlichen Gesellschaft und ihrer Technologien zu begeben. Weil die Zumutungen durchgängig gelten, muss auch das Stereotyp beständig aufgerufen werden. Die Kritik der eigenen Vergesellschaftungsform kann ersetzt werden durch die Herabwürdigung der imaginierten Gruppe, die als anders, fremd und unangepasst wahrgenommen und deren Zugehörigkeit zur Nation bestritten wird (vgl. Messerschmidt 2016a).

Spezifische Muster antiziganistischer Gruppenkonstitution liegen in der Vorstellung, dass die Anderen nicht nur als fremd, sondern zugleich auch als ungebunden und »müßiggängerisch« markiert werden (Engbring-Romang 2001, S. 28). So entsteht das Gegenbild zum »Wertekodex, der ›Arbeitsamkeit um ihrer selbst willen und Gebundenheit« (ebd.). Der Zwang zu permanenter Arbeit erzeugt ein Unbehagen, das sich nicht bei sich selbst bearbeiten lässt, weil die Verhältnisse der frühindustriellen Bürgerlichkeit machtvoll sind und es schwer ist, sich diesen zu entziehen, will man nicht die eigene Existenz gefährden. Deshalb richtet sich dieses Unbehagen nach außen auf eine fremd gemachte Gruppe und macht dabei gerade das zum obersten Wert, was das größte Unbehagen erzeugt: die permanente Bereitschaft zu arbeiten. ›Z.-Bilder spiegeln die eigene Fremdheit in der frühbür-

gerlichen Gesellschaft und gehören zum gesellschaftlichen Konstruktionsprozess des bürgerlichen Subjekts. Territoriale Eingrenzung, kulturelle Integration, soziale Anpassung werden in der frühbürgerlichen Geschichte und im Übergang zur Industrialisierung verlangt und erzeugen einen projektiven Hass gegen alle als »herrenlos« wahrgenommene Andere. Udo Engbring-Romang beschreibt die frühbürgerliche Gesellschaft als eine, »die sich vor allem über abhängige, fremdbestimmte Erwerbsarbeit, Fleiß und Disziplin, die von außen bestimmt wurden, definierte« (ebd., S. 29). Das antiziganistische Gegenbild steht für eine »nicht mehr erlaubte, nicht mehr erwünschte Lebensart« (ebd.), es eröffnet die Möglichkeit, »sich über eine Gruppe von Menschen zu stellen« (ebd., S. 35).

Der moderne Antisemitismus bietet eine anders gelagerte ideologische Plattform, auf der die Machtmechanismen des modernen Kapitalismus fetischisiert und personifiziert werden können (vgl. Postone 2005, S. 192), um den Hass auf das Abstrakte mit einer konkreten Figur auszustatten. Die antisemitische Projektion macht die Jüd:innen zu allem, »was im modernen Kapitalismus als »international«, »verschwörerisch«, »allmächtig«, als »ungeheure und abstrakte Bedrohung« erscheint« (Kistenmacher 2007, S. 71). Jüd:innen werden zu »Personifikationen der unfassbaren, zerstörerischen, unendlich mächtigen, internationalen Herrschaft des Kapitals« (Postone 2005, S. 190). Die unbeherrschbare Macht des undurchschauten Kapitalismus findet in der projektiven Figur des Juden eine beherrschbare, ausgrenzbare und letztlich tilgbare Konkretion. Zugleich bietet sich die Gelegenheit, den Kapitalismus von sich selbst abzuspalten und nicht als eigenes Problem bearbeiten zu müssen. »Durch die Rassifizierung wurde der Kapitalismus zu einer »fremden« Ausbeutungsform gemacht, in der »die Arbeiter« von »Fremden«, von »Ausländern«, vom »internationalen Schacher« unterdrückt und ausgebeutet würden« (Kistenmacher 2007, S. 72). Wo im Antiziganismus ein Zuwenig an kapitalistischer Anpassung projiziert und abgespalten wird, ist es im Antisemitismus ein Zuviel, nämlich die Identifikation von Jüd:innen und Kapital, die es ermöglicht, sich selbst außerhalb der Verwerfungen des Kapitalismus positionieren zu können – außerhalb von Ausbeutung und Ungerechtigkeit, auf der Seite der Ehrlichkeit und der Arbeit, die keinem schadet.

Das paranoide Symptom, das Horkheimer und Adorno in ihrer Antisemitismusanalyse als »fixe Idee« herausarbeiten (Horkheimer und Adorno 1994 [1947], S. 199), besteht im Antiziganismus nicht in der Angst, von einem übermächtigen und hinterhältigen Gegner verfolgt zu werden, sondern eher in einem dem Ekel gleichkommenden Unbehagen. Der Antisemitismus enthält die Vorstellung einer Figur des Juden, der klug und in der Lage ist, Einfluss auszuüben. Demgegenüber beinhaltet der Antiziganismus Vorstellungen von Minderwertigkeit und Unanständigkeit. Beide ideologischen Muster bauen Gegenbilder zum Eigenen auf, die genutzt werden können, um sich selbst als ehrlich, anständig und leistungsbereit zu wissen, empfinden und zu repräsentieren.

»Rasse« als Ressource zur Selbstaufwertung in kapitalisierten Verhältnissen

In den sozialen und politischen Umbauprozessen der westlichen Demokratien verknüpfen sich nach Ulrich Brand (2010) neoliberale und neokonservative Strategien. Der marktliberale Individualismus wird begleitet von Ordnungs- und Normalitätsvorstellungen, die Identitäten und Zugehörigkeiten regulieren und gleichsam die Auflösung sozialer Bindungen abfedern (vgl. Brand 2010, S. 3). Beide Strategien wirken auf den Umgang mit Migrationsphänomenen. Den Marktliberalen verspricht Migration nahezu grenzenlos zur Verfügung stehende und unter Nützlichkeitsabwägungen auswählbare Kräfte materieller und immaterieller Arbeit, den Neokonservativen offeriert Migration Objekte der Integration, auf die sich konservative Werte erzieherisch anwenden lassen, während dieselben Werte für die Marktverwertung wertlos geworden sind.

Die neoliberalisierte Form des Kapitalismus bringt das Unbestimmte lebendiger Arbeit immer mehr zum Verschwinden, wenn »die Arbeit in der Form der Arbeitskraft mit Kapital identifiziert wird« (Oswald 2011, S. 41), wie es in der »sogenannten Theorie des Humankapitals« (ebd.) bestimmt wird. Es handelt sich um eine Phantasie totaler Integration, die alles dem Prinzip der Verwertung unterwirft. Verloren geht also genau das, worauf Arbeitende ihr Selbstbewusstsein aufbauen. Die Gleichsetzung und Identifikation von Arbeit und Kapital suspendiert den Widerspruch. Für die Arbeitskräfte wird daraus ein »ökonomischer Imperativ der Identifikation nicht mehr mit dem Vater, auch nicht mit der Nation, sondern mit der abstrakten Verwertung des Werts« (ebd., S. 59). Die Erfahrung der Selbstaussbeutung, die damit verbunden ist und die alle Bereiche der Arbeit – von der industriellen Produktionsarbeit bis zu den Care-Tätigkeiten – betrifft, erzeugt Gefühle der Wut und Frustration. Diese finden jedoch keine konkrete Gegner:in vor, die Ursachen sind systemisch und damit abstrakt. Es bleibt eine Leerstelle unbearbeiteter Gefühlslagen, die dem Aufstieg neo-nationalistischer und rechtspopulistischer Strömungen zuträglich ist.

Der Rechtspopulismus popularisiert Elemente aus dem rechtsextremen Spektrum und besetzt diese positiv (vgl. Decker und Lewandowsky 2009). Seine intellektuellen Vertreter:innen plädieren für die ethno-kulturelle Schließung des Nationalstaates, für die Verhinderung von Immigration und für den Ausschluss des Islams aus Europa (vgl. Attia, Häusler und Shooman 2014). Sie wenden sich gegen die Menschenrechte, die sie als Einfallstor für eine liberale und multikulturelle Gesellschaft betrachten (vgl. Brumlik 2016). Sie setzen sich gegen den Verlust des »kulturellen Erbes« einer national bestimmten Gemeinschaft ein, das sie von Massenmigration bedroht sehen. Dass dies populär werden kann, liegt vor allem daran, dass hier ein unschuldiges, viktimistisches Selbstbild angeboten wird, dominierenden Tendenzen ungerecht ausgeliefert, die darauf hinarbeiten, die Bevölkerung Europas durch Masseneinwanderung auszutauschen (vgl. Messerschmidt 2018). Sich dagegen aufzulehnen, dazu ruft bspw. Renaud Camus auf, ein Vordenker der französischen *identitären Bewegung*. Mit dem programmatischen Buchtitel »Revolte gegen

den großen Austausch« (Camus 2016), der über Frankreich hinaus zu einer vielfach beanspruchten Parole geworden ist, spricht er das verbreitete Gefühl an, bedroht zu sein von der Übermacht illegitimer Migration, die von etablierter Politik legitimiert werde. Das kulturrassistische Projekt der Reinhaltung natio-ethno-kulturell imaginerter Innenräume wird als Bewegung von unten repräsentiert, als Widerstand gegen Bedrohungen, die von außen kommen. Nationale Gemeinschaftsvorstellungen versprechen Übersichtlichkeit, Geordnetheit und eindeutige Zugehörigkeiten. Der national-kulturalistische Populismus gibt sich auch in der Ablehnung dessen, was Globalisierung genannt wird, nicht gewaltsam und zerstörend, sondern bewahrend und schützend. Diese Denkmuster und die damit verbundenen Aktionsformen beanspruchen, im Namen einer Mehrheit zu sprechen, die illegitimer Weise zur Minderheit zu werden droht. Das nationale Volk, das sie zu verteidigen behaupten, ist durch Kultur und Abstammung definiert und wird als schützenswert repräsentiert. Es gilt als kulturell und zivilisatorisch überlegene Gemeinschaft, die über andere verfügen, ihnen Einlass gewähren oder sie ausschließen kann und der es erlaubt ist, andere nach ihrem wohlstandssichernden Nutzen zu beurteilen. Doch steht diese ökonomistische Sichtweise nicht für sich. Sie wird auffällig begleitet von kulturalistischen Zuschreibungen, mit denen Bedrohungsszenarien verbunden werden (vgl. Groß und Hövermann 2018).

