

I.

Der Streit um den Demos

Hinführung

Der Streit um den Demos bildet den zentralen Gegenstand jener Theorieströmung, die sich unter dem Namen der radikalen Demokratietheorie formiert hat. ‚Radikal‘ ist diese Theorie nicht unbedingt, weil sie extreme Positionen vertreten würden, sondern weil sie die Frage der Demokratie an der Wurzel (lat. *radix*) angeht: Noch bevor sie der institutionellen Ausgestaltung des Politischen nachgeht, stellt sie nämlich die Frage nach der Aufteilung des Demos. Bereits an der antiken Polis zeigt sich ja, dass der Demos eine exklusive Größe darstellt, der auf eine ausgewählte Anzahl von Subjekten beschränkt ist. Dauerhaft ansässige Ausländer, die Metöken (*metoikoi*), und so genannte Menschenfüßler (*andrapodon*), die Sklaven, lebten zwar in der Gemeinschaft der Polis, waren jedoch nicht dazu befugt, über deren Geschicke mitzuentcheiden, da sie weder vor der Volksversammlung und dem Volksgericht auftreten noch für politische Ämter kandidieren konnten.¹ Neben der Aufteilung nach Ständen finden wir in der Polis auch eine Aufteilung nach geschlechtlicher Zugehörigkeit. Frauen standen unter der Vormundschaft ihrer Ehemänner, so dass bürgerliche Frauen höchstens vermittelt über sie öffentliches Gehör finden konnten. Und da ist schließlich noch die Aufteilung des Demos in Altersklassen, die darin bestand, dass die Übernahme vieler Ämter in Athen Bürgern höheren Alters vorbehalten war. Um als Geschworener, Gesetzgeber oder Magistrat fungieren zu können, musste man über dreißig Jahre alt sein, und um Rederecht in der Volksversammlung wahrzunehmen, war ursprünglich ein Alter von über fünfzig Jahren vorgesehen. Wir finden in der antiken Polis also eine Aufteilung des Demos entlang von unterschiedlichen Aufteilungsmustern wie Stand, Geschlecht und Alter. Während sich manche von ihnen dabei als starr und unüberwindbar erwiesen, wie beispielsweise die Aufteilung nach Geschlechtern, waren andere durchlässig: So konnten Sklaven freigegeben und zu Metöken werden, während Metöken wiederum Bürgerrechte verliehen bekommen konnten. Andersherum konnten Bürger aufgrund von Gesetzesverstößen ihren Bürgerstatus verlieren und sogar als Sklaven verkauft werden.

1 Zur Struktur der attischen Bevölkerung vgl. Mogens Herman Hansen, *Die Athenische Demokratie im Zeitalter des Demosthenes. Struktur, Prinzipien und Selbstverständnis*, Berlin: Akademie 1991, Kap. 5.

Nun ist die antike griechische Welt sicherlich nicht mehr die unsere und eine der wesentlichen Unterscheidungen liegt sicherlich darin, dass sich die europäische Welt im Zuge der Aufklärung dem Ideal der universalen Gleichheit verschrieben hat. Man könnte daher meinen, dass der Streit um den Demos im Zuge geschichtlichen Fortschritts nach und nach zum Erliegen gekommen ist. Dass dies freilich nicht der Fall ist, zeigt sich bereits darin, dass die 1789 verfasste ‚Erklärung der Menschen- und Bürgerrechte‘ zwar mit universalem Anspruch auftritt, das Universale aber zugleich mit dem Männlichen gleichsetzt. Gleiches gilt für ein zweites wichtiges Gründungsdokument unserer aufgeklärten Welt: die Verfassung der Vereinigten Staaten von 1787. Auch hier ist weder für Frauen noch für Indigene oder Schwarze ein Wahlrecht vorgesehen. Man wird nun argumentieren wollen, dass das Licht der Aufklärung nur langsam reist und erst nach und nach in die dunklen Winkel des Vorurteils vorzudringen vermag, so dass das Ideal der Gleichheit seine inkludierenden Effekte erst mit dem Übergang in unsere zweite Moderne und der für sie symbolträchtigen ‚Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte‘ von 1948 richtig zu entfalten vermochte. Gleichwohl zeigt sich jedoch auch in unserer Gegenwart immer noch, dass sich der Demos durch eine Bewegung der Exklusion konstituiert: *sans-papiers*, die zwar dauerhaft in einem Land leben und arbeiten, jedoch keine politischen Partizipationsrechte zugesprochen bekommen, Straftäter_innen, denen im Zuge von Bewährungs- oder Haftstrafe ihr Wahlrecht auf Lebenszeit abgesprochen wird, oder behinderte Menschen, denen eine autonome Willensäußerung nicht zugetraut wird, sind hierfür Beispiele. Sie zeugen davon, dass der Demos nicht mit der auf einem Territorium lebenden Bevölkerung deckungsgleich ist und hier stets ein Rest bleibt, der sich im Anschluss an Jacques Rancière als Teil der „Anteilslosen“ bezeichnen lässt.²

In den radikalen Demokratietheorien wird der Streit um den Demos vielfach vor dem Hintergrund der Diagnose vom ‚demokratischen Paradox‘ in den Blick genommen.³ Mit der Rede vom Paradox soll deutlich

2 Jacques Rancière, *Das Unvernehmen. Politik und Philosophie*, aus d. Franz. v. Richard Steurer, Frankfurt a. M.: Suhrkamp 2002, 24.

3 Ähnlich resümiert auch Oliver Marchart: „In diesem Punkt der Paradoxierung des Demokratiebegriffs stimmen alle postfundamentalistischen Demokratietheorien zumeist überein.“ Oliver Marchart, *Die politische Differenz. Zum Denken des Politischen bei Nancy, Lefort, Badiou, Laclau und Agamben*, Berlin: Suhrkamp 2010, 331.

werden, dass der Streit um Zugehörigkeit keiner teleologischen Entwicklungslogik folgt, die im Zuge einer umfassenden Inklusion an ein Ende kommen könnte, sondern vielmehr aus einem in die Demokratie selbst eingelassenen konstitutiven Spannungsverhältnis entspringt. Chantal Mouffe spricht diesbezüglich davon, „dass die Spannung zwischen Gleichheit und Freiheit nicht aufgelöst werden kann und es immer nur kontingente Stabilisierungsformen ihres Konflikts geben kann“.⁴ Auch Claude Lefort spricht von einem „Paradox der Demokratie“, das aus einer Unvereinbarkeit zwischen der „Souveränität des Volkes“ und den „gesellschaftlichen Solidaritätsbeziehungen“ resultiert.⁵ Gleichmaßen stellt Étienne Balibar das „Grundparadox“ heraus, das zwischen „dem Diskurs der ‚Menschenrechte‘ und dem der ‚Bürgerrechte‘“ besteht.⁶ Und schließlich formuliert auch Derrida, dass „die Demokratie stets nacheinander und gleichzeitig zwei miteinander unvereinbare Dinge gewollt [hat]: Sie hat *einerseits* Menschen nur unter der Bedingung aufnehmen wollen, daß sie Staatsbürger, Brüder und Ähnliche/Gleiche waren [...]. *Andererseits* hat sie sich, gleichzeitig oder nacheinander, für alle diese ausgeschlossenen anderen geöffnet, ihnen Gastfreundschaft anbieten wollen.“⁷

Das demokratische Paradox führt uns nun geradewegs zur Grundfrage des Streits um den Demos: Wer zählt im demokratischen Gemeinwesen als Gleicher unter Gleichen und ist zur politischen Teilhabe berechtigt? Die Frage lässt sich zunächst im Ausgang von Pierre Rosanvillons Unterscheidung zwischen dem „Wahlvolk“ und dem „Meinungsvolk“ präzisieren.⁸ Im Fall des Wahlvolks betrifft der Streit um den Demos den elektoralen Prozess und die Auseinandersetzung darüber, wer zur Stimmabgabe berechtigt ist. Einschlägig hierfür sind etwa die Kämpfe um das Frauenwahlrecht in Europa, das Ringen der Schwarzen Bevölkerung um Bürgerrechte in den USA oder das Ausländerwahlrecht in der Europäischen Uni-

-
- 4 Chantal Mouffe, *Das demokratische Paradox*, Wien: Turia + Kant 2008, 22.
 - 5 Claude Lefort, „Die Frage der Demokratie“, in: Ulrich Rödel (Hg.), *Autonome Gesellschaft und libertäre Demokratie*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp 1990, 281–297, hier: 295.
 - 6 Étienne Balibar, *Gleichfreiheit. Politische Essays*, aus d. Franz. v. Christine Pries, Berlin: Suhrkamp 2012, 77.
 - 7 Jacques Derrida, *Schurken. Zwei Essays über die Vernunft*, aus d. Franz. v. Horst Brühmann, Frankfurt a. M.: Suhrkamp 2006, 93.
 - 8 Pierre Rosanvallon, *Demokratische Legitimität. Unparteilichkeit – Reflexivität – Nähe*, aus d. Franz. v. Thomas Laugstien, Hamburg: Hamburger Edition 2010, 161.

on. Davon zu unterscheiden ist der Demos als ‚Meinungs-Volk‘. Der Streit betrifft hier den Prozess der öffentlichen Meinungsbildung und die Frage danach, wessen Stimme in diesem Prozess Gehör findet. Entscheidend ist nun, dass die Zugangsbedingungen zu den Orten der öffentlichen Meinungsbildung weitaus diffuser sind als diejenigen zur Wahlkabine. Sie unterliegen einerseits keiner juristischen Kontrolle, so dass auch vom Wahlvolk ausgeschlossene Teile der Bevölkerung hier ihre Stimme erheben können, andererseits bedeutet das gleichwohl nicht, dass alle Stimmen in der Öffentlichkeit gleichermaßen zu Gehör gebracht werden könnten. Auch hier gibt es Stimmen, die gezählt, und solche, die nicht gezählt werden. Entsprechend nimmt der Streit um den Demos in solchen Fällen die Form einer Auseinandersetzung um Hörbarkeit an. Einschlägig hierfür sind die Kämpfe der globalisierungskritischen, anti-rassistischen oder feministischen Bewegungen, die in den letzten Jahren unter Stichworten wie „We are the 99%“, „Black Lives Matter“ oder „MeToo“ zusammenfanden.

Während der Streit um den Demos im Fall des Wahlvolks also eine Frage der rechtlichen Gleichheit ist, ist er im Fall des Meinungsvolks eine Frage der öffentlichen Gleichheit.⁹ Wie Jason Frank jüngst herausgestellt hat, handelt es sich im ersten Fall um ein „juridisches Problem“, im zweiten Fall dagegen um ein „ästhetisches Problem“.¹⁰ Gemeint ist damit, dass Kämpfe um rechtliche Gleichheit auf eine Gleichheit vor dem Gesetz zielen, Kämpfe um öffentliche Gleichheit dagegen auf eine Gleichheit des Erscheinens in der politischen Welt. Eben diese Gleichheit des Erscheinens zum Gegenstand gemacht zu haben, ist nun eine der wesentlichen Leistungen der Arbeiten von Hannah Arendt. Sie gilt daher auch als eine der wichtigsten Vordenkerinnen der „ästhetischen Wende“ in der politischen Philosophie.¹¹ Mit dieser Wende ist eine Fokusverschiebung im Nachdenken über das Politische verbunden. Zunehmend rücken nun Fra-

9 Vgl. mit Fokus auf rechtliche Gleichheit die Studie Svenja Ahlhaus, *Die Grenzen des Demos. Mitgliedschaftspolitik aus postsouveräner Perspektive*, Frankfurt a. M: Campus 2020, die in Bezug auf das Wahlvolk mit einer „transnationalen boundary assembly“ zugleich eine Umgangsmöglichkeit mit dem demokratischen Paradox vorschlägt (ebd. 220).

10 Jason Frank, *The Democratic Sublime. On Aesthetics and Popular Assembly*, Oxford University Press, 2021, 11.

11 Vgl. Martín Plot, *The Aesthetico-Political. The Question of Democracy in Merleau-Ponty, Arendt, and Rancière*, New York: Bloomsbury 2014. Ebenso: Nikolas Kompridis (Hg.), *The Aesthetic Turn in Political Thought*, New York: Bloomsbury 2014.

gen des sinnlichen Erscheinens ins Zentrum der politischen Philosophie, die nicht in juristischen Termini zu fassen sind, weil sie nicht die Rechte, sondern vielmehr die Kreditibilität und Autorität von Subjekten betreffen. Da letztere nicht rechtlich kodifiziert und sanktioniert ist, unterscheiden sich Kämpfe um rechtliche Gleichheit von Kämpfen um öffentliche Gleichheit. Hier stellt sich nicht mehr allein die Frage, ob eine Stimme Geltung hat, sondern auch die Frage, ob diese Stimme von Anderen gehört und ernst genommen wird. Im Folgenden möchte ich diese Frage aufnehmen und konzeptuelle Mittel entwickeln, die es uns erlauben, die systematische Ungleichverteilung öffentlicher Gleichheit entlang von Machtverhältnissen in den Blick zu nehmen, um im Anschluss daran Möglichkeiten aufzuzeigen, wie diese Machtverhältnisse durch politisches Streithandeln kritisiert und verändert werden können.

Den Ausgangspunkt meiner Überlegungen werden Arendts Überlegungen zur Konstitution des Erscheinungsraums der uns gemeinsamen Welt bilden. Arendt zeigt, dass die demokratische Öffentlichkeit von einem Gemeinsinn lebt, der es uns ermöglicht, Differenzen miteinander zu teilen. Im Zuge von Exklusionspraktiken, so zeigt Arendt weiter, kann dieser Sinn jedoch so weit verkümmern, dass bestimmte Differenzen erst gar nicht in den Blick kommen. Arendts Analysen stellen wichtige konzeptuelle Mittel für eine Auseinandersetzung mit dem Streit um den Demos bereit. Ungebrochen kann an diese Analysen allerdings nicht mehr angeschlossen werden, da Arendt trotz ihrer Analyse von Exklusionsverhältnissen die Macht des Erscheinens nur unzureichend in den Blick bekommt, was vor allem an ihren Analysen und Stellungnahmen zum Rassismus in den USA deutlich wird (Kap. 1). Um diese systematische Leerstelle zu füllen, werde ich im zweiten Schritt auf die feministische Standpunktepistemologie zurückgreifen und ausgehend von ihr die Konzepte der epistemischen Macht und der epistemischen Kreditibilität entwickeln. Am Beispiel der rassistischen Episteme werde ich dabei zeigen, wie epistemische Macht auf der Ebene unserer Sinnlichkeit operiert und zu systematischen Kreditibilitätsdefiziten führen kann, die sich in epistemischer Ignoranz und epistemischem Schweigen niederschlagen (Kap. 2). Im letzten Schritt werde ich mich schließlich der Frage zuwenden, wie epistemische Machtverhältnisse durch gemeinsames Handeln infrage gestellt werden können. Im Anschluss an die Arbeiten von Jacques Rancière, Judith Butler und Martin Luther King werde ich dabei entlang von unterschiedlichen Fallvignetten eine Praxis der demonstrativen Kritik entwickeln, die mit den Mitteln der Zurschaustellung, der Umarbeitung und der Kommunikabilität für die Realisierung öffentlicher Gleichheit streitet (Kap. 3).

1. Wer zählt als Teil der politischen Gemeinschaft?

Der Streit um den Demos kann in der phänomenologischen Tradition als Teil des Streits um die gemeinsame Welt verstanden werden. Die Frage, was die gemeinsame Welt ausmacht, lässt sich dabei zunächst scheinbar ganz einfach beantworten: Die Welt ist die Summe alles Seienden. Mit dieser Auffassung, so der phänomenologische Grundkonsens, wird das eigentliche Weltphänomen jedoch gerade verfehlt. Welt ist nicht einfach ein Sammelbegriff für eine bestimmte Anzahl von Entitäten, sondern vielmehr das Resultat einer Konstitutionsleistung, die Husserl als „Generalthesis der natürlichen Einstellung“ bezeichnet.¹ Diese Generalthesis freizulegen und durchsichtig zu machen, ist die Aufgabe, der sich die Phänomenologie mithilfe von Ausdrücken wie Lebenswelt, Alltagswelt oder Umwelt zugewandt hat. Heidegger hat im Anschluss an Husserl in seinen fundamental-ontologischen Überlegungen dargelegt, dass das Phänomen der Welt im Ausgang vom In-der-Welt-sein erschlossen werden muss.² Dabei zeigt sich die Welt zunächst als ein praktischer Möglichkeitsraum in einem je bestimmten Bewandtniszusammenhang. Die Erschlossenheit dieses Zusammenhangs führt Heidegger dabei bekanntlich auf die Mitwelt zurück, durch deren Einschätzungen und Beurteilungen unsere jeweiligen Möglichkeiten je schon vorstrukturiert sind. Die Weltlichkeit der Welt ist in diesem Zusammenhang nicht mehr als Summe von Tatsachen zu verstehen, sondern sie meint vielmehr die Horizontstruktur jener Sinnzusammenhänge, in welchen solche Tatsachen überhaupt als etwas auftauchen können. Das Problem des Streits um die gemeinsame Welt beginnt nun dort, wo diese Sinnzusammenhänge selbst zum Gegenstand werden. Heidegger gründet diese in jener anonymen Größe, die er ‚das Man‘ nennt. Wer aber genau gehört zum Man? Wer hat Einfluss auf dessen erschließende Wirkung? Und was bedeutet das für jene Subjekte, die nicht zum Man gezählt werden?

Hannah Arendt hat sich Fragen dieser Art zugewandt, als sie in ihrer Studie *Vita Activa* mit dem gemeinsamen Sprechen und Handeln eben jene politischen Tätigkeiten in den Blick genommen hat, welche die uns ge-

1 Edmund Husserl, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie, 1. Buch, Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie*, in: *Husserliana* III.1, hrsg. v. K. Schuhmann, Den Haag: Nijhoff 1976, 61.

2 Martin Heidegger, *Sein und Zeit*, Frankfurt a. M.: Klostermann 1977, §14.

meinsame Welt allererst hervorbringen. Welt geht dabei aus dem hervor, was Arendt das „Bezugsgewebe menschlicher Angelegenheiten“ nennt.³ Und auch wenn dieses Gewebe jedem einzelnen Sprechen und Handeln vorausgeht, so ist es doch stets möglich, einen „eigenen Faden in [dieses] Gewebe zu schlagen“.⁴ Das Politische steht dabei für jene gesellschaftliche Sphäre, in der die Auseinandersetzung um den Sinnhorizont der gemeinsamen Welt geführt wird. Im Zuge unterschiedlicher Perspektiven und Meinungen kommt es hier jedoch schnell zu konflikthaften Auseinandersetzungen über den Möglichkeitshorizont der Welt als auch darüber, wer die Möglichkeiten hat, das Wort zu ergreifen und in diesen Angelegenheiten mitzusprechen. Arendts Überlegungen zur Konstitution der uns gemeinsamen Welt führen entsprechend zum Streit um den Demos als Auseinandersetzung darüber, wer die Möglichkeit hat, als politisches Subjekt zu erscheinen und an der Gestaltung der gemeinsamen Welt mitzuwirken. Die Struktur dieses Streits werde ich im Folgenden in drei Schritten entfalten: Zunächst werde ich Arendts Konzept des Gemeinsinns rekonstruieren und zeigen, wie sich die Welt als ein pluraler Erscheinungsraum der Teilung von Differenzen konstituiert, um im Anschluss daran deutlich zu machen, wie unser Gemeinsinn unter bestimmten gesellschaftlichen Bedingungen verkümmern und wie er durch Praktiken des zivilen Ungehorsams revitalisiert werden kann. In diesem Zuge werden auch die Grenzen der Leistungsfähigkeit von Arendts Ansatz in den Blick kommen, die es notwendig machen, ihre Überlegungen zum politischen Erscheinen und Handeln fortzuführen und weiterzuentwickeln.

Der Erscheinungsraum der gemeinsamen Welt

Der Welt-Begriff Arendts wird heute meist im Rückgriff auf Heideggers Konzeption des In-der-Welt-Seins rekonstruiert.⁵ Das hat seinen Grund

3 Hannah Arendt, *Vita Activa oder Vom tätigen Leben*, München: Piper 2002, 226.

4 Ebd., 174.

5 Exemplarisch Dana Villa, *Arendt and Heidegger. The Fate of the Political*, Princeton, NJ: Princeton University Press 1996; Seyla Benhabib, *Hannah Arendt. Die melancholische Denkerin der Moderne*, aus d. Amerik. v. Karin Wördemann, Frankfurt a. M.: 2006, 96ff.; und Jacques Taminiaux, *The Thracian Maid and the Professional Thinker. Arendt and Heidegger*, Albany, NY: State University of New York Press 1997. Zur jüngeren Rezeptionsgeschichte: Stefania Maffei,

darin, dass Arendt mit der phänomenologischen Tradition durch das Studium bei Heidegger in Marburg in den Jahren 1924/25 vertraut geworden ist und ihre Phänomenologie in der Folge zumeist als Weiterentwicklung des philosophischen Projekts von Heidegger verstanden wird. Seyla Benhabib etwa argumentiert, dass Arendt Heideggers Weltbegriff dahingehend transformiert, dass sie dessen pessimistische Sicht auf die Öffentlichkeit, die von einer abschätzigen Haltung gegenüber der „Durchschnittlichkeit des Man“ getragen ist, durch eine Phänomenologie der Natalität ersetzt, welche die Fähigkeit des menschlichen Handelns, etwas Neues in die Welt zu bringen, herausstellt.⁶ Um den politischen Charakter von Arendts Überlegungen herauszupräparieren, möchte ich an dieser Stelle einen anderen Weg der Interpretation einschlagen und ihren Begriff der Welt auf Husserls Konzept der Lebenswelt zurückführen.⁷ Das hat seinen Grund darin, dass dort, wo Heideggers Fundamentalontologie auf die Freilegung von Existenzialien zielt, Husserls genetische Phänomenologie der Lebenswelt auf die Bedeutung historischer Stiftungsereignisse fokussiert. Will man die Welt selbst als Gegenstand politischer Auseinandersetzungen und Transformationen in den Blick bekommen, verspricht dieses Verfahren fruchtbarer zu sein, da es zeigt, dass die Welt eben nicht immer schon da ist, sondern sich allererst in einem Wechselspiel aus Erscheinen und Verbergen konstituiert.

Um zu verstehen, wie Husserl sein Konzept der Lebenswelt entwickelt, lohnt es sich, kurz auf seine Analyse des Bewusstseins zurückzugehen. Als dessen eigentümlichstes Wesen macht er dasjenige aus, was er „Intentionalität“ nennt.⁸ Gemeint ist damit, dass unser Bewusstsein immer „Bewusstsein von etwas“ ist.⁹ Ausgehend von dieser Diagnose macht es sich Husserl zur Aufgabe, die Gegebenheitsweise der Welt und ihrer Gegenstände für unser Bewusstsein zu untersuchen. Getragen wird seine Analyse dabei von der Unterscheidung zwischen Noesis und Noema. Als Noesen

Transnationale Philosophie. Hannah Arendt und die Zirkulationen des Politischen, Frankfurt: Campus 2018, 441ff.

6 Benhabib, *Hannah Arendt*, 171f.

7 Ich folge damit dem Vorschlag von Klaus Held, *Phänomenologie der politischen Welt*, Frankfurt a. M. u.a.: Peter Lang 2010.

8 „Die Grundeigenschaft der Bewußtseinsweisen, in denen ich als Ich lebe, ist die sogenannte Intentionalität, ist jeweils Bewußthaben von etwas.“ (Edmund Husserl, *Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge*, in: *Husserliana* I, hrsg. v. S. Strasser, Den Haag: Martinus Nijhoff 1973, 13).

9 Ebd., 79.

bezeichnet Husserl dabei unterschiedliche Weisen des Intendierens, wie etwa Wahrnehmen, Erinnern und Phantasieren, als Noemata die intentionalen Korrelate, so wie sie in diesen Akten gegenwärtig werden. Zu zeigen gilt es nun für ihn, wie sich aus der Mannigfaltigkeit von Wahrnehmungsempfindungen ein in Raum und Zeit sich durchhaltender Wahrnehmungsgegenstand wie beispielsweise ein Haus konstituiert. Dafür gilt es zu zeigen, wie aus zeitlich und perspektivisch fließenden Flächen- und Farbeempfindungen nach und nach ein Gegenstand in der Welt wird. Im Zuge des Nachvollzugs solcher Konstitutionsleistungen hebt Husserl vor allem die Bedeutung der Horizontwahrnehmung hervor. Er unterscheidet dabei zwischen zwei Arten von Horizonten: dem Innen- und dem Außenhorizont. Ersterer zeigt sich beispielsweise darin, dass wir bei der Wahrnehmung eines Hauses zwar aktuell nur seine Vorderseite zu sehen vermögen, uns seine Rückseite aber im Wahrnehmungsprozess gleichwohl mitgegenwärtig ist. Zum Akt der Wahrnehmung gehört daher auch ein Ausgriff auf Nichtgegenwärtiges, das dafür sorgt, dass das Noema mehr enthält, als das, was unmittelbar sinnlich gegeben ist. Husserl nennt diese Wahrnehmungsleitung „Appräsentation“.¹⁰ Im Unterschied zum Innenhorizont bezieht sich der Außenhorizont der Wahrnehmung darauf, dass der Wahrnehmungsgegenstand immer in Relation zu der ihn umgebenden Kulturwelt situiert ist. In den Blick kommt dann beispielsweise, dass das Haus neben einer Kirche, in einem Dorf, an einem Fluß steht. Der äußere Verweisungszusammenhang bezieht sich jedoch nicht nur auf die räumlich relationale Bestimmung des Gegenstands der Wahrnehmung, sondern auch auf dessen soziale und kulturelle Situierung.¹¹ So stellt das Haus in der westlich-christlichen Tradition nicht einfach nur ein Gebäude dar, sondern es bildet vielmehr den Lebensmittelpunkt des Menschen, von dem aus er sich in die Welt begibt, um das Land fruchtbar zu machen. Der Außenhorizont der Wahrnehmung verweist uns damit auf ein unsere Wahrnehmung prägendes gesellschaftliches Hintergrundwissen, das die Phänomenologie

10 Ebd., 139.

11 Arendt spricht davon, dass das Wort „Haus“ einen „gefrorenen Gedanken“ darstellt, in dem sich die abendländische Idee des Beherbergens und Bewohntwerdens kristallisiert. Vgl. Hannah Arendt, *Vom Leben des Geistes*, Bd. 1, *Das Denken*, hrsg. v. Mary McCarthy, München: Piper 1998, 171.

ebenso zu analysieren hat wie die einzelnen Bewusstseinsakte, in denen dieses Wissen zur Wirkung gelangt.¹²

Die phänomenologische Horizontanalyse hat es zunächst mit einer Pluralität von Außenhorizonten zu tun. Erfahrungen können etwa im Horizont der Wissenschaft, der Kunst oder der Religion gemacht werden, was zu ganz unterschiedlichen Auffassungen und Urteilen führen kann. Einer solchen Pluralität der Horizonte sind wir uns im Alltag durchaus bewusst. Nicht umsonst reden wir etwa davon, dass unser Horizont „zu eng“ ist und wir ihn „erweitern“ müssen. Darin drückt sich auch aus, dass wir um unterschiedliche Geltungsmodalitäten wissen, die mit den jeweiligen Horizonten wie etwa demjenigen der Wissenschaft und demjenigen der Religion verbunden sind. Entscheidend ist nun, dass die vielen miteinander im Streit liegenden Horizonte nicht einfach unverbunden nebeneinanderstehen, sondern vor dem Hintergrund eines verbindenden Horizonts auftauchen. Husserl spricht diesbezüglich vom „Universalhorizont“, vom „Welthorizont“ oder auch einfach von der „Lebenswelt“.¹³

Die Lebenswelt bildet den Boden, auf dem sich die „natürliche Einstellung“ des alltäglichen Lebens erhebt.¹⁴ Auffällig wird ihr fundierende Charakter meist erst dort, wo Selbstverständlichkeiten fraglich werden und Gewissheiten ins Wanken geraten. Solche Momente bieten die Möglichkeit, die Lebenswelt selbst thematisch werden zu lassen. Anleiten lässt sich die Phänomenologie dabei von der Methode der *epoché*, der Einklammerung der natürlichen Einstellung und des mit ihr verbundenen nai-

12 In den Worten Husserls: „Wir bewegen uns da in einem Strom immer neuer Erfahrungen, Urteile, Wertungen, Entschliefungen. In jedem dieser Akte ist das Ich auf Gegenstände seiner Umwelt gerichtet, mit ihnen so oder so beschäftigt. Sie sind das in diesen Akten selbst Bewußte, bald schlechthin als Wirklichkeiten, bald in Wirklichkeitsmodalitäten (z.B. als möglich, zweifelhaft usw.). Keiner dieser Akte und keine der in ihm beschlossenen Geltungen ist isoliert, sie implizieren notwendig in ihren Intentionen einen unendlichen Horizont inaktueller, in strömender Beweglichkeit mitfungierender Geltungen. Die mannigfaltigen Erwerbe des früheren aktiven Lebens sind nicht tote Sedimentierungen, auch der stets mitbewußte, aber momentan irrelevante, völlig unbeachtet bleibende Hintergrund (z.B. des Wahrnehmungsfeldes) fungiert doch nach seinen impliziten Geltungen mit; obschon momentan nicht aktualisiert.“ (Edmund Husserl, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie. Eine Einleitung in die phänomenologische Philosophie*, in: *Husserliana* VI, hrsg. v. W. Biemel, Den Haag: Nijhoff 1976, 152)

13 Ebd., 147f.

14 Ebd., 153.

ven Geltungsglaubens. Dieses Verfahren hat gleichwohl nicht das Ziel, eine Wahrheit hinter der natürlichen Einstellung ausfindig zu machen, vielmehr dient es dazu, zur natürlichen Einstellung in ein reflexives Verhältnis zu treten. Es geht darum zu zeigen, dass die Lebenswelt als Horizont aller Horizonte nicht einfach da ist, sondern dass sie das Resultat eines komplexen Zusammenspiels von Konstitutionsleistungen ist. Was sich uns zunächst als ‚natürliche Einstellung‘ gibt, soll entsprechend als Ergebnis einer historischen Situierung unserer Erfahrung in Raum und Zeit verstanden werden.

