

3.1 Rassismustheorien

Mit den in diesem Kapitel vorgestellten Theorien lässt sich das Phänomen des Rassismus systematisch und gesellschaftstheoretisch fundiert beschreiben. Da die Rassismusforschung relativ jung ist, lassen sich die theoretischen Konzeptionen der verschiedenen Autor*innen durchaus als wissenschaftliche Pionierarbeiten bezeichnen.² Alle im Folgenden vorgestellten Ansätze sind zu einer ähnlichen Zeit in Frankreich und Großbritannien entstanden und können als Klassiker der Rassismusforschung bezeichnet werden, da sie trotz produktiver zeitgenössischer Weiterentwicklungen (s.u.) kaum an Relevanz eingebüßt haben. Beginnen werde ich mit der Rassismuskonzeption Albert Memmis.

Memmi definiert Rassismus folgendermaßen: »Der Rassismus ist die verallgemeinerte und verabsolutierte Wertung tatsächlicher oder fiktiver Unterschiede zum Nutzen des Anklägers und zum Schaden seines Opfers, mit der seine Privilegien oder seine Aggressionen gerechtfertigt werden sollen« (Memmi 1992 [1982], 164). Memmis Definition besticht einerseits durch eine klare und pointierte Kernaussage, mit der deutlich benannt werden kann, wer vom Rassismus profitiert und wer nicht. Der Aspekt der Privilegien wird in aktuellen Debatten um Critical Whiteness immer wieder angesprochen, um zu verdeutlichen, wie viele Vorteile Menschen, die nicht von Rassismus betroffen sind, tatsächlich genießen (vgl. diesbezüglich Tißberger 2021, 80–93; 2017, 91ff.). Andererseits weist die Rassismusdefinition von Memmi darauf hin, dass rassistische Differenzen *konstruiert* sein können. Memmi geht dabei allerdings davon aus, dass es fiktive und tatsächliche Unterschiede gibt. Diese scharfe Trennung ist aus einer ideologie- und diskurstheoretisch informierten Perspektive nicht mehr tragbar, da mit dieser davon ausgegangen werden muss, dass Unterschiede immer gesellschaftlich konstruiert und aufgrund dessen auch immer *tatsächlich* sind. Auf diesen Punkt wird auf den folgenden Seiten noch intensiver eingegangen. Des Weiteren fällt auf, dass Memmis Definition stark auf einer Täter*in-Opfer-Argumentation beruht. Diese ermöglicht es zwar die Intention der Täter*in herauszustellen, hat aber zugleich zur Folge, dass eine Auseinandersetzung mit strukturellem und alltäglichem Rassismus, der oftmals nichtintentional stattfindet, notwendig unterkomplex bleiben muss. Aufgrund dessen weist die Definition Memmis trotz der pointierten Aussage gewisse Schwächen auf, die spätere Rassismusdefinitionen nicht haben.

Zu nennen wäre hier die bereits wenige Jahre später erschienene Rassismuskonzeption Étienne Balibars, die er in seinem berühmten Aufsatz *Gibt es einen »Neo-Rassismus«?* (Balibar 1990) ausbreitet. Dort begreift er Rassismus als »totales soziales Phänomen« (ebd., 23), das sich in verschiedenen gesellschaftlichen »Praxisformen, [...] Diskursen

2 Über Rassismus geschrieben wurde insgesamt schon deutlich früher, allerdings nicht derart systematisch. Als noch frühere Pionierarbeiten können bspw. die Arbeiten von Magnus Hirschfeld (1973 [1938]), W.E.B. Du Bois ([1903]) oder Frantz Fanon (2016 [1952]) betrachtet werden. Und wie man am Beispiel des deutschen Aufklärungsphilosophen Anton Wilhelm Amo sehen kann, der sich im 18. Jahrhundert mit der »Rechtsstellung Schwarzer[] Menschen im Europa der damaligen Zeit« (Knauß, Wolfradt, Hofman, Eberhardt 2021, 9) befasst hat, gab es sicherlich auch noch früher und in anderen Kontexten Konzepte über rassistische Diskriminierung. Miles zufolge ist der Begriff »Rassismus« von Magnus Hirschfeld (1938) in den wissenschaftlichen Diskurs eingeführt worden (vgl. Miles 2014 [1991]).

und Vorstellungen« (ebd., 24) zeigt. »Im Rassismus geht es [...] darum, Stimmungen und Gefühle zu organisieren [...], indem sowohl ihre ›Objekte‹ als auch ihre ›Subjekte‹ stereotypisiert werden« (ebd.). Hier wird die Täter*in-Opfer-Argumentation aufgebrochen, indem anschaulich gemacht wird, dass beide Pole als konstruierte Stereotype und nicht als tatsächliche Entitäten aufgefasst werden müssen und dass diese Konstruktionen mit den Emotionen der Menschen zusammenhängen. Herausragend an Balibars Auffassung von Rassismus ist weiter, dass er ihn im Kontext moderner, von Migration geprägter Gesellschaften als einen »Rassismus ohne Rassen« (ebd., 28) begreift. Bei dieser modernen Form des Rassismus stehen nicht mehr biologistische Argumentationen im Vordergrund, zentral ist vielmehr die Behauptung der Inkompatibilität verschiedener Kulturen innerhalb einer Migrationsgesellschaft, weshalb Balibar auch vom »kulturellen Rassismus« (ebd., 35) spricht.³ Balibars Überlegungen sind auch für die heutige Forschung zu Rassismus bedeutsam und werden in vielen deutschsprachigen Arbeiten aufgegriffen. So bezeichnet bspw. Astrid Messerschmidt das seit 1945 praktizierte Sprechen über *Kultur* statt über *Rasse* als Besetzung einer »Leerstelle« (Messerschmidt 2010, 51), während Rudolph Leiprecht Kultur als »Sprachversteck für ›Rasse‹« (Leiprecht 2001, 23, zitiert in Leiprecht 2016, 229) fasst. Claus Melter und Paul Mecheril erklären, dass neben dem neuen kulturellen Rassismus durchaus noch ältere Formen des Rassismus (bspw. mit Rückgriff auf biologistische Argumentationen) existieren und diese verschiedenen Formen auch Verbindungen miteinander eingehen können (vgl. Mecheril, Melter 2010, 153). So stellt Hendrik Cremer, der sich aus einer rechtswissenschaftlichen Perspektive mit den rassistischen Diskriminierungen im Zusammenhang mit den Aussagen Thilo Sarrazins auseinandersetzt, fest, dass sich in Sarrazins Texten »sowohl kulturalistische als auch biologistische Argumentationsmuster finden« lassen (Cremer 2017, 425). Derzeit ist sogar anzunehmen, dass biologistische Argumentationen in naher Zukunft eher wieder zu- als abnehmen werden (vgl. Cyrus, Supik, Tsianos 2022, 1).

Obwohl Balibar, wie erwähnt, Rassismus als ein »totales soziales Phänomen« fasst, fehlt bei ihm eine genauere Erklärung, wie der Rassismus diese enorme Wirkmächtigkeit gewinnt. An dieser Stelle können die theoretischen Überlegungen Halls herangezogen werden, da Hall unter Rückgriff auf marxistische Konzepte »ideologische Dimensionen« (Hall 2014a [1989], 90) des Rassismus beschreibt und somit skizziert, wie »rassistisch strukturierte Gesellschaftsformationen« (Hall 2012c [1994], 127) beschaffen sind. Seine marxistisch-ideologiekritische Herangehensweise führt Hall allerdings keineswegs dazu, dass er den Rassismus als einen Nebenschauplatz des Kapitalismus betrachtet. Ganz im Gegenteil kann unter Rückgriff auf Halls Analyse sowohl die Autonomie des Rassismus als auch seine Funktion im Kapitalismus dargestellt werden. Es ist nicht von der Hand zu weisen, dass Hall sich neben einer grundlegenden Beschäftigung mit marxistischer bzw. postmarxistischer Gesellschaftstheorie (bspw. Gramsci oder Althusser) auch mit diskurstheoretischen Schriften (bspw. Foucault oder Laclau und

3 Theodor W. Adorno formulierte schon deutlich vor Balibar ähnliche Gedanken: »Das vornehme Wort ›Kultur‹ tritt anstelle des verpönten Ausdrucks der ›Rasse‹, bleibt aber bloßes Deckbild für den brutalen Herrschaftsanspruch« (Adorno 1955, 277). Da sich Adorno nicht systematisch mit Rassismus auseinandergesetzt hat, liegt auch kein Konzept von ihm vor, mit dem Rassismus angemessen analysiert werden könnte.

Mouffe) auseinandergesetzt hat, was er in einem Interview auch betont (vgl. Hall 2004a). Diese Auseinandersetzung gipfelt womöglich in seiner Formulierung, Rassismus sei als »ideologischer Diskurs« zu begreifen (Hall 2000).