»Rasse« als Ressource zur Abwehr der (Legitimität der) materiellen Ansprüche Anderer

Zunehmend prägen Wohlstandskonkurrenz sowie die öffentliche Diffamierung derer, die einwandern, um ihre Lebensbedingungen zu verbessern, die gesellschaftlichen Thematisierungen von Migration. Eingewanderte und Geflüchtete werden sowohl ökonomisch wie kulturell als Bedrohung dargestellt. In der Kombination von ökonomischen Abstiegsängsten (vgl. Nachtwey 2016) und kultureller Identitätsbehauptung werden abwertende Stereotype artikuliert. Das Selbstbild, rechtmäßig zum eigenen Wohlstand gekommen zu sein, stellt alle unter Verdacht, die Grenzen überschreiten und einen Lebensort suchen, an dem sie sich erhoffen, mit eigener Arbeit und entsprechenden Sozialabgaben an dem dort vorhandenen Wohlstand zu partizipieren. Aufklärende empirische Studien über den realen Beitrag von Eingewanderten zu den Sozialversicherungskassen irritieren diese Haltungen kaum, da Überzeugungen, aus denen Selbstbilder erwachsen sind, den Tatsachen überlegen bleiben. Die Popularität neo-rassistischer und völkischer Auffassungen lässt sich nicht ursächlich mit wirtschaftlichen Notlagen erklären, wirkt sich aber auf ökonomische Strukturen aus, weil die Affirmation derartiger Ungleichwertigkeitsvorstellungen die Ausbeutung der als fremd betrachteten Bevölkerungsgruppen legitimiert. Zugleich können ökonomische Privilegien in der als national zusammengehörig imaginierten Bevölkerung abgesichert werden – zumindest ist das die von Verlustängsten begleitete Hoffnung, die der Neonationalismus verbreitet.

Begünstigt werden die Illusionen einer Nationalökonomie, die den qua Abstammung Zusammengehörigen zugutekäme, wenn ein »ethnischer Volksbegriff« beansprucht wird (vgl. Holz und Weyand 2014, S. 216), der in einer zeitgeschichtlichen Beziehung zum nationalsozialistischen Konzept der »Volksgemeinschaft« steht, das offensichtlich unzureichend aufgearbeitet worden ist. Rassismus und Nationalismus sind dabei verbunden worden und haben ein völkisches Selbstbild und eine »politische Ethik der Arbeit« vermittelt (ebd., S. 203). Von beidem finden sich Spuren in der Gegenwart. Doch ist diese spezifische politische Kombination unzureichend reflektiert worden, und es lohnt sich, das nachzuholen, um geschichtsbewusst mit den Phänomenen der gegenwärtigen Abwehr von globalen Wirklichkeiten umzugehen. Schließlich stellte der »Begriff der Arbeit einen wesentlichen Bestandteil nationalsozialistischer Ideologie und Praxis dar« (Bach 2016, S. 52). Arbeit galt darin nicht mehr lediglich als notwendige praktische Tätigkeit zur materiellen Reproduktion. Vielmehr avancierte das Arbeitsideal zu einem »zentralen Element des normativen Selbstverständnisses« (ebd., S. 53), das über Einschluss oder Ausschluss aus der »Volksgemeinschaft« entscheiden konnte. Dabei konnte auf eine lange Geschichte zurückgegriffen werden, in der das »Konstrukt ›deutscher Arbeit‹ als Ausdruck moralischer Gesinnung mit dem Gegenbild ›jüdischer Nicht-Arbeit‹ einherging (ebd.). Auf der »Grundlage von Krisen- und Entfremdungserfahrungen einer warenproduzierenden Gesellschaft« (ebd., S. 55) wurde »das Narrativ der ›ehrlichen deutschen Arbeit zum Wohle der Gemeinschaft‹« (ebd.) zu einem Teil des Selbstbildes, dessen Einfluss bis in die Gegenwart reicht.

Wie angesprochen, bewirkt das Arbeitsideal in seiner Geschichte eine Spaltung, die antisemitisch konnotiert ist, antiziganistisch benutzt worden ist und gegenwärtig gegen Migration und gegen Migrant:innen eingesetzt wird. Sein semantischer Kern ist die Unterscheidung von ehrlicher und betrügerischer Arbeit. Durch die Fokussierung der Aufmerksamkeit auf »illegale Migration« können Fragen nach Arbeitsbedingungen und Lohnverhältnissen verdrängt werden. Sie werden ersetzt durch ein Sprechen über bedrohliche und betrügerische Migrant:innen, die eine Projektionsfläche für das Unbehagen an globalisierten Arbeitsmärkten und deren Konkurrenzstruktur bieten. Doch es muss bereits eine Bereitschaft vorhanden sein, diese Fläche zu nutzen. Rassistische und nationalistische Überzeugungen werden nicht einfach durch ökonomische Verhältnisse erzeugt. Eher treffen ökonomische Entwicklungen auf vorhandene Denkmuster, die in der Geschichte des modernen Nationalismus und des völkischen Rassismus geformt worden sind und die mit dem Operationsmodus des Nationalstaats (vgl. Kap. 2.1 und Kap. 6.2) verknüpft sind. Wachsende Einkommens-, Wohlstands- und Vermögensungleichheit begünstigen offensichtlich die Tendenzen zur Reaktivierung rassistischer Muster, doch können sie nicht als mechanischer Auslöser derselben aufgefasst werden. Wirtschaftliche Schief lagen alleine verursachen nicht einen derart übergreifenden, von verschiedensten sozialen Gruppen getragenen Alltagsrassismus, tragen aber zum konjunk-

turrellen Manifest-Werden (vgl. die Beiträge in Demirovic und Bojadzije 2002) des latent kontinuierlich geltenden Unterschiedsschemas bei, das zwischen natio-ethno-kulturell kodiertem Wir und Nicht-Wir unterscheidet.

Mit der fortschreitenden kapitalisierten Globalisierung werden immer größere Teile der Weltbevölkerung als überflüssig betrachtet. Sie werden zu »Abfall« in einer Ordnung, die nur noch Raum für diejenigen bietet, die in ihr als nützlich gelten (vgl. Bauman 2005, S. 14f.). Die »Produktion menschlichen Abfalls« erfolgt in der fortgeschrittenen Globalisierung nicht intentional, sondern »ist nur eine Nebenhandlung des wirtschaftlichen Fortschritts« (ebd., S. 59). Damit unterscheidet Bauman systematisch die aktuellen Ausgrenzungsprozesse marginalisierter und verelendeter Bevölkerungen von den Verfolgungspraktiken der Nationalstaaten im 19. und 20. Jahrhundert. Anhand des Diskurses um »Überbevölkerung« diskutiert er, wie sich eine spaltende Sichtweise von wertvollem und wertlosem Leben entwickelt. Als nutzlos geltende Menschen können dennoch nützliche Funktionen ausfüllen, sei es in den globalisierten Dienstleistungsindustrien oder in der Entsorgung und Verwertung von Müll. Doch mit ihren Tätigkeiten ist keine Anerkennung verbunden, weshalb auch ihr Nutzen nichts daran ändert, dass ihr Leben verworfen ist.

Bauman problematisiert die materiell-existenzielle Seite der Ordnung von legitimen und illegitimen Existenzen, durch die aber die rassistische und nationalistische Ordnung der Identitäten keineswegs aufgehoben wird, sie erfährt nur eine der durchkapitalisierten Ordnung angepasste Variation. Zu Fremden werden auch die verarmten Flüchtlinge und papierlosen Migrant:innen gemacht, denn es genügt nicht, dass sie ohne Einkommen und Pass leben, sie sollen zudem »fremd« sein, um die Grenze zu dem, was Bevölkerung genannt wird, symbolisch abzusichern und zu legitimieren. Die Ordnung der Nützlichkeit verschränkt sich mit rassistischen Ordnungen. Ausgesetzte Existenzen wie Geflüchtete und Vertriebene trifft diese Ordnung in besonderem Maße und macht sie abhängig von der Möglichkeit, durch Lohnarbeit ihren Aufenthalt zumindest temporär zu legitimieren. Abwertungen von sogenannten Armutsmigrant:innen oder Wirtschaftsflüchtlingen verstärken die bereits vorhandene Bereitschaft zur Feindlichkeit und geben ihr eine rationalistische Grundlage, in der nach Verteilungsverhältnissen gefragt wird und diese Frage ohne beispielsweise die Problematisierung des Niedriglohnssektors auskommt. Christoph Butterwege sieht in der Zustimmung zu dominierenden Normen wie ökonomische Verwertbarkeit, Leistungsfähigkeit, Konkurrenz und Systemangepasstheit wesentliche Elemente für rechtsextreme Überzeugungen (vgl. Butterwege 2006, S. 16). »Der modernisierte Rechtsextremismus verklammert Nationalismus und Wirtschaftsliberalismus in einer Weise miteinander, die populistische Anrufungen ermöglicht bzw. erleichtert« (ebd., S. 17). Die Übergänge zwischen Rechtsextremismus und nationalem Populismus sind fließend, wenn »Forderungen nach einer Neukonturierung der »nationalen Identität« als Brücke zwischen der »liberal-konservativen Mitte« und der extremen Rechten« fungieren

(ebd., S. 18). In Deutschland lassen sich Stationen dieser Entwicklung seit den 1990er Jahren nachzeichnen. Dazu gehören die Asyldebatte 1991/92, die unzureichende Reform des Staatsbürgerschaftsrechts im Jahr 2000, die Kampagne gegen den ›Doppelpass‹ im hessischen Landtagswahlkampf 1999 und die Leitkultur-Diskussion im Oktober 2000, (und die Äquivalenzreihe könnte fortgesetzt werden: der Diskurs um die Kölner Silvesternacht, die Thematisierung der Bedrohung durch aus Nicht-Europa Geflüchtete seit 2015 ...). Dies alles hat in der politischen Kultur dazu beigetragen, dass »Themen der Rechten zu Themen der Mitte« geworden sind (ebd., S. 21). Butterwegge diagnostiziert eine »Kulturalisierung der Politik«, durch die sich politische Debatten auf die »Wahrung kollektiver Identitäten fokussiert haben (ebd., S. 22f.). Damit verbindet sich eine Art Ethnisierung des Politischen, die auch ökonomische Themen umfasst. Der neuere Nationalismus integriert völkisch-traditionalistische Elemente genauso wie den modernistischen Wettbewerbs- und Standortnationalismus und verbindet die soziale Frage mit der »Ausländerfrage« (ebd., S. 29).