Während sich Husserl im Rahmen seiner statischen Phänomenologie vor allem für die Konstitutionsleistungen des Bewusstseins und hier vor allem des Wahrnehmungsbewusstseins interessiert, tritt im Spätwerk im Zuge der genetischen Phänomenologie die Untersuchung der Entstehungsgeschichte unserer Gegenstandsapperzeptionen in den Mittelpunkt. Zum Gegenstand der genetischen Phänomenologie werden dabei Stiftungsereignisse: „Jede Apperzeption“, so hält Husserl in den *Cartesischen Meditationen* fest, „in der wir vorgegebene Gegenstände, etwa die vorgegebene Alltagswelt mit einem Blick auffassen und gewahrend erfassen, ohne weiteres ihren Sinn mit seinen Horizonten verstehen, weist intentional auf eine *Urstiftung* zurück, in der sich ein Gegenstand ähnlichen Sinnes erstmalig konstituiert hatte.“¹⁵ Ein solches Stiftungsereignis haben wir uns derart vorzustellen, dass wir in seinem Zuge erstmalig eine Einsicht in die sinnmäßige Ganzheit eines Wahrnehmungsgegenstandes erlangen: Beispielsweise indem wir zum ersten Mal die Rückseite eines uns zuvor unbekannten Gegenstandes zu Gesicht bekommen. Kehren wir nun „wahrnehmend zur Vorderseite zurück, so hat die leere Vordeutung auf die Rückseite nun eine bestimmte Vorzeichnung, die sie vordem nicht hatte“.¹⁶ Stiftungsereignisse zeichnen also Horizonte vor, die sich im Zuge von Wiederholungen verfestigen und habitualisieren, was wiederum zur Folge hat, dass in dem Moment, wo ein Gegenstand in unseren Gesichtskreis tritt, der mit dem habitualisierten Gegenstand nach einer Wahrnehmungsseite hin übereinstimmt, wir mittels Assoziation seine Rückseite appräsentieren. Bestimmte Formen des Bewusstseins motivieren also gleichsam andere Formen des Bewusstseins. „Jede unerfüllte Intention“,

15 Husserl, *Cartesianische Meditationen*, 141.

16 Husserl, Edmund, *Analysen zur passiven Synthesis. Aus Vorlesungs- und Forschungsmanuskripten 1918-1926*, in: *Husserliana* XI, hrsg. v. Margot Fleischer, Den Haag: Nijhoff 1966, 9.

so Husserl, „birgt [...] Systeme von Motivationen in sich.“¹⁷ Motivationen sind dabei nicht als kausale Verursachungen zu verstehen, sondern vielmehr als ein erlerntes Zusammenspiel von Wahrnehmungen und Wahrnehmungserwartungen.¹⁸ Die Aufgabe einer genetischen Phänomenologie der Lebenswelt ist es nun, die „Gesetzlichkeit der Motivation“ freizulegen.¹⁹

Wenn die genetische Phänomenologie nun über die Entstehung individueller Horizonte hinaus nach der Genese des Universalhorizontes der Lebenswelt fragt, dann geraten kollektive Konstitutionsleistungen in den Blick. Die Lebenswelt zeigt sich hierbei als eine kulturelle Welt, in der Individuen in geschichtlichen, generativen und tradierten Ordnungen agieren, in denen sie sich ein Hintergrundwissen über die Verfasstheit der Welt aneignen, durch welches ihre Wahrnehmungsmotivationen geleitet werden. Zur Lebenswelt gehört ebenso eine Sozialwelt, in welcher das in unsere Kultur eingelagerte Hintergrundwissen zum Gegenstand werden und gemeinsam besprochen, evaluiert und verändert werden kann. So konstituiert sich durch „eine verbundene Vielheit von Subjekten [...] eine Welt von ‚Objekten‘, d.i. eine Wirklichkeit, die nicht Geist, aber Wirklichkeit für den Geist ist“.²⁰ Lebensweltanalyse heißt für Husserl entsprechend, der intersubjektiven Stiftung jenes „Gemeingeistes“ nachzugehen, auf dessen Geltungsboden wir überhaupt erst davon sprechen können, dass wir eine Welt miteinander teilen.²¹ Bei solchen Stiftungsereignissen handelt es sich freilich um keinen einmaligen Akt, wie der Ausdruck „Urstiftung“ nahezu legen scheint. Vielmehr ist es unentbehrlich, dass Urstiftungen immer wieder durch „Nachstiftungen“ erneuert werden oder gar durch „Neustiftungen“ verändert werden.²² In solchen Fällen beginnt der Boden der Lebenswelt unter unseren Füßen so lange zu schwanken, bis es im Zuge von

17 Ebd., 337.

18 Ebd., 338.

19 Edmund Husserl, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*, 2. Buch, *Phänomenologische Untersuchungen zur Konstitution*, in: *Husserliana* IV, hrsg. v. Marly Biemel, Den Haag: Nijhoff 1952, 229.

20 Ebd., 197.

21 Ebd., 243.

22 Ebd., 217, 72. Einen Überblick über den phänomenologischen Stiftungsbegriff gibt: Thomas Bedorf, „Stiftung/en. Eine selektive Lektüre in systematischer Absicht“, in: Steffen Herrmann und Matthias Flatscher (Hg.), *Institutionen des Politischen. Perspektiven der radikalen Demokratietheorie*, Baden-Baden: Nomos 2020, 43–70.

Habitualisierungen wieder zu einer Stabilisierung kommt. Unsere Lebenswelt ist entsprechend kein statisches und fixes Gebilde, sondern sie ist dynamisch und offen verfasst: Es handelt sich um eine Welt, die immerfort im Werden ist und die daher von den Individuen nicht abschließend oder vollständig angeeignet werden kann. Eine Welt zu haben bedeutet daher immer schon, im Modus der Weltoffenheit zu leben.

Husserl hat zentrale Komponenten seiner Phänomenologie der Lebenswelt bereits im Zuge der Ausarbeitung seiner *Ideen*-Schriften in den 1910er Jahren entwickelt. Manfred Sommer spricht diesbezüglich von einer „ersten Phänomenologie der Lebenswelt“, die dann in den 1920er Jahren von einer zweiten Phänomenologie der Lebenswelt, wie sie sich in der *Krisis*-Schrift finden lässt, abgelöst wird.²³ Frühe und späte Lebenswelt-Konzeption unterscheiden sich nun weniger dadurch, dass es hier zu einer Modifikation der analytischen Zugangsweise kommt, sondern dadurch, dass Husserl seine Überlegungen nun in eine kritische Zeitdiagnose überführt.²⁴ Husserl sieht den Verfall seiner Gegenwart darin zum Ausdruck kommen, dass die Wissenschaft seiner Zeit in einer schweren Krise steckt. Worin nun aber besteht die von Husserl behauptete Krise der Wissenschaften überhaupt? Haben diese nicht in Physik, Mathematik und Technik unglaubliche Erfolge vorzuweisen, die es widersinnig erscheinen lassen von einer Krise zu sprechen? Die Krise, die Husserl vor Augen hat, ist jedoch weniger eine, die Wissenschaftlichkeit und Fortschritt der einzelnen Wissenschaften betrifft, sondern vielmehr „was Wissenschaft überhaupt dem menschlichen Dasein einmal bedeutet hatte und bedeuten kann“.²⁵ Die diagnostizierte Krise ist also in erster Linie eine existenzielle Krise, die darin besteht, dass die Wissenschaft den Menschen in ihrer „Lebensnot“ nichts zu sagen hat und sie die schicksalsvollsten Fragen „nach dem Sinn oder der Sinnlosigkeit dieses ganzen menschlichen Daseins“ aus ihrer Domäne ausschließt.²⁶ Die eigentliche Krisis der europäischen Wissenschaft besteht für Husserl also in der positivistischen Reduktion der Wissenschaft auf bloße Tatsachenwissenschaft, die nicht nur Probleme der

23 Manfred Sommer, „Husserls Göttinger Lebenswelt“, in: Edmund Husserl, *Die Konstitution der geistigen Welt*, hrsg. v. Manfred Sommer, Hamburg: Meiner 1994, IX.

24 Zur Kontinuität vgl. Erik Norman Dzwiza-Ohlsen, *Die Horizonte der Lebenswelt. Sprachphilosophische Studien zu Husserls ‚erster Phänomenologie der Lebenswelt‘*, München: Fink 2019.

25 Husserl, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften*, 3.

26 Ebd., 4.

Vernunft bezüglich Erkenntnis, Urteilskraft und ethischem Handeln ausklammert, sondern die Idee eines aus Vernunft geschöpften Lebens im Ganzen aufgibt.²⁷ Dieser Bewegung, so Husserl, steht die antike Idee des Menschen gegenüber, welche dann im Zeitalter der Renaissance zur Begründung der Autonomie des „europäischen Menschentums“ geführt hat.²⁸ Mit der Überwindung des Mittelalters beginnt sich der Mensch als freies Wesen zu begreifen, das keinen anderen Regeln zu folgen hat als denjenigen, die es sich „aus reiner Vernunft“ gegeben hat.²⁹ Verbunden mit diesem Selbstverständnis ist die Idee einer universalen Philosophie als einer „allbefassenden Wissenschaft [...] von der Totalität des Seienden“.³⁰ In dem Maße jedoch, wie dieses Projekt durch den Skeptizismus verdrängt worden ist, hat der Mensch den „Glauben ‚an sich selbst‘“ verloren.³¹ Die von Husserl diagnostizierte Krise meint also eine Erschlaffung des Glaubens des ‚europäischen Menschentums‘ an das ihm „eingeborene Telos, ein Menschentum aus philosophischer Vernunft sein zu können“.³²

Die Aufgabe, die Husserl der Philosophie im Angesicht dieser Krise stellt, ist dabei keine geringere als das „wahre Sein der Menschheit“ zur Verwirklichung zu bringen.³³ Die Phänomenologie der Lebenswelt soll zur Lösung dieser Aufgabe nun dadurch beitragen, dass sie zeigt, dass es mit dem Aufstieg der positivistischen Wissenschaften zu einer Diskreditierung unserer lebensweltlichen Erfahrung gekommen ist. In der Folge wird die Welt nicht mehr als ein Horizont verstanden, sondern als Summe von Entitäten. Die Erforschung der Welt bedeutet entsprechend nur noch die Freilegung von Kausalitätsbeziehungen zwischen in der Welt vorkommendem Seienden. Husserl spricht diesbezüglich von einer „Mathematisierung“ der Welt.³⁴ Der Phänomenologie soll nun die Aufgabe zukommen, Wissenschaft und Menschheit wieder auf den rechten Weg zu führen: Indem sie eine wissenschaftliche Durchdringung der Lebenswelt leistet und dadurch an einer Fundierung der Wissenschaften arbeitet, soll sie zur Überwindung der Krise der Wissenschaften und der europäischen Menschheit beitragen.

27 Ebd., 7.

28 Ebd., 5.

29 Ebd., 5.

30 Ebd., 6.

31 Ebd., 11.

32 Ebd., 13.

33 Ebd., 15.

34 Ebd., 54.

Husserls teleologisch eingefasstes Projekt einer Phänomenologie der Lebenswelt, in welchem die Urstiftung des ‚europäischen Menschentums‘ in der Antike über seine Nachstiftung in der Renaissance hin zu seiner Endstiftung in einer Menschheit aus reiner Vernunft führt, ist immer wieder skeptisch kommentiert worden.³⁵ Prominent hat etwa Bernhard Waldenfels darauf hingewiesen, dass Husserl die Lebenswelt am Leitfaden einer universalen Vernunft konzipiert, die sich durch „Weiterbestimmung“, „Umbestimmung“ und „Höherbestimmung“ ständig fortbildet, wodurch lebensweltliche Differenzen nur als Etappen in einem System auftreten können, nicht jedoch als Ausdruck einer Pluralität von Weltzugängen.³⁶ Geht man dagegen nicht von der einen Vernunft, sondern einer Pluralität von Vernunftshorizonten aus, dann verwandelt sich „die eine Lebenswelt in ein Netz und eine Kette von Sonderwelten, die sich vielfach überschneiden und überlagern, die sich aber nicht hierarchisch anordnen oder teleologisch ausrichten lassen, im Hinblick auf ein umfassendes Ganzes“.³⁷

Auch Hannah Arendt bricht dort mit Husserl, wo dieser die Lebenswelt auf eine Teleologie des europäischen Menschentums zu gründen hofft. Arendts Bruch mit Husserl wird zunächst an ihrer Begriffswahl deutlich: Während Husserl die Einheit der Lebenswelt letztlich durch den Begriff des „Gemeingeistes“ zu sichern versucht, setzt Arendt an diese Stelle den „Gemeinsinn“.³⁸ Mit dem Übergang vom Geist zur Sinnlichkeit stellt Arendt zunächst heraus, dass sie die Sedimentierung lebensweltlicher Geltungszusammenhänge sinnlicher denken möchte als Husserl. Nicht denkend, sondern existierend bewegen wir uns in unserer Lebenswelt.³⁹ Und

35 Vgl. Jacques Derrida, *Husserls Weg in die Geschichte am Leitfaden der Geometrie. Ein Kommentar zur Beilage III der „Krisis“*, übers. von Rüdiger Hentschel und Andreas Knop, München: Fink 1987.

36 Bernhard Waldenfels, „Die Abgründigkeit des Sinnes. Kritik an Husserls Idee der Grundlegung“, in: *In den Netzen der Lebenswelt*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp 1985, 22.

37 Ebd., 27.

38 Arendt, *Vita Activa*, 349; und *Vom Leben des Geistes*, 59.

39 In ihrer zeitgeschichtlichen Diagnose geht Arendt sogar soweit, den Gemeingeist als Verfallsform des Gemeinsinns zu beschreiben: „Denn dieser Gemeinsinn, [...], der also das Vermögen ist, durch das die Gemeinsamkeit der Welt sich dem Menschen so erschließt, [...], dieser Gemeinsinn gerade wurde jetzt als gesunder Menschenverstand zu einem inneren Vermögen ohne allen Weltbezug. Die Gemeinsamkeit, die sich in ihm kundgab, war nun nicht mehr die dem Gemeinsinn zugängliche Gemeinsamkeit einer Außenwelt, sondern lediglich die Tatsache, daß er

zu existieren, bedeutet zunächst einmal, sich körperlich und praktisch in der Welt zu orientieren. Unabhängig davon, ob sie Husserl damit gerecht wird, wenn man dessen ausgiebige Untersuchungen zur Leiblichkeit aus dem Nachlass in den Bänden zur *Phänomenologie der Intersubjektivität* bedenkt, macht der Übergang noch einen zweiten Punkt deutlich: Während die geistige Vernunft unteilbar zu sein scheint, ist unsere Sinnlichkeit mannigfaltig. Wir hören, riechen, schmecken, tasten und sehen unterschiedlich und nehmen Menschen, Dinge und uns selbst dadurch auf verschiedene Art und Weise wahr.⁴⁰ Diese Erfahrungen zusammenzuhalten ist dabei Aufgabe dessen, was Arendt unseren „Gemeinsinn“ und manchmal auch unseren „sechsten Sinn“ nennt.⁴¹ Zwei Momente sind dabei zu unterscheiden: Einerseits fügt der Gemeinsinn „die Wahrnehmungen meiner rein privaten fünf Sinne [...] in eine gemeinsame Welt ein“.⁴² Andererseits sorgt er dafür, „einen Standort in der Welt einzunehmen, der nicht der meinige ist“.⁴³ Die Rolle des Gemeinsinns ist entsprechend eine vermittelnde: Er sorgt sowohl dafür, dass unsere Erfahrungsreindrücke auf eine Art und Weise organisiert werden, durch welche sie Anderen zugänglich werden als auch dafür, dass wir uns die Erfahrungseindrücke von Anderen gegenwärtig halten können. Der verbindende Effekt des Gemeinsinns besteht also darin, die Zirkulation unterschiedlicher Perspektiven auf die

als Raisonement in allen Menschen gleich funktionierte; was die Menschen des gesunden Menschenverstands miteinander gemein haben, ist keine Welt, sondern lediglich eine Verstandesstruktur, die sie zudem genaugenommen gar nicht gemein haben können, es kann sich höchstens herausstellen, daß sie in jedem Exemplar der Gattung des Menschengeschlechts gleich funktioniert.“ (Ebd. 359)

- 40 Sophie Loidolt macht deutlich, dass Arendt unter Pluralität nicht einfach quantitative Vielzähligkeit noch qualitative Merkmalsvielfalt versteht, sondern eine „Vielzahl, die sich vom Ausgangspunkt des je eigenen Erfahrens her vollzieht“. (Sophie Loidolt, „Hannah Arendt und die *conditio humana* der Pluralität“, in: Reinhold Esterbauer, Günther Pöltner und Martin Ross (Hg.), *Den Menschen im Blick. Phänomenologische Zugänge*, Würzburg: Königshausen & Neumann 2012, 375–398)
- 41 Vielerorts spricht Arendt auch synonym vom „gesunden Menschenverstand“. Andernorts verwendet sie diesen Begriff jedoch auch, um eine Verfallsform des „Gemeinsinns“ zu bezeichnen. Zur Nutzung der beiden Begriffe vgl. auch Fn. 58 bei Marieke Borren, „A Sense of the World: Hannah Arendt's Hermeneutic Phenomenology of Common Sense“, in: *International Journal of Philosophical Studies*, Jg. 21, Heft 2, 2013, 225–255, hier: 251, Fn. 58.
- 42 Hannah Arendt, *Vom Leben des Geistes*, 59.
- 43 Hannah Arendt, „Wahrheit und Politik“, in: *Zwischen Vergangenheit und Zukunft, Übungen im politischen Denken I*, München: Piper 2012, 327–370, hier: 342.

Welt zu ermöglichen und uns so eine Vielzahl von individuellen und kollektiven Standpunkten zugänglich zu machen. Es ist daher wenig verwunderlich, dass Arendt dem Gemeinsinn die Rolle zuspricht, unserer Welt den „Stempel des *Wirklichseins*“ aufzudrücken.⁴⁴

Arendts Konzeption des Gemeinsinns kann seine Herkunft aus Husserls Konzept der ‚Appräsentation‘, welches ich eingangs erläutert hatte, nicht verbergen. Dieses bestand ja gerade darin, dass wir in unserer Wahrnehmung auf einen bestimmten Gegenstand stets andere Perspektiven mitgegenwärtig halten. Ebenso wie wir den Gegenstand für Husserl nur dadurch haben, dass wir ihn vor dem Horizont alternativer Perspektiven sehen, haben wir auch für Arendt eine Welt nur dadurch gemeinsam, dass wir ihre Gegenstände vor dem Hintergrund einer Pluralität von Perspektiven wahrnehmen. Entscheidend ist nur, dass zur gemeinsamen Welt auch gegensätzliche, sich ausschließende Perspektiven gehören können. Eine Welt teilen wir entsprechend auch da, wo wir uns nur darauf einigen können, dass wir uns nicht einig sind. Widersprüche stellen daher keine Gefährdung der gemeinsamen Welt dar, sondern sie zeigen vielmehr, dass eine Welt zu teilen bedeutet, Differenzen zu teilen. Die gemeinsame Welt von der Arendt spricht, ist entsprechend nicht eine Welt, die uns allen gleich erscheint, sondern vielmehr eine Welt, die sich von unterschiedlichen Standpunkten aus, unterschiedlich darstellt: „[W]ie jedes Zwischen verbindet und trennt die Welt diejenigen, denen sie jeweils gemeinsam ist.“⁴⁵ Gemeinsamkeit entsteht bei Arendt daher nicht durch ein Aufheben von Differenz, sondern gerade durch das *Teilen von Differenz*.

Das Teilen von Differenz setzt freilich wiederum die Möglichkeit der Mitteilung voraus. Entsprechend betont Arendt, dass die Kenntnisnahme differenter Standpunkte der Begegnung und des Umgangs mit Anderen bedarf, deren Geschichten uns überhaupt erst lehren, was es bedeutet, einen bestimmten Blickwinkel einzunehmen. Eine gemeinsame Welt kann also nicht zwischen getrennten und voneinander isolierten Individuen entstehen, sondern sie bedarf der Erfahrung von Andersheit, oder in Arendts Worten, sie „existiert überhaupt nur in der Vielfalt ihrer Perspektiven.“⁴⁶ Miteinander konfligierende Perspektiven auf die Welt sollen für Arendt freilich nicht einfach unvermittelt nebeneinander bestehen bleiben, son-

44 Arendt, *Das Denken*, 59. Immer wieder spricht Arendt daher auch von „Wirklichkeitssinn“ (Arendt, *Vita Activa*, 265).

45 Arendt, *Vita Activa*, 66.

46 Ebd., 73.

dern in der Öffentlichkeit miteinander konfrontiert werden. Eine solche Konfrontation findet dort statt, wo sich Menschen im Austausch mit Anderen eine Meinung bilden und mit anderen Menschen zur Formierung gemeinsamer Ansichten oder Willensäußerungen zusammenschließen. Durch einen solchen Zusammenschluss entsteht dasjenige, was Arendt „Macht“ nennt. Gemeint ist damit eine weltbildende Kraft, die sich in der Konstitution eines öffentlichen Erscheinungsraums ausdrückt. „Macht ist, was den öffentlichen Bereich [...] ins Dasein ruft und am Dasein erhält.“⁴⁷ Die Öffentlichkeit befindet z.B. darüber, ob irreguläre Migrant_innen als ‚Asyltourist_innen‘ oder ‚Geflüchtete‘ gesehen werden und ob wir es bei den Menschen, die sich für sie einsetzen, mit ‚Schleuser_innen‘ oder mit ‚Aktivist_innen‘ zu tun haben. Die öffentliche Meinung führt also zur Ausbildung eines geteilten Sinn- und Geltungszusammenhangs, auf den sich die einzelnen Mitglieder einer Gesellschaft rechtfertigend beziehen können. Das Wissen um alternative Perspektiven wird durch die öffentliche Meinung dabei nicht zwangsweise aufgehoben, vielmehr werden deren Geltungsansprüche temporär eingeklammert. Dadurch kann die öffentliche Meinung gleichzeitig als legitim akzeptiert, aber weiterhin herausgefordert werden.

Die Macht der öffentlichen Meinung realisiert sich für Arendt schließlich erst in dem Augenblick, wo sie handlungsanleitend wird und „Worte und Taten untrennbar miteinander verflochten sind“.⁴⁸ Das ist dort der Fall, wo Worte den Status eines Versprechens haben. Versprechen übernehmen die Garantie dafür, dass die öffentliche Meinung effektiv ist und der öffentliche Austausch nicht nur Gerede bleibt. „Jeder Zusammenschluss von Menschen“, so Arendt, „verlässt sich letzten Endes auf die Fähigkeit, Versprechen abzugeben und Versprechen einzuhalten. [...] Versprechen sind die dem Menschen eigentümliche Art, die Zukunft in den Griff zu bekommen, sie in einem menschenmöglichen Ausmaß berechenbar und verlässlich zu machen“.⁴⁹ Bewährt sich die durch Versprechen an den Handlungsprozess gekoppelte öffentliche Meinung in alltäglichen Routinen, dann sinken die hier ehemals umkämpften Sinn- und Geltungszusammenhänge mit der Zeit zu einem Hintergrundwissen herab, das fortan als Allgemeinhorizont unserer gemeinsamen Welt fungiert.

47 Ebd., 252.

48 Ebd., 251.

49 Hannah Arendt, „Ziviler Ungehorsam“, in: *In der Gegenwart. Übungen im politischen Denken II*, München: Piper 2012, 283–321, hier: 313.