Vor dem Hintergrund dieser Formulierung erscheint es mir sinnvoll, zunächst genauer auf die beiden theoretischen Themenfelder Diskurs und Ideologie einzugehen, um dann im Anschluss verstehen zu können, warum Hall gerade diese Theoriefelder so stark in sein Rassismusverständnis einbezieht.

Klärungen zum Ideologie- und Diskursverständnis

In diesem Abschnitt befaße ich mich vor allem mit Louis Althusser's Ideologie- und Michel Foucault's Diskurstheorie, um eine Grundlage für Halls Rassismusverständnis zu legen. Zudem dient die Diskussion dieser theoretischen Ansätze dazu, ein besseres Verständnis weiterer theoretischer Konzepte, die in dieser Arbeit besprochen werden, zu gewinnen. So wird auch in Kapitel 4 (Theoretische Grundlagen II: Subjektivierung, Handlungsfähigkeit und Widerstand) ausführlich auf die Theorien Althusser's und Foucault's zurückgegriffen, um sie im Kontext von Subjektivierung zu betrachten. Die folgende Auseinandersetzung beginnt mit einer verdichteten Darstellung von Althusser's Ideologietheorie, auf die eine dekonstruktivistische Kritik dieser Theorie folgt. Im Rahmen dieser Kritik gehe ich auch auf Althusser's Konzept der Überdeterminierung ein, da es sowohl für Halls Rassismusverständnis als auch für das weitere theoretische Vorgehen relevant ist. Im Anschluss daran wird die Diskurstheorie Foucault's vorgestellt und ebenfalls einer kritischen Betrachtung unterzogen. Diese theoretische Klärung spricht sich nicht für einen der beiden theoretischen Stränge aus, sondern macht deutlich, in welchem Kontext auf die jeweiligen Theorien zurückgegriffen werden kann und wie sich beide miteinander verbinden lassen. Dass eine solche Verbindung sinnvoll sein kann, um macht- und herrschaftskritische Zusammenhänge zu beschreiben, kann bspw. auch mit den Arbeiten Michel Pêcheux' (vgl. exemplarisch 2019) oder Judith Butlers (vgl. exemplarisch 2015) aufgezeigt werden.

Althusser's Ideologietheorie

In Louis Althusser's Schriften *Für Marx* (1968) und *Ideologie und ideologische Staatsapparate* (2016 [1970]) finden sich wichtige Gedanken, die für ein zeitgemäßes Ideologieverständnis herangezogen werden können (vgl. Hall 2016a [2004], 34ff.). So ergänzt Althusser den Ideologiebegriff, den Marx und Engels bspw. in der *Deutschen Ideologie* (Marx, Engels 1958, S. 13ff.) vertreten und der sich stark auf das Bewusstsein beschränkt. Bei Marx und Engels steht die Ideologie in einem engen Zusammenhang mit der Beherrschung der Gedanken durch die herrschende Klasse. So schreiben sie etwa: »Die Gedanken der herrschenden Klasse sind in jeder Epoche die herrschenden Gedanken, d.h. die Klasse, welche die herrschende *materielle Macht* der Gesellschaft ist, ist zugleich ihre herrschende geistige Macht« (ebd., 46). Für Marx und Engels ist die Materialität, also die Art und Weise, wie »die Menschen ihre Lebensmittel produzieren« (ebd., 21), die Basis des menschlichen Daseins. Diese Produktion beginnt mit der Entwicklung des Menschen aus dem Tierreich und erlebt einen Höhepunkt in der industriellen Arbeitsteilung. Die Gedanken, von denen Marx und Engels sprechen, lassen sich also nicht ohne die materielle Basis ver-

stehen. Sie stehen immer in Abhängigkeit von den materiellen Lebensbedingungen der Menschen. So stellen Marx und Engels die folgende These auf: »Nicht das Bewußtsein bestimmt das Leben, sondern das Leben bestimmt das Bewußtsein« (ebd., 27).

Althusser bezieht sich nun auf diese grundlegenden Annahmen Marx' und Engels' und unterzieht sie einer zeitgenössischen Lesart, die die Erkenntnisse des Strukturalismus ebenso miteinbezieht wie die der Psychoanalyse (zur Strukturalismusrezeption vgl. Althusser 2018 [1965], 16; zur Psychoanalyse rezeption Althusser 1968, 152). Er stellt Folgendes fest:

»Man pflegt zu sagen, daß die Ideologie in den Bereich des ›Bewußtseins‹ gehört. [...] In Wahrheit [ist sie] von Grund auf *unbewußt* [...]. Die Ideologie ist zwar ein System von Vorstellungen; aber diese Vorstellungen haben in den meisten Fällen nichts mit dem ›Bewußtsein‹ zu tun: sie sind meistens Bilder, bisweilen Begriffe, aber der Mehrzahl der Menschen drängen sie sich vor allem als *Strukturen* auf, ohne durch ihr ›Bewußtsein‹ hindurchzugehen.« (Althusser 1968, 183)

In dieser Kritik am Ideologieverständnis von Marx und Engels reflektiert Althusser sowohl die freudsche Entdeckung des Unbewussten⁴ als auch die strukturalistische Weiterentwicklung der Psychoanalyse durch Lacan (vgl. weiterführend Bruckschwaiger 2014). Nach Althusser werden also vor allem die unbewussten Gedanken von der Ideologie beherrscht. Diese wiederum strukturiert das ganze Dasein der Menschen. Die Ideologie ist also nicht nur als reines Gedankensystem zu verstehen, das aus den materiellen Verhältnissen emergiert, sondern muss als eine allumfassende Herrschaftsstruktur gedacht werden: »In einer Klassengesellschaft ist die Ideologie das Vehikel, durch welches, und das Element, in welchem das Verhältnis der Menschen zu ihren Existenzbedingungen sich zum Nutzen der herrschenden Klasse regelt« (Althusser 1968, 187).

In seinem Staatsapparateaufsatz (2016) erarbeitet Althusser eine auf diesem Ideologieverständnis aufbauende Herrschafts- bzw. Gesellschaftstheorie, mit der er die Beherrschung der Gedanken genauer zu fassen versucht, indem er beschreibt, wie Ideologien in komplexen Staatssystemen wirken. Um die komplexen Herrschaftsmechanismen zu beschreiben, entwickelt Althusser die Denkfigur der ideologischen Staatsapparate (ISA). Anders als der repressive Staatsapparat (RSA) sind die ISA für ihn nicht repressiv, sondern eine Form, mit der die Herrschaft der herrschenden Klasse im Privaten bzw. in nichtstaatlichen Institutionen durchgesetzt werden kann. Althusser untergliedert diese spezielle Form der Staatsapparate in religiöse, schulische, familiale, juristische, politische, interessenverbandliche, informative und kulturelle ISA. Es gibt auch Überschneidungen zwischen dem repressiven und den ideologischen Staatsapparaten, z.B. im Recht oder in staatlichen Schulverordnungen, und Althusser betont, dass kein repressiver Staatsapparat ohne Ideologie auskommt und zugleich kein ISA nur durch den

4 Freud, auf den bekanntermaßen die Entdeckung des Unbewussten zurückgeht, schreibt: »[S]owohl bei Gesunden als bei Kranken kommen häufig psychische Akte vor, welche zu ihrer Erklärung andere Akte voraussetzen, für die aber das Bewußtsein nicht zeugt [...]. [U]nsere persönlichste tägliche Erfahrung macht uns mit Einfällen bekannt, deren Herkunft wir nicht kennen, und mit Denkresultaten, deren Ausarbeitung uns verborgen geblieben ist« (Freud 2017 [1900], 7f.).

bloßen Rückgriff auf Ideologie funktioniert (vgl. Althusser 2016 [1970], 47–60). Kurzum: Die ideologischen Staatsapparate sind gesellschaftliche Bereiche, die anders als der Staat weniger auf die Ausübung von institutioneller Gewalt zurückgreifen müssen, sondern ihre Herrschaft durch den Rückgriff auf Ideologie und im Zweifelsfall auf eine »abgemilderte[], versteckte[], ja sogar bloß symbolische[]« (ebd., 57) Form von Repression sichern. Althusser beschreibt diese spezifische Form der Repression wie folgt: »[Die Schule und die Kirche] ›dressieren‹ [...] mit entsprechenden Methoden von Bestrafung, Ausschluss, Auswahl usw. nicht nur gleichsam ihre ›die Messe zelebrierenden Priester‹, sondern auch deren ›Schäflein‹. Ebenso funktioniert die Familie... Ebenso der kulturelle ISA (etwa die Zensur, um nur sie zu erwähnen) usw« (ebd.).