Klassenspezifische Verteilungskonflikte, die von Auseinandersetzungen, »die das Drinnen und Draußen regulieren« überlagert werden, betrachtet Klaus Dörre im Zusammenhang der Prekarisierung von Arbeit (Dörre 2006, S. 155). Prekär Beschäftigte befinden sich in einer »Schwebelage«, in der sie alle Energien mobilisieren müssen, um doch noch »den Sprung in sichere Verhältnisse« zu schaffen (ebd.). Auch bei den noch abgesichert Beschäftigten hat sich ein »permanentes Gefühl der Verunsicherung« eingestellt (ebd.). Doch neben der desintegrierenden Wirkung der Prekarität entfaltet diese eine »disziplinierende Kraft« (ebd., S. 156). Vermittelt wird dadurch eine »Ideologie der imaginären Integration durch den Ausschluss anderer« (ebd., S. 157). Prekarität wird somit nicht als globales Problem begriffen, sondern mobilisiert nationalistische Selbstbehauptungsmotive. In Betrieben beobachtet Dörre eine verbreitete »Konfliktverdrängung«, die rassistische Auffassungen im Verborgenen gedeihen lässt, verbunden mit einer Wut auf »kosmopolitische Orientierungen des Managements« (ebd., S. 159). Zwischen Resignation und imaginärer Revolte richten sich prekär Beschäftigte und von Prekarität oder Arbeitsplatzverlust Bedrohte sowohl »gegen ›die da oben‹ wie gegen ›fremd‹ und ›anders‹« (ebd., S. 160). »Dieser reaktive Nationalismus von Lohnabhängigen stellt eine sozialpopulistische Antwort auf die Entgrenzung der Märkte dar« (ebd.). Um den Druck zu bewältigen, bringen die Zumutungen globalisierter Arbeitswelten »Techniken einer ressentimentgeladenen Selbstformung« hervor (ebd., S. 163). Das Angebot rechtspopulistischer Orientierungen wird aufgegriffen, weil es Entlastung verspricht. Dies funktioniert allerdings nur unter der Voraussetzung einer Offenheit für rassistische Denkmuster, die nicht aus der Prekarität heraus erklärt werden können, sondern von dieser nur begünstigt und mobilisiert werden. Der Inhalt des Rassismus, das Denken in abstammungsbezogener, nationaler und kul-

tureller Ungleichwertigkeit, bleibt maßgeblich dafür, dass derartige Ressentiments aktivierbar sind.

3.3 Jetzt³

Ich zähme mich, beruhige meine Besessenheiten, lenke sie ab, indem ich ihnen kurze Geschichten erzähle, die für einen Moment das, was gilt, vergessen machen. Ich lenke von mir ab, von dem, was ist und mich darin fortwährend hervorbringt. Indem ich geschäftig bin, indem ich einen Eindruck mache, indem ich mich in den Vorgaben konkreter Situationen darstelle, indem ich mutlos bin und diese Mutlosigkeit so benenne, dass sie nicht zum Vorschein kommt, indem ich unabgesetzt spreche und indem ich weder die rechten Worte finde noch mich dazu durchringen kann, die gefundenen hörbar werden zu lassen. Ich zähme mich und das vielfarbige Rauschen, das zwischen den nachgiebigen Stäben meines Brustkorbes in gelegentlich unmerklichen, zuweilen überhandnehmenden Wellen ein lautloses Getöse, eine transparente Undurchsichtigkeit, eine weiße Vielfarbigkeit vorstellt.

Jetzt

Ich beruhige den Widerhall der Tage und Begegnungen, die unauslöschbaren Spuren, die dies in mir (diese geschichtete Tiefe, diese Bodenlosigkeit, dieses Falloch) und an mir (diese ebene Endlosigkeit, diese ausgelegte Sanftheit, diese aller Eigenschaft beraubte Oberfläche), hinterlassen hat und zu zeichnen nicht müde wird.

Ich zähme die Unermüdlichkeit, die angedrohte und absehbare Implosion der Synästhesie, der skandalösen, untauglichen, verrückenden, bestürzenden Vielwertigkeit.

Jetzt schreien

Wenn ich jenseits der Grenzen unsicheren Boden betrete, gibt er nach, ich breche ein und hindurch in Gegenden, die so nicht angekündigt, doch erwartbar waren. Und wer anderes als ich sollte in der Lage sein und Mut zu fassen, den Fuß auf dieses Gelände zu setzen. Nein, ich bin nicht mutig, niemals mutig gewesen. Entschlüsse fälle ich. Handlungen führe ich aus. Worte beschwöre ich. Mit Mut hat das nichts zu tun. Eher mit der Frage, welche Wirkung das Beruhigungsritual diesmal haben wird.

3 In ähnlicher Form erschienen auch in diesem Text: Mecheril, Paul (2009b). *Rassismus, Subjektivierung und Rufe eines Falben*. In: Freitext. Kultur- und Gesellschaftsmagazin, Jhg. 07, Heft 14, S. 70–73.

Schreien

Da fällt eine Geschichte vor, die ausreichend aufregend ist, die aktuelle Besessenheit abzulenken. Natürlich fällt etwas ein: Es war eine Besessenheit, die, wie jede Besessenheit, aus Unvorhersehbarem entstand. Nur jene sterben, die Unvorhersehbarkeiten vor-sehen. Ich werde nicht sterben. Ja, eine wirklich schöne Geschichte: Ich beschwichtige mich in vertrauten Formeln und neuen Bildern. Ich bändige die Angst im Moment ihres Ausbruchs. Symptome des Schmerzes, der eingesperreten Gedanken und Gefühle. Nein, ich fürchte mich nicht, an diesem Tag voller Unwägbarkeiten. Nein, ich fürchte mich nicht, trotz brodelnder Vulkane, trotz der Hitze, der Wärme, die das Holz des Fensterschutzes wie ein Schwarm hungriger Motten zerbröseln. Meine Nacktheit erscheint mir zuweilen als Mut. Aber mutig bin ich nicht, niemals gewesen, nur angreifbar und unbekleidet. Von dieser Angreifbarkeit bin ich besessen. Sie zähme ich, lege ihr meine Hände auf, spreche ihr zu, summe ihr Summen.

3.4 Es kann mir nicht zur Last werden, indisch auszusehen⁴

Im Assessmentcenter

Der rassistischen Realität seines alltagsweltlichen Handlungs- und Erfahrungszusammenhangs ist sich Rava Mahabi, wenn auch in zunächst diffuser Weise, bewusst; er weiß in dem Gespräch, das Mitte der 1990er Jahre mit ihm geführt wurde, um das rassistische Klima in Deutschland.

»(...) durch meine Verbindung dorthin [er spricht von Indien], habe ich viel mehr, also mir kann es nicht zur Last werden, indisch auszusehen. Denen [er spricht von möglichen eigenen Kindern] könnte es zur Last werden, unter Umständen. (...) Die [eigene Kinder] wiederum wären Deutsche, sähen aber indisch aus und hätten nichts Indisches, was die mal entgegenhalten könnten. (...)«

In Deutschland kann das »andere Aussehen« sehr schnell »zur Last werden«, zumindest dann, wenn man nichts hat, die Last zu vermeiden oder abzuschütteln. Rava selbst hat etwas: Aufgrund seiner Verbundenheit mit Indien kann ihm sein »indisches Aussehen« nicht zu einem Ballast oder einer Beschwernis werden. Die Last, von der Rava spricht, besteht darin, dass Menschen, die in Deutschland im Zuge von Prozessen der Rassifizierung als natio-ethno-kulturell distinkt wahrgenommen

4 Dieser Text ist erstmalig in verwandter Weise hier erschienen: Mecheril, Paul (2003). *Prekäre Verhältnisse. Über natio-ethno-kulturelle (Mehrfach-)Zugehörigkeit*. Münster: Waxmann, Kapitel III (in dem Buch finden sich auch ausführliche weitere Modellierungen der Erfahrungen und Schilderungen Ravas sowie Angaben zu den Umständen des Gesprächs mit Rava und zu Weise und Geltungsanspruch der Interpretation).

werden, im Kontakt mit anderen Menschen eine Vielzahl von Benachteiligungen erfahren, die vom alltäglichen bis institutionalisierten Rassismus reichen, sich subtil, im paternalistischen Gewand und mit Gewalt zeigen. Diese *rassifizierten Anderen* sind mit einer Vielzahl von identitätsrelevanten Negativbotschaften konfrontiert, die in grundlegender Weise belasten und in Frage stellen.

Von der Last, die damit einhergeht, in Deutschland von dem Phantasma des und der Deutschen abzuweichen, spricht Rava Mahabi, der als Sohn in Indien aufgewachsener Eltern in Deutschland aufgewachsen ist, und spricht die Notwendigkeit an, etwas »entgegenzuhalten«. Er meint, dass es einer Verbundenheit, einer Selbstverortung, eines Selbstverständnisses bedürfe, welche durch das Belastende nicht angreifbar ist und Sicherheiten stiftet, um das Gewicht der Last des »Indisch-Aussehens« zu neutralisieren. Für die Belastung macht er nicht das Verhalten anderer, nicht gesellschaftliche Zustände, nicht den politischen Kontext verantwortlich, verantwortlich ist das »indische Aussehen« selbst (Explanandum): Es wird zur Last und ist diese. So versteht Rava nicht das Stigmatisiert-Werden, sondern das Stigma selbst als Belastung und nimmt in dieser individualistisch psychologisierenden Weise die Logik der Stigmatisierung hin: Das Stigma ist real und wird im Lichte dieser Wirklichkeit zu einem Handicap.

Rava weiß um das rassistische Klima in Deutschland, aber er benennt es nicht. Wenn er von rassistisch motivierter Gewalt spricht, verwendet Rava allgemeine Pronomen wie »das« oder »es«. Diese unspezifisch hinweisenden, deiktischen Ausdrücke halten den Gegenstand seltsam unkonkret. Das Unkonkrete der Besprechung dieses »das« oder »es« mutet zurückhaltend, befangen und scheu an. Im Zuge dieser scheuen Unkonkretheit, dieser diffusen Redeweise entkommt die Sache aus der Reichweite beobachtender Einschätzung: Die Sache kann groß und mächtig sein, noch viel größer und mächtiger als dies gewusst werden kann.