Die Konstitution der gemeinsamen Welt erfolgt also im Wesentlichen in zwei Schritten: Erstens ruft der Gemeinsinn durch den Austausch und Umgang mit Anderen einen gemeinsamen Erscheinungsraum ins Leben, der es uns erlaubt, die gemeinsame Welt als Gegenstand unterschiedlicher und konfligierender Perspektiven zu erfahren. Im Gemeinsinn hallt dabei Husserls Konzept der Appräsentation als jener Fähigkeit nach, die es uns erlaubt, auch abwesende Perspektiven in unsere Perspektiven miteinzubeziehen. Die Pointe von Arendts Überlegungen besteht dabei gleichwohl darin, dass die Welt nicht mehr als ein homogener Gegenstand konzipiert wird, der aus sich wechselseitig ergänzenden Perspektiven gesehen werden kann, sondern als ein heterogenes Gebilde, dass sich aus einer Vielzahl einander auch ausschließender Perspektiven zeigen kann. Der Umstand, dass wir die Welt auf gegensätzliche Weise sehen können, besagt dabei noch nicht, dass wir nicht in einer gemeinsamen Welt leben würden, sondern lediglich, dass es zur Erfahrung der gemeinsamen Welt gehört, sich solche konfligierenden Perspektiven gegenwärtig zu halten. Eine gemeinsame Welt entsteht durch das Teilen von Differenz. Zweitens lässt sich mit solchen Gegensätzen umgehen, da es im Zuge von Machtbildungsprozessen zur Konfrontation von konfligierenden Perspektiven und zur Herausbildung einer öffentlichen Meinung kommt. In Arendts Konzept der Machtbildung hallt dabei Husserls Konzept der Stiftung als Einsetzung von sinnstiftenden und handlungsleitenden Geltungszusammenhängen nach. Im Ausgang von ihrer pluralitätsorientierten Konzeption der gemeinsamen Welt versteht Arendt Machtbildungsprozesse dabei jedoch nicht mehr einfach als Fort- und Höherentwicklungen einer in die Lebenswelt eingelassenen Vernünftigkeit, sondern als unauflösbare Auseinandersetzung zwischen konfligierenden Weltsichten. Bevor ich im letzten Teil dieser Studie auf diese Form von tiefen Meinungsverschiedenheiten zu sprechen kommen werde, will ich im Folgenden jedoch jener Auseinandersetzung nachgehen, die darüber entscheiden, wer überhaupt in der Öffentlichkeit erscheinen und dort das Wort ergreifen kann. Gefragt wird also danach, wie der Gemeinsinn zum Gegenstand einer Politik werden kann, die darauf Einfluss zu nehmen versucht, wer in der gemeinsamen Welt überhaupt zur Erscheinung gelangen kann, welche Differenzen geteilt werden und wessen Differenz als Differenz zählt.

Entweltlichung und Weltlosigkeit

Arendts Begriff der gemeinsamen Welt, so haben wir gesehen, ist anspruchsvoll: Eine Welt zu teilen bedeutet nicht einfach, dieselbe Perspektive einzunehmen, sondern Unterschiede miteinander zu teilen und sich zu ihnen zu verhalten. Eine Politisierung erfährt Arendts Weltbegriff nun in jenem Moment, wo sie ihren Blick nicht nur auf die Möglichkeit der Anreicherung der Welt durch die Einbeziehung immer weiterer Perspektiven richtet, sondern auf die durch systematische Ausschließung erzeugte Verarmung der Welt. Ich möchte diesbezüglich von Praktiken der Entweltlichung sprechen. Den Fluchtpunkt dieser Praktiken bildet dabei ein Zustand, den Arendt als „Weltlosigkeit“ bezeichnet hat.⁵⁰ Exemplarisch für diesen Zustand ist dabei das Leben des antiken Sklaven. Seine Situation zeichnet sich dadurch aus, dass es in der antiken Welt ein „naturgegebenes Faktum“ war, dass man entweder als Freier oder als Sklave geboren wurde.⁵¹ Sklaven galten den Griechen entsprechend nicht als Wesen, die in Unfreiheit leben, sondern als Wesen, für die „ein Kampf für Freiheit“ gar nicht möglich war, weil die Kategorie der Freiheit auf sie gar nicht sinnvoll angewendet werden konnte.⁵² Sklaven kamen für die Griechen also von vornherein nicht als Bewohner einer gemeinsamen Welt infrage. Sie lebten entsprechend in einem Zustand der Weltlosigkeit, der sich unter anderem darin zeigt, dass sie nicht dazu in der Lage waren, mit ihrem Sprechen etwas in der öffentlichen Welt bewirken zu können. Der Bedeutung der damit angezeigten Form der Weltlosigkeit geht Arendt in ihrer groß angelegten Studie *Elemente und Ursprünge totaler Herrschaft* von 1951 nach. Zwei Formen der Entweltlichung rücken dabei in den Blick: die Ausgrenzung und Ermordung der Jüdinnen und Juden während des Nationalsozialismus und die Marginalisierung von Staatenlosen nach dem Ersten Weltkrieg. Beiden Formen der Entweltlichung möchte ich mich im Folgenden zuwenden.

50 Was Arendt als Weltlosigkeit bezeichnet, wird heute in der Sozialtheorie im Anschluss an eine Studie von Orlando Patterson meist unter dem Begriff des sozialen Todes verhandelt. Vgl. Orlando Patterson, *Slavery and Social Death. A Comparative Study*, London: Harvard University Press 1982; sowie im Anschluss daran: Lisa Guenther, *Solitary Confinement. Social Death and Its Afterlives*, London: University of Minnesota Press 2013.

51 Hannah Arendt, *Elemente und Ursprünge totaler Herrschaft. Antisemitismus, Imperialismus, Totalitarismus*, München: Piper 1986, 615.

52 Ebd.

Arendt beginnt ihre Analyse des Nationalsozialismus zunächst mit einer Charakterisierung der totalitären Ideologie. Diese zeichnet sich zunächst ganz allgemein dadurch aus, dass sie einen Anspruch auf „totale Welterklärung“ erhebt.⁵³ Kennzeichnend für diesen Anspruch sind dabei drei Elemente: Erstens zielt die totalitäre Ideologie nicht darauf, dasjenige zu erklären, „was *ist*“, sondern das, „was *wird*.“⁵⁴ Ihr Gegenstand ist nicht die Gegenwart, sondern die Geschichte, in welche die Gegenwart eingebettet ist. Als zweites Element der totalitären Ideologie gilt Arendt das Verfahren der ideologischen Beweisführung, das von der Vorstellung ausgeht, dass sich aus „als sicher angenommenen Prämissen nun mit absoluter Folgerichtigkeit alles Weitere deduziert“.⁵⁵ Leitend ist für die Nationalsozialist_innen dabei das Prinzip der „Rasse“. Ausgehend von ihm soll sich der zeitliche Verlauf von Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft als ein von einer teleologischen Entwicklung getragener schicksalhafter Prozess erweisen, der von den Einzelnen im geschichtlichen Hier und Jetzt nur noch angenommen werden muss. Aus der Idee der „Rasse“ scheint so unmittelbar die geschichtliche Dynamik der „Rassenkämpfe“ mit ihrem Telos, alles vermeintlich Lebensunwürdige zu eliminieren, zu entspringen. Das dritte Element der totalitären Ideologie sieht Arendt schließlich darin, dass sich das rassistische Denken gegen alle widerstreitenden Erfahrungen immunisiert und dadurch von der Wirklichkeit löst. Es besteht „ihr gegenüber auf einer ‚eigentlicheren‘ Realität, die sich hinter diesem Gegebenen verberge und es aus dem Verborgenen beherrsche“.⁵⁶ Die totalitäre Ideologie geht entsprechend mit einer Negation unserer unmittelbaren Erfahrung einher: Nichts ist, wie es scheint, da hinter jedem Geschehen ein tieferes, geheimes Bewegungsgesetz am Werk ist. Insofern dieses wiederum nur den privilegierten Personen der „höheren Rassen“ zugänglich ist, führt das ideologische Denken zur Erzeugung einer „fiktiven Welt“.⁵⁷

Einen Zusammenhang zwischen der totalitären Ideologie und ihren Analysen zur Konstitution der gemeinsamen Welt stellt Arendt nun dadurch her, dass sie die Ideologie als einen „sechsten Sinn“ versteht, der all unsere anderen Sinneseindrücke so organisiert, dass sie mit der fiktiven

53 Ebd., 964.

54 Ebd.

55 Ebd., 965.

56 Ebd., 964.

57 Ebd., 939.

Welt übereinstimmen.⁵⁸ Erinnern wir uns an den oben erläuterten Umstand, dass Arendt den Gemeinsinn als unseren ‚sechsten Sinn‘ bezeichnet, dann wird deutlich, dass die Ideologie für sie im Totalitarismus eben jene Aufgabe übernimmt, die in einer freien Gesellschaft dem Gemeinsinn zukommt. Hatte letzterer die Aufgabe, uns die Pluralität der Perspektiven auf die Welt zu vermitteln, indem er uns an die Stelle von Anderen versetzt, beanspruchen nun ideologische Verfahren wie Projektion und Stereotypisierung diese Leistung. Das schablonenhafte Denken bringt dabei alles Fremde auf einen Nenner und lässt so die Pluralität von Perspektiven, welche unsere Welt ausmachen, zusammenschnurren – exemplarisch kommt dies dort zur Geltung, wo der Volksmund nicht mehr von ‚den Juden‘ spricht, sondern nur noch den Singular ‚der Jude‘ im Munde trägt.⁵⁹ An die Stelle der Pluralität der Menschen tritt dann schnell die Unterscheidung zwischen Freund und Feind, zwischen denjenigen, die immer schon dazugehören, und denjenigen, die nie dazugehören werden.

Weil sich die Ideologie nicht dauerhaft gegenüber widerstreitenden Erfahrungen immunisieren kann, bedarf sie zusätzlich des Moments des Terrors. Seine Aufgabe ist es, die Ideologie Wirklichkeit werden zu lassen und ihre „totalitäre Fiktion“ zu verwirklichen.⁶⁰ Die Logik des Terrors zeigt sich dabei nirgendwo deutlicher, als in den Konzentrationslagern, in denen Menschen zu „Reaktionsbündeln“ gemacht werden.⁶¹ Den Prozess der Dehumanisierung der von ihr so genannten ‚Konzentrationsinsassen‘ beschreibt Arendt dabei als einen dreistufigen Prozess: Den Anfang macht die Entrechtung der *juristischen* Person, durch welche diese jenseits des geltenden Rechts gestellt wird. Als charakteristisch hierfür kann etwa das ‚Gesetz zur Wiederherstellung des Berufsbeamtentums‘ gelten, durch das die Nationalsozialist_innen alle Jüdinnen und Juden aus öffentlichen Ämtern entfernten, oder die Institution der sogenannten Schutzhaft, welche es erlaubte, unliebsame Personen ohne richterliche Anordnung in Konzentrationslager zu deportieren. Den zweiten Schritt bildet die Zerstörung der *moralischen* Person. Sie kam dadurch zustande, dass die Lager völlig von der Kommunikation mit der Welt abgeschnitten waren und Leben und Sterben völlig unsichtbar wurden. Die Lager waren Orte des Verschwin-

58 Ebd., 964.

59 „Dem Terror gelingt es, Menschen so zu organisieren, als gäbe es sie gar nicht im Plural, sondern nur im Singular.“ (Ebd., 958)

60 Ebd., 872.

61 Ebd., 936.

dens: Wer ins Lager kam, war wie vom Erdboden verschluckt, so dass er für niemanden mehr zu einem Gegenstand der Fürsorge werden konnte. Der dritte Schritt schließlich besteht in der Zerstörung der *Individualität* der Person. Emblematisch war hierfür der Einlieferungsprozess in das Lager, wo den Betroffenen ihre Kleidung, ihre Haare und ihr Name genommen und sie so zum Teil einer anonymen Masse gemacht wurden, die dann im Lageralltag um ihr Überleben kämpfen musste. Primo Levi schildert das Lager dabei als ein grausames Experiment, das ein Überleben nur unter der Bedingung möglich machte, dass man sich gegen seinesgleichen wandte: „Das Gesetze des Lagers sagt: Iß dein Brot, und wenn Du kannst, auch das deines Nächsten.“⁶² Wer im Lager nicht stahl, sich vordrängelte oder Beziehungen knüpfte, dem drohte unweigerlich das Schicksal der so genannten ‚Muselmänner‘. Die Herkunft dieser Bezeichnung kann heute nicht mehr vollständig aufgeklärt werden, sie diente jedoch dazu, jene verlorenen Gestalten zu bezeichnen, die sich mit ihrem Schicksal scheinbar abgefunden hatten und deren Lebensfunke erloschen schien. Das Lager versuchte also, seine Insassen auf die eine oder andere Weise dazu zu zwingen, ihre Menschlichkeit aufzugeben oder infrage zu stellen. Es macht deutlich, dass „es in der Tat möglich ist, Menschen in Exemplare der menschlichen Tierart zu verwandeln, und daß die ‚Natur‘ nur insofern ‚menschlich‘ ist, als sie es dem Menschen freistellt, etwas höchst Unnatürliches, nämlich ein Mensch, zu werden“.⁶³

Arendts Analyse der totalen Herrschaft des Nationalsozialismus beleuchtet das Phänomen der Entweltlichung von zwei Seiten her: Weltlos sind unter dem Regime totaler Herrschaft nämlich sowohl Herrschende als auch Beherrschte geworden. Die Welt der Nationalsozialist_innen ist dabei eine durch und durch fiktive Welt. In ihr existiert nichts, was nicht erklärbar wäre und nicht in seinen Bewegungs- und Konstitutionsgesetzen vollständig durchschaut werden könnte. Anders auf der Seite der Beherrschten: Im Zuge juristischer, moralischer und individueller Dehumanisierungsprozesse können sich die Betroffenen nicht mehr als Teil einer

62 Primo Levi, *Ist das ein Mensch? Ein autobiographischer Bericht*, München: dtv 1992, 191.

63 Arendt, *Elemente und Ursprünge totaler Herrschaft*, 934. Zu den ethischen Grenzen solcher Versuche vgl. Tzvetan Todorov, *Angesichts des Äußersten*, aus dem Französischen von Wolfgang Heuer und Andreas Knop, München: Fink 1993. Zu Möglichkeiten des Widerstands auch unter Bedingungen extremer Gewalt vgl. Iris Därmann, *Widerstände. Gewaltenteilung in statu nascendi*, Berlin: Matthes & Seitz, 2021.

Gemeinschaft erfahren, in der ihre Perspektive auch nur irgendwie von Bedeutung wäre. Ihre Welt ist eine Welt, die von Willkürherrschaft und Terror geprägt ist und deren Logik sich jedem Verständnis entzieht. Der Prozess der Entweltlichung zeigt sich so von zwei Seiten her: Einmal als Generalisierung einer wahnhaften Perspektive auf die Welt und einmal als Verschwinden anderer Perspektiven aus dem öffentlichen Erscheinungsraum. Was dadurch verloren geht, ist die aus einer Vielzahl von differenten Perspektiven zusammengefügte gemeinsame Welt.

Dass das Phänomen der Weltlosigkeit nicht an die Existenz totalitärer Herrschaft gekoppelt ist, macht Arendt an den Staatenlosen deutlich. Diese betreten zum ersten Mal nach dem Ende des Ersten Weltkriegs im großen Maßstab die weltgeschichtliche Bühne. Unter Staatenlosen versteht Arendt dabei Geflüchtete, die in der Nachkriegsordnung *de facto* oder *de jure* rechtlos geworden sind, da die Nationen, aus denen sie geflohen waren, entweder gar nicht mehr existierten oder ihre Nachfolgestaaten nicht dazu bereit waren, sie aufzunehmen.⁶⁴ Keiner der Staaten der Nachkriegsordnung sah sich dafür zuständig, für die Repräsentation und den Schutz der Staatenlosen zu sorgen. Damit scheint die Stunde der im Zuge der Amerikanischen und Französischen Revolution verkündeten Menschenrechte geschlagen zu haben, die ja genau jene minimalen Rechte zum Ausdruck bringen sollen, die unabhängig von nationaler Zugehörigkeit von jedem Menschen in Anspruch genommen werden können. Die Nachkriegszeit, so Arendt, zeigt nun jedoch, dass diese Vorstellung der Menschenrechte mit einem zweifachen Problem verbunden ist, wobei das erste ihre praktische Umsetzung und das zweite ihren konzeptionellen Gehalt betrifft.

Der grundlegende Fehler in der praktischen Umsetzung der Menschenrechte besteht für Arendt darin, dass diese als unveräußerliche Rechte interpretiert werden, die dem Staatsrecht zu Grunde gelegt werden müssen. Entsprechend unternimmt es etwa die französische Verfassung von 1793, die Menschenrechte als Bürgerrechte auszuformulieren, die allen Franzosen den Genuss der Menschenrechte verbürgt. Diese Kopplung der Menschenrechte an das Staatsbürgerrecht liegt für Arendt schlicht und ergreifend daran, dass das Problem der Staatenlosigkeit zu diesem Zeitpunkt völlig unbekannt war und es daher überflüssig schien, ein eigenes Gesetz für deren Einhaltung zu schaffen. Dass sich die daraus resultierende Ver-

64 Vgl. zu Arendts Einschätzung der geschichtlichen Situation: *Elemente und Ursprünge totaler Herrschaft*, 564ff.

quickung von Menschenrechten und Bürgerrechten als schwerwiegender Fehler erweist, stellt sich nun eben in demjenigen geschichtlichen Moment heraus, in dem nach dem Ersten Weltkrieg Menschen auf die weltgeschichtliche Bühne treten, die keine Bürger_innenrechte mehr besitzen und denen entsprechend eine Instanz fehlt, vor der sie ihre Menschenrechte einklagen können.

Wichtiger als dieses praktische Anwendungsproblem ist für Arendt jedoch das konzeptionelle Problem der Menschenrechte, das auf den Umstand zurückgeht, dass hier von dem Menschen überhaupt und nicht von der Pluralität der Menschen ausgegangen wird. Das hat nämlich zur Folge, dass „die Fähigkeit zum Politischen“ in der Erklärung der Menschenrechte ganz außer Acht gelassen wird.⁶⁵ Das Problem der Staatenlosen besteht also nicht allein darin, dass sie vom Recht auf Leben, Freiheit oder Sicherheit ausgeschlossen sind, sondern auch darin, durch den Ausschluss aus der Nation vom Prozess der Rechtssetzung selbst ausgeschlossen zu sein. Arendt spricht hier von einer „fundamentalen [...] Rechtlosigkeit“.⁶⁶ Diese betrifft die Staatenlosen nicht als Adressat_innen, sondern vielmehr als Autor_innen des Rechts.⁶⁷ Entsprechend beschreibt sie das Elend eines Staatenlosen auch so, dass er eben jenen Standort in der Welt verloren hat, „der die Bedingung dafür bildet, daß seine Meinungen Gewicht haben und seine Handlungen von Belang sind“.⁶⁸ Konkret zeigt sich dieser Ausschluss aus dem öffentlichen Meinungsbildungsprozess darin, dass er den Staatenlosen „mundtot“ macht.⁶⁹ Und zwar nicht in dem Sinne, dass ihm tatsächlich das Wort verboten und er an der Rede gehindert wird, sondern vielmehr in dem Sinne, dass seine Rede wie diejenige des antiken Sklaven nicht zählt und das, „was er denkt, für nichts und niemanden von Belang ist“.⁷⁰ Das konzeptionelle Problem der Menschenrechte besteht aus der Sicht Arendts also darin, dass sie für ihre Adressat_innen keine politischen Mitspracherechte vorsehen und ihnen damit die Möglichkeit nehmen, an

65 Ebd., 615.

66 Ebd., 613.

67 Arendts viel zitierte Formel vom „Recht, Rechte zu haben“ (ebd., 614), bezieht sich daher weniger auf Schutz- als vielmehr auf Teilhaberechte. Die Formel meint in erster Linie das ‚Recht, sich Rechte zu geben‘.

68 Ebd., 613.

69 Ebd., 615.

70 Ebd., 613.

der Gestaltung der gemeinsamen Welt teilzuhaben.⁷¹ Die Weltlosigkeit der Staatenlosen ist entsprechend eine doppelte: Zum einen ermangelt es ihnen jener grundlegenden Rechte, mit denen sie eine menschliche Behandlung einklagen könnten, zum anderen wären sie selbst dann, wenn ihnen diese Rechte in der damals existierenden Fassung zugekommen wären, weltlos geblieben, weil die politischen Teilhaberechte in der ursprünglichen Fassung der Menschenrechte nicht hinreichend zur Geltung kommen und damit einen wesentlichen Teil dessen, was es heißt, ein Mensch unter anderen Menschen zu sein, unberücksichtigt lassen.

Aus heutiger Sicht scheinen Arendts Überlegungen einen starken Zeitkern zu besitzen, insofern es zunächst den Anschein hat, dass sowohl das Phänomen der totalitären Herrschaft als auch das der Staatenlosigkeit weitgehend der Vergangenheit angehört. In der Zwischenzeit sind mit dem ‚Internationalen Pakt zu den bürgerlichen und politischen Rechten‘ und dem ‚Internationalen Pakt zu den wirtschaftlichen, sozialen und kulturellen Rechten‘ von 1966 zwei rechtsverbindliche Grundlagen entstanden, die zunehmend von internationalen Institutionen garantiert und durchgesetzt werden. Anders als noch zu Beginn des 19. Jahrhunderts besteht daher heute für viele Individuen die Möglichkeit, ihre Rechte auch dort einzuklagen, wo sie keinen Bürger_innenstatus besitzen. Yasmin Soysal hat diesbezüglich von der Entstehung einer „postnationalen Zugehörigkeit“ gesprochen.⁷² Die Rolle und Geltung der Menschenrechte hat sich seit Arendts Gegenwart also grundlegend verändert. Gleichwohl, so argumentiert Ayten Gündoğdu in ihrer Studie *Rightlessness in an Age of Rights*, bedeutet das nicht, dass Arendts Überlegungen an Aktualität eingebüßt

71 Dass Rechtlosigkeit nur eine Variante ist, durch welche Subjekte aus dem Prozess der öffentlichen Meinungsbildung ausgeschlossen werden können, zeigt sich, wenn man sich einigen Bemerkungen Arendts zur Armut zuwendet. In ihren Überlegungen zur ‚sozialen Frage‘ macht Arendt etwa die ökonomisch prekäre Lage der Armen für den Umstand verantwortlich, dass diese nicht an der Sphäre der Öffentlichkeit teilnehmen. Es war das „Fehlen von Muße, das durch die Notwendigkeit erzwungene ständige Arbeiten, [welches] die Mehrheit der Bevölkerung automatisch von einer aktiven Anteilnahme an den öffentlichen Geschäften des Landes auszuschließen drohte.“ (Hannah Arendt, *Über die Revolution*, München: Piper 2011, 86)

72 Yasemin Nuhoglu Soysal, „Post-national Citizenship“, in: Edwin Amenta, Kate Nash und Alan Scott (Hg.), *The Wiley-Blackwell Companion to Political Sociology*, Sussex: Blackwell 2012, 383–393; ebenso: dies. *Limits of Citizenship. Migrants and Postnational Membership in Europe*, Chicago: University of Chicago Press 1994.

haben.⁷³ Trotz ihrer Ächtung nämlich spielen Praktiken der Entweltlichung auch heute noch eine bedeutende politische Rolle. Das wird insbesondere am Schicksal von Migrant_innen deutlich. Nach einer Schätzung der UNO-Flüchtlingshilfe befinden sich 2023 ca. 110 Millionen Menschen auf der Flucht vor Krieg, Konflikt und Verfolgung.⁷⁴ Von denjenigen, die nach Europa oder Nordamerika einreisen wollen, machen dabei viele trotz der formalen Geltung der Menschenrechte die Erfahrung der „Rechtlosigkeit“.⁷⁵ Unter Rechtlosigkeit versteht Gündoğdu dabei nicht mehr wie Arendt den absoluten Verlust von Rechten, sondern vielmehr die eingeschränkte Möglichkeit der effektiven Inanspruchnahme von Rechten. Deutlich wird dies etwa an der Praxis der Internierung von Einwanderer_innen. Diese eigentlich aus der Not geborene Maßnahme ist seit den 1990er Jahren zunehmend zu einem Standardmittel der Migrationskontrolle geworden. Insbesondere an den Außengrenzen der Europäischen Union und der Vereinigten Staaten existiert heute eine Vielzahl von Internierungslagern, in denen Asylsuchende und irreguläre Migrant_innen festgehalten werden.

Im Widerspruch zu Artikel 9 des Internationalen Pakts zu bürgerlichen und politischen Rechten, der willkürliche Haft und Festsetzung unabhängig vom Bürger_innenstatus verbietet, bedienen sich Staaten immer wieder der Einsperrung von Asylsuchenden und irregulären Migrant_innen.⁷⁶ Was dabei meist als kurzfristige Maßnahme gedacht ist, kann in der Realität über Monate bis hin zu einigen Jahren dauern.⁷⁷ Problematisch daran ist nicht nur, dass Geflüchteten dadurch elementare Menschenrechte wie das Recht auf Bewegungsfreiheit und Bildung vorenthalten werden und sich in Lagern oftmals Regime der Willkürherrschaft ausbilden, die sich durch Gewalt, Missbrauch und Korruption auszeichnen, sondern auch der Umstand, dass die Lager eine Umwelt bilden, welche der *conditio humana* zuwider läuft. Als Kennzeichen der *conditio humana* gelten für Arendt bekanntlich die Bedingungen der Lebendigkeit, der Weltlichkeit und der Pluralität, die mittels der menschlichen Grundtätigkeiten von Arbeiten, Her-

73 Ayten Gündoğdu, *Rightlessness in an Age of Rights. Hannah Arendt and the Contemporary Struggles of Migrants*, New York: Oxford University Press 2015.

74 <https://www.uno-fluechtlingshilfe.de/informieren/fluechtlingszahlen/> (05.07.2023).