Diese Dressur verweist nun wiederum auf den unbewussten und den strukturierenden Aspekt der Ideologie. Die Ideologie funktioniert nämlich nicht als verordnetes (bewusstes) staatliches Programm, sondern funktioniert im Verborgenen und gewissermaßen von allein ohne staatliches Zutun. Passend zu diesem Verständnis ist auch Althusser's Auffassung, dass nahezu alles ideologisch ist und dass es einem Individuum nicht bewusst ist, sich innerhalb einer Ideologie zu befinden, denn: »Die Ideologie sagt niemals: ›Ich bin ideologisch‹« (ebd., 89). So kommt Althusser im Staatsapparateaufsatz zu dem folgenden Ideologieverständnis: »Die Ideologie repräsentiert das imaginäre Verhältnis der Individuen zu ihren realen Existenzbedingungen« (ebd., 75). Und in *Für Marx* heißt es: »Die Ideologie betrifft also das *gelebte* Verhältnis der Menschen zu ihrer Welt« (Althusser 1968, 184). Den Menschen ist ihre Welt also nicht unmittelbar bewusst, sondern es gibt eine zwischengeschaltete Ebene, ein »Verhältnis zweiten Grades« (ebd.), mit dem sie ihr Verhältnis zur Welt unbewusst wahrnehmen können. Vor diesem Hintergrund ist auch die Bezeichnung imaginär zu verstehen.

Eine weitere wichtige These, die Althusser in Bezug auf die Ideologie aufstellt, ist, dass sie selbst eine materialisierende Wirkung haben kann. Diese Wirkung beschreibt er, um zu verdeutlichen, dass Ideologien sich jederzeit durch Praxis in Materie verwandeln können. Er veranschaulicht dies am Beispiel des Kniefalls in der Kirche (vgl. ebd., 79–82). »Wir werden also sagen, indem wir nur ein Subjekt [...] betrachten, dass die Existenz der Ideen seines Glaubens selbst materiell ist, *insofern seine Ideen seine materiellen Taten sind, welche in materielle Praktiken eingebettet und durch materielle Rituale geregelt sind [...]*« (ebd., 82f.) Ein weiterer zentraler Punkt in Althusser's Ideologieverständnis ist seine These, dass die Ideologie die Subjekte anruft. Auf diese sogenannte ideologische Anrufung wird später ausführlich in Kapitel 4 eingegangen, da sie für das dort diskutierte Subjektivierungsverständnis eine zentrale Rolle spielt.

Mit diesem kurzen Einblick in Althusser's Ideologieverständnis wurde deutlich, wie Ideologien funktionieren. Althusser's Konzeption ermöglicht es, eine vollkommen neue Sicht auf Ideologien zu gewinnen und hat »den Weg zu einer stärken linguistischen oder ›diskursiven‹ Ideologiekonzeption geöffnet« (Hall 2016d [2004], 14). Hervorgehoben werden muss aber, dass es sich bei Althusser's Ideologieverständnis um keine Diskurstheorie handelt, was er übrigens selbst betont (vgl. Althusser 2016 [1970], 85). Dass Diskurse oder diskursive Formationen, wie Foucault sie beschreibt, in ihrer Beschaffenheit nicht mit Ideologien und auch nicht mit dem Ideologieverständnis Althusser's verglichen werden können, wird gleich ersichtlich; doch zuvor erscheint es mir sinnvoll, über Ernesto La-

claus und Chantal Mouffes Kritik an klassischen marxistischen Theorien einen Einstieg in das Themenfeld zu finden.

Die Kritik am einheitlichen Klassensubjekt und die Überdeterminierung

In Laclaus und Mouffes Studie *Hegemonie und radikale Demokratie* (Laclau, Mouffe 2015 [1985]) erfolgt eine von der foucaultschen Diskurstheorie inspirierte Relektüre marxistischer Theorien. Obwohl Laclau und Mouffe ausgehend von dieser Relektüre auch eine eigene Diskurstheorie entwickeln, ist für mich an dieser Stelle vor allem die von ihnen formulierte Kritik am einheitlichen und historischen Klassensubjekt, wie es bspw. in der Ideologietheorie Althussters beschrieben wird, relevant (vgl. ebd., 129ff.). Sie argumentieren, dass das »Ideologische« (ebd., 143) in allen von ihnen untersuchten marxistischen Texten »mit dem Begriff des ›Überbaus« (ebd.) und speziell bei Althusser mit dem der »Reproduktionslogik« (ebd.; vgl. dazu auch Pêcheux 2019, 64) gefasst werde, was einem ökonomischen Reduktionismus gleichkomme und was Laclau und Mouffe darüber hinaus als »essentialistische Annahme« (ebd.) problematisieren. Laclau und Mouffe arbeiten vor allem heraus, dass Konzepte wie »die Arbeiterklasse«, »die herrschende Klasse« usw. keinen apriorischen Charakter aufweisen, sondern diskursiv hergestellt werden. So argumentieren sie: »Eine diskursive Formation wird weder durch die logische Kohärenz ihrer Elemente noch durch das Apriori eines transzendentalen Subjektes, noch durch ein sinnstiftendes Subjekt à la Husserl oder durch die Einheitlichkeit der Erfahrung vereinheitlicht« (Laclau, Mouffe 2015, 139). Die diskurstheoretisch informierte Dekonstruktion marxistischer Theorien nach Laclau und Mouffe erkennt mehr Komplexität in Herrschaftsverhältnissen an, als dies in klassischen marxistischen Theorien der Fall ist. Ihre Kritik an Althusser bspw. lässt sich besonders gut an dessen Konzept der »Überdeterminierung«⁵ (Althusser 1968) veranschaulichen, das Laclau und Mouffe theoretisch zwar sehr begrüßen, hinsichtlich dessen sie jedoch feststellen, dass es später weder von Althusser selbst noch im Diskurs um ihn adäquat genutzt worden ist (vgl. Laclau, Mouffe 2015 [1985], 130f.).

Althusser arbeitet mit diesem Konzept heraus, dass die Russische Revolution nicht von einem einfachen Widerspruch (Kapital gegen Arbeit), sondern von zahlreichen, sich teilweise widersprechenden Widersprüchen determiniert wurde. Die »Anhäufung und Zuspitzung« (Althusser 1968, 59) dieser Widersprüche, die zu einer ganz spezifischen Form der Revolution geführt haben, charakterisiert er entsprechend als »überdeterminiert« (ebd., 66). Althusser genügt es allerdings nicht, die Russische Revolution als »Ausnahme« (ebd., 72) zu kennzeichnen, sondern er stellt sich die Frage, ob nicht andere Widersprüche ebenfalls grundlegend als überdeterminiert zu erachten sind (vgl. ebd.). Die herausragende Entdeckung, die mit dem Konzept der Überdeterminierung verbunden

5 Den Begriff der Überdeterminierung hat Althusser der psychoanalytischen Theorie Freuds entliehen (vgl. Althusser 1968, 152). Freud konnte herausfinden, dass im Traum verschiedene »Traumgedanken« (Freud 2014, 219) aufeinandertreffen, was eine Deutung desselben »vieldeutig« (ebd.) werden lässt: »Jedes der Elemente des Trauminhaltes erweist sich als überdeterminiert, als mehrfach in den Traumgedanken vertreten« (ebd.). Dies bedeutet, dass Traumgedanken nicht durch eine einfache Ursache erklärt werden können, sondern nur durch verschiedene Ursachen, die komplex zusammenwirken.

ist, besteht darin, dass sich die soziale Ordnung nicht auf eine einfache Ursache zurückführen lässt, so wie es bspw. bei Erklärungsmodellen einer »Determinierung in letzter Instanz durch das Ökonomische« (Laclau, Mouffe 2015 [1985], 131) versucht wird, sondern nur in ihrer Komplexität verstanden werden kann. Laclau und Mouffe erklären allerdings, dass dieses Verständnis im Diskurs um Althusser nach und nach verschwunden und einem ökonomischen Reduktionismus gewichen ist (vgl. ebd.). Dass das Soziale komplex und überdeterminiert ist, trifft auch auf spezifische gesellschaftliche Herrschaftsverhältnisse und ihre Gegenbewegungen zu. So diskutieren Laclau und Mouffe bspw. den Rassismus und Antirassismus, die ökologische Bewegung und recht ausführlich die Frauenunterdrückung und den Feminismus. Bei Letzterem stellen sie dessen kollektives Subjekt infrage: »Wird erst einmal bestritten, dass es einen einfachen Mechanismus von Frauenunterdrückung gibt, eröffnet sich für feministische Politik ein immenses Aktionsfeld« (ebd., 152).

Laclau und Mouffe zeigen, wie sich eine von der foucaultschen Diskurstheorie inspirierte Dekonstruktion auf ein spezifisches Feld (konkret: marxistische Theorien) anwenden lässt und haben dieses Vorgehen unter anderem für eine politikwissenschaftliche Arbeit fruchtbar gemacht. Obwohl sie somit über Foucaults Theorie hinausgehen, bildet diese die theoretische Grundlage für ihr methodisches Vorgehen.