»Na ja, ich sag mal, ich hab das Glück oder Unglück, ich weiß es nicht, ich hab... es noch nicht so zu erleben. Darum also ... manchmal denke ich mir, es wäre wirklich ganz gut, wenn man es mal erleben würde. ... Weil man dann vieles ... ja, ich leb halt in meiner ... vielleicht leb ich in 'ner Scheinwelt. Weil alles um mich herum eben optimal ist, also mit normalen Schwankungen eben, aber so, dass das, was eigentlich hier gerade jetzt teilweise in diesem Land hier abgeht, ich krieg das nicht mit. Also nur aus dem Fernsehen wie der andere. Und ich sag mal, ich denke mir, wer weiß, wie weit so was hier geht, nur es ist dann so, wie, ich sag mal früher Juden, die lebten auch in ihrer Scheinwelt, abgesichert und so weiter und so fort: ›Ja, uns trifft das gar nicht‹, nach dem Motto. Und irgendwann sind sie aber doch getroffen worden. Und von daher denke ich mir manchmal, wäre es gar nicht schlecht. (...)«

Rava sagt, er habe »es« noch nicht erlebt, weil er zum einen in einer behüteten Welt lebe, zum anderen seine öffentlichen Aufenthalte so gestalte, dass die Wahrscheinlichkeit, »es« zu erleben, gering ist. Gleichwohl weiß er, dass er in einem potenziell rassistischen Zusammenhang lebt, dass er vorsichtig und wachsam sein muss und nicht gedankenlos jeden Ort aufsuchen darf. Auch wenn Rava »es« nicht erlebt hat, so nimmt er gedanklich vorweg, dass er »es« erleben könnte und richtet sein Verhalten danach aus. Neben dem antizipierten »es« kennt er aber zudem die konkrete Erfahrung, dass er mit Bezug auf physiognomisierte Zeichen einerseits herabgewürdigt wird, ihm aufgrund dieses Aussehens andererseits bestimmte Möglichkeiten verwehrt werden.

»Ich hab so 'n Assessmentcenter mitgemacht und da kam raus, ja, Sie sind als Verkäufer total gut und bla bla und ... Und dann sagte diese Frau von der Personalberatung zu mir: ›Ja, da ist eine Sache, die wollt ich Ihnen nicht sagen, aber ich sag's jetzt doch‹. Also, ich merkte, sie zögerte. Ich sag: ›Ja, wo ist denn das Problem?‹ Da sagt sie: ›Ja, (äh) wenn Sie Deutschland für ein Unternehmen arbeiten und so, sie sind ja Ausländer, also optisch, auf dem Papier ja nicht‹. Das wär ziemlich sicher gerade im Bereich Vertrieb, so da sind nun so sehr viele Vorurteile und so weiter und so fort. Und dann am nächsten ... das war so 'n zweitägiges Seminar, und am nächsten Tag sollte man sich so seinen Berufsweg da so erläutern, wie man das machen will. Und da hab ich die ganze Nacht drüber nachgedacht. Und erst hat mich das total gestört. Ist klar, weil ich hat ja immer die Vorstellung, du musst in den Vertrieb gehen ... Und jetzt sagt dir einer, das ist total schlecht, weil du Ausländer bist, 'ne Sache, die ich nie überhaupt in Erwägung gezogen hab, dass das 'n Nachteil sein könnte« (...) In dem Moment war das erst einmal, ... es war merkwürdig, aber dann kam meine ... wie gesagt, ich versuche immer alles ... alles hat zwei Seiten. Und dann hab ich da abends drüber nachgedacht.... Im Prinzip, wenn ich das nutze, Ausländer zu sein, bin ich ja besser als jeder Deutsche. Indem ich mir eben ein Verkaufsgebiet nehme, Asien, oder eben was von Asien hierhin bringe, ich sag mal so, als Deutscher in Asien zu arbeiten, ist ziemlich schwierig. (...) Weil, (ä), die ... ich mein, ich kann auch nicht die Sprache oder so, aber ich sehe so aus wie die, was für die 'n Vorteil ist. Weil die, die mit der weißen Haut verbinden die Kolonialzeit, all so was. Da ist gleich 'n gewisses Misstrauen. Und auch wenn ich die gleiche Denkweise hab, vielleicht wie die Leute hier, das sieht man mir nicht an, da verstehst du so 'n bisschen die Sprache, dann kannst du im Prinzip das Maximum aus denen rauskitzeln. Und (ä), wie gesagt, am nächsten Tag, hab ich das so präsentiert, so meine Vorstellung, so und so will ich das machen und bla, bla, bla, bla ... vor Kamera und so 'n Mist, den man da machen musste. Und da war die total begeistert. Und sie sagte, sie konnte die Nacht auch schlecht schlafen, weil sie auch nicht wusste, was sie auch so angerichtet hatte mit ihrer Bemerkung und so. Aber war ja nicht schlimm, war ja eigentlich nur gut, weil damit haben sie, indem sie mir was Negatives gegeben haben, ich das positiv umgewandelt habe, habe ich meine Vorstellung konkretisiert und weiß genau, was ich will. Weil irgendwo

... das sind so Sachen, vielleicht unbewusst wusste ich das, ... und da wusste ich, das ist für mich eigentlich der totale Vorteil. Da können sich 30 Leute auf die Stelle bewerben, die auch alle bessere Examen haben können. Indem ich da auftauch, ist der Platz meiner, wenn ich ihn haben möchte (...).«

Durch die Einschätzung der Anleiterin des Assessmentcenters wird Rava vor Augen geführt, macht er also die Erfahrung, dass seine Physiognomie von anderen als Hinweis auf eine prinzipielle Differenz zwischen ihnen gewertet wird, die Geringschätzung und Zurückweisung in Form der Verwehrung des gleichberechtigten Zugangs zu Ressourcen der Lebenssicherung und -gestaltung nach sich zieht. Es geht hier um Rassismuserfahrungen – obwohl Rava weder den Begriff verwendet noch die rassistische Qualität der Szene in den Vordergrund stellt. Rava schildert die Assessment-Szene vielmehr als Beispiel für sein durch das Sternzeichen des Schützen ausgebildete »positive thinking«; ausdrücklich stellt er die Assessment-Szene als Beispiel für seine Einstellung: »Du musst immer alles von zwei Seiten sehen« vor, welche zum Ausdruck bringt, dass in allem auch eine »positive« Seite vorhanden sei. Die positive Seite der berichteten Erfahrung besteht darin, dass er durch sie seine beruflichen Vorstellungen konkretisiert hat und nun genau weiß, was er will.

Rava Mahabi bezieht sich in seiner Schilderung vorrangig nicht auf die Erfahrung als solche, sondern auf die Konsequenzen der Erfahrung und insbesondere auf seinen Umgang mit der Erfahrung. *Lösungsorientierung*, *Verletzungsabwehr*, *Kontrollversuch*, *Funktionsvergewisserung*, *Vermarktung seiner selbst* und *Anerkennungsarbeit* sind jene Modi, aus denen sich Ravas berichteter Umgang mit Rassismuserfahrungen zusammensetzt. Ach, Rassismus.

Lösungsorientierung

Rava fokussiert nicht sein Gefühl (»im ersten Moment war es merkwürdig«), sondern die Frage, wie er mit dem Handicap, in einem rassistischen Kontext »indisch auszusehen«, umgehen kann. Dieser pragmatische Umgang mit Rassismuserfahrungen setzt die Akzeptanz der Existenz der rassistischen Realität voraus. Rava lamentiert nicht, er hält sich nicht mit der Ungerechtigkeit auf, vermittelt der Auslegung des funktional irrelevanten Merkmals »dunkle Hautfarbe« benachteiligt zu sein, sondern respektiert die Situation so, wie er sich und seine Position aufgrund der in dieser Situation geltenden Regeln erfährt. Rava jammert nicht, beklagt und bemitleidet sich nicht, er akzeptiert die Situation und den Handlungsspielraum, den ihm die Situation zuweist. Diesen Spielraum sucht er gemäß den Regeln des Spiels (die ihm die bezogen auf die Regeln im Berufskontext kundige Assessment-Anleiterin mitteilt) zu nutzen.

Auch zieht Rava die Einschätzung der Assessment-Anleiterin mit keinem Wort in Zweifel; obwohl er bisher nie erwogen hatte, dass »das« ein Nachteil sein könne, macht er sich fast augenblicklich an die Lösung der Aufgabe, die ihm die Assess-

ment-Anleiterin stellt. Die Aufgabe ist schwer, sie bereitet Rava Mühe, doch hilft hier keine Wut, keine Trauer noch Verzweiflung – handeln muss er, sich um eine Lösung der Aufgabe bemühen, die lautet: Welche (Handlungs-)Konsequenzen zieht die Erfordernis nach sich, in Bezug auf die Frage, welcher Tätigkeit er nachgehen werde, immer ins Kalkül ziehen zu müssen, dass er »optisch – auf dem Papier ja nicht – Ausländer ist«? Unverzüglich macht Rava sich an die Lösung der Aufgabe; als ob er eine komplizierte, anspruchsvolle Rechenaufgabe vorgelegt bekommen habe, nichts Einfaches, eine harte Nuss, die zu knacken Zeit kostet und kognitiv aufwendig ist. So erfüllt ihn das nächtliche Knacken auch mit Freude und Stolz – jetzt endlich kann er einschlafen.

Verletzungsabwehr

Kein Wort darüber, dass die berichtete Erfahrung bei ihm Wut, Verletzung, Trauer oder Verzweiflung bewirkt habe. »Merkwürdig« sei »es« im ersten Moment gewesen, sagt er, aber diese Merkwürdigkeit, so hat es den Eindruck, wird von der Maschinerie der Lösungsorientierung augenblicklich aufgerieben. Das »Negative« darf nicht bestehen bleiben, es wird in das »Positive« der Handlungsorientierung umgewandelt. Und angesichts der Geschwindigkeit und Ausschließlichkeit, in der die Umwandlung, das Kompostieren und Recyceln von Erfahrungen im Dienste der Selbst-Vervollkommnung vor sich geht, liegt die Vermutung nahe, dass die emotionalen Aspekte jener Erfahrung, der Phantasien wegen, die der Hautfarbe zugeordnet werden, benachteiligt zu sein in den Hintergrund der bewussten Geschäftigkeit gedrängt werden.