75 Gündoğdu, *Rightlessness in an Age of Rights*, 93.

76 Vgl. ebd., 199ff.

77 Vgl. <https://www.freedomforimmigrants.org/detention-statistics> (05.07.2023).

stellen und Handeln bewältigt werden.⁷⁸ Von allen drei Tätigkeiten, so argumentiert nun Gündoğdu im Zuge ihrer Studie, finden sich Geflüchtete in Internierungslagern abgeschnitten. Unter Arbeit versteht Arendt dabei all jene Tätigkeiten, welche auf die Erhaltung des Organismus gerichtet sind. Statt ihr Leben durch diese Form der Arbeit reproduzieren zu können, finden sich Geflüchtete in Lagern abhängig von der Zuteilung von Essensrationen und weiterer humanitärer Hilfe. An die Stelle eines durch den Rhythmus der Arbeit gekennzeichneten Lebensalltags tritt so eine schier endlose Dehnung der Zeit, die von den Betroffenen gerade nicht als Luxus, sondern als Last erfahren wird.⁷⁹ Ähnliches gilt für die Grundtätigkeit des Herstellens. Dieses unterscheidet sich vom Arbeiten dadurch, dass es keine Verbrauchsgüter, sondern Gebrauchsgüter hervorbringt. Es zielt auf die Einrichtung einer bewohnbaren Welt, die menschliche Bedürfnisse antizipiert und auf sie antwortet: Das Dach über dem Kopf schützt vor Regen, der Tisch ermöglicht das gemeinsame Mahl, der Stuhl erlaubt es, in bequemer Haltung zu sitzen. In den meist provisorisch eingerichteten Lagern fehlt es nun vielfach an eben solchen Alltagsgegenständen. Den Geflüchteten mangelt es entsprechend an der Möglichkeit, sich die Lebensbedingungen im Lager anzueignen. Sie leben weitestgehend in einer Welt, die sie nicht selbst geschaffen haben und auf deren materielle Einrichtung sie so gut wie keinen Einfluss haben.⁸⁰ Auch das gemeinsame Handeln, in dem von Arendt verstandenen Sinn des Neubeginnens, ist in den Lagern nicht möglich. Denn auch wenn das gemeinsame Handeln prinzipiell überall dort entstehen kann, wo Menschen zusammenkommen, so ist es doch auf einen politischen Erscheinungsraum angewiesen, in dem es von Anderen wahrgenommen wird, um relevant zu werden. Durch die räumliche Separation der Lager vom Rest der Welt und strenge Zugangsregelungen ist es den Internierten jedoch gerade nicht möglich, mit ihren Anliegen eine breitere Öffentlichkeit zu erreichen. Die dadurch entstehende Ohnmacht haben Geflüchtete in der Vergangenheit immer wieder mittels spektakulärer Aktionen zum Thema zu machen versucht: So haben sich im Jahr 2002 etwa 70 Asylbewerber_innen, die in einem Internierungslager in Australien festgehalten wurden, ihre Mäuler zugenäht, um darauf aufmerksam zu machen, dass sie zur Sprachlosigkeit verdammt sind und ihre

78 Arendt, *Vita Activa*, 16f.

79 Gündoğdu, *Rightlessness in an Age of Rights*, 139ff.

80 Ebd., 146ff.

Beschwerden über ihre unwürdige Lebenssituation von den staatlichen Behörden nicht zur Kenntnis genommen werden.⁸¹

Gündoğdu Überlegungen machen darauf aufmerksam, dass das Phänomen der Weltlosigkeit mit dem Verschwinden totaler Herrschaft und Staatenlosigkeit nicht an ein Ende gekommen ist, sondern heute weiter für eine Vielzahl von Menschen fortexistiert. Die Betroffenen leiden dabei nicht nur an Rechtlosigkeit und Willkürherrschaft, sondern ebenso an der Zerstörung ihrer *conditio humana*. Der Entzug der Möglichkeit zum politischen Handeln ist dabei besonders tragisch, weil er dazu führt, dass die Mehrheitsbevölkerung dadurch nicht dazu in der Lage ist, sich die Perspektive von Geflüchteten mittels ihres Gemeinnsinns gegenwärtig zu halten. Entscheidend ist es daher auch für Gündoğdu, Bedingungen zu schaffen, unter denen Migrant_innen in einem politischen Erscheinungsraum als Subjekte des Handelns und Sprechens auftreten und zu Subjekten des Gemeinnsinns werden können. So überzeugend mir diese Schlussfolgerungen von Gündoğdu erscheinen, scheinen sie mir doch zugleich auf ein Problem hinzuweisen, dass sie mit Arendt teilt. Beide gehen nämlich davon aus, dass das Problem der Entweltlichung von Subjekten darin besteht, aus dem Erscheinungsraum der gemeinsamen Welt ausgeschlossen zu werden, und dass die gegenläufigen Praktiken der Verweltlichung von Subjekten entsprechend darin bestehen müssen, Zugang zu diesem Raum zu erhalten, um dort zur Erscheinung gelangen zu können. Nicht ausreichend berücksichtigt wird dadurch, wie Michael Feola betont, dass manchmal das Erscheinen selbst ein Mittel der Entweltlichung von Subjekten sein kann.⁸² Michel Foucault hat das einmal mit der Formel auf den

81 Vgl. „Demonstranten nähern sich und ihren Kindern die Lippen zu“, www.spiegel.de/panorama/australien-demonstranten-naehen-sich-und-ihren-kindern-lippen-zu-a-178533.html (10.05.2021). Zur Möglichkeit des Protest unter der Bedingung von Internierung vgl. auch Federica Mazzara, „Spaces of Visibility for the Migrants of Lampedusa: The Counter Narrative of the Aesthetic Discourse“, in: *Italian Studies*, Jg. 70, 2015 449–464, sowie: Mareike Gebhardt, „Flüchtige Präsenz. Umkämpfte Solidaritäten des EU-Migrationsregimes“, in: *Femina Politica*, Jg. 28, 2019, 54–67. Zur politischen Handlungsmacht von Refugees unter prekären Bedingungen vgl. auch: Andreas Oberprantacher, „Radikal demokratischer Ungehorsam. ‚Illegale‘ als strittiges politisches Subjekt“, in: *Zeitschrift für praktische Philosophie*, Bd. 3, 2016, 305–338.

82 „One of the complications raised by recent literature is that *invisibility is itself a kind of public appearance*.“ (Michael Feola, *The Powers of Sensibility. Aesthetic Politics through Adorno, Foucault and Rancière*, Evanston, IL: Northwestern University Press 2018, 99)

Punkt gebracht, dass „Sichtbarkeit“ eine „Falle“ sein kann.⁸³ Damit bringt er zum Ausdruck, dass Macht nicht nur mittels der Ausschließung aus dem Bereich des Sichtbaren operiert, sondern auch mithilfe einer Durchdringung des Bereichs des Sichtbaren selbst. Anders gesagt: Nicht nur der Ausschluss vom Gemeinsinn, sondern auch der Einschluss in ihn kann zur Ursache von Herrschaft und Unterdrückung werden. Zum Gegenstand der kritischen Untersuchung darf daher nicht allein das Verschwinden aus dem Erscheinungsraum der gemeinsamen Welt werden, sondern ebenso müssen die Regeln dieses Erscheinens selbst in den Blick geraten.

Foucault arbeitet sein Konzept von Macht, das sich im Unterschied zu Arendts kommunikativem Konzept von Macht als diskursive Macht bezeichnen lässt, in den 1970er Jahren in *Überwachen und Strafen* und *Sexualität und Wahrheit* aus. Im Zentrum steht dabei der Gedanke, dass Macht nicht nur eine repressive, sondern auch eine produktive, formierende Kraft ist. Die Produktivität der Macht besteht für ihn dabei in ihrer Fähigkeit, Subjekte hervorzubringen. Deutlich macht er das an der Entstehung der Figur des Homosexuellen. Am Beispiel des Strafrechtssystems zeigt er, dass es im 17. Jahrhundert für Gerichte „kaum einen Unterschied [bedeutete], ob sie Homosexualität oder Untreue verurteilten, Heirat ohne Zustimmung der Eltern oder Sodomie.“⁸⁴ Das hat seinen Grund darin, dass es sich in all diesen Fällen um Gesetzeswidrigkeiten handelt, deren Gemeinsamkeit darin besteht, naturwidrige Handlungen zu sein. Eine solche allgemeine Handlungsklassifikation reichte für das Recht des 17. Jahrhunderts völlig aus. Das verändert sich mit der Reform des Strafsystems und dem von der Psychiatrie angeleiteten Aufkommen des Biographischen: Mit der Entstehung bestimmter Tätertypen geht eine Ausdifferenzierung der ‚sexuellen Widernatürlichkeit‘ einher, so dass in der Folge eine deutli-

83 „Die Sichtbarkeit ist eine Falle.“ Vgl. Michel Foucault, *Überwachen und Strafen. Die Geburt des Gefängnisses*, übers. v. Walter Seitter, Frankfurt a. M.: Suhrkamp 1977, 257. Zu einigen strukturellen Ähnlichkeiten von Foucaults und Arendts Konzeptionen von Macht vgl. Amy Allen, „Power, Subjectivity, and Agency: Between Arendt and Foucault“, in: *International Journal of Philosophical Studies*, Jg. 10, Heft 2, 2002, 132–149, zu Foucaults Bezügen zur Phänomenologie vgl. Maren Wehrle, „The Power of the Reduction and the Reduction of Power: Husserl’s and Foucault’s Critical Project“, in: Smaranda A. Aldea, David Carr, and Sara Heinämaa (Hg.): *Why Method Matters: From Phenomenology to Critique*, New York: Routledge 2021.

84 Foucault, Michel, *Der Wille zum Wissen, Sexualität und Wahrheit. Erster Band*, übers. v. Ulrich Raulff und Walter Seitter, Frankfurt a. M.: Suhrkamp 1983, 42.

che Linie zwischen Ehebruch und Sodomie gezogen wird. Handelt es sich im einen Fall um die Tat eines Sünders, haben wir es im anderen Fall mit der Tat eines Perversen zu tun. Der Homosexuelle des 19. Jahrhunderts macht sich nicht mehr bloß einer verbotenen Handlung schuldig, sondern er ist zu einer Persönlichkeit geworden, die eine Geschichte hat, in deren Verlauf sich ihr scheinbar widernatürlicher Charakter ausgebildet hat. In diesem Fall ist es nicht die Ausgrenzung aus der gemeinsamen Welt, sondern vielmehr gerade das Erscheinen in der gemeinsamen Welt, durch welche die Macht Kontrolle über den Homosexuellen ausübt. Die Klassifikationen, die zu seiner Diskriminierung benutzt werden, kommen nicht durch eine Abwendung, sondern durch eine Hinwendung der Macht zustande. Die Figur des Homosexuellen zeigt daher, dass es nicht immer diskursiver Ausschluss, sondern oftmals auch diskursiver Einschluss sein kann, der zu einer Entweltlichung führen kann. Zurückbezogen auf die Überlegungen von Gündoğdu würde ein solcher Ansatz nun bedeuten, für das Verständnis der Entweltlichung von Migrant_innen nicht allein jene Diskurse in den Blick zu nehmen, durch welche diese aus der Öffentlichkeit ausgeschlossen werden, sondern auch Diskurse, durch welche sie in der Öffentlichkeit sichtbar gemacht werden sollen. Konkret würde das heißen, nicht ausschließlich rassistische Diskurse in den Blick zu nehmen, die Migrant_innen als Fremde stigmatisieren, sondern auch humanitäre Diskurse, welche Geflüchtete als notleidende und bemitleidenswerte Andere zur Darstellung bringen. Solche Diskurse, so hat Liisa Malkki argumentiert, verschleiern, dass jede Person einen Namen sowie Meinungen und Geschichten hat und tragen so dazu bei, den Geflüchteten ihre narrative Autorität über die eigenen Umstände und die eigene Zukunft zu nehmen.⁸⁵

Die skizzierten Überlegungen machen deutlich, dass diskursive Macht nicht nur über Ausschluss, sondern auch über Einschluss funktionieren kann. Mit dieser Wendung hin zu einem produktiven Machtbegriff wird der Streit um die gemeinsame Welt nicht mehr nur zu einer Frage des Verschwindens aus, sondern vielmehr zu einer Frage der Art und Weise des Erscheinens in der Welt. Freilich nun vermag uns Foucault genau darüber letztlich wenig zu sagen. Das hat seinen einfachen Grund darin, dass seine Diskuranalyse kein Interesse an der Untersuchung der Ersten-Person-

85 Liisa Malkki, „Speechless Emissaries. Refugees, Humanitarianism, and Dehistorization“, in: *Cultural Anthropology*, Jg. 11, Heft 3, 1996, 377–404, hier: 387.

Perspektive hat. In ihrem Fokus steht allein die Hervorbringung und Ausgestaltung einer gesellschaftlichen Episteme. Wie sich diese in der individuellen Erfahrung niederschlägt und wie Macht und Entmächtigung gelebt werden, gerät dabei nicht in den Blick. Das hat zur Folge, dass Foucault die Frage, wie sich politischer Widerstand gegen die Macht der Sichtbarkeit formieren kann, weitgehend vernachlässigt. Eben an dieser Stelle scheint daher erneut ein Rückgriff auf Arendts Überlegungen sinnvoll: Ihr geht es ja genau um die Frage, wie sich der Erscheinungsraum der Welt durch gemeinsames politisches Handeln transformieren lässt.

Der Streit um die gemeinsame Welt

Erfahrungen der Entweltlichung und der Weltlosigkeit werden von den Betroffenen zumeist nicht einfach hingenommen, sondern mit widerständigem Handeln beantwortet. Einige konzeptuelle Mittel zur Beschreibung solcher Auseinandersetzungen hat Arendt in ihrem Aufsatz *Ziviler Ungehorsam* entwickelt. Am Beispiel der amerikanischen Bürgerrechtsbewegung diskutiert Arendt hier die Frage, wie Macht durch Gegen-Macht infrage gestellt werden kann. Die Situation der Schwarzen in den USA zeichnet sich in den 1960er-Jahren durch den Umstand aus, dass sie trotz ihres verfassungsmäßig garantierten Rechts auf Gleichbehandlung gesellschaftlich diskriminiert werden. Das betrifft sowohl ihre Teilnahme am sozialen Leben, das sich durch Segregation im öffentlichen Raum auszeichnet, als auch ihre Teilnahme am politischen Leben, wo sie durch massive Behinderungen seitens der Behörden an der Ausübung ihres Wahlrechts gehindert werden. Die lange währende Ignoranz der Weißen gegenüber den Anliegen der Bürgerrechtsbewegung führt Arendt nun auf einen „*stillschweigenden* Konsens“ zurück, der einen „*stillschweigenden* Ausschluss“ produziert.⁸⁶ Aufgabe des zivilen Ungehorsams muss es nun

86 Hannah Arendt, „Ziviler Ungehorsam“, in: *In der Gegenwart. Übungen im politischen Denken II*, München: Piper 2012, 283–321, hier: 311. Dort heißt es auch weiter: „Schwarze und Indianer [waren] niemals in den ‚consensus universalis‘ miteingeschlossen. Es gab nichts in der Verfassung oder in den Absichtserklärungen ihrer Urheber, was irgendwie als Einbeziehung der Sklavenbevölkerung in die ursprüngliche Übereinkunft hätte gedeutet werden können. Selbst diejenigen, die für Emanzipation plädierten, dachten an Rassentrennung oder, vorzugsweise, an Deportation.“ (Ebd.) Zur Einordnung von Arendts Konzept in die gegenwärtige Debatte vgl. Robin Celikates, „Veränderungen an sich sind immer das Ergebnis

sein, eben dieses Stillschweigen aufzubrechen und die Ungerechtigkeit der Segregation mittels öffentlicher Aktionen zum Thema zu machen. Eben dieser Aufgabe kommt nun ziviler Ungehorsam nach: „Ziviler Ungehorsam entsteht, wenn eine bedeutende Anzahl von Staatsbürgern zu der Überzeugung gelangt ist, daß entweder die herkömmlichen Wege der Veränderung nicht mehr offenstehen beziehungsweise auf Beschwerden nicht gehört und eingegangen wird.“⁸⁷ Kennzeichnend für zivilen Ungehorsam ist dabei der Umstand, dass er die bestehende Rechtsordnung nicht grundsätzlich infrage stellt, sondern dass er ganz im Gegenteil im Namen der Verfassung gegen bestehende Rechtsauslegungen und -praktiken Partei ergreift. Ganz in diesem Sinn geht es auch der Bürgerrechtsbewegung darum, dem Geist der Verfassung zu seiner Geltung zu verhelfen. Ihr Ziel ist es nicht, für sich selbst eine Ausnahme zu machen, sondern gerade umgekehrt, den Ausnahmestatus, den Weiße für sich beanspruchen, im Namen der Gleichheit infrage zu stellen. Als Unterpfand der Aufrichtigkeit gilt dabei die Bereitschaft, sich den Gewalttätigkeiten der Polizei gewaltlos entgegenzustellen. Die Bürgerrechtsbewegung hat sich daher einer Reihe von gewaltlosen *direct-action*-Maßnahmen wie Sit-Ins, Friedensmärschen oder Blockaden bedient, die den moralischen Charakter der Proteste besonders hervorheben. Ziel dieser Aktionen ist es, die in die bestehende Ordnung eingeschriebenen Gewaltverhältnisse zu skandalisieren und an den Gemeinsinn der weißen Bevölkerung zu appellieren, diese nicht mehr länger als gerechtfertigt hinzunehmen. Unter anderem die gewaltsamen Szenen von Birmingham und Selma, wo die Polizei mit brutaler Gewalt gegen friedfertige Demonstranten vorgeing, trugen dabei zu einem Wandel der öffentlichen Meinung bei. Die Sichtbarmachung der Gewalt, der Schwarze in einer weißen Gesellschaft ausgesetzt sind, wurde hier zur Grundlage einer Gegen-Macht, deren Erfolg die Verabschiedung des *Voting Rights Acts* im Jahr 1965 war.

Freilich nun hat die Durchsetzung der rechtlichen Gleichstellung von Schwarzen deren politische Diskriminierung nicht beendet. Erinnern wir uns an Pierre Rosanvillons Unterscheidung zwischen dem Wahl- und dem Meinungs-Volk zurück, so können wir sagen, dass aus der Möglichkeit, eine Stimme in der Wahlkabine abzugeben nicht zwangsweise folgt, dass

von Handlungen außerrechtlicher Natur. Subjektive Rechte, ziviler Ungehorsam und Demokratie nach Arendt“, in: *Rechtsphilosophie. Zeitschrift für Grundlagen des Rechts*, Jg. 3 2017, 31-43.

87 Arendt, „Ziviler Ungehorsam“, 299.

die eigene Stimme in der politischen Öffentlichkeit auch Gehör erlangt.⁸⁸ Gewicht im demokratischen Meinungsbildungsprozess erlangt sie erst, wenn sie von Anderen auch zur Kenntnis genommen und mit Autorität ausgestattet wird. Entsprechend kann sich die Ausschließung aus dem Demokratischen nicht nur auf rechtliche Gleichheit beziehen, sondern auch auf das, was ich hier behelfsweise als öffentliche Gleichheit bezeichnen möchte. Gerade hier wird das oben benannte Phänomen einer diskursiven Macht relevant, insofern es das Erscheinen demokratischer Subjekte im öffentlichen Raum und damit auch ihre Teilhabe an öffentlichen Auseinandersetzungen präformiert. Die Wirkung einer solchen Macht können wir uns vor Augen führen, wenn wir uns noch einmal den Überlegungen von Arendt zuwenden. Gerade in Hinblick auf die Wahrnehmung des politischen Sprechens von Schwarzen im öffentlichen Raum besitzen ihre Reflexionen nämlich einen bitteren Beigeschmack.

Verschiedentlich haben Kommentator_innen darauf hingewiesen, dass Arendt hinterrücks selbst an der Aufrechterhaltung jener rassistischen Ausschlussmechanismen beteiligt war, die sie öffentlich in ihren Arbeiten kritisiert.⁸⁹ Was damit gemeint ist, lässt sich deutlich machen, wenn wir uns ihrem hierfür einschlägigen Essay „Reflexionen über Little Rock“ zuwenden.⁹⁰ Der Aufsatz setzt sich mit der Integration von Schwarzen an bisher ausschließlich von Weißen besuchten Schulen im Zuge der Aufhebung der Segregation in den Südstaaten auseinander. In Folge eines Gerichtsurteils des Obersten Gerichtshofes vom 17.05.1954 sollen in der öffentlichen High School in Little Rock, Arkansas, im Jahr 1957 neun Schwarze Schüler_innen im Alter von 14 bis 16 Jahren aufgenommen werden. Ein Novum für die von einem tiefsitzenden Rassismus geprägten

88 Vgl. dazu u.a. Iris Marion Young: „Das politische Gemeinwesen und die Gruppendifferenz. Eine Kritik am universalen Staatsbürgerstatus“, in: Herta Nagl-Docekal und Herlinde Pauer-Studer (Hg.): *Jenseits der Geschlechtermoral. Beiträge zur feministischen Ethik*, Frankfurt a. M.: Fischer 1993, 267–304, sowie: Michelle Alexander: *The New Jim Crow. Mass Incarceration in the Age of Colorblindness*, New York: New Press, 2010.

89 Einen sehr guten Überblick über den Debattenstand gibt Franziska Martinsen, „Ambivalenzen der Arendt-Rezeption. Eine Einordnung“, in: dies. (Hg.), *Fragil – Stabil? Dynamiken der Demokratie*, Weilerswist: Velbrück 2021, 109–123.

90 Hannah Arendt, „Little Rock“, in: *In der Gegenwart. Übungen im politischen Denken II*, München: Piper 2012, 258–279. Zur zeitgeschichtlichen Rekonstruktion vgl. Danielle Allen, *Talking to Strangers. Anxieties of Citizenship since Brown vs. Board of Education*, Chicago: Chicago University Press 2004.

Südstaaten, das von der weißen Bevölkerung als Provokation aufgefasst wurde. Entsprechend kam es zu massiven Protesten, die zunächst noch dadurch legitimiert wurden, dass der Gouverneur Orval Faubus die ihm unterstellte Nationalgarde aufmarschieren ließ, um den Schüler_innen den Zugang zur Schule zu verwehren. Insbesondere das Bild von Elisabeth Pickford, die von einem wütenden weißen Mob angegangen und an der Betretung der Schule gehindert wurde, ging um die Welt und wurde zum Sinnbild des anti-Schwarzen Rassismus der USA. Erst nachdem der Einsatz der Nationalgarde gerichtlich als unzulässig erklärt wurde und der damalige US-Präsidenten Eisenhower Bundestruppen nach Little Rocke entsenden ließ, um die Durchsetzung der Desegregation zu unterstützen, bekamen die Schwarzen Schüler_innen am 23. September 1957 Zugang zur High School.

Kurz nach dieser Episode wurde Hannah Arendt, die durch die Publikation von *Elemente und Ursprünge totaler Herrschaft* im Jahr 1955 bereits einen Namen als öffentliche Intellektuelle hatte, von der Zeitschrift *Commentary* gebeten, einen Beitrag über die Ereignisse zu verfassen. Zur Überraschung der Redaktion lieferte Arendt aber keinen Beitrag, der den weißen Rassismus aufs schärfste kritisierte, sondern vielmehr eine Verteidigung der segregierenden Schulpraxis in den Südstaaten. Entsprechend zögerte die Zeitschrift damit den Text zu publizieren, was dazu führte, dass Arendt ihren Text zurückzog und erst zwei Jahre später 1959 zusammen mit einer Vorbemerkung veröffentlichte, in der sie – um „Missverständnissen“ vorzubeugen – ihre „Sympathie“ für die Sache der Schwarzen erklärte.⁹¹ Welche Thesen nun hat Arendt vertreten, dass sie sich zu einer solchen Klarstellung genötigt sah?

Arendt stellt in ihrem Beitrag drei provokante Behauptungen auf. Erstens wendet sie sich gegen die „erzwungene Integration“ von Schwarzen Schüler_innen an weißen Schulen.⁹² Wenn weiße Eltern ihre Kinder an Schulen mit ausschließlich weißen Kindern schicken möchten, so Arendt, dann sei das deren gutes Recht. Im Hintergrund dieser Argumentation steht die Annahme, dass es sich bei schulischer Bildung um eine soziale und nicht um eine politische Angelegenheit handle. Und während das Prinzip der Gleichheit für den politischen Raum eine fundierende Rolle spiele, sei es für das Soziale gerade nicht tragend: „Denn die Gleichheit

91 Arendt, „Little Rock“, 274.

92 Ebd., 274.

entsteht nicht nur im politischen Gemeinwesen, ihre Gültigkeit ist auch auf den politischen Bereich beschränkt. Nur dort sind wir alle gleich.“ Und weiter: „Diskriminierung ist ein ebenso unabdingbares gesellschaftliches Recht, wie Gleichheit ein politisches Recht ist.“⁹³ Zweitens argumentiert Arendt, dass erzwungene schulische Integration die betroffenen Schüler_innen überfordere. Sie führe in einen Konflikt zwischen häuslichem und öffentlichem Leben, den zu meistern Kinder noch nicht ausreichend in der Lage seien. Die Bürden der gesellschaftlichen Emanzipation dürften daher nicht vulnerablen Minderjährigen auferlegt werden: „Was die Kinder betrifft, bedeutet erzwungene Integration für sie einen sehr ernsthaften Konflikt zwischen Zuhause und Schule, zwischen ihrem privaten und ihrem sozialen Leben, doch während solche Konflikte im Erwachsenenlebensgang und gäbe sind, kann man von Kindern nicht erwarten, daß sie damit fertig werden, und sollte sie ihnen deshalb nicht aussetzen.“⁹⁴ Drittens schließlich verurteilt Arendt die Schwarzen Eltern, die ihre Kinder auf weiße Schulen schicken. Und zwar dahingehend, dass sie ihre Kinder für ihre eigne „soziale Aufstiegsangelegenheit“ nutzen würden, statt sich um die Erweiterung ihrer politischen Rechte zu kümmern.⁹⁵ Auch der NAACP wirft Arendt vor, „fast ausschließlich die Diskriminierung auf Arbeits- und Wohnungsmarkt und im Bildungswesen vor Augen zu haben“, um dann zu urteilen: „Das ist verständlich, unterdrückte Minderheiten waren nie die besten Sachkenner, wenn es um die Prioritäten in solchen Sachen ging.“⁹⁶

Die genannten Punkte machen deutlich, dass man Arendt nicht vorwerfen können wird, dass sie an der Aufrechterhaltung des von ihr problematisierten ‚stillschweigenden‘ Konsenses, der der weißen amerikanischen Mehrheitsgesellschaft zugrunde liegt, mitgewirkt hat – dafür sind ihre Äußerungen zu lautstark. Diejenige, die sich in der Öffentlichkeit positioniert, muss aber freilich auch damit rechnen, dass ihr Sprechen erwidert und herausgefordert wird. Entsprechend sind Arendts Überlegungen sowohl zu ihrer Zeit als auch im Nachgang vielfach problematisiert worden. Michael Burroughs hat dabei auf hilfreiche Weise drei unterschiedliche Stränge der Kritik unterschieden:⁹⁷ (i) Die kategoriale Kritik stellt heraus,

93 Ebd., 265f und 267.

94 Ebd., 273f.

95 Ebd., 276.

96 Ebd., 259.

97 Michael D. Burroughs, „Hannah Arendt, ‚Reflections on Little Rock,‘ and White Ignorance“, in: *Critical Philosophy of Race*, Jg. 3 Heft 1 2015, 52–78, hier: 55ff.

dass sich Arendt bei ihrer Einordnung der Ereignisse von jener fragwürdigen Unterscheidung zwischen dem Sozialen und dem Politischen leiten lässt, die auch später die *Vita Activa* dominieren wird.⁹⁸ Während im politischen Bereich die Geschicke des Gemeinwesens verhandelt werden, so Arendt, steht im sozialen Bereich der Lebensunterhalt im Vordergrund. Hier dominiert daher nicht mehr das Streben nach dem für alle besten Gut, sondern dasjenige nach dem individuellen Privatvergnügen. Schulische Bildung versteht Arendt in der Folge fälschlicherweise ganz im Horizont des individuellen beruflichen Fortkommens. Dadurch übersieht sie, wie die Reproduktion sozialer Ungleichheit zur Reproduktion politischer Ungleichheit beiträgt. Mehr noch: Arendts Einschränkung des Begriffs des Politischen führt zu einer Depolitisierung von häuslichen und sozialen Herrschaftsverhältnissen. (ii) Die kulturelle Kritik hingegen betont, dass Arendt nicht mit der rassistischen Kultur der amerikanischen Südstaaten vertraut und daher nicht in ausreichendem Maße dazu in der Lage war, den politischen Charakter der Segregationserfahrungen von Schwarzen nachzuvollziehen. Zudem übersieht Arendt, dass die NAACP die Heranwachsenden mit einem speziellen Training auf den Schulwechsel und die zu erwartenden Feindseligkeiten der weißen Bevölkerung vorbereitet hat.⁹⁹ Ralph Ellison etwa wirft Arendt vor, dass sie mit „olympischer Autorität“ über Verhältnisse urteilt, die zu verstehen sie sich nicht ausreichend bemüht hat. Insbesondere wird Arendt vorgeworfen, die Emanzipationskämpfe der Schwarzen entlang der Kategorien von Parias und Parvenues zu verstehen, die ihr in früheren Publikationen dazu gedient haben, den Umgang der europäischen Juden mit dem ihnen entgegenschlagenden Judenhass zu erklären.¹⁰⁰ Ganz in diesem Sinn muss sie später im Zuge eines Briefwechsels mit Ellison gestehen, dass sie „die Komplexität der

98 Exemplarisch zu finden bei; Robert Bernasconi, „The Double Face of the Political and Social: Hannah Arendt and America’s Racial Divisions“, in: *Research in Phenomenology*, Jg. 26, 1996, 3–24; sowie: James Bohman, „The Moral Costs of Political Pluralism: The Dilemmas of Difference and Equality in Arendt’s ‚Reflections on Little Rock‘“, in: Larry May und Jerome Kohn (Hg.), *Hannah Arendt: Twenty Years Later*, Cambridge, Ma: MIT Press 1997, 53–80.