Foucaults Diskurstheorie

Foucaults theoretisches Werk ist anders als bspw. das von Althusser weniger von einer marxistischen, sondern stärker von einer historischen Herangehensweise geleitet (vgl. Sarasin 2016, 72ff.). Foucault selbst charakterisiert seine Forschung in einem Interview als eine »historisch-philosophische [...], die aber weder mit der Philosophie der Geschichte noch mit der Geschichte der Philosophie etwas zu tun hat« (Foucault 1992, 26). Im Folgenden steht Foucaults Auseinandersetzung mit Diskursen in seiner diskurstheoretischen Schaffensphase⁶ im Mittelpunkt.

Foucaults diskurstheoretisches Hauptwerk *Archäologie des Wissens* (Foucault 2018 [1969]) stellt ein sehr umfassendes und systematisiertes methodologisches Werk dar, in dem er eine Theorie des Diskurses und somit auch den Grundstein für die Diskursanalyse entwickelt. Für Foucault ist die *Archäologie* in erster Linie ein Versuch, seine vorangegangenen Studien zu reflektieren, zu kritisieren und in einen systematischen Zusammenhang zu bringen (vgl. ebd., 27). Neben den zahlreichen Termini, die er einführt, ist Archäologie selbst ein von ihm gewählter Begriff für die Analyse von Diskursen. Relevant ist dabei, dass ein archäologisches Vorgehen weder eine Struktur noch verborgene Bedeutungen hinter den Diskursen sucht, sondern die Diskurse selbst als

6 Foucaults Werk wird in der Forschung oftmals in drei Phasen eingeteilt, worauf ich später in Kapitel 4 (Theoretische Grundlagen II: Subjektivierung, Handlungsfähigkeit und Widerstand) ausführlich eingehen werde. In der diskurstheoretischen (oder auch archäologischen) Phase versucht Foucault, Diskurse positivistisch zu beschreiben. Diese Phase kann als Grundstein seiner Diskurstheorie bezeichnet werden. In der darauffolgenden Phase, der genealogischen bzw. machtstheoretischen, auf die ich ebenfalls im vierten Kapitel ausführlich eingehen werde, bringt er dann Diskurse in Verbindung mit Macht. Seine vielbeachtete Machttheorie weist also – trotz der Unterschiede in seinen Schaffensphasen – grundsätzlich eine Nähe (an manchen Stellen auch eine direkte Verbindung) zu seiner früheren Diskurstheorie auf (siehe Kapitel 4).

Praktiken behandelt und beschreibt. Ferner distanziert sich ein archäologisches Vorgehen von der Annahme eines souveränen Subjekts oder Werks. Ebenfalls sucht es nicht nach Ursprüngen, sondern behandelt Diskurse als autonome Objekte, die Gegenstände beherrschen, oder besser: »die systematisch die Gegenstände bilden, von denen sie sprechen« (ebd., 74). Foucault interessiert sich in erster Linie für Wissenssysteme und Aussagen und hierbei vor allem für die Frage, »wie [es] kommt [...], daß eine bestimmte Aussage erschienen ist und keine andere an ihrer Stelle« (ebd., 42). Hierfür untersucht er Beziehungen von Aussagen, beschreibt ihre Streuung und definiert in Abgrenzung zu anderen Theorien, wie bspw. der Ideologietheorie, die diskursive Formation:

»In dem Fall, wo man in einer bestimmten Zahl von Aussagen ein ähnliches System der Streuung beschreiben könnte, in dem Fall, in dem man bei den Objekten, den Typen der Äußerung, den Begriffen, den thematischen Entscheidungen eine Regelmäßigkeit [...] definieren könnte, wird man übereinstimmend sagen, daß man es mit einer *diskursiven Formation* zu tun hat.« (Ebd., 58)

Foucault, der, wie erwähnt, weniger marxistisch, sondern eher historisch gearbeitet und sich überhaupt jenseits der zu seiner Zeit gängigen Wissenschaftstheorien positioniert hat, wird als Begründer einer eigenen Wissenschaftstheorie angesehen (vgl. ausführlich Dreyfuß, Rabinow 1994). Sein Wissenschaftsverständnis fasst Foucault, dem es in seinen ersten beiden Schaffensphasen sehr wichtig war, zu betonen, dass er kein Anhänger des souveränen Subjekts ist, wie folgt zusammen: »Anstatt der Achse Bewußtsein – Erkenntnis – Wissenschaft (die vom Index der Subjektivität nicht befreit werden kann) zu folgen, folgt die Archäologie der Achse diskursive Praxis – Wissen – Wissenschaft« (Foucault 2018 [1969], 260).

Mit Foucaults Diskurstheorie entsteht somit die Möglichkeit, Gegenstände zu beschreiben, ohne sich dabei auf essentialistische Annahmen, wie bspw. eine »Determinierung durch das Ökonomische in letzter Instanz«, zu stützen. Dies erfolgt dadurch, dass analysiert wird, wann Regelmäßigkeiten in Aussagen erkannt werden können, die sich dann als diskursive Formationen beschreiben lassen. Da Foucault davon ausgeht, dass es sich bei Diskursen um Praktiken handelt, die die Gegenstände nicht nur beherrschen, sondern sie sogar konstruieren, kann seine Theorie als sozialkonstruktivistisch gekennzeichnet werden. Diesbezüglich spricht ein Teil der deutschsprachigen Diskursforschung von der »diskursiven Konstruktion von Wirklichkeit« (vgl. Keller, Hirsland, Schneider, Viehöver 2005).

Obwohl Foucaults Theorie als überaus einflussreich bezeichnet werden kann, ist sie auch einiger Kritik ausgesetzt. Für die Auseinandersetzung in der vorliegenden Arbeit ist vor allem die Kritik an Foucaults Ausblendung der Ideologie relevant. So formuliert Hall, der neben der marxischen Theorie und ihren Weiterentwicklungen mit Foucaults Diskurstheorie arbeitet, eine dezidierte Kritik an derselben. In erster Linie kritisiert er dabei, dass bei Foucault eine »Abschaffung der Kategorie »Ideologie«« (Hall 2016d [2004], 15) zu verzeichnen sei (vgl. diesbezüglich auch Spivak 2014, 21–25), was verständlich macht, warum er in vielen Kontexten »immer noch von Ideologie« spricht (Hall 2004a, 57).

Die voranstehenden Ausführungen zu den Phänomenen Ideologie und Diskurs haben nicht nur wichtige Theorien und Konzepte beleuchtet, die im späteren Verlauf dieser Arbeit eine wichtige Rolle spielen, sondern auch veranschaulicht, in welchen Kontexten diese herangezogen werden können, um gesellschaftliche Phänomene zu beschreiben. Dies ist, wie später ersichtlich werden wird, auch in Bezug auf den Forschungsgegenstand relevant. Weiter oben habe ich schon darauf hingewiesen, dass die theoretischen Konzepte Ideologie und Diskurs auch produktiv miteinander verbunden werden können. Hall demonstriert dies sehr eindrücklich. Daher werde ich diesen Abschnitt an dieser Stelle schließen, da nun das nötige Grundwissen vorhanden ist, um sich Halls theoretischer Beschreibung des Rassismus anzunähern.

Rassismus als ideologisches und diskursives Gesellschaftsverhältnis

Mit Halls Arbeiten kann eine gesellschaftstheoretische Perspektive auf Rassismus eingenommen werden, die sich sowohl ideologie- als auch diskurstheoretischer Positionen bedient. Diese theoretische Herangehensweise ermöglicht es, Rassismus als einen »ideologische[n] Diskurs⁷« (Hall 2000, 7) zu verstehen. Um diesem Verständnis auf die Spur zu kommen, werde ich mit einem Zitat beginnen, in dem Hall die ideologische Dimension des Rassismus herausarbeitet:

»Der Rassismus ist nicht nur ›von außen‹ gegen die gerichtet, die er disponiert und desartikuliert (zum Schweigen bringt). Er ist auch innerhalb der dominierten Subjekte wirksam – jenen untergeordneten ethnischen Gruppen oder ›Rassen‹, die ihre Beziehung zu ihren realen Existenzbedingungen und ihr Beherrschtsein durch die herrschenden Klassen in und durch die imaginären Vorstellungen der rassistischen Anrufung erleben und die dazu gebracht werden, sich selbst als ›die Minderwertigen‹, *les autres*, zu erfahren.« (Hall 2012c [1994], 136)