Sprechen ist eine Tätigkeit, die nicht nur die Vermittlung von Information und das Erzeugen von Bildern für andere zur Konsequenz hat, Sprechen richtet auch die Wahrnehmung der Sprechenden im Zuge der Qualität des Gesprochenen aus: In der Art ihres Sprechens bildet sich die Sprechende; ein Bildnis, das auf nicht notwendig bewussten Wahlen beruht. Rava wählt entsprechend seines Selbstverständnisses Hinweise und Botschaften aus, die weitere Hinweise und Botschaften zur Folge haben: Verletzungen und andere negative emotionale Zustände kommen darin explizit nicht vor. Dies ist eine Form von Schutz: Rava schützt sich, indem er emotionale Aspekte der Diskriminierungserfahrung nicht hervorhebt. Rava schützt sich, und das ist vernünftig. Denn aus einer bestimmten Perspektive betrachtet, verletzt die weiß-deutsche Öffentlichkeit Rava und verlangt – unter der Voraussetzung, dass er in dieser Öffentlichkeit bestehen will – zugleich von ihm, eine gute Figur zu machen. Rava Mahabi ist mit der Forderung konfrontiert, Verletzungen, die die rassistisch strukturierte Ordnung der Wirklichkeit bedingt, so zu handhaben, dass sie nicht zum Ausdruck gebracht werden, also sie so zu handhaben, als gebe es sie letztlich nicht. Dieser Anforderung kann Rava nur entsprechen, wenn er rassistische Verletzungen nicht oder lediglich eingeschränkt aufmerkt, wenn er gewissermaßen psycho-pragmatisch mit Rassismuserfahrungen umgeht.

Kontrollversuch

Rava ist ein »Ausländer«, und als »Ausländer« wird er es sehr schwer haben, weil »da (...) nun so sehr viele Vorurteile [sind]«. In diesem Zirkel der Konstruktion des Fremden und seiner Ausgrenzung, in diesem Zirkel der Dominanz befindet sich Rava und kann dagegen nichts machen. Denn aus seiner Haut und aus dem Kreis der mit dieser symbolischen Realität vorgegebenen Handlungsmöglichkeiten kommt er nicht heraus.

Rava Mahabi weicht soweit vom imaginären Bild des Standard-Deutschen ab, dass er als »Ausländer« wahrgenommen, bezeichnet und etikettiert wird. Wer dieses Etikett trägt, ist mit Einschränkungen konfrontiert, die jene nicht kennen, die das Etikett nicht tragen. Diese Einschränkungserfahrung ist eine Erfahrung der Fremdbestimmtheit: Den Regeln des Spiels zufolge, an dem Rava teilnehmen möchte, kommt ihm eine benachteiligte Position zu. Die Regeln des Spiels, das hier gespielt wird, teilen Rava schlechte Karten zu, eine chronisch schlechte Zuweisung, die auch beschämend und peinlich ist, so als trage er einen Makel an sich, eine chronische Zuweisung, der er nicht entkommt, so als sei ihm mitgeteilt worden, er leide an einer schweren Krankheit, die ihn sichtbar und dauerhaft beeinträchtigen werde.

Auf die von der Assessmentanleiterin unwillig übermittelte Diagnose, auf diese Erfahrung der Bestimmtheit durch eine nicht an konkrete Personen geknüpfte, anonyme (rassistische) Ordnung, reagiert Rava, indem er konzentriert und angestrengt versucht, Kontrolle über seine Handlungsmöglichkeiten zurückzuerlangen: Die ganze Nacht liegt er wach und sucht nach einem Ausweg, versucht, einen Bereich ausfindig zu machen, in dem ihm wieder Möglichkeiten der Selbstbeeinflussung, Möglichkeiten, sein Tun selbstverantwortlich und -wirksam zu gestalten, zukommen. Er knackt die Nuss, er findet einen Ausweg, der ihm nicht nur die durch die Diagnose geraubten Handlungsmöglichkeiten zurückgibt, sondern über das Zurückerlangen hinaus geht und Möglichkeiten aufzeigt, die ihm bis dahin nicht bewusst waren: Indem Rava mit »Negativem« konfrontiert wurde, hat er etwas »Positives« erschaffen, indem ihm bewusst gemacht wurde, dass er keine Kontrolle hat, erlangte er Kontrolle.

Funktionsvergewisserung

Aus dem Stigma kann eine Ressource werden, man muss es nur recht anzustellen wissen. Fast hat es den Anschein, als wolle Rava dieses Motto mitteilen. Gegenüber anderen besitzt Rava einen Vorteil: Er kann aus den »Asiaten« das »Maximum herauskitzeln«. Kaum ein »Asiat« könnte dies, denn welcher »Asiat« wäre schon vertrauenswürdiger und geeigneter für deutsche Firmen als Rava Mahabi. Kaum ein »Deutscher« könnte dies, denn »als Deutscher in Asien zu arbeiten, ist ziemlich schwierig«, weil »die mit der weißen Haut (...) die Kolonialzeit [verbinden]«. Sicher, im Bereich »Vertrieb« würde Rava Schwierigkeiten bekommen,

Schwierigkeiten, die »Deutsche« nicht hätten, aber im Bereich »Asien« würden die »Deutschen« Schwierigkeiten bekommen, Schwierigkeiten, die Rava nicht hätte.

Aus den »Asiaten« das »Maximum herauskitzeln« – dafür ist Rava der geeignete, der richtige Mann. Diese Erkenntnis gebiert Rava in der schlaflosen Nacht. Aus der Not der Minderwertigkeit macht Rava den Vorteil der Außergewöhnlichkeit und besinnt sich der eigenen Ressourcen und Fähigkeiten. Die Anti-Insignien zugeschriebener (Nicht-)Zugehörigkeit, die Indizien zugeschriebener intellektueller und charakterlicher Schwäche, von denen Rava sich nicht lösen kann, ohne sich von seinem Körper zu lösen, instrumentalisiert er, um beruflich eine Position zu finden, in der er erfolgreich sein kann.

Er versichert und vergewissert sich eines nahezu exklusiven Platzes in dem Spiel, das vielleicht »Marktwirtschaft«, »Kapitalismus« oder »Leistungsgesellschaft« heißt (Rava Mahabi steht kurz vor dem Abschluss seines Betriebswirtschaftsstudiums). Rava positioniert sich, er verortet sich, indem er sich auf das, was ihm möglich ist, sich auf seinen Platz, seine Stelle, seine Rolle und seine Funktion, dem, was ihm qua der Merkmale seiner selbst zukommt und möglich ist, besinnt. Aus den »Asiaten« das »Maximum herauskitzeln« – das könnte Ravas Funktion werden.

Funktional ist eine Tätigkeit, wenn sie für den Zusammenhang, in dem sie stattfindet, Nutzen bringt. Die Tätigkeit, die Rava im Sinn hat, ist nützlich, da sie der Institution, für die Rava arbeiten wird, Profit und Rava daher nicht nur Lohn, auch Anerkennung eintragen wird. Rava entwirft eine zukünftige berufliche Tätigkeit, die seine Entlohnung garantiert, in der er sich anerkennen kann, die darüber, dass er nützlich ist, von anderen anerkannt wird und in der er von anderen anerkannt ist – die Begeisterung der Assessmentanleiterin als Rava sein Zukunftsmodell präsentiert ist ein erstes empirisches Indiz: Rava wird Anerkennung ernten, er hat einen Platz gefunden.

Anerkennungsarbeit

Die Mitteilung der Assessmentanleiterin ist eine Defizitbotschaft. Denn Ravas Aussehen wird zunächst als Manko deutlich gemacht, ein Nachteil, der ihm das Ausüben einer beruflichen Tätigkeit erschwert und Ravas funktionalen Wert in Frage stellt. Die Mitteilung der Assessmentanleiterin informiert auch darüber, dass Ravas Wert als Arbeitskraft einstweilen unklar ist, nicht erkannt und folglich auch nicht anerkannt werden könne. Weil Rava als »Ausländer« identifiziert wird, und weil Rava sich als »Ausländer« identifiziert, kommt ihm ein geringes Maß an Anerkennung zu. Er wird weniger wertgeschätzt, respektiert, und geachtet, erfährt weniger Zustimmung als jemand, der eine symbolisch anders belegte Physiognomie hat.

Rava hat einen deutschen Pass, ist in Deutschland aufgewachsen und meint, mehr von der deutschen als, wie er sagt, der »asiatischen Kultur« beeinflusst zu sein. Dennoch sagt er, dass er »Ausländer« sei. Er sagt dies, weil er nicht selbstverständlich als natio-ethno-kulturelles Mitglied akzeptiert wird. Rava ist ein »Ausländer«,

und »Ausländer« zu sein ist ein Makel. Diesen Makel des Ausländer-Seins sucht Rava wettzumachen und greift dabei auf Strategien der Funktionsvergewisserung und Vermarktung seiner eigenen Person zurück.

In dem Augenblick, als er einen Platz findet, an dem er »besser« ist als »jeder andere Deutsche«, hat er den Makel wettgemacht. Als er einen Platz findet, der exklusiv ihm zukommt, erntet er die Früchte der anstrengenden Arbeit: reale oder vorgestellte Anerkennung von konkreten Anderen (zum Beispiel von der schließlich doch »begeisterten« Assessmentanleiterin), aber vielleicht noch mehr von dem imaginativen Publikum (Elkind 1980) im Kopf, das durch Applaus, Hohngelächter und Buhrufe das Gefühl, respektiert und anerkannt zu sein, reguliert.

Der Erfahrung, Rassismus ausgesetzt zu sein, muss nicht zwangsläufig zu chronischer Verzweiflung, Handlungsunfähigkeit, übermäßiger Schreckhaftigkeit oder zu anderen Leidenszuständen führen. Menschen, die in einem Erfahrungsklima von Rassismus aufwachsen, lernen mit diesen Erfahrungen in einer Weise umzugehen, die für ihre Lebenssituation, für ihr Selbstverständnis und für ihre sozialen Bezüge funktional und angemessen sein kann – zumindest, wenn – wie bei Rava Mahabi – eine bestimmte Negativintensität der Erfahrung nicht überschritten wird und materielle, soziale und kognitive Ressourcen der Bewältigung von Belastungen zur Verfügung stehen.