99 Allen, *Talking to Strangers*, 31.

100 Vgl. hierzu: Seyla Benhabib, *Hannah Arendt. Die melancholische Denkerin der Moderne*, aus d. Amerik. v. Karin Wördemann, Frankfurt a. M.: 2006, 233f., sowie Judith Butler, „I Merely Belong To Them“, in: *London Review of Books*, Jg. 29, 2007, 26–28.

Situation einfach nicht verstanden“ habe.¹⁰¹ (iii) Die von Burroughs so genannte Vorurteils-Kritik konzentriert sich schließlich auf die fragwürdigen Charakterisierungen von Schwarzen und Afrikaner_innen, die Arendts Werk durchziehen. Charakteristisch hierfür sind ihre Äußerungen über „Die Gespensterwelt des schwarzen Erdteils“ aus *Elemente und Ursprünge totaler Herrschaft*. Arendt setzt sich hier mit der Kolonisation von Südafrika durch die Buren auseinander. Deren Erfahrung versucht sie mittels Josphed Conrads Erzählung „Das Herz der Finsternis“ einzufangen. Irritierend ist dabei, dass Arendt rhetorisch oftmals nicht klar macht, wer gerade in ihrem Text spricht. D.h. ob sie, wenn sie von den „Wilden“ spricht, die Perspektive der Buren einnimmt, oder ihre eigene Perspektive. Dass in Arendts Rekonstruktion zunehmend ihre eigene Perspektive Einzug erhält wird daran deutlich, dass sie nach und nach ihre eigenen theoretischen Grundbegriffe in den Text einwebt. So spricht sie zunächst davon, dass die Buren auf „Wesen gestoßen [waren], die weder Vergangenheit noch Zukunft, weder Ziele noch Leistungen kannten“, berichtet dann von „barbarischen Stämmen, deren wesentliches Merkmal es ist, von der Natur zu leben, ohne sie für den eigenen Nutzen herrichten zu können“ und schließt mit der Beobachtung, dass die Bewohner Afrikas, „die einzigen geschichts- und tatenlosen Menschen [sind], die sich weder eine Welt erbaut noch die Natur in irgendeinem Sinne in ihren Dienst gezwungen haben“.¹⁰² Spätestens mit der Anspielung auf den Begriff der Weltlosigkeit kommt dabei Arendts eigenes begriffliches Vokabular bei der Beschreibung ins Spiel. Der Begriff zeigt, dass sie die zuvor nur abgeschilderten Erfahrungen übernimmt und folgende Stelle über die Afrikaner_innen entsprechend als Arendts eigene Positionierung gelesen werden muss: „Was sie von anderen Völkern unterschied, war nicht die Hautfarbe; was sie auch physisch erschreckend und abstoßend machte, war die katastrophale Unterlegenheit oder Zugehörigkeit zur Natur, der sie keine menschliche Welt entgegensetzen konnten [...] Da sie weltlos sind, erscheint die Natur als die einzige Realität ihres Daseins“.¹⁰³ Arendt reproduziert hier nicht nur durchgehend eine Reihe von Stereotypen über die Bevölkerung Afrikas, die diese als naturnah, unzivilisiert und kulturfern erscheinen lassen, sondern sie dignifiziert diese Stereotype noch durch philosophische Reifi-

101 Zitiert nach: Maike Weißpflug, *Hannah Arendt. Die Kunst, politisch zu denken*, Berlin: Matthes & Seitz 2019, 78.

102 Arendt, *Elemente und Ursprünge totaler Herrschaft*, 416, 420 und 426.

103 Ebd., 426f.

kation. Das wird dann am deutlichsten, wenn man Arendts Ausführungen rückwärts von der *Vita Activa* her liest und sich die dort vorgenommene Unterscheidung zwischen Arbeiten, Herstellen und Handeln vor Augen führt.¹⁰⁴ Vor diesem Hintergrund scheinen die Menschen Afrikas nämlich höchstens zum Arbeiten fähig zu sein, d.h. dazu, ihr natürliches Leben zu reproduzieren, nicht jedoch dazu, mittels Herstellen eine Kulturwelt zu schaffen und sich durch Handeln als eine politische Gemeinschaft zu konstituieren. Da sich die Verwendung anti-Schwarzer Stereotype auch an anderen Stellen in Arendts Werk findet, hält Clarence Sholé Johnson fest: „Arendt identifiziert Schwarzsein mit intellektueller Minderwertigkeit, geringer Produktivität, geringen Fähigkeiten und niedrigen Erwartungen – eine Position, die mit der historischen Standarddarstellung von Schwarzsein bis in die Moderne hinein übereinstimmt.“¹⁰⁵

Johnson führt das Vorhandensein von Stereotypisierungen und Abwertungen in Arendts Werk dazu, ihr „absichtsvollen“ Rassismus zu diagnostizieren.¹⁰⁶ Wenngleich eine solche Diagnose aufgrund der oben genannten Umstände nahe zu liegen scheint, so verträgt sie sich doch schlecht mit Arendts expliziter Positionierung gegen Rassismus und ihrer Unterstützung der Bürgerrechtsbewegung. Um zu verstehen, wie die Verwendung rassistischer Stereotype mit einer anti-rassistischen Einstellung zusammengehen kann, scheint es mir hilfreich, Arendts politische Positionierungen vor dem Hintergrund ihrer Situiertheit als Weiße zu verstehen. Anders gesagt: Wir müssen verstehen, inwiefern Arendts Blick auf die Kämpfe von Schwarzen ein weißer Blick ist, der die Bedingungen seines eigenen Sehens nicht in den Blick bekommt. Ganz in diesem Sinne spricht Sara Ahmed in ihrer Analyse von Weißsein davon, dass für Weiße ihr Weißsein

104 Ein solcher Zugriff findet sich u.a. bei George Kateb, *Hannah Arendt: Politics, Conscience, Evil*, Totowa: Rowman and Allanheld, 1984, 62f. und Gail Presby, „Critic of Boers or Africans? Arendt's Treatment of South Africa in The Origins of Totalitarianism“, in: Emmanuel Chukwudi Eze (Hg.), *Postcolonial African Philosophy. A Critical Reader*, Oxford: Blackwell 1997, 162–180.

105 Clarence Sholé Johnson, „Reading Between the Lines: Kathryn Gines on Hannah Arendt and Antiracist Racism“, in: *The Southern Journal of Philosophy*, Jg. 47, 2009, 77–83, hier: 78 (eigene Übersetzung). Ähnlich hält auch Anne Norton fest: „Throughout Arendt's work historical agency, cultural work, and a constitutional will are denied to African Americans“ („Heart of Darkness: Africa and African Americans in the Writings of Hannah Arendt“, in: Bonnie Honig (Hg.), *Feminist Interpretations of Hannah Arendt*, University Park, Pennsylvania State University press 1995, 247–263, hier: 255).

106 Johnson, „Reading between the Lines“, 80.

ein Horizont der Selbstverständlichkeit ist, der normalerweise nicht in den Blick gerät, weil es der Ort ist, von dem aus sie die Welt sehen.¹⁰⁷ In ähnlicher Weise betont Linda Martín Alcoff, dass der Rassismus oft immun gegen eine kritische Betrachtung ist, da er vorgibt, was überhaupt gesehen werden kann: „Wenn die Rasse eine Struktur der zeitgenössischen Wahrnehmung ist, dann bildet sie [...] einen Teil dessen, was mir als der natürliche Rahmen all meiner Gedanken erscheint. Sie ist eher das Feld als das, was hervorsticht.“¹⁰⁸ Eine Folge davon ist, dass Rassismus oft als Phänomen begriffen wird, das nur Andere betrifft. Weiße Menschen, so George Yancy, denken oft, dass sie nicht rassistisch sind, wenn sie sich explizit gegen Rassismus aussprechen oder das N-Wort nicht benutzen. Yancy nennt solche Strategien „white talk“.¹⁰⁹ Sie dienen dazu, „schlechte Weiße“, die an die weiße Vorherrschaft glauben, von „guten Weißen“ zu trennen, die sich um Gleichheit bemühen. Und auch wenn eine solche antirassistische Position sicherlich besser ist als unverhohlene Feindseligkeit, wird sie der Komplexität des Rassismus doch nicht gerecht. Denn weiße Vorherrschaft konstituiert sich nicht so sehr im Zuge bewusster und absichtsvoller rassistischer Überzeugungen, sondern vielmehr durch die Stiftung einer rassistischen Episteme, die das Wahrnehmen, Wissen und Denken prägt.¹¹⁰

Ein zentrales Merkmal einer rassistischen Episteme bildet jenes Phänomen, das Charles Mills als „epistemische Ignoranz“ bezeichnet hat.¹¹¹ Es lässt sich in unserem Kontext am besten vor dem Hintergrund von Arendts Beschreibung der Rolle des Gemeinnsinns bei der Konstitution ei-

107 Sara Ahmed, „A Phenomenology of Whiteness“, in: *Feminist Theory*, Jg. 8, 2007, 149–168, hier: 157.

108 Linda Martín Alcoff, *Visible Identities: Race, Gender, and the Self*, Oxford: Oxford University Press 2006, 187 (eigene Übersetzung).

109 George Yancy, „White Gazes. What it feels like to be an Essence“, in: Emily Lee (Hg.), *Living Alterities. Phenomenology, Embodiment, and Race*, Albany: Suny 2014, 43–64, hier: 46.

110 Das hat freilich zur Folge, dass nicht nur Weiße rassistisch sein können, sondern auch marginalisierte und betroffene Gruppen. Entsprechend spielt die Auseinandersetzung mit Selbstbeschämung und Inferioritätsgefühlen eine wichtige Rolle in Schwarzer Befreiungsliteratur. Ich werde im dritten Kapitel weiter auf diese Fragen eingehen. Exemplarisch an dieser Stelle: Fanon, Frantz: *Schwarze Haut, weiße Masken*, aus d. Franz. v. Eva Moldenhauer, Frankfurt a. M.: Syndikat 1980.

111 Charles Mills, „White Ignorance“, in: Shannon Sullivan und Nancy Tuana (Hg.), *Race and Epistemologies of Ignorance*, Albany: State University of New York 2007, 11–38.

ner gemeinsamen Welt verstehen. Der Gemeinsinn, so hatten wir gesehen, ist dafür verantwortlich, dass wir uns andere, differente Perspektiven auf die Welt gegenwärtig halten und die Welt so zu einem Ort der Pluralität machen. Mittels unseres Gemeinsinns appräsentieren wir uns unterschiedliche Standpunkte. Nun setzt eine solche Appräsentation freilich zweierlei voraus: erstens, dass wir überhaupt die Existenz anderer Standpunkte wahrnehmen und realisieren und zweitens, dass wir solchen Standpunkten Kreditibilität zusprechen, d.h. dass wir auch dann, wenn wir sie zunächst einmal nicht für sinnvoll halten, einen Vertrauensvorschuss geben und sie mit Kredit ausstatten, anstatt sie sofort zu verwerfen. Weiße Ignoranz führt nun schnell dazu, dass alternative Blickpunkte auf die Welt entweder gar nicht zur Kenntnis genommen oder von vornherein abgewertet werden. Bei Arendt hat das seinen Grund darin, dass sie sich in der Wahrnehmung und Erschließung alternativer Blickpunkte ganz auf weiße Narrationen verlässt. Entlang der drei oben genannten Kritikstränge lassen sich dabei drei weiße Narrative unterscheiden: So speist sich etwa Arendts Unterscheidung zwischen dem Sozialen und dem Politischen zu großen Teilen aus einer Analyse der Amerikanischen Revolution, die ganz außer Acht lässt, dass diejenigen, die dort für Freiheit kämpften, selbst an der Aufrechterhaltung von Unfreiheit beteiligt waren – man denke etwa an Thomas Jefferson, der selbst Sklaven besaß.¹¹² Dieser Umstand wird jedoch von Arendt systematisch vernachlässigt. Ihr Fokus auf die „Männer der Revolution“ verliert die Geschichte von unterdrückten Subjekten ganz aus dem Blick und damit auch die Bedeutung der sozialen Zugangsbedingungen zu politischer Freiheit.¹¹³ Auch die kulturelle Analogie zwischen dem Kontext des europäischen Judenhasses und dem amerikanischen Rassismus, die Arendt diagnostiziert, ist insofern weiß imprägniert, als Arendt hier ganz auf ihren eigenen Lebenshorizont vertraut. Freilich hat sie im Vergleich zu anderen Weißen durch antisemitische Verfolgung spezifische Erfahrungen der Unterdrückung gemacht, gleichwohl lässt sich ihre Situierung als weiße Jüdin in Deutschland nur um den Preis der Verkennung einer kulturellen Differenz auf die Situation von Schwarzen in den USA übertragen.¹¹⁴ Schließlich scheinen auch Arendts Vorurteile in großem

112 Burroughs spricht daher von einem „white washed‘ concept of history“ bei Arendt („Hannah Arendt, ‚Reflections on Little Rock,‘ and White Ignorance“, 64).

113 Hannah Arendt, *Über die Revolution*, München: Piper 2011, 147.

114 Burroughs, „Hannah Arendt, ‚Reflections on Little Rock,‘ and White Ignorance“, 67.

Maß darauf zurückzuführen zu sein, dass sie sich ganz auf weiße koloniale Literatur verlässt. Die oben genannten Passagen aus *Elemente und Ursprünge totaler Herrschaft* etwa speisen sich allesamt aus Joseph Conrads Erzählung „Das Herz der Finsternis“. Auch wenn die Erzählung von Conrad angefertigt wurde, um sich kritisch mit den Grausamkeiten des Kolonialismus auseinanderzusetzen, reproduziert sie doch eine rassistische Episteme, in der Schwarze nur als inferiore Wesen mit minderwertigen Fähigkeiten auftauchen.

Arendts Rückgriff auf weiße Narrationen führt dazu, dass sie ihre eigene weiße Situiertheit bei der Analyse von anti-Schwarzem Rassismus nicht in den Blick bekommt und so blind für die rassistische Episteme bleibt, die ihr Sehen und Sprechen ermöglicht. Arendt reproduziert dadurch jene weiße Ignoranz, welche für weiße Situiertheit charakteristisch ist. Es gelingt ihr nicht, ihren Blick an anderen Erfahrungen zu brechen und dadurch auf den eigenen Standpunkt und dessen Bedingtheit zurückzuwenden. In der Folge können wir davon sprechen, dass der Gemeinsinn, der Arendts Analysen zugrunde liegt, ein weißer Gemeinsinn ist, der bei aller erklärten ‚Sympathie für die Sache der Schwarzen‘ an eine rassistische Episteme gebunden bleibt, die das Erscheinen Schwarzer Menschen in der gemeinsamen Welt präformiert. Das im letzten Unterkapitel angesprochene Phänomen der einschließenden Ausschließung erweist sich damit nicht nur als ein Phänomen, das Arendt in ihren Analysen zur Weltlosigkeit nicht ausreichend in den Blick bekommen hat, sondern vielmehr als ein Phänomen, das ihre eigenen Analysen prä- und deformiert. Eine politische Phänomenologie kann heute daher nicht mehr ungebrochen an Arendts Analysen anschließen, sondern sie muss vielmehr die Rolle, welche eine rassistische Episteme im Streit um den Demos spielt, genauer in den Blick nehmen. Nur so wird es ihr möglich sein, deutlich zu machen, dass der juridische Einschluss ins Wahlvolk noch lange keinen Einschluss in die diskursive Öffentlichkeit bedeutet. Der Kampf um politische Teilhabe sollte entsprechend nicht allein als ein juridischer, sondern auch als ein epistemischer Kampf verstanden werden, in dem um öffentliche Sichtbarkeit und Kreditibilität gerungen wird.

Fassen wir die bisher angestellten Überlegungen zusammen und halten wir fest, welche Aufgaben aus ihnen für die weitere Untersuchung folgen. Ich habe Arendts Überlegungen zum Erscheinungsraum der uns gemeinsamen Welt in drei Schritten rekonstruiert: Zunächst hatte ich gezeigt, dass die Konstitution einer gemeinsamen Welt für Arendt auf einen Gemeinsinn zurückzuführen ist, mit dessen Hilfe wir Differenzen teilen und uns die gemeinsame Welt als einen Ort pluraler Perspektiven gegenwärtig hal-

ten. Im Anschluss daran bin ich dem Phänomen der *Weltlosigkeit* nachgegangen und habe deutlich gemacht, dass die Zerstörung unserer gemeinsamen Welt zu Ausschlüssen hinsichtlich der Sichtbarkeit der Subjekte und der Hörbarkeit ihrer Sprechakte führen kann. Im dritten Schritt habe ich schließlich gezeigt, dass *ziviler Widerstand* für Arendt ein wichtiges Mittel dafür ist, um jene Perspektiven zur Geltung zu bringen, die aus der gemeinsamen Welt ausgeschlossen worden sind. Die politischen Auseinandersetzungen, die damit ins Zentrum rücken, zeigen eine Konfliktdimension an, bei der es darum geht, wer überhaupt Subjekt des Politischen ist: den Streit um den Demos. Dieser wird von Arendt nicht als eine Auseinandersetzung mit dem Telos der schrittweisen Ausdehnung verstanden, sondern als ein Konflikt, in dem unterschiedliche Gruppen darum ringen, als Teil jener Menge zu gelten, die einen legitimen Anspruch auf politische Mitsprache erheben kann. Eben aufgrund dieses Zuschnitts ihrer Überlegungen kann Arendt heute als eine radikaldemokratische Denkerin *avant la lettre* gelten.

Gleichwohl hatten wir gesehen, dass sich heute nicht mehr unvermittelt an Arendts radikaldemokratische Überlegungen anschließen lässt. Das liegt im Wesentlichen daran, dass sie mit einem Machtbegriff operiert, der es ihr nicht erlaubt, die Zurichtungen des Feldes des Sichtbaren ausreichend in den Blick zu nehmen. Zwar thematisiert Arendt immer wieder kritisch Ausschlüsse aus dem Erscheinungsraum der gemeinsamen Welt, lässt dabei jedoch unberücksichtigt, dass sich solche Ausschlüsse auch durch Einschlüsse vollziehen können, die Individuen klassifizieren, evaluieren und diskriminieren. Die Ausschlüsse, die dadurch entstehen, zeigen ihre Effekte nicht zuletzt in Arendts eigenen Analysen von politischen Kämpfen, wie denjenigen in Little Rock. Unberücksichtigt bleibt dadurch die Zurichtung unseres Gemeinsinns durch eine epistemische Macht, die über Status, Wert und Ansehen von Subjekten befindet und damit über die Geltung und Gültigkeit ihrer Weltperspektive entscheidet. Ich möchte dies das Problem der *Macht des Erscheinens* nennen. Die Nichtberücksichtigung dieses Problems hat zur Folge, dass Arendt die Logik eben jenes politischen Handelns, das sich auf die Teilhabe am Erscheinungsraum der gemeinsamen Welt richtet, nur unzureichend in den Blick bekommt. Weil es ihrer politischen Phänomenologie an einem Begriff epistemischer Macht fehlt, ist sie nicht in der Lage zu zeigen, wie die Macht des gemeinsamen Handelns Fragen des gesellschaftlichen Erscheinens thematisieren kann. Ich möchte dies das Problem der *Transformation des Gemeinsinns* nennen. In den nächsten beiden Kapiteln werde ich den Versuch unternehmen, beide genannten Probleme der Reihe nach zu adressieren und so

I. Der Streit um den Demos

die Bedingungen und die Mittel des Streits um den Demos weiter freizulegen.

2. Epistemische Macht

Arendts Überlegungen zur Konstitution der uns gemeinsamen Welt durch unseren Gemeinsinn haben uns im letzten Kapitel zum Problem der epistemischen Ignoranz geführt. Diese Ignoranz möchte ich im Folgenden als Effekt einer epistemischen Macht fassen. Hierunter verstehe ich eine Macht, die Subjekte dadurch zur Erscheinung bringt, dass sie Wahrnehmungsschemata und Wissensbestände präfiguriert. Ich verwende hier im Anschluss an die feministische Standpunktepistemologie einen weiten Begriff von Episteme, der sich nicht allein auf die Ordnung des Wissbaren bezieht, sondern ebenso auf das, was zur Sichtbarkeit gelangen kann.¹ Das hat seinen Grund zunächst darin, dass beide Register eng zusammenhängen, da gemeinhin nur dasjenige, was in der Welt sichtbar zu werden vermag, überhaupt gewusst werden kann, und andersherum unsere Wahrnehmung immer schon durch ein Vorwissen präfiguriert wird. So hatten wir im letzten Kapitel gesehen, dass Arendt in einigen ihrer politischen Analysen das Sprechen von Marginalisierten weitgehend ignoriert, weil sie deren spezifische Perspektiven auf die gemeinsame Welt nicht in den Blick bekommt. Das, so hatte ich argumentiert, hat weniger mit Arendts expliziten Überzeugungen zu tun, als vielmehr mit einer bestimmten Zurichtung ihres Gemeinsinns. Ganz in diesem Sinne hält Linda Martín Alcoff über die Zeit, in der Arendt schreibt, fest: „Der öffentliche Diskurs und die theoretische Analyse zum Thema *race* in den Vereinigten Staaten wurden weitgehend von einem unhinterfragten weißen *common sense* beherrscht [...]“. ² Eine kritische Phänomenologie muss es sich für Alcoff zur Aufgabe machen, diesen unhinterfragten Gemeinsinn zu explizieren und dadurch zum Gegenstand von Kritik zu machen. Dafür gilt es sich dem Register der Sichtbarkeit zuzuwenden und zu klären, wie das Erscheinen von Subjekten durch epistemische Macht auf ungerechtfertigte Weise formiert werden kann.

Für die demokratische Öffentlichkeit wird epistemische Macht dann zu einem Problem, wenn sie die Möglichkeit, als politisches Subjekt aufzutreten, systematisch einschränkt. Um solche Einschränkungen in den Blick

1 Linda Martín Alcoff spricht hier von einer „ocularcentric epistemology“, die aufgrund ihrer scheinbar unmittelbaren Wirkung besonderer Aufmerksamkeit bedarf. Vgl. *Visible Identities. Race, Gender, and the Self*, New York: Oxford University Press 2006, 197.

2 Ebd., 185 (eigene Übersetzung).

zu bekommen, bietet es sich an, auf den Begriff der „Kredibilität“ zurückzugreifen.³ Eingang hat diese Kategorie in die feministische Epistemologie im Zuge der Einsicht gewonnen, dass wir unser Wissen vielfach nicht durch direkte Beobachtung, sondern durch Berichte von Anderen erwerben. Dabei stellt sich natürlich die Frage nach der Verlässlichkeit und der Glaubwürdigkeit der jeweiligen Anderen: Wie ernst können und sollen wir ihre Aussagen, Ansprüche und Einwände nehmen? Für solche Einschätzungen, so Alcoff, greifen wir oftmals auf die soziale Identität von Anderen zurück. Eine Einschätzung, die immer dann zu systematischen Problemen führt, wenn bestimmte soziale Identitäten mit negativen Identitätsvorurteilen belegt werden.⁴ Für die kritische Analyse von streitenden Auseinandersetzungen im demokratischen Gemeinwesen scheint mir Kredibilität nun eine sinnvolle Kategorie zu sein, insofern als mit ihr die politische Wirkung von Vorurteilen beschrieben werden kann. Diese besteht zunächst darin, dass wir manchen Menschen aufgrund ihrer sozialen Identität ungerechtfertigterweise einen größeren Vertrauensvorschuss geben als anderen. Während wir die einen mit einem Kredit ausstatten, den sie nicht verdient haben, verweigern wir ihn umgekehrt denjenigen, die ihn verdient hätten. Im ersten Fall haben wir es mit einem ungerechtfertigten Kredibilitätsüberschuss, im zweiten mit einem ungerechtfertigten Kredibilitätsdefizit zu tun. Beides wirkt sich auf die Möglichkeit von Subjekten aus, im öffentlichen Raum zu sprechen, indem ihre Worte entweder Gewicht verliehen bekommen oder auch nicht. In diesem Sinne eignet sich der Begriff der Kredibilität, um die Effekte epistemischer Macht auf politische Teilhabe kritisch zu reflektieren. Dort nämlich, wo Menschen mit ungerechtfertigten, systematischen Kredibilitätsdefiziten zu kämpfen haben, ist demokratische Gleichheit auch dann gefährdet, wenn sie rechtlich und institutionell verbürgt ist. Der simple Umstand, ein Recht auf freie Meinungsäußerung zu haben, bedeutet noch lange nicht, dass diese Meinung in der Öffentlichkeit auch gehört und ernst genommen wird.

Als Leitfaden zum Nachdenken über epistemische Macht wird mir im Folgenden weiterhin die rassistische Episteme dienen, die bereits bei meiner Auseinandersetzung mit Arendt im letzten Kapitel in den Blick gerückt war. Ich spreche hier bewusst von rassistischer Episteme und nicht von Rassismus, weil wir unter Rassismus in unserem alltäglichen Sprachge-

3 Linda Martín Alcoff, „On Judging Epistemic Credibility: Is Social Identity Relevant?“, in: *Philosophic Exchange*, Jg. 29, 1999, 73–93.

4 Ebd., 81ff.

brauch zumeist das Vorhandensein von expliziten rassistischen Überzeugungen verstehen. Während Rassismus so zumeist auf die konkrete *Positionierung* von Subjekten bezogen wird, kommt mit dem Ausdruck der rassistischen Episteme die *Situierung* von Subjekten in rassifizierten Erscheinungsstrukturen in den Blick. Im Zentrum stehen hier entsprechend nicht mehr rassistische Überzeugungen, vielmehr wird die Aufmerksamkeit darauf gelegt, wie rassistische Wahrnehmungs- und Wissensordnungen durch das Subjekt hindurch wirken und dieses zu einem Schauplatz von unterschiedlichen Machtwirkungen machen. Das heißt freilich nicht, das Subjekt zu einem bloßen Effekt von Macht zu erklären, sondern vielmehr Subjektivität als einen Ort zu verstehen, an dem verschiedene Machtrelationen wie etwa Rassismus, Alterität oder Reflexivität aufeinanderprallen und individuelle Handlungsfähigkeit stets als Antwort auf diese Verhältnisse errungen werden muss.

Folgt man den Überlegungen von Frantz Fanon, dann kann die anti-Schwarze rassistische Episteme mit Hilfe von drei Schemata untersucht werden.⁵ Auf der Ebene des *Körperschemas* untersucht Fanon zunächst, wie sich rassistische Strukturen auf die leibliche Erfahrung und Orientierung in der Welt niederschlagen. Im Zentrum stehen hier Erfahrungen der Zerstückelung, der Hemmung oder des Unvermögens auf Seiten von Schwarzen Subjekten oder körperliche Erfahrungen der Privilegiertheit auf Seiten von weißen Subjekten.⁶ (2) Auf der Ebene dessen, was Fanon das *rassial-historische Schema* nennt, werden jene kolonialen wissenschaftlichen, kulturellen und sozialen Narrative untersucht, die das Bild der Schwarzen in Europa und den USA über Jahrhunderte geprägt haben und zur Ausbildung eines weiten Reservoirs an Stereotypen und Vorurteilen über das Dasein von Schwarzen und Weißen geführt haben.⁷ (3) Auf der Ebene des *epidermalen Schemas* schließlich kommt das Erscheinen von Schwarzen und Weißen in der ihnen gemeinsamen Welt in den Blick. Fanon setzt sich hier mit der Hypervisibilität Schwarzer Körper in einer

5 Frantz Fanon, *Schwarze Haut, weiße Masken*, aus d. Franz. v. Eva Moldenhauer, Frankfurt a. M.: Syndikat 1980, 80f.

6 Exemplarisch im Anschluss an Fanon etwa Helen Ngo, *The Habits of Racism. A Phenomenology of Racism and Racialized Embodiment*, Lanham: Lexington 2012; sowie: Shannon Sullivan, *Revealing Whiteness. The Unconscious Habits of Racial Privilege*, Bloomington; Indiana University Press.