Vor dem Hintergrund der obigen Klärungen zum Ideologie- und Diskursverständnis wird schnell deutlich, inwiefern sich Althussers Ideologietheorie auch für eine Analyse von Rassismus eignet. Vor allem der Aspekt des Unbewussten bzw. der Struktur wird hier mehr als deutlich. Das Zitat bringt zum Ausdruck, dass die von Rassismus angerufenen Subjekte nicht nur von der hegemonialen Gruppe (herrschende [weiße] Klasse) dominiert und somit von außen beherrscht werden, sondern dass die Beherrschung auch in ihrem Innenleben wirkt. Die herrschende Klasse, die Althusser in Bezug auf den Kapitalismus beschreibt, ist in Halls Ausführung eine Klasse, die in rassistisch strukturierten Gesellschaften die herrschende Klasse ist. Diese Klassen müssen nicht unbedingt miteinander übereinstimmen. So spricht Hall der herrschenden Klasse in rassistischen Gesellschaftsformationen gegenüber der herrschenden Klasse im Kapitalismus eine relative Autonomie zu: »Auf der ökonomischen Ebene muss der ›Rasse‹ als besonderem Merkmal eine spezifische und ›relativ autonome‹ Wirksamkeit zugestanden werden. Deshalb ist aber

7 Die Formulierung des ideologischen Diskurses entleiht er übrigens von Laclau (vgl. Hall 2012c [1994], 126). Ganz grundlegend geht Hall davon aus, dass alle Ideologien als »konkrete Diskursformationen« verstanden werden können (Hall 2012c [1994], 126).

das Ökonomische für eine Erklärung dessen, wie diese Verhältnisse konkret funktionieren, nicht ausreichend« (Hall 2012c [1994], 132). Bereits hier zeigt sich, dass Hall nicht der Auffassung ist, dass der Rassismus lediglich ein Nebenschauplatz im Kapitalismus darstellt. Gleichwohl betont Hall aber auch die Zusammenhänge von Rassismus und kapitalistischen Herrschaftsverhältnissen: »Es muss gezeigt werden, wie und warum Rassismus speziell mit gewissen Kapitalismen an bestimmten Stufen ihrer Entwicklung artikuliert und durch sie überdeterminiert wurde« (ebd., 131). Durch den Rekurs auf die Überdeterminierung erkennt Hall die Komplexität an, die auf beide Herrschaftsverhältnisse zutrifft, und spricht sich somit gegen Ansätze aus, die Verhältnisse reduktionistisch erklären. So arbeitet er bei seiner Untersuchung der Wechselwirkungen verschiedener Unterdrückungsmechanismen heraus, dass Macht- und Herrschaftsverhältnisse wie Rassismus grundlegend überdeterminiert sind, gerade weil sie in Wechselbeziehungen zu anderen Verhältnissen stehen (vgl. Hall 2016a [2004], 61). Dieser Gedankengang wurde einige Zeit später von der Intersektionalitätsforschung systematisch entfaltet, was später in diesem Kapitel noch ausführlich diskutiert wird.

Elementar für Halls Arbeiten zu Rassismus ist, dass er der Auffassung ist, dass dessen Form von den jeweiligen historischen Kontexten abhängig ist. Hall stellt fest: »Es gibt keinen Rassismus als allgemeines Merkmal menschlicher Gesellschaften, nur historisch-spezifische Rassismen« (Hall 2012c [1994], 127). Hall geht also von einer Vielzahl von Rassismen aus, die sich nicht unter eine spezifische universelle Herrschaftsform subsumieren lassen: »Die Geschichten all dieser verschiedener Rassismen können nicht als eine ›allgemeine Geschichte‹ geschrieben werden« (ebd., 130). Dennoch spricht er sich dafür aus, das Phänomen Rassismus an sich zu untersuchen, und formuliert diesbezüglich einen Vorschlag, wie eine nichtuniversalistische Analyse von Rassismus erfolgen könnte:

»[Z]unächst [muss] die konkrete historische Arbeit untersucht werden, die der Rassismus – als ein Ensemble klar unterschiedener ökonomischer, politischer und ideologischer Praktiken, die konkret mit anderen Praktiken in einer Gesellschaftsformation artikuliert sind – unter spezifischen historischen Bedingungen leistet. Durch diese Praktiken werden verschiedenen soziale Gruppen in Beziehung zueinander und in Bezug auf die elementaren Strukturen der Gesellschaft positioniert und fixiert; diese Positionierungen werden in weitergehenden sozialen Praktiken festgeschrieben und schließlich legitimiert. Es sind Praktiken, die die Hegemonie einer dominanten Gruppe über eine Reihe von untergeordneten Gruppen in einer für die langfristige Entwicklung der produktiven Grundlage der gesamten Gesellschaftsformation günstigen Weise sichern.« (Ebd., 130)

Neben der Akzentuierung der historischen Kontextualisierung gibt dieses Zitat vor allem Aufschluss darüber, wie der Rassismus seine gesellschaftliche Wirkmächtigkeit erlangt: durch Positionierung, Fixierung und Legitimierung. Ohne dass Hall sich explizit einem diskurstheoretischen Vokabular bedient, wird vor allem in der Hervorhebung der historischen Arbeit eine Nähe zu Foucaults Diskurstheorie deutlich. Dasselbe gilt für die Praktiken, die wiederum daran erinnern, dass Foucault Diskurse ebenfalls als Praktiken vorstellt. Doch Hall geht auch über eine rein diskursanalytische Betrachtung hinaus, indem er nicht nur die verschiedenen Praktiken und ihre gesellschaftliche Funktion aufzeigt,

sondern auch betont, dass diese Praktiken mit anderen Verhältnissen zusammenhängen. Diesbezüglich gelingt es ihm, das diskurstheoretische Vorgehen zu verkomplizieren und die ideologisch-ökonomischen Aspekte des Rassismus herauszuarbeiten, und gleichermaßen kann er neben den ideologischen auch die diskursiven Aspekte desselben herausstellen. So kann Hall bspw. aufzeigen, inwiefern naturalistische Diskurse sowohl für historische als auch für moderne Rassismen von Bedeutung sind: »Der Rassismus ist besonders mächtig und seine Wirkung auf das Alltagsbewusstsein besonders prägend, weil er in solchen ›Rasse-‹ Merkmalen wie Hautfarbe, ethnische Herkunft, geografische Position etc. etwas entdeckt, was andere Ideologien erst aufbauen müssen: eine offenbar ›natürliche‹ oder universelle Basis in der Natur selbst« (Hall 2012c [1994], 135). Obwohl Hall hier nicht auf Foucaults diskurstheoretisch informierte Naturkritik (bspw. Foucault 2019 [1966], 203ff.) verweist, schließen seine Ausführungen unmittelbar daran an.

Insgesamt hat Hall mit seinem Werk eine sehr umfangreiche, aber auch komplexe Theorie des Rassismus erstellt, mit der das Phänomen Rassismus nichtreduktionistisch und nichtuniversalistisch beschrieben werden kann. Trotz ihres großen Einflusses auf andere Rassismuskonzeptionen und die gesamte Rassismusforschung hat Halls Theorie vor allem aufgrund ihrer Komplexität auch Kritik erfahren. So moniert der nicht weniger einflussreiche⁸ britische Rassismusforscher Robert Miles an Halls Theoretisierung, dass in dieser nicht deutlich genug herausgearbeitet würde, »was die vielen verschiedenen Rassismen qua Rassismus gemeinsam haben« (Miles 2014 [1991], 88). Er stellt fest, dass Halls Ausführungen zwar ein »Rassismus-Begriff« (ebd.) zugrunde liege, dieser aber lediglich »implizit« (ebd.) sei. Miles entwickelt stattdessen eine Rassismustheorie, die den Prozess, wie Andere im Kontext des Rassismus zu Anderen gemacht werden, genauer beschreibt. Auf diese sogenannte »Rassenkonstruktion« (ebd., 100) werde ich weiter unten im Abschnitt 3.2 im Zuge meiner Auseinandersetzung mit Othinging ausführlich eingehen. Dies ist auch relevant, um zu verstehen, wie die rassistische Kriminalisierung erfolgt, die beim Racial Profiling eine wichtige Rolle spielt (siehe Kapitel 2.2).

Im nächsten Abschnitt werde ich aber zunächst genauer auf die deutsche Rassismusforschung eingehen und einige theoretische Konzepte diskutieren. Dabei zeige ich auch, inwiefern es sinnvoll ist, Halls Konzepte für den sehr spezifischen deutschen Kontext heranzuziehen.