Gleichwohl geht aus der Analyse der Assessment-Episode auch hervor, wie problematisch und bedeutsam die Bedeutung von Rassismuserfahrungen ist: Rassistisch Diskreditierbare sind im Rahmen dieser Erfahrung mit der Botschaft konfrontiert, dass in dem Aufenthalts- und Lebenskontext, der ihren gewöhnlichen und selbstverständlich geltenden Alltagszusammenhang bezeichnet, eine Bedrohung und Benachteiligung ihrer Person (und ihnen nahestehender Personen) als Folge der gesellschaftlichen Ordnung selbstverständlich ist, die das Leben in dieser gesellschaftlichen Ordnung zu einem prekären Leben macht. Der Umgang mit dieser Botschaft – einerlei ob ignorant, privat, öffentlich, sublim, politisch, psychotherapeutisch, aggressiv oder verstohlen – ist anstrengend. Denn es gibt in der Regel keine eindeutige Lösung der Spannungen, die für Rassismuserfahrungen charakteristisch sind: Diese Spannungen werden bestehen bleiben, denn Rassismus (bis auf weiteres) *works*.

Die Assessment-Episode zeigt, dass der subjektivierende, individuell produktive und damit situativ entlastende Umgang mit Rassismuserfahrungen potenziell beinhaltet, dies in der Logik des Denkens vorzunehmen, die Bedingung der Erfahrung von Rassismus ist. Die »Schwierigkeiten«, die Rava Mahabi als »optischer Ausländer« im »Vertrieb« bekäme, bewältigt er, indem er das Spiel, das auf dem Code der Physiognomien und Hautfarben basiert, mitspielt und eingedenk seiner positiven Wirkung auf »Asiaten« aus ihnen das »Maximum herauskitzeln« will. Mit dieser Bewältigungsform ist Rava in die Falle des Rassismus geraten.

3.5 Die Fackel des Körpers⁵

Die Fackel des Körpers leuchtet hell
Die Fackel des Schmerzes

Wenn mein Name,
wohin ich mich auch wende,
Ausländer ist,
wenn mein Name,
schwach und trocken,
Ausländer ist,
dann brennt er hell

Das Feuer des Schmerzes

ist

Die Säule der Reinigung
ist

Die Säule der Hoffnungslosigkeit

Die Säule des Einwands,
der ungehört bleibt

Die Säule des Glaubens.

Das Feuer des Schmerzes leuchtet weit
Sein Rauch weht in die Welt
Und lässt diese eine andere werden

Wenn mein Name Ausländer ist,
und kein anderer Name,
dann brenne er,
dann brenne ich.

5 Auch zu finden in: Mecheril, Paul (2025a). *Rassismus und das Lieben. Zwölf Bruchstücke*. In: Atali-Timmer, Fatoş et al. (Hg.): *Diverse Differenzen. Perspektiven auf Diversitätsbewusste (Sozial-)Pädagogik und Bildung*. Festschrift für Rudolf Leiprecht (S. 178–192). Oldenburg: UOLP.

Am 26. Mai 1982 hat sich Semra Ertan, 25-jährig, an der Kreuzung Simon-von-Utrecht-Straße/Detlef-Bremer-Straße in St. Pauli selbst in Brand gesetzt und ist als Ausdruck, also als Folge und als politisches Zeichen von zweierlei aus dem Leben verbrannt: erstens der rassistischen Realität, die Ausländer macht und zweitens der gesellschaftlichen Ignoranz gegenüber der Not und dem Leid und der Ausweglosigkeit, die diese Realität ist.

So wirkt Herrschaft: sie herrscht verachtend, verstümmelnd, vernichtend und tilgt Gegenwart, Vergangenheit und Zukunft der Verachteten, Verstümmelten und Vernichteten.

Semra, wir hätten Dich gerne gehört.

Bekliyoruz
 Uzat kollarını ılıman kenterlin
 Hürriyet kokan denizlerinden
 Gençlerin cıgıllıklarına kulağını ver
 Boz bulanık hayalerimizi dağıt temelden
 Tutsak isteklerin söylenmemiş sözleridir o yüzler
 Hürriyeti asırlarca uzat
 Olumlu meyvelerdir gördüğün başlangıçlar
 Parlak ufuklar gibi tüket karanlıkları
 Unutma ki her nutukta bir başka vaadin vardı
 Unutulmuş dağların özlem kokularıyla
 Dağıt sisleri, karış hayatımıza
 Hürriyet fısıldayarak gerçek yap hayalleri
 Uzat kollarımıza
 Beraberliğimizde kaybol, in yavaş yavaş

Kiel, 26 Kasım 1976⁶

Wir warten
 Reiche deine Arme aus den milden Städten,
 Deren Meere nach Freiheit duften,
 Gib dem Aufschrei der Jugend Gehör.
 Wirbel unsere verworrenen Träume um,
 Diese Gesichter sind die gefangenen Wünsche unausgesprochener Wörter,
 Lasst die Freiheit um Jahrhunderte wahren,
 Die Anfänge, die du siehst, tragen Früchte
 Wie aufstrahlende Horizonte.
 Vertreibe die Dunkelheit,

6 Aus: Ertan 2020, S. 19.

Vergiss nicht, in jeder deiner Reden gab es unterschiedliche Versprechen
 Mit den vergessenen und nach Sehnsucht duftenden Bergen.
 Vertreibe den Nebel, misch dich ein in unser Leben,
 Freiheit, flüsternd lass die Träume wahr werden,
 Reiche deine Arme – unseren Armen,
 Verschmelze in eins, steige sachte herab.

Kiel, den 26. November 1976⁷

3.6 Ökologie, Rassismus und planetarische Gerechtigkeit (mit Nadine Etzkorn)⁸

Auch und vielleicht nicht zuletzt die Klimakrise zeigt in ihren vielfältigen, multidimensionalen Auswirkungen wie der Zunahme und Ausbreitung von Gesundheitsrisiken, Konflikten, Kriegen, der Verknappung von allgemeinen Gütern wie Boden, Wasser und Luft, der Zerstörung von Lebensgrundlagen und damit forcierter Fluchtmigration deutlich, dass ökologische und soziale Fragen nicht voneinander zu trennen sind (z.B. Faist und Schmidt 2020; Otto 2023; Schraven 2023). In dieser Perspektive auf die ökologische Krise wird auch der Zusammenhang von ökologischer Krise und einer Denkungs- und Handlungsweise deutlich, die für rassistische Herrschaftsverhältnisse grundlegend ist. Es können drei idealtypische Aspekte des Zusammenhangs unterschieden werden.

Natur- und Menschausbeutung

Mit Bezug auf die aktuellen ökologischen Krisen spielen *Macht- und Ausbeutungsstrukturen* eine wesentliche Rolle. Sie tragen zur Beschleunigung und Verfestigung der Klimakrise bei und erschweren ihre Überwindung.

Post-, dekoloniale und feministische Analysen zeigen auf, dass die Praxis der allmählichen Zerstörung der ›Natur‹ in einer Beziehung der Äquivalenz zur Praxis des Rassismus steht. Dies wird insbesondere mit Blick auf die *Natur- und Menschausbeutung* deutlich, die ihren Ursprung in der Objektifizierung der rassifizierten und naturalisierten ›Anderen‹ als auch der nichtmenschlichen Lebewesen hat. Die Ausbeutung von Menschen(-Gruppen) als auch die Ausbeutung der Natur (ihrer natür-

7 Aus: Ertan 2020, S. 18.

8 Verwandte Ausführungen finden sich auch hier: Etzkorn, N. und Mecheril, Paul (2025). *Ökologie, Rassismus und planetarische Gerechtigkeit*. In: FARN (Hg.). Lokale Saat, globale Ernte. Demokratischer Umgang mit rechten Ideologien in Zeiten sozial-ökologischer Krisen. (S. 83–95). Berlin: Naturfreunde-Verlag Freizeit und Wandern; Etzkorn, Nadine und Mecheril, Paul (2026). *Ökologie und Rassismus*. In: Bojadžijev, A., Mecheril, P. und Quent, M (Hg.) Rassismusforschung. Baden-Baden: Nomos (im Druck).

lichen ›Ressourcen‹, Tier- und Pflanzenwelten etc.) können gelesen werden als Ausdruck der ›Kolonialität der Natur‹ (Alimonda 2019) und Folge einer in der Europäischen Moderne aufkommenden anthropozentrischen Perspektive auf das Zusammenleben auf der Erde, in der Tiere, Pflanzen und unbelebte Materie kaum einen eigenständigen Wert besitzen und daher in ihrer Existenz in erster Linie am Nutzen, den sie für den Menschen zu besitzen scheinen, bemessen werden. Nicht zuletzt feministische sowie post- und dekoloniale Theorien machen auf die Schattenseite der »Naturalisierung der Moderne« (Mignolo 2012, S. 46, Herv. i. O.) aufmerksam, in deren Namen die Welt im Zeichen der Vernunft und Rationalität neu geordnet wurde. In feministischer Tradition weisen Autor:innen wie Shiva und Mies (2016) oder Walsh (2015) darauf hin, dass grenzenloses Wachstum mit Gewalt gegen die Natur, gegen Frauen und indigene Bevölkerungen einhergeht. Maria Lugones (2020) verweist darauf, dass koloniale Praktiken der Moderne vergeschlechtlichte und rassifizierte Körper hervorbringen, denen Menschlichkeit verweigert wird. Mit ihrem Konzept der »Kolonialität von Geschlecht« (Lugones 2020, S. 63) versucht sie zu erläutern, wie die patriarchale Herrschaft von Männern über Frauen zur emotionalen, sexuellen und körperlichen Ausbeutung von Frauen führt: Indem das kolonialisierte und rassifizierte (Nicht-)Subjekt zum Teil des ›Natürlichen‹ erklärt wird, wird Ausbeutung, Herrschaft und Gewalt gerechtfertigt. Pflanzen, Tiere und Menschen wurden durch die entstehenden Disziplinen wie Botanik, Zoologie oder Anthropologie kategorisiert, klassifiziert und hierarchisiert. Diese Formen der Objektivierung, Verdinglichung und Rationalisierung markieren einen grundlegenden Einschnitt der Selbst- und Weltverständnisse.