7 Exemplarisch: Ira Berlin, *Generations of Captivity: A History of African-American Slaves*, Cambridge: Harvard University Press 2004. Neil Irvin Painter, *The History of White People*, New York: Norton 2010.

weißen Mehrheitsgesellschaft auseinander, die deren Erscheinen im öffentlichen Raum präfiguriert und überdeterminiert.⁸ Im Folgenden werde ich mich mit der dritten von Fanon adressierten Analyseebene auseinandersetzen und die rassistische Episteme vor allem im Hinblick auf Fragen der Wahrnehmbarkeit und der Sichtbarkeit thematisieren. Das hat seinen Grund darin, dass der Gemeinsinn als jener Sinn, „der unsere fünf Sinne in eine gemeinsame Welt fügt“, vor allem auf der sinnlichen Ebene wirkt.⁹ Durch den Gemeinsinn gewinnt epistemische Macht eine sinnliche Evidenz und Unmittelbarkeit, die es besonders schwer macht, gegen sie anzugehen.

Im Zentrum der folgenden Überlegungen wird also die Frage stehen, wie die Kreditibilität von politischen Subjekten durch epistemische Macht untergraben und diese dadurch von der gleichen Teilhabe am Demos ausgeschlossen werden können. Zur Beantwortung dieser Frage werde ich mich zunächst der sinnlichen Gestalt epistemischer Macht zuwenden und zu zeigen versuchen, wie die rassistische Episteme das Erscheinen von Subjekten im öffentlichen Raum auf der Ebene der unmittelbaren Wahrnehmung formiert.¹⁰ Im Anschluss daran werde ich mit epistemischem Schweigen und epistemischer Arroganz zwei Effekte epistemischer Macht beschreiben, die zum einschließenden Ausschluss aus der Öffentlichkeit führen können, bevor ich mich dann zwei Möglichkeiten zuwenden möchte, wie unter solchen Bedingungen widerständiges Handeln entstehen kann.

Die Idee epistemischer Macht

Die epistemischen Standpunkttheorien der 1980er Jahre haben ihre Fortsetzung in der Gegenwart im Feld der feministischen Epistemologie sowie

8 Einschlägig hier: Alcoff, *Visible Identities*, sowie: Gail Weiss, *Refiguring the Ordinary*, Bloomington: Indiana University Press 2008.

9 Hannah Arendt, *Vom Leben des Geistes*, Bd. 1, *Das Denken*, hrsg. v. Mary McCarthy, München: Piper 1998, 59.

10 Aus transzendentalphänomenologischer Perspektive zeigt auch Neal DeRoo in einer sehr aufschlussreichen Arbeit, dass unsere sinnliche Erfahrung je schon als Ausdruck einer politischen Situierung verstanden werden muss. Vgl. Neal DeRoo, *The Political Logic of Experience. Expression in Phenomenology*, New York: Fordham 2022.

im Feld der *critical race theory* gefunden.¹¹ Im Ausgang von einer Analyse epistemischer Macht versuchen diese Theorien deutlich zu machen, wie es zur Ungleichverteilung von Kreditabilität entlang von kollektiven sozialen Identitäten kommt. Einschlägig sind dabei die Arbeiten von Miranda Fricker geworden, denen ich mich im Folgenden zuwenden möchte. In ihrer Studie *Epistemic Injustice* macht sie die Praxis der epistemischen Wissensweitergabe zum Gegenstand, um danach zu fragen, unter welchen Bedingungen wir den Worten von Anderen Glauben schenken, und wie es dazu kommt, dass wir manche Personen glaubwürdiger einschätzen als andere.¹² Exemplarisch hierfür ist zunächst jene harmlose Situation, in der wir die Auskunft eines anderen Subjekts, von dem wir etwas wissen wollen, einschätzen müssen. Ein einfaches Beispiel dafür wäre, dass wir auf dem Weg zum Bahnhof eine Passantin nach der Uhrzeit fragen, weil wir einschätzen müssen, ob wir uns auf dem Weg zum Zug beeilen müssen oder noch etwas Zeit für eine Erledigung haben. Normalerweise denken wir in solchen Situationen nicht weiter darüber nach, ob die Auskunft, die wir erhalten – z.B. „Es ist 17 Uhr“ –, glaubwürdig ist oder nicht, sondern wir nehmen sie einfach selbstverständlich auf. Erweitern wir das Beispiel nun dahingehend, dass die Passantin uns die Uhrzeit wie aus der Pistole geschossen mitteilt, ohne dabei vorher auf ihre Uhr zu sehen. Wir werden uns dann fragen, woher sie denn weiß, dass es 17 Uhr ist und vielleicht zurückfragen: „Sind Sie sicher?“ Antwortet die Person ohne weitere Erläuterungen mit „Ja“ werden wir uns fragen, ob wir dieser Aussage trauen können oder sich hier jemand einen Spaß mit uns erlaubt. Ausgehend von diesem Beispiel stellt sich also die Frage, unter welchen Bedingungen wir den Worten einer anderen Person Glauben schenken und unter welchen Umständen wir zu zweifeln beginnen. In den Fokus gerät so die Wir-

11 Einen Überblick über einschlägige Positionen der feministischen Epistemologie bietet der Band von Ian Kidd, José Medina und Gaile Pohlhaus Jr. (Hg.), *The Routledge Handbook of Epistemic Injustice*. New York: Routledge 2017. Viele Autor_innen aus dem Feld der *critical race theory* versammelt die Edition von Gail Weiss, Ann V. Murphy, Gayle Salamon (Hg.), *50 Concepts for a Critical Phenomenology*, Evanston: Northwestern 2020.

12 Miranda Fricker, *Epistemic Injustice. Power and the Ethics of Knowing*, Oxford/New York: Oxford University Press 2007. Mit ihrer 2007 erschienenen Monographie *Epistemic Injustice* hat sie dabei einem ganzen Forschungsfeld seinen Namen verliehen: Vgl. Kidd, Medina und Pohlhaus (Hg.), *The Routledge Handbook of Epistemic Injustice*.

kungsweise von ‚epistemischer Macht‘.¹³ Sie bewirkt eine asymmetrische Verteilung von „Kreditabilität“ entlang von gesellschaftlichen Stratifikationsmerkmalen wie *class*, *race* oder *gender*.¹⁴ Sie führt dazu, dass es in unseren Beurteilungen von Anderen zu ungerechtfertigten Kreditibilitätsdefiziten gegenüber minorisierten und zu ungerechtfertigten Kreditabilitätsüberschüssen gegenüber privilegierten Subjekten kommt. In einer Kultur etwa, in der Fremde als unzuverlässig gelten, könnte der fremdsprachige Akzent, den wir in der Auskunft „Es ist 17 Uhr“ vernehmen, dazu führen, dass wir dieser Angabe misstrauen und ihr nicht die gleiche Glaubwürdigkeit zusprechen wie derjenigen, die uns in einem vertrauten Dialekt gegeben wird. In diesem Fall leiten die Konzeptionen des Eigenen und des Fremden und die mit ihnen verbundenen Vorurteile von Zuverlässigkeit und Unzuverlässigkeit unsere Beurteilung von Anderen an.

Die Wirkungsweise epistemischer Macht lässt sich mit zwei unterschiedlichen Sorten von Theorien untersuchen, die Fricker inferentialistisch und phänomenologisch nennt.¹⁵ Inferentialistische Theorien verstehen unser Mitsein ausgehend von unseren intellektuellen Leistungen und konzipieren unsere Wahrnehmung als einen Prozess der geistigen Verarbeitung von sinnlichen Daten. In Bezug auf die Aussage „Es ist 17 Uhr“ bedeutet dies etwa, dass wir von deren Wahrheit nur dann überzeugt sind, wenn wir einen Grund für ihr Zustandekommen angeben können (die Passantin hat, kurz bevor wir sie um Auskunft gebeten haben, auf die Uhr gesehen) oder mittels Induktion auf die Verlässlichkeit der Sprecherin schließen können (ihre seriöse Kleidung lässt einen Scherz unwahrscheinlich erscheinen). Obgleich dieser Ansatz unser Vorgehen im Fall des Problematischwerdens von Geltungsansprüchen gut zu beschreiben scheint, ist er zur Beschreibung von Alltagsvollzügen gänzlich ungeeignet. Er passt nicht mit unserer mundanen Erfahrung zusammen, in der wir Auskünften von Anderen unmittelbar trauen oder auch misstrauen, ohne über deren Glaubwürdigkeit zu reflektieren.¹⁶ Die inferentialistische Position mag mit ihren intellektualistischen Annahmen daher zwar geeignet sein, explizite

13 Fricker selbst spricht nicht von epistemischer Macht, sondern von „Identitätsmacht“. Gleichwohl hat sich der Begriff der epistemischen Macht im Feld der epistemischen Standpunkttheorien mittlerweile etabliert. Vgl. exemplarisch: Kristie Dotson, „Accumulating Epistemic Power. A Problem with Epistemology“, in: *Philosophical Topics*, Jg. 46, Heft 1, 2018, 129–154.

14 Miranda Fricker, *Epistemic Injustice*, 17.

15 Ebd., 61.

16 Ebd., 63.

Reflexionsprozesse angemessen zu beschreiben, ihr gelingt es aber nicht, unser prä-reflexives Leben angemessen zu fassen. Der Welt stehen wir normalerweise nicht skeptisch gegenüber, sondern wir sind praktisch in ihr engagiert und besitzen ein Vorverständnis, das unser Handeln sinnhaft anleitet. Eine reflexive, skeptische Position nehmen wir erst dann ein, wenn dieses Handeln ins Stocken gerät und sich mit Widersprüchen konfrontiert sieht.¹⁷ Entscheidend für die Überlegungen von Fricker ist also, dass epistemische Macht nicht erst auf der Ebene der Reflexion, sondern bereits auf der Ebene der Wahrnehmung fungiert. Kreditabilitätsurteile sind nicht als Schlussfolgerungen zu verstehen, die wir auf der Basis von Wahrnehmungsdaten treffen, sondern sie sind in unsere Wahrnehmung selbst eingelagert. Fricker spricht diesbezüglich von „Wahrnehmungsurteilen“. Sie führen dazu, dass wir anderen Menschen ihre Kreditabilität unmittelbar „ansehen“.¹⁸

Zur Explikation ihrer Theorie der Wahrnehmungsurteile führt Fricker eine Reihe wichtiger Merkmale an, die ich hier auf drei Punkte verdichten möchte:¹⁹ (i) *Perzeptivismus*: Unser Urteil über die Kreditabilität einer Person hat nicht intellektuellen, sondern perzeptiven Charakter. Es kommt nicht durch bewusste Urteilsakte zustande, sondern es ist unmittelbar in unsere Wahrnehmung eingelassen und daher prä-reflexiv. Diesen Prozess haben wir uns so vorzustellen, dass in unsere Wahrnehmung eine Sensibilität eingelassen ist, mittels derer die Aufrichtigkeit und Kompetenz der sprechenden Person eingeschätzt wird. Den Horizont dieser Einschätzung bilden dabei eine Reihe von unthematischen Vorannahmen über die Kreditabilität bestimmter sozialer Identitäten. (ii) *Kontextualismus*: Wahrnehmungsurteile kommen nicht durch die Anwendung starrer Regeln zustan-

17 Einschlägig hierfür ist der von Heidegger skizzierte Übergang von der Zuhandenheit zur Vorhandenheit. Vgl. Heidegger, *Sein und Zeit*, §16.

18 Fricker nennt es „the idea that credibility judgments can be perceptual“. Diese kommt darin zum Ausdruck, dass eine Hörerin, „just sees“ her interlocuter in a certain light“. (Miranda Fricker, *Epistemic Injustice*, 73 und 76). Paul Taylor charakterisiert dieses Phänomen folgendermaßen: „Often enough, we directly perceive racial phenomena: we just see race, the way we just see home runs and rude gestures. Because of this, the differential modes of treatment that mark the boundaries between racial populations can be reliably underwritten by aesthetic perceptions – by the affectively and symbolically loaded workings of immediate experience. Black people look dangerous, or unreliable, or like bad credit risks.“ (Paul C. Taylor, *Black is Beautiful. A Philosophy of Black Aesthetics*, Sussex: Wiley 2016, 22)

19 Fricker, *Epistemic Injustice*, 72–80.

de. Es gibt keine dauerhaft zuverlässigen Indikatoren für Kreditabilität, die nach bestimmten Prinzipien so miteinander verknüpft werden könnten, dass sich daraus ein Kreditabilitätsquotient ergäbe. Soziale Situationen sind hierfür viel zu komplex, sublim und vielgestaltig. Wahrnehmungsurteile beruhen nicht auf der Fähigkeit zur Anwendung von feststehenden epistemischen Regeln auf klar codierte äußere Anzeichen, sondern auf der Fähigkeit zur individuellen und kreativen Einschätzung von Situationen.²⁰ (iii) *Motivationalismus*: Wahrnehmungsurteile sind handlungsmotivierend. Eine Situation auf bestimmte Weise einzuschätzen, bedeutet, zu einer praktischen Antwort aufgefordert zu sein. Wahrnehmung und Handeln sind entsprechend keine zwei voneinander getrennten Register, die durch bewusste Akte miteinander vermittelt werden müssen, sondern sie greifen zwanglos ineinander.²¹ Als Verknüpfungselement dient dabei der emotive Aspekt unserer Wahrnehmung. Ein positives oder negatives Wahrnehmungsurteil über die Glaubwürdigkeit von Anderen ruft Affekte hervor, die unmittelbare Anschlusshandlungen motivieren.

Frickers sinnlich fundierte Konzeption epistemischer Macht scheint mir ein vielversprechendes Mittel für das Verständnis der Konstitution der uns gemeinsamen Welt zu sein. Vieles hängt nun jedoch von der Frage ab, ob sie den Zusammenhang zwischen der Wahrnehmung eines Individuums und seiner Bewertung hinreichend plausibel machen kann oder nicht. Was bedeutet es genau, dass wir die Glaubwürdigkeit einer Person „sehen“ können? Frickers Antwort auf diese Frage fällt nur wenig befriedigend aus, insofern sie Wahrnehmungsurteile begrifflich nicht systematisch im Wahrnehmungsprozess zu verankern vermag. Diese Schwäche zeigt sich unter anderem daran, dass sie die Überzeugungskraft ihrer Überlegungen in erster Linie mittels einer Analogie zur neo-aristotelischen Tugendtheorie zu erläutern versucht. Ähnlich nämlich wie der tugendhaft Handelnde in einer anspruchsvollen Situation aufgrund seiner habitualisierten Fähigkeiten „sieht“, was zu tun ist, sollen Wahrnehmungsurteile auf einer Sensibilität für spezifische Situationsmerkmale gründen.²² So gut es Fricker dabei gelingt, mittels Analogien deutlich zu machen, worum es ihr geht, so

20 „The virtuous hearer does not arrive at her credibility judgment by applying pre-set principles of any kind, for there are none precise or comprehensive enough to do the job.“ (Ebd., 76)

21 „The virtuous hearer’s epistemically enriched perception of her interlocuter [...] provides a motivation to accept what he is saying.“ (Ebd., 77)

22 Ebd., 72ff.

fehlt es ihren Überlegungen letztlich doch an einer konzeptuellen Fundierung im Wahrnehmungsprozess selbst. Um diese Lücke zu schließen, können wir auf die phänomenologische Tradition zurückgehen, auf die Fricker zu Beginn ihres Arguments lose Bezug genommen hat.

Eine Phänomenologie epistemischer Macht

Maurice Merleau-Pontys *Phänomenologie der Wahrnehmung* darf als eines der wirkmächtigsten Werke phänomenologischer Wahrnehmungstheorie gelten. In geduldigen Analysen arbeitet Merleau-Ponty hier nach und nach heraus, dass unsere Wahrnehmung als ein holistischer Prozess verstanden werden muss, der von der leiblichen Verankerung unserer Sinne seinen Ausgang nimmt. Merleau-Ponty beginnt seine Überlegungen zur Konstitution unserer Wahrnehmung dabei mit einer Kritik an dem, was er als „objektives Denken“ bezeichnet.²³ Darunter versteht er einen Ansatz, der unseren Organismus als ein physiologisches System versteht, das sinnliche Reize registriert, die dann als Botschaften an das Gehirn übertragen werden, wo ihre Qualitäten entziffert und gedeutet werden. Getragen wird dieser Ansatz nicht nur von der so genannte Konstanzhypothese, die davon ausgeht, dass einem Reiz jeweils eine Empfindungsqualität entspricht, sondern auch von der Überzeugung, dass der Sinn unserer Wahrnehmung sich bereits auf der Ebene dieser Qualitäten vollständig entschlüsseln lasse.²⁴ Dass diese Art des Denkens den Wahrnehmungsprozess missversteht macht Merleau-Ponty anhand der Müller-Lyer-Illusion deutlich. Das Phänomen ist hier das folgende: Eine horizontale Linie wird zwischen zwei Spitzwinkel eingeschlossen, die mit den Enden der Linie zusammenfallen. Zeigen die Spitzen nach außen, erscheint die Linie kürzer, als wenn die Pfeilspitzen nach innen zeigen. Das objektive Denken, so zeigt Merleau-Ponty, kann dieses Phänomen nicht erklären, weil es nicht deutlich zu machen vermag, warum die gleiche Linie einmal länger und einmal kürzer wahrgenommen wird, da die Sinnesdaten der Linie doch in beiden Fällen die gleichen sind. Dem objektiven Denken bleibt daher nur, die Illusion als eine intellektuelle Fehlinterpretation dieser Daten zu deuten. Damit entwertet es aber unsere gelebte Erfahrung, für welche die Linie ja tat-

23 Maurice Merleau-Ponty, *Phänomenologie der Wahrnehmung*, aus d. Franz. v. Rudolf Boehm, Berlin: Walter de Gruyter 1966, 159.

24 Ebd., 23–26.

sächlich einmal länger und einmal kürzer erscheint. Es trägt so zu eben jenem Prozess der Herabsetzung der lebensweltlicher Erfahrung gegenüber wissenschaftlicher Erkenntnis bei, den bereits Husserl ins Zentrum seiner Wissenschaftskritik gestellt hatte und von dem Merleau-Ponty festhält: „Wenden wir jetzt der Wahrnehmungserfahrung uns zu, so entdecken wir, daß die Wissenschaft nur ein Scheinbild der Subjektivität zu konstruieren vermocht hat: [...] sie unterwirft die phänomenale Welt Kategorien, die nur für die Welt der Wissenschaft Sinn haben.“²⁵

Um die Müller-Lyer-Illusion angemessen zu erklären, gilt es für Merleau-Ponty neu anzusetzen. Zwei Punkte sind für ihn dabei von Bedeutung: Erstens gilt es mit der Gestalttheorie zu verstehen, dass unsere Wahrnehmung von übergreifenden Organisationsprinzipien strukturiert wird. Das einfachste dieser Organisationsprinzipien ist die Struktur von Punkt und Hintergrund. An ihm zeigt sich, dass das Wahrgenommene stets „im Umkreis von Anderem“ liegt und erst aus diesem Zusammenspiel heraus seinen Sinn entfaltet.²⁶ Im Gegensatz zur Konstanzhypothese geht die Gestalttheorie also von einem holistischen Konzept von Wahrnehmung aus, in welchem die einzelnen Elemente der Wahrnehmung in Relation zueinander stehen und daraus ihre Bedeutung beziehen. Während die Gestalttheorie nun in ihren Anfängen noch geglaubt hat, die grundlegenden Gestaltfunktionen menschlicher Wahrnehmung freilegen zu können, verweist Merleau-Ponty darauf, dass eine „gute Form“ nicht deshalb ihre Verwirklichung findet, „weil sie in irgendeinem metaphysischen Himmel an sich gut wäre, sondern gut ist sie, weil sie in unserer Erfahrung sich verwirklicht findet“.²⁷ Merleau-Ponty weist hier darauf hin, dass das Gestaltsehen selbst eine Sache der praktischen Einübung ist. Bezieht man das zurück auf die Müller-Lyer-Täuschung, kann man etwa mit Richard Gregory argumentieren, dass die Illusion auf Basis der Organisation räumlicher Anordnungen in der westlichen Hemisphäre zustande kommt. Die entsprechende häusliche Lebensweise geht nämlich damit einher, dass die Konfiguration „Winkel nach innen“ der Gestalt eines nahe gelegenen Ob-

25 Ebd., 30.

26 Ebd., 22.

27 Ebd., 36. Zu Merleau-Pontys Auseinandersetzung mit der Gestalttheorie vgl. Sara Heinämaa, „Phenomenological Responses to Gestalt Psychology“, in: dies. und Martina Reuter (Hg.), *Psychology and Philosophy: Inquiries into the Soul from Late Scholasticism to Contemporary Thought*, Dordrecht: Springer 2009, 263–284; sowie: Selin Gerlek, *Korporalität und Praxis. Revision der Leib-Körper-Differenz in Maurice Merleau-Pontys philosophischem Werk*, Paderborn: Fink 2020, Kap. 1.

jekts wie etwa einem Teppich oder einem Tisch entspricht und die Konfiguration „Winkel nach außen“ einem weit entfernten Objekt wie den Zimmerecken.²⁸ Die Gestalten, welche die entsprechenden Illusionen erzeugen, haben ihre Wurzel also nicht in einem platonischen Ideenhimmel, sondern vielmehr in unserem praktischen Umgang mit der Welt selbst. Hier schließt auch der zweite Punkt an, mit dem Merleau-Ponty seine Erläuterung der Müller-Lyer-Täuschung versieht: Für die Betrachterin sind die zwei präsentierten Linien zunächst weder gleich noch ungleich lang, sondern einfach „anders“.²⁹ Und die mit diesem Anderssein verbundene Unbestimmtheit gilt es nicht als einen Mangel zu verstehen, sondern vielmehr als Zeichen der Weltoffenheit unserer Wahrnehmung und der mit ihr gegebenen Möglichkeit, sich in immer weiteren Wahrnehmungskontexten fortzubilden.

Wenn wir mit Merleau-Ponty nun festhalten dürfen, dass unsere Wahrnehmung aus Gestalten resultiert, welche die wahrgenommene Welt situativ auf der Basis historisch gewachsener lebensweltlicher Erfahrungskontexte als relationales Ganzes strukturieren, dann lässt sich diese Einsicht nun folgendermaßen für unsere Überlegungen fruchtbar machen: Epistemische Macht muss als ein gestaltbildendes Prinzip unserer Sinnlichkeit verstanden werden. Sie wirkt nicht als Kalkül, das im Anschluss an unsere Wahrnehmung eine Einschätzung von Anderen liefert, sondern sie leitet vielmehr das Zustandekommen unserer Wahrnehmung selbst an, indem sie die Organisationsprinzipien bereitstellt, mittels derer wir Andere in bestimmten weltlichen Kontexten wahrnehmen. In Analogie zu unserem Beispiel gesprochen: Ebenso wie die verschiedenen Winkel die Müller-Lyer'schen Linien einmal kleiner und einmal größer erscheinen lassen, kann epistemische Macht unterschiedliche Kreditabilitätswahrnehmungen hervorrufen, die etwa darin bestehen, dass wir Weiße systematisch mit einem Kreditabilitätsüberschuss ausstatten, Schwarze hingegen mit einem Kreditabilitätsdefizit. Ein einfaches Beispiel dafür betrifft die unterschiedliche Wahrnehmung und Bewertung von Namen. So zeigt beispielsweise eine Studie, dass Human-Ressource-Manager identische Bewerbungen, je nachdem ob sie von einer Person mit einem weiß klingenden Namen wie Emily oder Greg oder einem afro-amerikanisch klingenden Namen wie Latisha oder Jamal eingereicht wurde, unterschiedlich in ihrer Qualität

28 Richard L. Gregory, *Eye and Brain*, New York, McGraw Hill 1966, Kap. 10.

29 Merleau-Ponty, *Phänomenologie der Wahrnehmung*, 30.

bewerten – selbst dann, wenn sie sich für Vielfalt am Arbeitsplatz einsetzen.³⁰ In solchen Fällen fungieren rassistische Vorurteile – wie Gail Weiss bemerkt – als „Horizont“ der Wahrnehmung, vor dem sich dann bestimmte Gestalten abheben.³¹ Entscheidend ist, dass Kreditibilitätsdefizite solchen Gestalten nicht nachträglich angeheftet oder zugeschrieben werden, sondern gleichsam in die Gestalt, wie sie sich von sich aus präsentiert, eingelassen sind. Entsprechend können wir mit den Mitteln einer phänomenologischen Wahrnehmungstheorie der Rede davon, dass wir einer anderen Person ihre Glaubwürdigkeit ‚ansehen‘ also tatsächlich Sinn abgewinnen.

Die sich hier andeutenden Effekte epistemischer Macht auf unsere Wahrnehmung lassen sich besser verstehen, wenn wir auf ein Beispiel von Linda Martín Alcoff zurückgreifen. Alcoff schildert den Fall eines asiatisch-amerikanischen Dozenten, der an einer amerikanischen Universität einen Einführungskurs in Philosophie vor fast ausschließlich weißen Studierenden hält.³² Anfänglich herrscht bei den Studierenden Skepsis, ob sie von diesem Dozenten etwas über die großen Klassiker der europäischen Philosophie wie Descartes, Leibnitz oder Hegel lernen können. In Bezug auf die Kompetenz, solche Inhalte zu vermitteln, scheint unter ihnen aufgrund der äußeren Erscheinung der Herkunft des Dozenten zunächst einmal Zweifel zu herrschen. Ein Zweifel, den es wahrscheinlich bei einem Dozenten, dessen Herkunft nicht rassifiziert ist, nicht gegeben hätte. Gleichwohl nun, so berichtet Alcoff, gelingt es dem Dozenten im Zuge der Lehre und der Arbeit am Material die Anerkennung der Studierenden zu gewinnen. Im Laufe des Semesters stellt sich so ein Vertrauensverhältnis im Seminar ein. Das wird jedoch in dem Moment gestört, in dem ein Text über die kognitive Dimension von Rassismus auf dem Lehrplan steht. Schlagartig ändert sich die Situation im Seminar: Nun tritt die rassifizierte Identität des Dozenten wieder in den Vordergrund und das zuvor etablierte

30 Vgl. Ngo, *Habits of Racism*, 33. Sally Haslanger diskutiert ein ähnliches Phänomen im Bildungskontext und macht deutlich, wie epistemische Macht auch hinter dem Rücken jener Beteiligten wirkt, die sich frei von Vorurteilen wähnen. Vgl. Sally Haslanger, „Studying While Black. Trust, Opportunity, and Disrespect“, in: *Du Bois Review*, Jg. 11, Heft 1, 2014, 109–136.

31 Weiss schildert das Wirken solcher Horizonte eindrucksvoll am Fall des „Rodney King beating“, indem sie nachzeichnet, wie dessen ‚bedrohliches Erscheinen‘ für die Polizisten durch ein rassistisch saturiertes Feld der Sichtbarkeit ermöglicht wird. Vgl. Weiss, *Refiguring the Ordinary*, 102ff.