Rassismustheorien im Kontext der deutschen Rassismusforschung

Mit den bisherigen Ausführungen konnte verdeutlicht werden, dass Rassismus in verschiedenen Kontexten unterschiedlich betrachtet werden muss, weshalb es auch Sinn ergibt, von *Rassismen* zu sprechen. Diese Einsicht kann als Ausgangspunkt genommen werden, um Konzepte zu diskutieren, die sich auf den spezifischen deutschen Kontext beziehen. Eine Besonderheit bei der Betrachtung von Rassismus in Deutschland ist in erster Linie die Bedeutung des Nationalsozialismus (vgl. Leiprecht 2016, 227ff.). Obwohl

8 In der deutschsprachigen Rassismusforschung haben sich bspw. Wiebke Scharathow und Mark Terkessidis, aber auch viele andere (s.u.) sehr stark auf seine Theoretisierungen bezogen (vgl. ausführlich Scharathow 37–41; Terkessidis 2004, 98ff.).

diese Besonderheit eine große Chance für die Erforschung von Rechtsextremismus bietet, stellt sie für die Rassismusforschung, die Rassismus unabhängig vom Rechtsextremismus untersucht, oftmals eine Herausforderung dar, da Rassismus häufig mit rechts-extremer Gewalt gleichgesetzt wird, was dazu führen kann, dass die strukturellen oder alltäglichen Formen von Rassismus ausgeblendet werden (vgl. ebd.). Mecheril und Melter weisen vor diesem Hintergrund darauf hin, dass der Begriff Rassismus bis in die 1990er Jahre in Deutschland weitgehend tabuisiert war (vgl. Mecheril, Melter 2011, 13; vgl. auch Rommelspacher 1995, 48f.). Einen ähnlichen Punkt greift Astrid Messerschmidt auf, wobei sie stärker darauf eingeht, dass es in Deutschland aufgrund seiner nationalsozialistischen Geschichte einen Diskurs gibt, der Rassismus in die deutsche Vergangenheit verschiebt, wodurch Rassismus lediglich mit der Zeit des Nationalsozialismus in Verbindung gebracht wird (vgl. Messerschmidt 2011, 59ff.). Damit einher geht außerdem, dass der deutsche Kolonialismus längere Zeit de-thematisiert wurde, wodurch der Eindruck entstand, dass Deutschland lediglich eine »postnationalsozialistische« (ebd.) und keine »postkoloniale« (ebd.) Gesellschaft sei. Auch Birgit Rommelspacher thematisiert diesen Umstand: »Angesichts von Auschwitz wird der heutige Rassismus zur harmlosen ›Ausländerfeindlichkeit‹. Und hinter Auschwitz verschwindet auch der deutsche Kolonialismus, weil er ja wohl nicht ganz so schlimm gewesen sein kann. Im Zuge dieser Abwehr wird auch gleich die Existenz Schwarzer Deutscher in Deutschland verdrängt« (Rommelspacher 1995, 49).

Die Verstrickungen Deutschlands in die Kolonialgeschichte haben spätestens seit der Veröffentlichung des Sammelbandes *Farbe bekennen. Afro-deutsche Frauen auf den Spuren ihrer Geschichte* (Ayim, Oguntoye, Schultz 1986) ein breiteres Publikum erreicht und werden seit Mitte der 1990er Jahre auch in der deutschen Rassismusforschung diskutiert (vgl. etwa Rommelspacher 1995, 49). Mittlerweile kann sogar von einem »postcolonial turn« (Siouti, Spies, Tuider, von Unger, Yildiz 2022a, 11) in der Rassismusforschung gesprochen werden (einschlägige Veröffentlichungen im deutschsprachigen Raum sind bspw. Arndt, Ofuately-Alazard 2011; Attia 2007; Attia, Keskinkılıç 2016; Castro Varela, Dhawan 2015; Eggers, Kilomba, Piesche, Arndt 2009; El-Tayeb 2015; Gutiérrez Rodríguez 2008; Ha 2004, 2005, 2009; Kilomba 2011; Sow 2008).

Systematische deutsche Rassismustheorien finden ab Mitte der 1990er Jahre Einzug in die deutsche Forschungslandschaft, wobei das etwas früher erschienene Werk *Rassismus. Die Schwierigkeit, nicht rassistisch zu sein* von Anita Kalpaka und Nora Rätzchel (2017 [1990]) als Pionierarbeit bezeichnet werden kann. In diesem kritisieren die Autorinnen unter anderem den spezifisch deutschen Diskurs der »Ausländerfeindlichkeit« (ebd., 146) und plädieren dafür, von Rassismus zu sprechen. Im Anschluss an die Theorien von Hall und Miles fassen sie Rassismus als eine »ideologische Vergesellschaftung« (ebd., 147). Sie heben hierbei die Verknüpfung von Rassismus und Macht hervor: »Nur wenn die Gruppe, die eine andere als minderwertige ›Rasse‹ konstruiert, auch die Macht hat, diese Konstruktion durchzusetzen, kann von Rassismus gesprochen werden« (ebd.). Der angeführte Machtaspekt findet sich auch in der Rassismusdefinition von Rommelspacher wieder. Für sie ist Rassismus »ein System von Diskursen und Praxen, die historisch entwickelte und aktuelle Machtverhältnisse legitimieren und reproduzieren« (Rommelspacher 2011, 29). In ihrer Konzeption entwickelt Rommelspacher – ähnlich wie Hall – eine prozesshafte Beschreibung des Rassismus und bringt diese in einen

Zusammenhang, der sowohl die postnationalsozialistische als auch die postkoloniale Kontextualisierung Deutschlands berücksichtigt. Ihre Rassismuskonzeption kann mit folgendem Zitat veranschaulicht werden:

»Rassismus im modernen westlichen Sinn basiert auf der ›Theorie‹ der Unterschiedlichkeit menschlicher ›Rassen‹ aufgrund biologischer Merkmale. Dabei werden soziale und kulturelle Differenzen naturalisiert und somit soziale Beziehungen zwischen Menschen als unveränderliche und vererbare verstanden (Naturalisierung). Die Menschen werden dafür in jeweils homogenen Gruppen zusammengefasst und vereinheitlicht (Homogenisierung) und den anderen als grundsätzlich verschieden und unvereinbar gegenübergestellt (Polarisierung) und damit zugleich in eine Rangordnung gebracht (Hierarchisierung). Beim Rassismus handelt es sich also nicht einfach um individuelle Vorurteile, sondern um die Legitimation von gesellschaftlichen Hierarchien, die auf der Diskriminierung der so konstruierten Gruppen basieren. In diesem Sinn ist Rassismus immer ein gesellschaftliches Verhältnis.« (Rommelspacher 2011, 29)

Mit der Darstellung der gesellschaftlichen Funktionsweise von Rassismus in der prozesshaften Abfolge Naturalisierung, Homogenisierung, Polarisierung und Hierarchisierung gelingt es Rommelspacher, eine anschauliche Rassismuskonzeption vorzulegen, die für eine analytische Beschreibung des Rassismus herangezogen werden kann. Obwohl die Beschreibung des Prozesses an die oben vorgestellten Überlegungen Halls anschließt, geht sie über diese hinaus, weil sie konkreter beschreibt, wie der Prozess vonstatten geht. Darüber hinaus ist die Betonung des biologistischen Aspekts bei Rommelspacher auffallend. Dies mag damit zusammenhängen, dass das Konzept vor dem Hintergrund einer postkolonialen Gesellschaftsanalyse entstanden ist. Da Deutschland aber nicht nur eine postkoloniale, sondern ebenso eine postnationalsozialistische Gesellschaft ist, diskutiert Rommelspacher in ihrer Rassismuskonzeption auch die Zusammenhänge von Rassismus und Antisemitismus bzw. deren Unterschiede (vgl. ebd., 26). Diesbezüglich erarbeitet sie ein an die Psychoanalyse angelehntes Modell, in dem sie Antisemitismus als von »Über-Ich-Projektionen« (ebd.) und kolonialen Rassismus als von »Es-Projektionen« (ebd.) beeinflusst beschreibt: Die »Über-Ich-Projektionen« [sprechen dem] Anderen ein Zuviel an Intelligenz, Reichtum und Macht [zu], während der koloniale Rassismus stärker von »Es-Projektionen« bestimmt ist, die den Anderen besondere Triebhaftigkeit, Sexualität und Aggressivität unterstellen« (ebd., 26f.; vgl. diesbezüglich auch Mecheril, Melter 2010, 160). Diese analytische Trennung ist vor allem im deutschen Kontext relevant, da Rassismus häufig mit Antisemitismus vermengt oder gar mit Rechtsextremismus gleichgesetzt wird, obschon alle drei Phänomene trotz mancher Gemeinsamkeiten analytisch voneinander getrennt werden sollten.