Grundlegend für die hier bedeutsame Denkungsart ist hierbei die Entgegensetzung von Natur und Kultur: »Nature was invented and distinguished from Culture. Culture characterized Human/Man while Nature framed the realm of animal, vegetal, and mineral. The Chain of Beings located Human/Man at the top of the world created by God and so the classification established, while at the same time, a hierarchy among beings. By the same token, since Culture is what Humans do, Nature became the facto surrogated to Human cultivation and, later on, exploitation« (Mignolo 2017, S. 461f.). Die Praxis der Natur- und Menschausbeutung gründet legitimatorisch und funktional auf der Hierarchisierung und Objektifizierung der rassialisierten und naturalisierten ›Anderen‹ als auch der nicht-menschlichen Lebewesen. Edgardo Lander führt die Natur- und Menschausbeutung auf die Trennung von Geist/Körper und Kultur/Natur zurück, dass das Fundament für eine »Beziehung der Exteriorität zur Natur« (2019, S. 190) bildet. Diese Form der Nichtbeziehung ist für Lander Kern einer gewinnmaximierenden und sich kaum begrenzenden, wachstumsorientierten Wirtschaftsweise. Ähnlich wie Lander bemerkt auch Jason Moore, dass »der Blick auf die NATUR als etwas Äußeres eine Grundbedingung der Kapitalakkumulation« darstellt (Moore 2020, S. 9, Herv. i. O.). Viele kapitalismuskritische Analysen, die sich mit der kapitalistischen Produktions- und

Lebensweise beschäftigen, machen auf die Verwertungslogiken (neo-)liberaler Produktionsverhältnisse und die Aneignung und Ausbeutung der Natur aufmerksam (Brand und Wissen 2017). Das Augenmerk auf die Verschränkung kapitalistischer Aneignung und Ausbeutung von Natur mit (post-)kolonial rassistischen Verhältnissen ermöglicht hierbei das zugrunde liegende ideologische Muster zu erkennen, das Ghassan Hage (2017) »generalized domestication« nennt, einem spezifischen Modus der Existenz, der danach trachtet, »to create a world where the most salient quality of everything that comes into existence is that it ›exists for‹ (...) a domesticating subject (...)« (Hage, 2017, S. 83). Diese, auf den instrumentellen Umgang mit anderen und spezifischen Anderen zielende Domestizierung (Zähmung, Kontrolle über Leben und Sterben, Genuss), betrifft die Mensch-Nichtmensch-Relation, bietet aber auch vielfältige Möglichkeiten der Konzipierung, Imagination und Gestaltung von Mensch-Mensch-Relationen und Mensch-Mensch-Differenzierungen.

In Anlehnung an Achill Mbembes (2011) Konzept der Nekropolitik konstatiert Hage, dass es unterschiedliche Formen der Aneignung und Ausbeutung gibt: solche, in denen Menschen und Tiere in Grenzen ausgebeutet werden und solche, in denen Menschen und Tiere sich nicht mehr regenerieren können und bis zum Tod ausgebeutet werden (Hage 2017, S. 54).

Da, wo das domestizierende Denken – durch etwa die politische Stärke von feministischen Bewegungen, die sich gegen die Kultur der Verfügbarkeit der Frau für den Mann richten oder durch die Zunahme antirassistischer Positionen, die die Legitimität rassistischer Praktiken der Verfügung über die Körper der natio-ethno-kulturell kodierten Anderen zurückweisen oder durch Bewegungen, die Tierrechte oder die Bescheidung der kapitalistischen Lebensweise einfordern – in eine grundlegende Krise gerät, kommt dieses zuweilen in einer schamlosen und sich selbst be rauschenden Aufführung seiner selbst zu einer gespenstischen Stärke. Das domestizierende Denken befreit sich dann von den demokratischen Institutionen und Gepflogenheiten, die ihm im Wege stehen, und feiert diese Überwindung als Sieg des Willens zur Beherrschung anderer. Wir sind Zeitzeuginnen solcher fratzenhaften Versuche der Wiederherstellung und Vervollkommnung dieser politischen Kultur der Domestizierung.

Nachhaltigkeitsrassismus

Mit dem Ausdruck Nachhaltigkeitsrassismus sei hier auf eine zweite idealtypische Form des Zusammenhangs zwischen Ökologie und Rassismus verwiesen, in der Vorstellungen eines Entwicklungsvorsprungs des ›Globalen Nordens‹ mit Rückständigkeitsnarrativen und einer Vorrangigkeitslogik des Westens gegenüber dem ›Globalen Süden‹ in den Blick kommen.

Mit der Agenda 2030 und den 17 Zielen für nachhaltige Entwicklung (SDGs) formulierten die Vereinten Nationen 2015 eine Vision für eine friedliche und nachhaltige Weltgemeinschaft (UN, 2015). Das in den 17 SDGs angelegte Nachhaltigkeitsver-

ständnis wird hierbei dafür kritisiert, dass es einem westlichen Entwicklungsparadigma und der Idee endlosen Wirtschaftswachstums folgt. Das Ziel, dem die SDGs verpflichtet sind, besteht in der Sicherung einer als modern und fortschrittlich geltenden (Welt-)Gesellschaft, die innerhalb klassischer Wachstumsnarrative gedacht wird (z.B. Schöneberg und Ziai, 2021).

Die Idee von ›Entwicklung‹ bleibt auch mit dem Zusatz ›nachhaltig‹ problematisch, da sie tief in westlich-eurozentrischen Denkweisen, kolonialen Machtstrukturen und Dominanzkulturen verwurzelt ist (Frieters-Reermann, 2017). Aram Ziai beschreibt Entwicklung als eine Ideologie des Westens – ein »eurozentrisches und hierarchisierendes Konstrukt« (2014, S. 407) –, welches eine »kulturimperialistische Ökonomisierung der Welt und die Entwertung traditioneller Praktiken und traditionellen Wissens« fortschreibt. Dieses Entwicklungsdenken geht davon aus, dass der Globale Norden einen ›Entwicklungsvorsprung‹ hat und der Globale Süden ›rückständig‹ sei. Solche Narrative sind eng mit kolonialen Logiken verknüpft und prägen auch heute noch die Praxis der Entwicklungszusammenarbeit (Castro Varela und Dhawan, 2020).

Entlang der Ziele für nachhaltige Entwicklung wird der ›Entwicklungsstatus‹ von Individuen, Gruppen und von ganzen Kontinenten diagnostiziert, bewertet und verglichen. Hierbei besteht die Tendenz, Narrative und Semantiken einer ›zivilisatorischen Überlegenheit‹ und ›Fortschrittlichkeit‹ zu bedienen, in denen das konstruierte ›westliche‹ ›Wir‹ als nachhaltiger und verantwortungsvoller inszeniert wird (Fornet-Betancourt, 2017). Ein solches Entwicklungsdenken ermöglicht die Tradierung eines eurozentrischen Selbst- und Weltbildes, welches koloniale und rassistische Praktiken wie die Einteilung von Menschen(gruppen) als entwickelt vs. unterentwickelt, fortschrittlich vs. rückständig, traditionell vs. modern fortführt (Castro Varela und Dhawan, 2020). Aus rassismuskritischer Perspektive stellt sich hier die Frage, welches Subjekt der Transformation in Nachhaltigkeitsdiskursen und -praktiken aufgerufen und erzeugt wird (Pritz 2018). Welche Menschen(-Gruppen) bzw. gesellschaftlichen Milieus werden als (passive) ›Problemgruppe‹ adressiert? Wer sind die (aktiven) ›Protagonist:innen‹ bzw. sogenannten ›Change Agents‹ des sozial-ökologischen Wandels? Wer hat das Privileg über Zukunft nachzudenken? (Castro Varela 2007)

Umwelt- und Klimarassismus

Die ökologische und soziale Verwüstung des Planeten findet nicht unmaßgeblich als Ausbeutung (z.B. Massentierhaltung, Kinderarbeit in Mienen) und Vergiftung (z.B. Antibiotikaeinsatz in der industriellen Tierhaltung und -nutzung, Atemwegserkrankungen durch Pestizideinsatz, Mikroplastik in den Weltmeeren) von Tieren, Pflanzen und Menschen vor allem in Ländern des Globalen Südens statt. Dass die Klimakrise menschengemacht ist, gilt zumindest wissenschaftlich weitgehend als unstrittig, jedoch suggeriert der Diskurs über den ›menschengemachten Klima-

wandel« ebenso wie das Konzept des Anthropozäns die einheitliche und geteilte Verantwortlichkeit der Menschheit gegenüber der Klimakrise und verschleiert dabei (kolonial-)historische und kapitalistische Prozesse. Der Bericht des IPCCs (2022) zeigt auf, dass nicht alle Menschen historisch betrachtet gleichermaßen zum Klimawandel beigetragen haben. Mehr als zwei Drittel der historischen Treibhausgasemissionen wurden vom Globalen Norden freigesetzt. Mit dem Konzept der Klimakolonialität verweist Sultana (2022) auf die kolonialen und rassistischen Wirkungsweisen der Klimakrise. Die Zunahmen von Armut, Hungernöten, Flucht und Vertreibung aufgrund der Zerstörung der Lebensgrundlagen sind nur einige wenige der dramatischen Folgen, von denen Schwarze Menschen, People of Color und indigene Bevölkerungsgruppen vor allem im Globalen Süden besonders betroffen sind. Zugleich birgt ein einseitiger Blick auf die Vulnerabilität des Globalen Südens die Gefahr, Menschen im Globalen Süden mit Zuschreibungen wie »passiv« und »hilflo« zu adressieren (Fornet-Betancourt 2017) und dabei globale Macht- und Herrschaftsverhältnisse aus dem Blick zu verlieren, die erst zu den Ungleichheitsverhältnissen geführt haben.

Vor diesem Hintergrund stellt Françoise Vergès (2017) dem Begriff des Anthropozäns den des *rassistischen Kapitalozäns* (*racial capitalocene*) gegenüber, der die Ursprünge des Klimawandels in einem globalisierten kapitalistischen Wirtschaftssystem und die in ihr eingeschriebenen rassistischen Machtstrukturen begründet sieht. Die Verwüstung des Planeten unter einer globalen Klimagerechtigkeitsperspektive zu betrachten, geht daher mit der Frage einher, wer eigentlich die Natur in erster Linie beherrscht, ausbeutet und vernutzt und wer von den Auswirkungen dieser Verwüstung vorrangig negativ betroffen ist (Marschner et al. 2024). Für die am meisten von Klimawandelfolgen betroffenen Menschen und Gebiete (*most affected people and areas*, MAPAs) ist der Klimawandel schon lange nicht mehr eine »schleichende Gewalt« (Nixon 2011, S. 2), sondern vielmehr eine »Unterwerfung des Lebens unter die Macht des Todes« (Mbembe 2011, S. 89).