32 Linda Martín Alcoff, *Visible Identities. Race, Gender, and the Self*, New York: Oxford University Press 2006, 192.

Vertrauen in seine Lehre weicht einer skeptischen Haltung gegenüber seinen Analyse. Der Dozent spürt, wie seine eigene Autorität gegenüber den Studierenden schwindet und sich wieder jener Zweifel an seiner Kreditibilität einstellt, der das Seminar zu Beginn beherrscht hat. Das Beispiel illustriert zweierlei: erstens, dass die Wahrnehmung von rassifizierten Identitäten zu ungerechtfertigten Kreditibilitätsdefiziten führen kann und zweitens, dass diese Wahrnehmung nicht statisch, sondern vielmehr dynamisch ist. Die Wirkung von Vorurteilen ist nicht determinierend, sondern situativ und offen. Unsere Wahrnehmung von Personen kann sich in der Zeit verändern: sie kann mal dichter und feinkörniger, dann wieder abstrakter und grobkörniger sein, so dass Vorurteile mal mehr mal weniger in einer Situation wirksam werden. Die Struktur dieses Szenarios, so Alcoff, habe sie selbst oft in ihrer Lehre erlebt, wenn es um Themen wie Rassismus oder Sexismus ging. Zusammenfassend hält sie dazu fest: „Die epistemische Autorität wird Lehrenden of Color entzogen, wenn sie Fragen von race ansprechen, und Frauen, wenn sie Fragen von gender thematisieren. Plötzlich verlieren weiße Studierende ihre analytische Gelehrigkeit und entwickeln eine scharfe Kritik einer scheinbar voreingenommenen Methodik. Die sichtbare Identität der Lehrenden konterkariert in solchen Situationen ihre Ansprüche auf Objektivität oder ihre Autorität als Wissende.“³³

Um die Wirkmächtigkeit von Vorurteilen im Wahrnehmungsprozess besser einzuordnen, sollten wir uns nun zunächst vor Augen führen, dass Vorurteile eine grundsätzliche Rolle im Verstehensprozess spielen. Hans-Georg Gadamer hat in diesem Zusammenhang von der „Vorurteilshaftigkeit alles Verstehens“ gesprochen.³⁴ Gemeint ist damit, dass jeder Verstehensprozess von Anfang an in einem bestimmten Erwartungshorizont operiert, durch welchen die jeweiligen Wahrnehmungsphänomene ihren jeweiligen Sinn erhalten. Gadamer weist dabei darauf hin, dass ein Vorurteil begriffsgeschichtlich zunächst nichts anderes als ein vorläufiges Urteil auf dem Weg zu einem abschließenden Urteil meint. Das Vorurteil bildet für ihn dabei genau deshalb einen sinnvollen Ausgangspunkt für das Verständnis einer Sache, weil sich in ihm das kulturelle Wissen einer Gesellschaft sedimentiert hat. Vorurteile schöpfen wir aus Traditionen, Sitten und Gewohnheiten, die uns in Kontakt mit einem historischen Zeitgeist halten. Sie sorgen dafür, dass unser Verstehensprozess seinen Ausgang

33 Ebd., 193 (eigene Übersetzung).

34 Hans-Georg Gadamer, *Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik. Gesammelte Werke*, Bd. 1, Tübingen: Mohr 1990, 274.

vom jeweiligen historischen Niveau der gesellschaftlichen Rationalität nimmt. Entsprechend hält Gadamer fest: „Es bedarf einer grundsätzlichen Rehabilitierung des Vorurteils und einer Anerkennung dessen, dass es legitime Vorurteile gibt, wenn man der endlich-geschichtlichen Seinsweise des Menschen gerecht werden will.“³⁵ Trotz dieser Nobilitierung des Vorurteils betont Gadamer gleichwohl, dass der Verstehensprozess nicht bei seinen initialen Vorurteilen stehen bleiben darf, sondern offen für Revisionen bleiben muss, die sich aus der Auseinandersetzung mit der Sache selbst ergeben.³⁶ Eine solche Revision ist für Gadamer aber wiederum nur möglich, wenn wir bereit sind, „der eigenen Voreingenommenheit innezu-sein“.³⁷ Nur durch die Einklammerung unserer eigenen Vorurteile nämlich erhält die Sache die Möglichkeit, sich aus den Erwartungshorizonten des Vorurteils zu lösen und sich gleichsam von sich her zu zeigen. Zum Problem wird eine solche Einstellung dort, wo „undurchschaute Vorurteile“ am Werk sind, die uns in ihrem geschichtlichen Ursprung nicht mehr zugänglich sind.³⁸ Solche undurchschauten Vorurteile sind für Gadamer nun aber je schon Teil der hermeneutischen Situation: „Wir bestimmen den Begriff der Situation eben dadurch, daß sie einen Standort darstellt, der die Möglichkeiten des Sehens beschränkt“.³⁹ Die Gebundenheit der eigenen Sicht an die Situation bringt Gadamer nun mit dem Begriff des „Horizonts“ zum Ausdruck.⁴⁰ Dieser bezieht sich nicht nur auf die Situiertheit dessen, was wir jeweils aktual sehen können, sondern auch darauf, wie wir selbst zu uns in ein Verhältnis treten können. Auch unsere kritischen Kapazitäten müssen ja als Teil einer Überlieferungsgeschichte verstanden werden, aus

35 Ebd., 281. Eben diese situierende Funktion des Vorurteils ist für Gadamer im Zuge der Aufklärung in Vergessenheit geraten. Hier entsteht aus seiner Sicht ein „Vorurteil gegen die Vorurteile überhaupt“ (ebd., 275).

36 Alcoff hat gezeigt, dass aus Gadamers Betonung der Bedeutung von Tradition kein struktureller Konservatismus folgt, der emanzipativem Wandel skeptisch gegenübersteht, wie viele Feministinnen befürchten, sondern dass es ihm vielmehr um die Erschließung der jeweiligen Gegenwart aus einer Vergangenheit heraus geht. Das schließt nicht aus, dass sowohl Vergangenheit als auch Gegenwart zum Gegenstand kritischer Befragungen werden. Vgl. Linda Martín Alcoff, „Gadamer’s Feminist Epistemology“, in: Lorraine Code (Hg.), *Feminist Interpretations of Hans-Georg Gadamer*, University Park: Pennsylvania State University Press 2003, 231–257.

37 Gadamer, *Wahrheit und Methode.*, 274.

38 Ebd.

39 Ebd., 307.

40 Ebd.

der wir uns nicht vollständig herausreflektieren können. Eben diese Situation hat nun zur Folge, dass dem Ort des Anderen eine besondere Bedeutung für die Erweiterung unseres Horizontes zukommt: Von dort aus sind nämlich jene Anstöße möglich, durch welche die mit unserer Situation einhergehenden undurchschauten Vorurteile sich melden und bisher unzugängliche kritische Reflexionsleistungen in Gang gesetzt werden können. Die größte Bedrohung für die Aufdeckung von Vorurteilen geht daher von einer Schließung des hermeneutischen Prozesses aus, welche unsere Ansprechbarkeit durch Andere unterminiert. Da epistemische Macht nun in eben jenem Sinne funktioniert, stellt ihre Bewältigung eine besondere Herausforderung dar.

Zwei Effekte epistemischer Macht

Im letzten Abschnitt haben wir gesehen, wie sich das epistemische Konzept der Wahrnehmungsurteile im Rückgriff auf die phänomenologische Tradition theoretisch präzisieren lässt. Deutlich wurde dabei, dass es sich bei Vorurteilen nicht um nachträgliche Bewertungen unserer Wahrnehmung handelt, sondern um Voreingenommenheiten, die in unserer Perzeption selbst gestaltbildend am Werk sind. Vorurteile, welche die mangelnde Rationalität von Frauen betreffen, können so beispielsweise zur Gestalt der ‚hysterischen Weiblichkeit‘ führen; Vorurteile, welche sich auf eine vermeintlich zügellose Instinkthaftigkeit von Schwarzen beziehen, erzeugen die Gestalt des ‚unmündigen Schwarzen‘; und Vorurteile, welche über die mangelnde Tugendhaftigkeit der Oberschicht klagen, lassen die Gestalt der ‚korruptierten Eliten‘ aufscheinen. Das sind freilich nur drei sehr allgemeine Gestalten, die je nach kommunikativer Situation und sozialem Kontext variieren und ihre Wirkmächtigkeit entfalten können. Wahrnehmungsvorurteile wirken nicht immer auf die gleiche Weise, sondern sie passen sich ihren Umgebungen flexibel an, so dass das Bild der ‚hysterischen Weiblichkeit‘ neben dem Bild einer spezifischen ‚weiblichen Intuition‘, das Bild des ‚unmündigen Schwarzen‘ neben dem Bild der ‚schwarzen Findigkeit‘ und das Bild ‚korruptierter Eliten‘ neben dem Bild ‚unternehmerischer Ehre‘ existieren kann. Im weiteren Verlauf soll es mir nun nicht darum gehen, solche Vorurteilsgestalten und ihre Kontexte weiter zu verfolgen, sondern vielmehr darum, die Wirkungsweise und Effekte epistemischer Macht in Bezug auf die Konstitution unserer gemeinsamen Welt genauer zu verstehen. Ins Zentrum werde ich dabei die Phänomene des epistemischen Schweigens und der epistemischen Ignoranz stellen, weil

diese in ihrer Gesamtheit einen wesentlichen Anteil an der asymmetrischen Aufteilung der uns gemeinsamen Welt haben.

Beginnen wir zunächst mit der Frage nach der Wirkungsweise epistemischer Macht. Fricker bestimmt Macht zunächst generell als die Fähigkeit, die Handlungen von Anderen auf aktive oder passive Weise kontrollieren zu können.⁴¹ So übt etwa die Polizei aktive Macht überall dort aus, wo ihre Präsenz für die Einhaltung der Rechtsordnung sorgt, passive Macht übt sie dagegen aus, wenn sie auf die Verhaltensweisen der Bevölkerung auch dann einwirkt, wenn sie gerade nicht anwesend ist. Die aktive und passive Macht zur Kontrolle der Handlungen von Anderen ist dabei auf ein weites soziales Netzwerk angewiesen: Sie funktioniert nur vor dem Hintergrund einer Reihe ineinandergreifender gesellschaftlicher Institutionen. Die Verfolgung von Straftaten etwa ist effektiv nur im Zusammenspiel mit einer richtenden Gewalt und einem Strafvollzugssystem möglich. Das Machtpotential steigert sich nun in dem Maße, wie sich die Vernetzung der Macht steigert und neben notwendigen Verknüpfungen zu Gerichten und Gefängnissen auch nicht-notwendige Verknüpfungen z.B. zum Arbeits- oder Wohnungsmarkt umfasst. Das ist etwa dann der Fall, wenn sich ein Eintrag im Führungszeugnis nachteilig auf die Arbeitsplatz- oder Wohnungssuche auswirkt. Macht basiert also auf einem verzweigten Netzwerk, das unterschiedliche gesellschaftliche Funktionsbereiche miteinander verbindet. Und das gilt auch für epistemische Macht: Negative Vorurteile über soziale Identitäten sind umso mächtiger, je mehr gesellschaftliche Bereiche durch sie strukturiert und koordiniert werden. So mag eine bestimmte Gruppe von Wissenschaftler_innen auf einer Konferenz zwar wegen ihrer methodischen Ansichten marginalisiert und belächelt werden, dieser Ausschluss wird aber zumeist nur für diesen ganz spezifischen Kontext gelten und daher weniger gravierend sein als jener, der durch „Identitätsvorurteile“ aus den Bereichen *class*, *race* oder *gender* hervorgerufen wird, die sich durch ganz unterschiedliche soziale Kontexte wie Familie, Arbeit oder Politik hindurchziehen.⁴²

Epistemische Macht geht mit epistemischen Begünstigungen und Benachteiligungen einher. Epistemische Privilegien etwa können sich im einfachen Zugang zu Informationen, multiplen Möglichkeiten der Wissensakkumulation und der mühelosen Ausübung von Autorität in episte-

41 Fricker, *Epistemic Injustice*, 13.

42 Ebd., 27.

mischen Fragen zeigen. Epistemische Benachteiligung dagegen geht mit einem erschwerten Zugang zu Informationen, Hürden in der Akkumulation von Wissen und eingeschränkter epistemischer Autorität einher. Beide tragen durch ihre langfristige und dauerhafte Wirkung zur Ausbildung von epistemischen Dispositionen bei. Eine Reihe solcher Dispositionen hat José Medina in seiner Studie *The Epistemology of Resistance* hervorgehoben.⁴³ Epistemische Privilegierung, so argumentiert er, kann zunächst leicht zu epistemischer Arroganz führen. Was damit gemeint ist, macht er im Rückgriff auf die Sklavenhaltergesellschaften der Südstaaten deutlich. Epistemische Arroganz entsteht hier dadurch, dass die weißen Herren es nicht gewohnt sind, von ihren Schwarzen Sklaven infrage gestellt zu werden. Weil es ihnen dadurch an Widerspruch und der damit verbundenen Erfahrung, in epistemischen Dingen falsch liegen zu können, mangelt, neigen sie dazu, einen kognitiven Überlegenheitskomplex zu entwickeln. Epistemische Bequemlichkeit meint dagegen den Umstand, dass sich die weißen Herren aufgrund ihrer bevorzugten Stellung nicht um die Besorgung einer Vielzahl von Dingen des alltäglichen Lebens kümmern müssen, was hermeneutische Lücken im Wissen über die gemeinsame Welt und einen Mangel an Neugier für die Perspektive von Anderen zur Folge haben kann. Unter epistemischer Engstirnigkeit schließlich versteht Medina eine Haltung der Ignoranz, die darin besteht, bestimmte Dinge nicht wissen zu wollen. Im Unterschied zur epistemischen Bequemlichkeit geht es hier nicht um Dinge, die man nicht wissen muss, sondern um Dinge, die man nicht wissen will, weil sie das eigene Selbst- und Weltbild infrage stellen würden. Epistemische Engstirnigkeit können wir entsprechend als eine Haltung verstehen, welche dem Streit um die gemeinsame Welt ausweicht, insofern sie nur die Kenntnisnahme jener Perspektiven zulässt, welche die eigene Weltsicht nicht unterminieren. Auch auf der Seite von marginalisierten Subjekten kann epistemische Macht zur Ausbildung von Dispositionen führen. Medina hebt hier insbesondere die Disposition zum „Ego-Skeptizismus“ hervor.⁴⁴ Sie zeigt sich in einem mangelnden Glauben an die Realitätshaltigkeit der eigenen Erfahrungen und der Wirksamkeit des eigenen Handelns. Charles Mills spricht diesbezüglich davon, dass Herrschaft auf Seiten der Unterdrückten „häufig von Selbstzweifeln be-

43 José Medina, *The Epistemology of Resistance. Gender and Racial Oppression, Epistemic Injustice, and Resistant Imaginations*, New York: Oxford University Press 2013, 31ff.

44 Ebd., 42.

gleitet ist, von Zweifeln, ob man ein echter Mensch ist, der Respekt verdient, oder ob man vielleicht ein minderwertiges Wesen ist, das die Behandlung, die man erfährt, verdient“.⁴⁵ Insofern epistemische Macht die Ausbildung der genannten Dispositionen befördert, kann sie als ein wesentliches Mittel für die reibungslose Reproduktion von Herrschaft angesehen werden. Als ideologisches Machtinstrument sorgt sie dafür, dass die Individuen sich an ihrem jeweiligen gesellschaftlichen Platz zu Hause fühlen und nicht gegen ihre Beherrschung aufbegehren.⁴⁶ Nun ist jedoch freilich keine Ideologie so kohärent und geschlossen, dass sie nicht auch immer Momente des Widerstandes hervorbringen oder zulassen würde. Bevor ich auf solche Brüche eingehe, will ich hier jedoch zunächst einige wichtige Effekte epistemischer Macht genauer skizzieren.

Die Effekte epistemischer Macht werden von Fricker in ihrer Studie anhand von Harpers Lees Novelle *Wer die Nachtigall stört* herausgearbeitet. Ich will diese Analyse hier aufnehmen und vertiefen. Der Roman spielt in den Südstaaten der 1930er Jahre und handelt von einem Gerichtsverfahren, in welchem der Schwarze Tom Robinson angeklagt ist, ein weißes Mädchen namens Mayella Ewell sexuell missbraucht zu haben. In Wirklichkeit war es jedoch Mayella, die Tom Avancen gemacht und ihn geküsst hat. Als ihr Vater Bob Ewell unvorhergesehenerweise zu eben dieser Szene hinzukommt, verprügelt er Mayella für ihre Tat, und gibt diese Verletzungen später als Spuren einer Vergewaltigung durch Tom aus. Eine Darstellung, die von Mayella so auch vor Gericht gestützt wird. Der Roman handelt nun von der vergeblichen Verteidigung Toms. Dabei wird nicht nur deutlich, dass die Aussagen Toms in den Augen der weißen Jury viel weniger Kreditibilität besitzen als diejenigen Mayellas, sondern auch, dass alle Indizien, welche für die Unschuld Toms sprechen, von den Geschworenen ignoriert werden: etwa der Umstand, dass die Prellungen und Verletzungen, die Mayella davongetragen hat, von jemandem stammen müssen, der mit seiner linken Hand zugeschlagen hat, Toms linker Arm aber seit einem Arbeitsunfall mit einer Baumwollmaschine in seiner Jugend de-

45 Charles Mills, „Non-Cartesian Sums: Philosophy and the African-American Experience“, in: *Blackness Visible: Essays on Philosophy and Race*, Ithaca: Cornell University Press 1998, 1–20, hier: 9 (eigene Übersetzung).

46 Mit der Bindungskraft von Herrschaftsverhältnissen habe ich mich auseinandergesetzt in: „Anerkennung und Abhängigkeit. Zur Bindungskraft gesellschaftlicher Ungleichheitsverhältnisse nach Hegel“, in: *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*, 62:2, 2014, S. 279–296.

formiert ist. Der Gerichtsprozess nimmt nun die Form eines epistemischen Machtkampfs zwischen der anklagenden und der verteidigenden Partei an, an der sich unterschiedliche Effekte epistemischer Macht festmachen lassen:

(1) *Epistemisches Schweigen*: Für Miranda Fricker stellt das Gerichtsverfahren zunächst einen exemplarischen Fall dessen dar, was sie „testimoniale Ungerechtigkeit“ nennt.⁴⁷ Diese besteht in unserem Fall schlicht und ergreifend darin, dass Toms Aussage, dass er Mayella nicht missbraucht habe, aufgrund des negativen Vorurteils „Alle Schwarzen lügen“ kein Glauben geschenkt wird. Dieser Umstand resultiert daraus, dass Tom in einem Regime epistemischer Macht aufgrund seiner sozialen Identität als Schwarzer Mann nur geringe Kreditabilität zugeschrieben wird, wodurch seine wiederholte Beteuerung, dass er Mayella nichts angetan habe, keine Glaubwürdigkeit besitzt. Daran kann auch der Umstand nichts ändern, dass Toms Anwalt Atticus Finch im Zuge seiner Befragung demonstrieren kann, dass Tom einen tadellosen moralischen Charakter besitzt und sich gegenüber Mayella in der Vergangenheit stets anständig und hilfsbereit gezeigt hat. Die Aussagen von Tom vermögen aufgrund negativer Vorurteile über seine soziale Identität nichts bei der Jury auszurichten. Den spezifischen Machteffekt, der in diesem Fall hervorgerufen wird, können wir als epistemisches Zum-Schweigen-bringen bezeichnen. Zwei Formen eines solchen Zum-Schweigen-bringens können dabei zunächst unterschieden werden. Ein lokutionäres Zum-Schweigen-bringen, das wir überall dort finden, wo eine Person erst gar nicht nach Informationen gefragt und in der Kommunikation außen vor gelassen wird, und ein hermeneutisches Zum-Schweigen-bringen, das überall dort am Werk ist, wo den Aussagen einer Person zwar Informationen entnommen werden, die Interpretation dieser Informationen durch die sprechende Person aber keine Rolle spielt.⁴⁸ Während Tom in der Gerichtsszene in der Lage ist, die erste Form des Schweigens zu durchbrechen, weil es ihm im Zeugenstand von seinem Anwalt ermöglicht wird, die eigentlichen Geschehnisse zu berichten, ist es ihm nicht möglich, die zweite Form des Schweigens zu brechen. Deutlich wird das daran, wie der Staatsanwalt mit Toms Aussage umgeht, dass er vom Haus der Ewells weggerannt ist. Tom begründet das damit, dass er Angst hatte, dass Mayellas Vater die Szene falsch deutet und ihm gegen-

47 Fricker, *Epistemic Injustice*, 17.

48 Ebd., 130ff.

über gewalttätig wird. Das Wegrennen, das aus Angst vor epistemischer Missdeutung resultiert, wird nun aber seinerseits vom Staatsanwalt wieder zum Gegenstand einer epistemischen Missdeutung, insofern es von ihm als Schuldeingeständnis verstanden wird. Das Problem dieser Szene besteht dabei darin, dass Toms Aussage vom Staatsanwalt auf ihren reinen Informationswert reduziert wird, ohne die Interpretation dieser Information durch Tom zu berücksichtigen. Der von Tom intendierte Aussagegehalt wird damit hermeneutisch zum Schweigen gebracht.

Medina hat im Anschluss an Fricker zu zeigen versucht, dass in der Szene noch eine weitere Form des Zum-Schweigen-bringens am Werk ist, die aus Reziprozitätsdefiziten resultiert.⁴⁹ Diese finden wir dort, wo es den Teilnehmenden zwar möglich ist, als selbstinterpretierende Sprecher_in aufzutreten, sie aufgrund asymmetrischer Kommunikationsverhältnisse jedoch nur als antwortende und nicht als fragende Person fungieren können. In solchen Fällen, so Medina, untersteht das eigene Sprechen weiterhin der Kontrolle von Anderen. Auch diese dritte Form des Zum-Schweigen-bringens ist in die Gerichtsszene eingelassen, insofern Tom stets gezwungen ist, auf die tendenziösen Fragen des Staatsanwaltes zu antworten, dabei jedoch nicht in der Lage ist, die mit den Fragen verbundenen Implikationen zum Gegenstand zu machen, weil er als Zeuge einerseits auf seine Rolle als Befragter festgelegt ist und er es sich andererseits nicht erlauben kann, aus dieser Rolle zu fallen und zum kommunikativen Gegenangriff überzugehen, weil ihm das als Respektlosigkeit gegenüber einem Weißen ausgelegt würde, was im Kontext des Gerichtsverfahrens fatal wäre. Im Kontrast dazu ist es Mayella möglich, bei ihrer Befragung durch Finch in eine andere kommunikative Rolle zu wechseln. Als sie von ihm bei ihrer Befragung nach und nach in Widersprüche verstrickt wird, die auf die Unwahrheit ihrer Geschichte hindeuten, erklärt sie kurzerhand, dass sie nur eines zu sagen habe und darüber hinaus keine Fragen mehr beantworten werde: Tom habe sie missbraucht und wenn die Jury nichts dagegen zu tun gedenke, dann sei sie schlicht und ergreifend feige.⁵⁰ Auch wenn fraglich ist, ob diese Zurschaustellung zu Mayellas Gunsten ist oder zu ihrer Selbstentlarvung führt, zeigt sich an ihr, dass es Mayella im Unterschied zu Tom als weißer Person möglich ist, zurückzusprechen und sich so gegen ihr Zum-Schweigen-gebracht-werden zu wehren.

49 Medina, *The Epistemology of Resistance*, 93f.

50 Harper Lee, *To Kill a Mockingbird*, Essex: Heinemann 1966, 194.

(2) *Epistemische Ignoranz*: Epistemische Ignoranz scheint zunächst einfach die Rückseite epistemischen Schweigens zu sein. Denn wo das Sprechen marginalisierter Subjekte aufgrund lokutionärer, hermeneutischer oder responsiver Entmächtigungsstrategien nicht gehört wird, kann es auf Seiten der Hörenden nicht zu epistemischen Lernprozessen kommen. Epistemische Ignoranz scheint also aus epistemischem Schweigen zu folgen. Dass epistemische Ignoranz jedoch auch als ein eigenständiger Effekt epistemischer Macht verstanden werden muss, zeigt sich überall dort, wo Ignoranz nicht die Folge von epistemischem Schweigen ist, sondern sich auch dort einstellt, wo Subjekte dazu in der Lage sind, zu sprechen. Einschlägig hierfür ist eben jene Szene, in der es Finch darum geht, deutlich zu machen, dass die Tatsache, dass Mayellas rechte Gesichtshälfte blau ist, davon Zeugnis ablegt, dass der Täter Linkshänder gewesen sein muss. Damit ist es nicht nur höchst unwahrscheinlich, dass Tom die Tat begangen hat, weil sein linker Arm nach einem Unfall nicht zu gebrauchen ist, vielmehr liegt es nahe, dass Mayella durch ihren Vater misshandelt worden ist, da dieser, wie Finch im Zuge von dessen Befragung freilegt, Linkshänder ist. Die epistemischen Einsichten, die Finch hier präsentiert, werden von der Jury jedoch ignoriert. Gaile Polhaus hat in diesem Zusammenhang von einer „hermeneutischen Ignoranz“ der Geschworenen gesprochen.⁵¹ Worauf genau sich diese Ignoranz bezieht, macht sie an folgender Szene deutlich: Der Staatsanwalt stellt Tom die Frage, warum er auf seinem Weg zur Arbeit so oft am Haus der Ewells Halt gemacht und Mayella bei der Hausarbeit geholfen hat, obwohl er dafür keine finanzielle Entschädigung erhalten hat. Tom antwortet, dass Mayella ihm leid getan habe, woraufhin der Staatsanwalt empört zurückfragt: „*Sie tat Dir leid, Sie tat Dir leid?*“⁵² In dieser entgeisterten Frage kommt zum Ausdruck, dass Tom etwas für den weißen Staatsanwalt Unvorstellbares gesagt hat. Das hat seinen Grund darin, dass in einer rassistischen Gesellschaft eine Hierarchie besteht, an dessen Spitze der weiße Mann, gefolgt von der weißen Frau steht, auf die mit einigem Abstand der Schwarze Mann und die Schwarze Frau folgen. Mitleid wird dabei als ein Gefühl verstanden, das nur *top-down* verlaufen kann. In dem Moment, in dem Tom Mitleid mit Mayella hat, maßt er sich daher an, in der hierarchischen Gesellschafts-

51 Gaile Polhaus Jr., „Relational Knowing and Epistemic Injustice: Toward a Theory of ‚Willful Hermeneutical Ignorance‘“, in: *Hypatia*, Jg. 27, Heft 4, 2012, 715–735, hier: 716.

52 Lee, *To Kill a Mockingbird*, 203 (eigene Übersetzung).

ordnung über ihr zu stehen. Und das ist in der von Weißen dominierten Gesellschaft seiner Zeit eben nicht vorstellbar. Noch die einfache, hart arbeitende weiße Hausfrau steht hier über einem wohlhabenden Schwarzen. Sie braucht daher kein Mitleid eines Schwarzen. Es ist dieses hermeneutische Raster der herrschenden, weißen Klasse, das dafür sorgt, dass Toms Aussagen vom Staatsanwalt und den Geschworenen ignoriert, und – mehr noch – sogar als Anmaßung empfunden werden.⁵³ Die hermeneutische Ignoranz, die Pohlhaus vor Augen hat, ist entsprechend nicht als eine individuelle Verweigerungshaltung zu verstehen, sondern betrifft vielmehr die Frage, was in einer geteilten Welt intelligibel werden kann. Der Umstand, dass ein Schwarzer für eine Weiße Mitleid empfinden kann, gehört hier ebenso dazu, wie der Umstand, dass eine weiße Frau einen Schwarzen Mann begehren kann. Atticus Finch bringt dies in seinem Abschlussplädoyer klar zum Ausdruck, wenn er davon spricht, dass Mayella sich die Tat Toms ausgedacht hat, weil sie mit ihren Handlungen gegen einen stillschweigenden Konsens der Gesellschaft verstoßen hat: „Sie war weiß und sie verführte einen Schwarzen. Sie tat etwas, daß in unserer Gesellschaft undenkbar ist: sie küsste einen Schwarzen Mann“.⁵⁴ Finchs leidenschaftlicher Appell an die Jury, sich dieses scheinbar undenkbaren Sachverhalts anzunehmen, ist für die Jury jedoch nicht intelligibel, was sich im abschließenden Schuldspruch ausdrückt. Was nicht sein darf, das kann nicht sein und muss entsprechend auch bei erdrückender Beweislage ignoriert werden.