Im Anschluss an die Diskussion von Rommelspachers Rassismuskonzeption lohnt es sich, Maureen Maisha Eggers' Auseinandersetzung mit Rassismus heranzuziehen, da Eggers die kolonialistischen Zusammenhänge noch systematischer herausarbeitet. Darüber hinaus kann ihre Konzeption als Vertiefung der von Rommelspacher beschriebenen ›Hierarchisierung‹ erachtet werden. Auch Eggers arbeitet mit einem prozesshaften Modell. Rassismus erfolgt ihrer Auffassung nach durch Markierung, Naturalisierung, Positionierung und Ausgrenzung (vgl. Eggers 2009, 56ff.). Hier zeigt sich, ohne dass es einen

expliziten Bezug auf Rommelspacher gibt, eine gewisse Ähnlichkeit beider Konzepte. Eggers argumentiert nun, dass diejenigen, die Rassismus erfahren, zwar markiert und ausgeschlossen werden, jedoch in engen Beziehungen zur Mehrheitsgesellschaft und ihren Strukturen stehen, im Hinblick auf diese sie allerdings als untergeordnet positioniert werden (vgl. ebd., 57). Um diesen Punkt zu verdeutlichen, zieht sie theoretische Schriften heran, die vor bzw. während der Kolonialzeit entstanden sind und für diese sehr bedeutsam waren. Sie geht dabei exemplarisch auf den Text *Von den verschiedenen Rassen der Menschheit* (1775) von Immanuel Kant ein (vgl. ebd., 59; vgl. weiterführend zum Rassismus bei Kant Völkel 2021). Eggers erklärt, dass Kant darin eine Hierarchisierung von ›Rassen‹ vornehme und die Fähigkeit, vernünftig zu handeln, prinzipiell nur Männern bzw. weißen Männern zuspricht. Frauen attestiert Kant, vom Willen anderer abhängig, und anderen ›Rassen‹, bspw. »wertlos für die Zivilisation« (Eggers 2009, 60) zu sein. Dies bezieht Kant vor allem auf die indigene Bevölkerung Amerikas. Im Hinblick auf Schwarze Menschen, denen er eine »angeborene Faulheit« (ebd.) unterstellt, empfiehlt er der ›weißen Rasse‹, sie mithilfe gewalttätiger Methoden zu erziehen, um sie als »Sklaven und Diensthöfen« (ebd.) einsetzen zu können. Demnach spielt in diesem Verhältnis neben der Markierung und der Naturalisierung vor allem die Positionierung eine entscheidende Rolle, denn durch diese Beschreibung wird deutlich, dass Kant Schwarze Menschen nicht als unbrauchbar erachtet, sondern nach Wegen sucht, sie in die weiße Hegemonie einzubinden. In Eggers' Worten: »Es ist meines Erachtens offenkundig, dass er [Kant; Anm. M. T.] Schwarze auf naturalisierende Weise zum Dienst an Weißen in einer symbolischen Beziehung vorsieht und auch symbolisch positioniert« (ebd., 60). Neben der Feststellung, wie relevant das Wissen der Aufklärung für heutigen Rassismus ist, macht Eggers in ihrer Beschreibung deutlich, inwiefern Ausschluss und Einschluss gleichzeitig⁹ erfolgen können und welche Rolle dabei die weiße Hegemonie spielt. Grundsätzlich attestiert sie Kants Werk, dass dieses vor allem aufgrund von Kants erkenntnistheoretischer Relevanz einen großen Beitrag zu modernem Rassismus geleistet hat. So bewertet sie die Empfehlungen, die Kant den Lesenden darin gibt, als »wissenschaftliche« Begründung rassenideologischer Differenz« (ebd., 61). Zu einem ähnlichen Schluss kommt Arnold Farr, der in seiner Untersuchung zum Zusammenhang von Rassismus und Philosophie auch auf die Schriften Kants eingeht¹⁰ (vgl. Farr 2009). Dass sich auch

9 In einem Gespräch mit Spivak erinnert Judith Butler daran, dass bereits in der griechischen Antike ähnliche Phänomene des Ein- und Ausschlusses stattgefunden haben: »Dies ist eine Möglichkeit, zu verstehen, wie man staatenlos innerhalb des Staates sein kann, wie am Beispiel der Eingekerkerten, Versklavten, Illegalen ohne Aufenthalts- und Arbeitserlaubnis augenfällig wird. Wesentlich ist, daß sie – auf je unterschiedliche Weise – innerhalb der Polis als deren interiorisiertes Außen einbehalten sind« (Butler, Spivak 2011, 14f.).

10 Farr macht neben Kants Schriften vor allem auf Hegel und seine ebenfalls problematische Beschreibung Afrikas aufmerksam. Eine zentralere Erkenntnis von Farris Untersuchung ist, dass die abendländische Philosophie, die darauf zielte, die Natur des Menschen (*Conditio humana*) universell zu erklären, in zweifacher Weise ein rassistisches Bewusstsein hergestellt und befördert hat. Während Kant und Hegel die Kategorie ›Rasse‹ noch hierarchisierend genutzt und vor allem die Schwarze Bevölkerung Afrikas auf die unterste Stufe der zivilisatorischen Rangordnung gestellt haben, wird dasselbe Konstrukt bei zeitgenössischen Philosoph*innen komplett ausgeblendet. Diesen Umstand der späteren Philosophie bezeichnet Farr als »Farbenblindheit der Philosophie« (Farr 2009, 40ff.). »Das Problem ist [...], dass die Jahrhunderte lange Unterwerfung nicht-europä-

andere Werke, die dem Zeitalter der Aufklärung zugeordnet werden, (kolonial)rassistischer Diskurse bedienen, wird von Shadi Kooroshy, Paul Mecheril und Saphira Shure herausgearbeitet, die diesbezüglich auf die Schriften Hobbes' und Lockes verweisen (vgl. Kooroshy, Mecheril, Shure 2021, 21f.).

Obwohl es heutzutage als unumstritten gilt, dass der moderne Rassismus seinen Ursprung in der Kolonialzeit bzw. im Zeitalter der Aufklärung hat, weist Susan Arndt darauf hin, dass es schon deutlich früher Konstruktionen von ›Anderen‹ gab, die zwar noch nicht systematisch rassistisch waren, aber als Vorläufer des späteren Rassismus bezeichnet werden können (vgl. Arndt 2011; 2017). So wurde in der Antike zwischen ›Griechen‹ (Arndt 2017, 34) und ›Nicht-Griechen‹ (ebd.) differenziert, wobei Letztere zumeist als ›Barbaren‹ (ebd.) bezeichnet wurden. Diese Differenzierung lässt sich bspw. mit Aristoteles' Theorie zur Sklaverei veranschaulichen, aus der hervorgeht, dass sich Menschen durch biologische Kriterien unterteilen ließen und lediglich ›Griech_innen dazu auserwählt seien, Nicht-Griech_innen zu versklaven‹ (ebd.). Als relevantes Differenzinstrument fungierte dabei das Hautfarbenkonstrukt des ›andreikelon‹ (ebd., 35; im Original mit Hervorhebung), das zwar nicht direkt mit heutigen Hautfarbenkonstruktionen übersetzt werden kann, aber gleichwohl Rückschlüsse auf eine frühe Schwarz-Weiß-Binarität erlaubt. Im antiken Griechenland wurden also jene Personen als hell bezeichnet, die sich vor allem im Haus aufhielten, also überwiegend Frauen und Philosophen. Helle Haut wurde demnach mit Schönheit, Geisteskraft und Tugendhaftigkeit in Verbindung gebracht (vgl. ebd.). Obwohl Arndt betont, dass diese Hierarchisierungen nicht mit heutigem Rassismus verglichen werden können, stellt sie Folgendes fest: »Und doch ist es eben dieses Wissen, dass körperliche Unterschiede soziale, mentale und religiöse transportieren und Herrschaft und Sklaverei legitimieren, das Theoreme bereitstellte, welche in den nachfolgenden Jahrhunderten zur Formierung von ›Rasse‹ als Instrumentarium der Klassifizierung von Menschen führte« (ebd.). Im Mittelalter, das in Europa von der Weltanschauung des Christentums geprägt war, zementierte sich sukzessive die Vorstellung, dass die Farbe Weiß mit Schönheit und Reinheit in Verbindung zu bringen sei, während die Farbe Schwarz als sündhaft und böse galt. Diese Farbdichotomie blieb aber nicht auf die ideelle Ebene beschränkt, sondern wurde irgendwann in eine Verbindung mit den Hautfarben von Menschen gebracht, was letztlich die Kolonialisierung Afrikas und die Sklaverei legitimierte (vgl. ebd., 36).

Die kurze und exemplarische Darstellung dieser ausgewählten theoretischen Auseinandersetzungen mit Rassismus zeigt, wie wichtig es ist, »die konkrete historische Arbeit« (Hall 2012c [1994], 130) des Rassismus zu untersuchen. Einen etwas anders gelagerten Ausgangspunkt haben jene theoretischen Auseinandersetzungen, die die Erfahrungen der Betroffenen ins Zentrum der Analyse stellen.