Mit dem Begriff des *Umweltrassismus* werden die »rassistischen Effekte der ungleichen Verteilung von Umweltgütern und -risiken« (Ituen und Tatu Hey 2021, S. 4) im Zusammenwirken von an Rassekonstruktionen anschließenden und diese stärkenden Unterscheidungen, historisch gewachsenen rassistischen Strukturen und Praktiken, kapitalistischen Ausbeutungslogiken und ökonomischen Vormachtstellungen thematisiert. Der Begriff des *Umweltrassismus* (>environmental racism<) etablierte sich in den 1980er-Jahren im Kontext der Umweltgerechtigkeitsbewegung in den USA, die vorrangig dagegen protestierte, dass überwiegend Schwarze Menschen, indigene Menschen und People of Color durch Mülldeponien, Giftmüllanlagen, Chemiefabriken und weiteren Quellen ökologischer Verschmutzung signifikanten gesundheitlichen Gefährdungen ausgesetzt waren (ebd.). In Deutschland

verstößt Umweltrassismus gegen die Grundrechte, da das Grundgesetz die Herstellung gleichwertiger Lebensverhältnisse für alle Bürger:innen garantiert⁹.

Allerdings geht der Ausdruck Umwelt mit damit einher, Natur anthropozentrisch auf das, was den Menschen umgibt, zu reduzieren. Auch daher kann *Klimarassismus* als terminologische Präzisierung des Ausdrucks Umweltrassismus verstanden werden und bezeichnet eine Form der »gesellschaftlichen Verteilung von Belastungen durch den Klimawandel oder durch Klimaschutz- und Klimaanpassungsmaßnahmen, die hauptsächlich die Lebensräume von Minderheiten betrifft« (Liedholz 2021, S. 52). Klimarassismus ist bisher im deutschsprachigen Raum noch wenig untersucht, was nicht bedeutet, dass dieser nicht auch hier existent ist. Zu einigen wenigen Arbeiten in diesem Themenbereich zählt u.a. das Buch zu *Klimarassismus* von Quent, Richter und Salheiser (2022), die unter Klimarassismus vor allem den Kampf der Rechten gegen die ökologische Wende in den Blick nehmen. Sie argumentieren, dass die extrem Rechten vor allem durch den vermeintlichen Verlust ihrer Privilegien, »[...] die sich aus Weißsein, Reichsein oder Mannsein ergeben haben« (ebd., S. 24), im Kampf gegen den Klimaschutz angetrieben werden. Eine klimagerechte Welt braucht laut den Autor:innen grundlegende soziale Veränderungen im globalen Maßstab: »Demokratieförderung, Antifaschismus, Antirassismus, Feminismus, Kämpfe gegen Diskriminierung, gegen soziale Ungleichheit, gegen Antisemitismus, gegen Wissenschaftsfeindlichkeit müssen Hand in Hand mit dem Kampf gegen den Klimawandel gehen« (ebd., S. 245).

Planetarische Gerechtigkeit

Auf die Notwendigkeit, dass sich heutige Menschen als planetare Subjekte begreifen, verweist bereits Gayatri Chakravorty Spivak (2013) und stellt einer globalisierten Welt ein planetarisches Konzept der Verantwortung entgegen. Menschsein als Praxis der Ko-Existenz in planetaren Grenzen zu verstehen, lässt ein »Gefühl der wechselseitigen Verbundenheit zwischen dem Selbst und den Anderen – einschließlich der nichtmenschlichen oder »erdhaften« Anderen« entstehen (Braidotti, 2014, S. 54). Im Vergleich zu Autonomie oder Mündigkeit betont Verbundenheit die konstitutiv relationale Verfasstheit des Sozialen, also des Gesellschaftlichen, des Politischen und der Subjektivitäten. Mit der Idee von Verbundenheit und Relationalität rückt der Umstand der Planetarität des Menschen auf verschiedene Art und Weise in den Vordergrund: auf kognitiver (etwa: Wissen um die konstitutive Nicht-Unabhängigkeit des Menschen; Wissen um epistemische, kulturelle, technologische Verflechtungszusammenhänge, diachron und synchron), auf affektiver (etwa: Sensorium für das Empfinden anderer; Skepsis im Hinblick auf die Evidenz der eigenen Affektivität) und auf praktischer Ebene (etwa gemeinsame Erinnerungs-, Antizipations- und Solidaritätsarbeit).

9 Vgl. https://www.gesetze-im-internet.de/gg/art_72.html

Vor diesem Hintergrund stellt sich die Frage, nach anderen, relationalen und interdependenten Lebens- und Existenzweisen und dem Beitrag, den etwa Bildungsangebote zur Erkundung, Diskussion, Erfahrung und Ermöglichung einer solchen Lebensweise leisten können. Planetarische Verbundenheit ist eine Seinsweise, die konstitutiv den in der europäischen Moderne entwickelten Glauben an die Vorrangstellung des in seiner rationalen Ausstattung vorrangigen Menschen problematisiert und andere, weniger reduktive Formen des Sich-In-Beziehung-Setzens und In-Beziehung-Seins auf der Ebene von Mensch-Mensch-, und Nicht-Mensch-Mensch-Relationen präferiert und erkundet, die weniger extraktivistisch, gewaltvoll und ausbeuterisch ist (z.B. Haraway, 2018; Tsing, 2018; Yusoff, 2018). »Becoming planetary is a way to consider how the planetary is not a uniform or fixed set of conditions, but rather signals conditions of difference, as well as collective responsibility and possibility with and through those differences« (Gabrys, 2018, S. 11).

3.7 Smith & Wesson

Mit dem Beschreiben das Beschriebene einfangen, nicht, um des Beschriebenen habhaft zu werden, einzig, um es hinter mich zu bringen. Es endlich hinter mich bringen, sage ich, die Smith & Wesson in der Hand und schon in einer ganzen Aufmerksamkeit fixiert, um im rechten Augenblick ..., den Körper gespannt, ... jemandem zuvorkommen; sage ich, eigentlich viel zu müde, um jetzt noch einen Finger krumm zu machen; sage ich, und dränge mich in die Reihe derer, die es hinter sich bringen wollen; sage ich, im lustvollen Elan eines Sportzuschauers, der sich eher auf das, was unmittelbar vor dem Ergebnis liegt, als auf das Ergebnis selbst freut. Das Viele der Welt, ihr Blinken, ihre Facetten, ihre grandiose Gleichzeitigkeit; die Geschehenstraupe, der prall und matschend ausgereifte Kugelstock, das jung und wachsend vorstehende Bollwerk; das Viele der Königin Welt, ihre Gesichter, ihre Offerten, ihre wie Ohrfeigen klatschenden Aufforderungen zur Abkehr, ihre Lust, ihre Begierde, ihre Kälte und ihr Kalkül. Mit dem Beschreiben suche ich das Beschriebene hinter mich zu bringen: Platz! Ich brauche Platz! Ich brauche Raum, meinen heißen Blick zu kühlen. Ich brauche Raum, meine in Unweite angesammelte Kraft loszuwerden wie *released horses*; ich brauche Raum, meine in Furchen verhärtete Stirn zu erweichen, ihr, die sich am entfernten Horizont spiegelt, sanft und gut zuzusprechen: Komm schon, bring es hinter dich! Das Beschreiben verzehrt das Beschriebene, das Beschreiben frisst sich durch die Welt, ja, meine kokette, ja, meine unberechenbare Königin, ich löchere dich. Ich löchere dich mit meiner Smith & Wesson, weil ich dich im Bett dieses schäbigen Hotels überraschte, weil mein müder Körper noch immer funktioniert und in den entscheidenden Augenblicken keinen Fehler macht. Mit einer einzigen Handbewe-

gung, Drehen und Drücken des Knaufs in einem, habe ich die Tür geöffnet, bin ins Zimmer gesprungen und habe dich überrascht. Dir blieb gerade noch Zeit, mich – nicht einmal aufgeschreckt, höchstens vom Lärm irritiert – anzugucken. Dann war es vorbei. Mit dem Beschreiben habe ich das Beschriebene zerstört. Das Schreibwerkzeug ist eine Waffe in meiner Hand, mir zu bahnen einen Weg in die Leere, in die Stille, in die Ereignislosigkeit, in die Gedankenlosigkeit, in das Aussetzen aller Differenzierungen, in Unterschiedslosigkeit, in die Klarheit einer durchwachten Nacht.

Ob ich die weiße Königin töte, weil ich Fanons Lust imitiere? »Ich will nicht als *Schwarzer*, sondern als *Weißer* anerkannt werden« (Fanon 2016 [1952], S. 55). Wen auch immer ich imitiere, wie gern ich mich mit einer Smith & Wesson in der Hand loswürde. Es muss für immer sein, ruft der nicht-weiße Mann in dieser Nacht und ruft nach Stärke, Glauben und Würde. Ich war es nicht, wird er später sagen, ich kann es nicht gewesen sein, weil ich nie war.

Wenn ich meine Hände sanft meinem Gesicht auflege, bildet sich hinter ihnen ein Rhythmus. Ein Rhythmus, der von nichts handelt und doch zu erzählen scheint. Ein Rhythmus, der vertraut ist und doch von neuem erstaunt und erschreckt und neugierig macht. Möglich, dass es der Gang meines Atmens ist, möglich, dass es die alltäglichen Laute des Windes, der Grillen, des Straßenlärms sind. Ein geräuschvoller Ablauf jedenfalls, der sich in meinen Händen sammelt. Ich tauche mein Gesicht hinein. Es erfrischt, es belebt, nicht zu weiterer Handlung, vielmehr zu Stille, zu Regungslosigkeit: In der Mitte eines künstlich erleuchteten Raumes – so denke ich – sitze ich auf einem Holzschemel, die Füße parallel auf den Boden gesetzt und halte meine Hände an mein Gesicht. Eine Zärtlichkeit, die von nichts handelt und doch zu meinen scheint. Jedenfalls nehme ich einen vertrauten und zugleich erstauenden Zug wahr; ein Zug durch Vergangenheit, ein Zug durch eben noch geltende Begebenheiten, in eine Gegend, die jenseits von Natürlichkeit und Künstlichkeit ausgeleuchtet ist. Eine Gegend, in die das Licht aus schrägen Schächten einfließt, sich selbst immerfort transportiert. In einer regungslosen Bewegung übersetze ich in diese Gegend, indem ich mich dem sich in meinen Händen bildenden Flüssigen übereigne, indem ich dem Geschmack und der Süße des kondensierenden Atems folge. Ich folge der rhythmischen Bilderfolge, der Gedankenschleife hinter vorgehaltenen Händen, entkomme, bald auch in Vergangenes, bald auch in die alltäglichen Laute, entkomme in Stille, die bewegt und besänftigt in einem.