In ihnen wird zwar auch die Annahme reflektiert, dass Rassismus ein historisch gewordenes ideologisches Verhältnis ist (vgl. bspw. Mecheril 2003, 71), aber sie zielen hauptsächlich darauf, den gegenwärtigen Rassismus in der Einwanderungsgesellschaft aus der Sicht der Betroffenen zu analysieren. Paul Mecheril erläutert diesbezüglich, wie Rassismuserfahrungen verstanden werden können:

scher Völker durch weiße Männer eine Situation entstehen ließ, in der bedeutende Ungleichheiten zwischen Weißen und AfrikanerInnen geschaffen wurden« (ebd., 51).

»Wenn wir [...] von einer gegebenen rassistischen Struktur ausgehen, dann heißt dies, dass es Menschen gibt, die in Deutschland die Erfahrung rassistischer Diskriminierung machen. Rassismuserfahrung ist hierbei eine Kategorie, in der gesellschaftlich vermittelte Erfahrungen und auch der gesellschaftlich vermittelte Umgang mit diesen Erfahrungen in den Blick kommen. Rassismuserfahrungen sind sozial bedingte und sozial gerahmte, subjektive Zustände.« (Mecheril 2015, 158; vgl. auch exemplarisch Mecheril 2022, 39f.)

Eine Analyse von Rassismuserfahrungen ermöglicht also neben der Rekonstruktion subjektiver Zustände auch die Formulierung empirisch fundierter Aussagen über die gesellschaftlichen Verhältnisse. Oder wie Wiebke Scharathow erklärt: »Die Erzählungen über Erfahrungen mit Rassismus dienen als Ausgangspunkt für die Rekonstruktion der sozialen Strukturen und Verhältnisse, die die Lebenswelten der [Betroffenen; M. T.], ihr Erleben und Handeln rahmen« (Scharathow 2014, 51). Vor allem der strukturelle Aspekt des Rassismus – der in der vorliegenden Arbeit als ideologisches und diskursives Verhältnis verstanden wird – lässt sich laut Mecheril über die Rekonstruktion der Erfahrungen besonders gut sichtbar machen: »Denn diese Perspektive macht deutlich, dass Rassismus ein Deutungs- und Handlungsangebot ist, das eben nicht die verrückte oder kranke oder dumme Leistung einiger Einzelner ist, sondern als gesamtgesellschaftliche Struktur verstanden werden muss, die das Miteinander in formeller und informeller Weise regelt« (Mecheril 2015, 156f.). Darüber hinaus ermöglicht es die Rekonstruktion der Erfahrungen, eine Perspektive einzunehmen, aus der die Folgen von Rassismus für die Betroffenen bzw. die »negativen Erfahrungen« (Scharathow 2014, 51) sichtbar werden. Mecheril unterscheidet diesbezüglich zwischen vier Dimensionen des Rassismus: »a) Ausprägungsart: massiv, subtil; b) Vermittlungskontext: institutionell, individuell; c) Vermittlungsweise: kommunikativ, imaginativ, medial; d) Erfahrungsmodus: persönlich, identifikativ, vikariell, kategorial« (Mecheril 2003, 71; vgl. weiterführend und erläuternd Scharathow 2014, 52f.). Der für die damalige Zeit neue Ansatz, Rassismus über die Erfahrungen der Betroffenen zu rekonstruieren, hat in der deutschen Rassismusforschung einen »Perspektivenwechsel« (vgl. Terkessidis 2004, 89) eingeleitet: »Als ›Material‹ zur Analyse des Rassismus dient nicht mehr in erster Linie das ›Vorurteil der Autochthonen oder der ›Einwandererdiskurs‹ oder das ›rassistische Wissen‹, sondern die ›Erfahrung‹ der Betroffenen« (ebd., 88). Einige aktuelle empirische Forschungsarbeiten haben sich in letzter Zeit diesem Paradigma angeschlossen und beschreiben den Rassismus aus der Perspektive der Betroffenen (vgl. exemplarisch Hill 2020; Karabulut 2020; Scharathow 2014, 17ff.; Velho 2016, 19ff.). Auch die hier vorliegende Arbeit orientiert sich an diesem Paradigma. Vor allem in Bezug auf Racial Profiling, verstanden als spezifische rassistische Praxis, ist diese Vorgehensweise empfehlenswert, da es aufgrund der im zweiten Kapitel dieser Arbeit skizzierten Forschungslage und der problematischen Beziehung der Polizei zum Thema Racial Profiling (vgl. diesbezüglich Basu 2016) sinnvoll ist, das Wissen der Betroffenen über die Praxis zu untersuchen. Friedrich, Mohrfeldt und Schultes kommen diesbezüglich sogar zu dem Schluss, dass Racial Profiling und Polizeigewalt bzw. »rassistische Polizeigewalt [...] gegenwärtig *ausschließlich* aus der Perspektive derjenigen beschrieben werden [kann], die von der Praxis betroffen sind« (Friedrich, Mohrfeldt, Schultes 2016, 19; Hervorhebung M. T.).

Mit den in diesem Kapitel vorgestellten Rassismustheorien lassen sich verschiedene Ansatzpunkte gewinnen, wie rassistische Verhältnisse im deutschen Kontext analysiert werden können. Diesbezüglich wurden die Einflüsse der Aufklärung und des Kolonialismus, aber auch die Bedeutung des Nationalsozialismus für den modernen Rassismus diskutiert. Die dargestellten Rassismuskonzepte und -theorien machen deutlich, wie Rassismus auf der gesellschaftlichen und auf der subjektiven Ebene beschrieben werden kann. Im zweiten Teil des Kapitels werde ich genauer auf einen Punkt eingehen, der in den bisherigen Ausführungen zwar angesprochen, aber noch nicht ausführlich diskutiert wurde. Es geht darum, wie die Konstruktion der sogenannten Anderen erfolgt und wie dieses Othering seine Wirkmächtigkeit erlangt. Bei dieser Auseinandersetzung wird auch ergründet, wie die interpersonale oder interaktive Ebene von Rassismus und Othering beschrieben werden kann.

3.2 Theorien zu Othering

Othering beschreibt pointiert ausgedrückt den Prozess, »wie die ›Fremden‹ zu ›Fremden‹ gemacht werden und dabei gleichzeitig ein ›Wir‹ konstruiert wird, welches anders als das fremde ›Nicht-Wir‹ beruhigend unambivalent, ohne grundlegende Spannungen erscheint und darin eine sichere Gemeinschaft symbolisiert« (Castro Varela, Mecheril 2010, 42). Obwohl Theorien zu Othering nicht nur in der Rassismus- oder Migrationsforschung Anwendung finden, kann konstatiert werden, dass vor allem in ihr gern auf diese Theorien zurückgegriffen wird (vgl. Siouti, Spies, Tuidier, von Unger, Yildiz 2022a, 7ff.). Bevor sich aber der Begriff des Otherings in der Rassismusforschung durchsetzen konnte, wurde der Prozess, wie Andere zu Anderen gemacht werden, oft unter Rückgriff auf Miles' Konzept der »Rassenkonstruktion« (Miles 2014 [1991], 100) beschrieben. Miles zeichnet historisch nach, wie sich die »Rassen-Idee« (Miles 2014 [1991], 99) im europäischen bzw. westlichen Diskurs seit dem 18. Jahrhundert durchsetzen konnte, was letzten Endes zur Konstituierung des modernen Rassismus geführt hat (vgl. ebd., 19–129). Diese rassistische Idee erlangt ihre Wirkmächtigkeit laut Miles durch den Prozess der »Rassenkonstruktion« (ebd., 100), den er folgendermaßen beschreibt:

»Rassenkonstruktion ist ein dialektischer Prozess der Konstruktion von Bedeutungen. Wenn man realen oder fiktiven biologischen Eigenschaften eine Bedeutung zuschreibt, um den anderen zu definieren, definiert man damit notwendigerweise mittels des gleichen Kriteriums das Selbst, die je eigene Identität. Als die Griechen und Römer und später die nordeuropäischen Entdecker und Kaufleute [Menschen aus Afrika; M. T.] als ›schwarz‹ bezeichneten, setzten sie sich implizit ans andere Ende eines allgemeinen Kontinuums oder einer Dichotomie, nämlich der der Hautfarbe. Das ›Schwarz-Sein‹ [der Menschen aus Afrika; M. T.] spiegelte das ›Weiß-Sein‹ des Europäers: diese miteinander verbundenen Gegensätze verweisen aufeinander in einer Totalität der Konstruktion von Bedeutungen. [...] Dergestalt waren das [europäische/westliche; Anm. M. T.] Selbst und der Andere gleichermaßen in einer gemeinsamen Welt von (europäischen) Bedeutungen eingeschlossen. Dadurch, dass er diese gemeinsame Bedeutungswelt teilt, kann der Andere den Gehalt des als ras-