Mit den bisher skizzierten Effekten epistemischer Macht scheinen wir bei einer gesellschaftstheoretischen Position angekommen zu sein, die von einer hochgradigen Schließung der gesellschaftlichen Ordnung ausgeht, da diese sowohl die Beherrschten als auch die Herrschenden erfasst. Gleichwohl macht bereits die Figur des Atticus Finch in Harper Lees Novelle deutlich, dass die Schließung ideologischer Systeme nie so weit reicht, dass die Stimme der Marginalisierten gar nicht mehr gehört werden könnte. Mit Finch hat Tom Robinson schließlich einen Verteidiger gefunden, der sich nicht nur seiner Sache angenommen hat, sondern ihn auch zu verstehen scheint. Wie nun aber kommt es dazu, dass Finch Robinson im Un-

53 „Moreover, in this case it is not simply that the true meaning of Robinsons’s words is unintelligible to the jury, but also that those words are received by the jury in a way that means something entirely different from Robinsons’s actual accurate account.“ (Pohlhaus, „Relational Knowing and Epistemic Injustice“, 726)

54 Lee, *To Kill a Mockingbird*, 210 (eigene Übersetzung).

terschied zu den anderen Weißen im Gerichtssaal hören kann? Für Fricker liegt das in erster Linie daran, dass es ihm gelungen ist, eine Reihe von epistemischen Tugenden zu kultivieren, die ihn vor Lastern wie epistemischer Arroganz, Bequemlichkeit und Engstirnigkeit schützen. Wenden wir uns diesen Tugenden nun für einen Moment zu:

Ein Heilmittel gegen epistemisches Schweigen stellt die Kultivierung der Tugend der kritischen Selbstreflexion dar. Diese besteht darin, dass sich die Hörenden vergegenwärtigen, in welchem Verhältnis sie zur sprechenden Person stehen und welche Stereotype dabei eine Rolle spielen könnten. Aufgabe der Hörenden ist es dabei, diese Stereotype so weit wie möglich zu neutralisieren. Das kann für Fricker auf zwei Wegen erreicht werden: Der erste besteht darin, den praktischen Umgang mit Anderen zu suchen, weil dieser dazu beitragen kann, zu einer Einschätzung ihrer Kreditibilität zu gelangen, die nicht durch Stereotype der Herkunft, des Geschlechts oder der Hautfarbe verzerrt ist.⁵⁵ Für diese Praxis der Familiarisierung spricht, dass Vorurteile gegenüber Fremden oftmals dort am größten sind, wo am wenigsten Fremde leben.⁵⁶ Das hat seinen Grund darin, dass der mangelnde Kontakt mit Anderen es den im sozialen Imaginären eingelagerten Vorurteilen erlaubt, sich ohne Realitätsabgleich ungestört zu entfalten und so zur Projektionsvorlage für Ängste und Unzufriedenheiten jeglicher Art zu werden. Da sich die in unsere kommunikativen Praktiken eingelagerten Strukturmerkmale wie intersubjektive Geltung, emotionale Resonanz oder responsive Verantwortung gegen eine solche Verselbstständigung der Bilder von Anderen sperren, kann der leibhaftige Umgang mit ihnen ein wirksames Gegenmittel gegen epistemische Macht darstellen. Der zweite Weg zur Neutralisierung von Stereotypen besteht in der Fähigkeit durch theoretische Reflexion praktische Handlungsempfehlungen zur Bewältigung von Kreditibilitätsdefiziten zu entwickeln.⁵⁷ Dort, wo sich die Hörenden gewahr werden, unter dem Einfluss von Identitätsmacht zu stehen, können sie mit einer entsprechenden Aufwertung der Kreditibilität ihres Gegenübers reagieren. Eine solche Aufwertung mag zwar keiner exakten Wissenschaft unterliegen, aber sie kann Daumenregeln folgen. So schlägt etwa Louise Antony vor, dass Männer sich von der Annahme leiten

55 Fricker, *Epistemic Injustice*, 96.

56 Cornelia Weins, „Gruppenbedrohung oder Kontakt? Ausländeranteile, Arbeitslosigkeit und Vorurteile in Deutschland“, in: *Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie*, Jg. 63, 2011, 481–499.

57 Fricker, *Epistemic Injustice*, 97.

lassen sollten, dass sie, wenn sie mit einer Frau oder einem anderen Mitglied einer marginalisierten Gruppe sprechen, bei Nichtübereinstimmung zunächst einmal annehmen sollten, dass nicht die Betroffenen falsch liegen, sondern sie selbst.⁵⁸ Auch wenn Fricker betont, dass solche Daumenregeln nur dann Sinn ergeben, wenn sie nicht generalisiert, sondern kontextsensitiv angewandt werden, können sie dort, wo sie sinnvoll angewendet werden, dabei helfen, Kreditibilitätsdefizite auszugleichen und epistemischen Ausschlüssen vorzubeugen.

Obgleich Frickers Vorschläge für eine konkrete Ethik des Hörens wertvolle Hinweise geben, weisen sie doch eine entscheidende Schwachstelle auf. Die von ihr skizzierten Tugenden des Hörens werden ja allererst aufgrund der Tatsache nötig, dass der Erscheinungsraum der gemeinsamen Welt von negativen Vorurteilen vorstrukturiert ist. Bei dem Appell an die Tugenden des Hörens gerät diese Vorstrukturierung *als* Vorstrukturierung jedoch gerade nicht in den Blick, weshalb die genannten Tugenden letztlich nur die Effekte, nicht aber die Ursachen epistemischer Macht zum Gegenstand haben. Soll epistemische Macht selbst zum Gegenstand werden bedarf es neben ethischer Tugenden daher zugleich auch politischer Kämpfe um die Aufteilung des Erscheinungsraums der gemeinsamen Welt.⁵⁹ Fricker vernachlässigt diese Perspektive, weil sie davon ausgeht, dass unsere Weltwahrnehmung immer mit mehr oder weniger starken Vorurteilen operieren wird und die Ausbildung von Tugenden daher in jedem Fall erstrebenswert ist.⁶⁰ Auch wenn dies zutreffen mag, ist es doch nicht unerheblich, ob diese Tugenden auf provisorische hermeneutische Vorurteile oder auf negative Stereotype angewandt werden. Letztere zeichnen sich ja gerade dadurch aus, dass sie in ein komplexes Netz von sich wechselseitig stützenden Institutionen, Praktiken und Überzeugungen eingelassen und daher nur schwer abzutragen sind. Die Reichweite von Frickers Konzept des widerständigen Handelns bleibt daher letztlich zu beschränkt. Indem sie sich ganz auf individuelle Tugenden konzentriert, vermag sie kollektive gesellschaftlichen Kämpfe, die auf eine Transformation unseres Gemeinnsinns zielen, nicht in den Blick zu bekommen. Bevor ich solche Kämpfe im nächsten Kapitel in den Blick nehme, will ich mich zunächst

58 Ebd., 170f.

59 Dahingehend argumentiert auch Medina, *The Epistemology of Resistance*, 86.

60 Vgl. Fricker, „Afterword“, in: Benjamin R. Sherman und Stacey Goguen (Hg.), *Overcoming Epistemic Injustice. Social and Psychological Perspectives*, London: Rowman&Littlefield 2019, 303–305, hier: 304.

jedoch noch der Frage zuwenden, wie sich widerständige Subjektivitäten, die solche Kämpfe überhaupt führen wollen, unter den Bedingungen epistemischer Macht konstituieren können.

Widerständige Subjektivitäten

Die Formation widerständiger Subjektivitäten wird von epistemischen Standpunkttheoretiker_innen meist auf die spezifische gesellschaftliche Positionierung marginalisierter Subjekte zurückgeführt. Neben der bisher erörterten Disposition des Ego-Skeptizismus kann die Abwertung durch Andere nämlich auch zu einer Reihe von Dispositionen führen, die zum Ausgangspunkt widerständiger Subjektivierung werden können. Medina führt diesbezüglich drei Dispositionen an: epistemische Demut, epistemische Neugier und epistemische Weltoffenheit.⁶¹ Epistemische Demut lässt sich dabei als eine abgemilderte und positiv gewendete Form des Ego-Skeptizismus verstehen. Die Abwertung durch Andere führt in diesem Fall nicht zu destruktiven Selbstzweifeln, sondern zu einer skeptischen Haltung gegenüber den eigenen epistemischen Fähigkeiten, die es ermöglicht, eigener epistemischer Lücken gewahr zu werden. Aus epistemischer Demut kann so epistemische Neugier erwachsen. Denn dort, wo Subjekte wissen, dass sie etwas nicht wissen, kann das Noch-nicht-Gewusste eine epistemische Anziehungskraft entwickeln. Das Ausfüllen von epistemischen Lücken kann wiederum zur Folge haben, dass unterdrückte Subjekte ein reichhaltigeres Bild der uns gemeinsamen Welt entwickeln und dadurch eine Disposition zur Weltoffenheit ausbilden, welche von der Einsicht in die Multiperspektivität der uns gemeinsamen Welt getragen ist. Vor dem Hintergrund der genannten Dispositionen spricht Medina davon, dass „die Erfahrung hermeneutischer Benachteiligung“ durch Andere letztlich zu einem „epistemischen Vorteil“ führen kann.⁶² Ebenso haben Charles Mills oder Patricia Hill Collins prominent darauf hingewiesen, dass die Entmächtigung von Subjekten diesen paradoxerweise auch die Ressourcen für eine epistemische Ermächtigung verleihen kann.⁶³ Im Hin-

61 Medina, *The Epistemology of Resistance*, 43ff.

62 Ebd., 73.

63 Charles Mills, „Alternative Epistemologies“, in: ders., *Blackness Visible. Essays on Philosophy and Race*, Ithaca: Cornell University Press 1998, 21–39; Patricia Hill Collins, „Learning from the Outsider Within: The Sociological Significance of

tergrund all dieser Ansätze stehen dabei stets die berühmten Überlegungen von William Du Bois, der die epistemische Sonderstellung marginalisierter Subjekte schon früh herausgekehrt hat.

Du Bois, der 1895 als erster Schwarzer in Harvard mit einer Arbeit über den transatlantischen Sklavenhandel promoviert, gehört zu den Gründungsmitgliedern der *National Association for the Advancement of Colored People* (NAACP), die sich für die Befreiung der Afroamerikaner_innen und für die Förderung einer afroamerikanischen Kultur einsetzt. Große Bedeutung hat dabei Du Bois' Essaysammlung *Die Seelen der Schwarzen* erlangt, in der er es sich unter anderem zur Aufgabe macht, die spezifischen Erfahrungen von Schwarzen in einer rassistischen, weißen Mehrheitsgesellschaft zu schildern. In eben diesem Zuge entwickelt er den im Anschluss zu großer Prominenz gekommen Begriff des doppelten Bewusstseins: „Es ist sonderbar, dieses doppelte Bewusstsein, dieses Gefühl, sich selbst immer nur durch die Augen der anderen wahrzunehmen, der eigenen Seele den Maßstab einer Welt anzulegen, die nur Spott und Mitleid für einen übrig hat.“⁶⁴ Die Schwarze Bevölkerung, so stellt Du Bois hier heraus, befindet sich in einer Situation, in der sich ihre Selbstwahrnehmung verdoppelt: Sie sieht sich einmal mit ihren eigenen Augen und einmal mit den Augen der weißen Mehrheitsbevölkerung. Die Übernahme des weißen Blicks beruht dabei nicht auf einer freien Entscheidung, sondern es handelt sich vielmehr um eine Notwendigkeit, die in der weißen Dominanzgesellschaft entsteht: Aufgrund ihrer Vulnerabilität in einer rassistischen Gesellschaft müssen Schwarze stets darauf achten, wie sie Weißen erscheinen, um sich vorwegnehmend deren Erwartungen anzupassen oder zu entziehen. Weil schwarzer und weißer Blick dabei freilich nicht konvergieren, ist im Doppelbewusstsein eine konstitutive Spannung vorhanden. Du Bois versteht diese Spannung nun nicht nur als Bürde, sondern zugleich auch als eine Ressource: Aus der Erfahrung der Perspektivität von sozialen Standpunkten vermag die Einsicht in die epistemische Pluralität von Weltzugängen überhaupt zu entspringen. Das Doppelbewusstsein von marginalisierten Subjekten kann daher zu einer Infragestellung des einfachen Wahrnehmungsglaubens führen und die Einsicht ermöglichen, dass es sich bei der herrschenden Aufteilung des Sinnlichen

Black Feminist Thought“, in: *Social Problems*, Jg. 33, Heft 6, Special Theory Issue 1986, 14–32.

64 W.E.B. Du Bois, *Die Seelen der Schwarzen*, dt. v. Jürgen und Barbara Meyer-Wendt, Freiburg i. Br.: Orange Press 2008, 35.

um eine politische Aufteilung handelt. Das Doppelbewusstsein entdeckt so die Welt als einen Gegenstand des Politischen. Anders verhält es sich mit dem weißen Bewusstsein: In einer weißen Dominanzgesellschaft befindet sich dieses in der privilegierten Lage, die Perspektiven von Anderen einfach ignorieren zu können, weil sich diese seiner Zentralperspektive anpassen müssen. Während das weiße Bewusstsein so in seiner Perspektive verharren kann, ist das Schwarze Bewusstsein beständig zu einem fortlaufenden Perspektivwechsel gezwungen. Die damit verbundene fortwährende kulturelle Abwertung von Schwarzen durch Weiße, wie sie etwa in der Praxis des *blackfacing* und der Spottfigur des *Jim Crow* zum Ausdruck kommt, führt zur Ausbildung jenes Standpunktes, den Du Bois das „zweite Gesicht“ nennt.⁶⁵ Dieser besteht darin, sich selbst mit den herabwürdigenden Augen der Weißen zu sehen. In der Folge kommt es zur Ausbildung eines spezifischen Minderwertigkeitskomplexes, der zu einem Selbstzweifel führt, den Du Bois mit seiner vielzitierten Frage zum Ausdruck gebracht hat: „What, after all, am I?“⁶⁶

Die psychischen Verwerfungen, die ein Leben mit Doppelbewusstsein zur Folge haben kann, hat Frantz Fanon in seiner Studie *Schwarze Haut, weiße Masken* analysiert. Auf der Basis seiner Erfahrung als Psychiater zeigt er, dass die Einnahme einer Doppelperspektive dazu führen kann, sich mit der Unwesentlichkeit der eigenen Perspektive abzufinden, oder dazu, nach der Übernahme der weißen Dominanzperspektive zu streben.⁶⁷ Beide Möglichkeiten führen jedoch in eine existenzielle Sackgasse, da sie Machtverhältnisse unangetastet lassen. Selbstbefreiung, so Fanon, ist nicht durch die Übernahme der Position der Privilegierten zu erreichen, sondern nur durch die Ausbildung eines eigenständigen Standpunktes in der Welt. Diesen kann nur einnehmen, wer die Situation, in der er sich befindet, nicht leugnet, sondern vorbehaltlos annimmt und von dort aus sein widerständiges Handeln beginnt. Selbstbefreiung fängt daher nicht mit der Verleugnung, sondern mit der Übernahme des eigenen Standpunktes in der Gesellschaft an. Das bedeutet auch, dass die Stereotype der Mehrheitsge-

65 Ebd., 35.

66 W.E.B. Du Bois, „The Conservation of Races“, in: *W.E.B. Du Bois Reader*, ed. by David Levering Lewis, New York: Henry Holt 1995, 20–28, hier: 24.

67 Den ersten Fall stellt auch Murray heraus: „A system of oppression draws much of its strength from the acquiescence of its victims, who have accepted the dominant image of themselves and are paralyzed by a sense of helplessness.“ (Paul Murray, *Song in a Weary Throat: An America Pilgrimage*, New York: Harper and Row 1987, 106)

sellschaft nicht einfach ignoriert werden können, sondern dass der Prozess der Emanzipation in einem Durcharbeiten eben dieser Stereotype und in einer Auseinandersetzung mit ihnen bestehen muss.

Jean-Paul Sartre, der Fanon nahestand und das Vorwort zu dessen *Die Verdammten dieser Erde* verfasst hat, fundiert den Prozess der Selbstübernahme in der Entwicklung einer authentischen Haltung, die er von der Haltung der Unaufrichtigkeit abgrenzt. Letztere kann dabei zwei Formen annehmen. Sie kann sich als Verabsolutierung der eigenen Transzendenz oder der eigenen Faktizität zeigen. Im ersten Fall wird die eigene Verankerung in der jeweiligen lebensweltlichen Situation geleugnet. Das ist etwa dann der Fall, wenn die alkoholsüchtige Person behauptet nicht vom Alkohol abhängig zu sein und sich jederzeit von ihrem Konsumverhalten lösen zu können.⁶⁸ Im zweiten Fall dagegen, wird die eigene Existenz als unabänderliches Resultat der herrschenden Situation verstanden.⁶⁹ Die alkoholsüchtige Person behauptet nun die Unüberschreitbarkeit der eigenen Situation und betont, dass die äußeren Bedingungen es ihr nicht ermöglichen, anders zu handeln. Der Mangel beider Positionen besteht für Sartre nun freilich darin, dass sie jeweils auf ihre Art verkennen, dass es „Freiheit nur *in Situation*“ gibt.⁷⁰ Erst in dem Moment, wo man seine eigene Transzendenz vor dem Hintergrund der Faktizität entwirft, in die man je schon gestellt ist, ist eine authentische Existenzweise möglich. Um zu einer authentischen Existenzweise zu gelangen, bedarf es dabei einer reflexiven Haltung gegenüber dem eigenen Selbst. Erst dort, wo wir uns in unserem präreflexiven Leben durchsichtig werden und die existenzielle Wahl, die wir qua Faktizität je schon getroffen haben, aktiv bejahen oder verneinen und in der Folge verändern, haben wir unsere Existenz im eigentlichen Sinne ergriffen. Deutlich wird dabei, dass Authentizität zumeist im Modus der Nachträglichkeit vollzogen wird. Das präreflexive Cogito existiert zunächst und zumeist im Zustand der Unaufrichtigkeit, weil die Ontogenese nicht mit einer reflexiven Wahl, sondern vielmehr mit einer blinden Übernahme der Entwürfe von signifikanten Anderen beginnt. Um zu einer authentischen Existenzweise zu gelangen, bedarf es daher sowohl einer Reflexion auf die eigene Geschichte und der dort ergriffenen Mög-

68 Ebd., 147f.

69 Sartre nennt diese Form der Unaufrichtigkeit „Ehrlichkeit“. Vgl. Jean-Paul Sartre, *Das Sein und das Nichts. Versuch einer phänomenologischen Ontologie*, Reinbek: Rowohlt 1994, 148f.

70 Ebd., 845.

lichkeiten als auch auf die Gegenwart und die mit ihr sich darbietenden Möglichkeiten. Nur so erlangen wir ein „klares und wahrhaftiges Bewusstsein von der Situation“.⁷¹ Entscheidend ist nun die Frage, unter welchen gesellschaftlichen Bedingungen sich ein reflexives Bewusstsein ausbilden kann, das es erlaubt, sich kritisch mit der eigenen Situation auseinanderzusetzen und auf selbstständige Weise zu handeln.

Im Feld der *critical race theory* war es vor allem Patricia Hill Collins, die darauf aufmerksam gemacht hat, dass kritische Bewusstseinsbildung ihren Ausgang meist von *safe spaces* nimmt. Ähnlich wie Du Bois geht auch Collins davon aus, dass Herrschaftsverhältnisse für die Unterdrückten mit der Erfahrung von Widersprüchen verbunden sind, weil ihre eigenen Erfahrungen nicht in den dominierenden gesellschaftlichen Kategorien aufgehen. Collins spricht diesbezüglich von einem „*outsider-within*“ Standpunkt.⁷² Das Leben unter oppressiven Verhältnissen provoziert daher immer wieder eine Distanznahme von den herrschenden Stereotypen. Freilich reicht es nun nicht aus, den weißen Blick auf Distanz zu bringen. Dies stellt vielmehr nur die Voraussetzung dafür dar, eine eigene Stimme zu finden. Eine solche Entdeckung des eigenen Selbst kann für Collins nur in geschützten Räumen stattfinden, wo die Betroffenen, abseits von kontrollierenden Blicken, ihre eigenen Erfahrungen austauschen und dadurch eine widerständige Perspektive entwickeln können. Collins macht in der Schwarzen Gegenkultur im 20. Jahrhundert nun drei wichtige Orte aus, die solche *safe spaces* bilden:⁷³ Erstens die soziale Beziehungen zwischen Mutter und Tochter, die für sie zwischen amerikanischen Schwarzen Frauen besonders stark ausgeprägt ist und zur Ausbildung eines gemeinsamen weiblichen Erfahrungshorizontes führt, zweitens die musikalische Tradition des Blues und seiner Schwarzen Sängerinnen, die in ihren Texten weibliche Unterdrückungserfahrungen verarbeiten, und drittens die literarische Tradition Schwarzer Dichterinnen und Literatinnen, die in ihren Arbeiten alternative Lebensentwürfe erkunden. Solche familialen, musikalischen oder literarischen *safe spaces* tragen dazu bei, dass Schwarze Frauen ihre

71 Vgl. Jean-Paul Sartre, *Überlegungen zur Judenfrage*, Reinbek: Rowohlt 2010, 56. Vertiefend zum Konzept der Authentizität vgl. Tatjana Schönwälder-Kuntze, *Authentische Freiheit. Zur Begründung einer Ethik nach Sartre*, München 1999, sowie die erfrischende Interpretation von Patrick Engel, *Sartres methodischer Negativismus*, Weilerswist 2020.

72 Collins, „Learning from the Outsider Within“.

73 Collins, *Black Feminist Thought*, 100ff.

noch stummen Erfahrungen zum Sprechen bringen und dadurch eine Vorstellung von ihren eigenen Wünschen und Bedürfnissen entwickeln können.⁷⁴

Das Erwachen eines neuen Selbstbewusstseins in *safe spaces* kann seine Fortsetzung in der Entwicklung einer expliziten *Gegen-Kultur* finden. Während im europäischen Kontext dabei vor allem die Bewegung der *Négritude* Bekanntheit erlangt hat, ist im amerikanischen Kontext vor allem die *Black-Power*-Bewegung von Bedeutung.⁷⁵ Letztere geht zurück auf Stokely Carmichael, der den „Black Power“-Slogan 1966 im Zuge einer Demonstration in Jackson (Mississippi) prägte, um mit ihm auf die Notwendigkeit hinzuweisen, „unsere Geschichte und unsere Identität wieder zu entdecken und sie dem kulturellen Terrorismus und der verheerenden Tendenz entgegenzusetzen, uns selbst die Schuld der Weißen aufzuladen. Um das zu tun, werden wir für das Recht kämpfen müssen, unsere eigenen Maßstäbe aufzustellen, nach welchen wir uns und unsere Beziehungen zur Gesellschaft definieren.“⁷⁶ Carmichael macht hier deutlich, dass im Zentrum der Bewegung die Aufgabe steht, das Schwarze Bewusstsein von weißen Vorurteilen über dessen Minderwertigkeit zu befreien und die Ausbildung eines stolzen und – im existenzialistischen Sinn – authentischen Schwarzen Bewusstseins zu befördern. Ausgangspunkt dafür soll die Entwicklung einer eigenen Schwarzen Kultur sein, welche in Opposition zur weißen Dominanzkultur die Entwicklung eines positiven Selbstbildes ermöglicht. Im Anschluss an dieses Vorhaben haben zivilgesellschaftliche Akteure wie etwa die *US Organization* für eine Aufwertung

74 Die Bedeutung des familialen Raums als Ort der wechselseitigen Affirmation und emotiven Unterstützung betont auch bell hooks. „Homeplace: A Site of Resistance“, in: *Yearning: Race, Gender and Cultural Politics*, London: Routledge 1990, hier: 78. Die Bedeutung geschützter Räume betont auch Bruce Dierenfeld vor dem Hintergrund folgender Beobachtung: „Civil rights attorney Thurgood Marshall often asked black youngsters in the 1940s what they wanted to do when they grew up. When they answered that their ambitions were to become butlers, postmen, or maids, Marshall realized that these children were already defeated psychologically.“ (Bruce J. Dierenfeld, *The Civil Rights Movement*, revised ed., London/New York: Routledge 2013, 22)

75 Zur *Négritude* vgl. Gary Wilder, *Freedom Time: Negritude, Decolonization, and the Future of the World*, Durham, N.C.: Duke University Press 2015. Zu *Black Power* vgl. Joseph Peniel (Hg.), *The Black Power Movement. Rethinking the Civil Rights-Black Power Era*, New York/London: Routledge 2006.

76 Stokely Carmichael, „Toward Black Liberation“, in: *Massachusetts Review* 7, 1966, 639–651, hier: 639.

des afrikanischen Erbes der Schwarzen Bevölkerung plädiert und sich z.B. in Bezug auf Kleidungsstil (‚African-Style‘), Schönheitsideale (‚black is beautiful‘) und Haarpracht (‚Afro-Look‘) für eine Rückkehr zu den eigenen Wurzeln ausgesprochen.⁷⁷ Statt sich an die weiße Dominanzkultur zu assimilieren, geht es Black Power also darum, eine Schwarze Gegenkultur zu entwickeln. Zu ihr gehört unter anderem auch die Ausrufung einer eigenen Festzeit unter dem Namen *Kwanzaa*, deren Ziel nicht nur darin besteht, zur rituellen Vergemeinschaftung der Schwarzen Bevölkerung beizutragen, sondern auch darin, ein alternatives moralisches Wertesystem zu befördern, in dem u.a. Selbstbestimmung, gemeinschaftliches Wirtschaften und Kreativität wichtige Säulen sind.⁷⁸ Gestützt wird diese kulturelle Transformation durch die Ausarbeitung einer eigenständigen *Black Liberation Theology*, welche es sich zur Aufgabe macht, die von der ‚weißen Kirche‘ vernachlässigte Frage nach der Unterdrückung von Schwarzen aufzunehmen und die christliche Lehre als eine der Befreiung von Unterdrückung zu deuten. Prominent hierfür sind die Arbeiten von James Cone geworden, der sich explizit in die *Black-Power*-Bewegung einreihet, wenn er festhält: „Black Power ist, kurz gesagt, eine Haltung, eine innere Bejahung des grundlegenden Wertes von Schwarzsein. Es bedeutet, dass der Schwarze Mann sich nicht von den Stereotypen vergiften lässt, die andere von ihm haben.“⁷⁹ Auch das *Black Arts Movement*, zu dem unter anderem Audre Lorde und James Baldwin zählen, setzt sich für die Beförderung einer Schwarzen Kultur ein, indem sie Fragen der Schwarzen Identität und Geschichte zum Thema machen.⁸⁰ Im Zentrum steht dabei die Entwicklung einer Sprache, die es ermöglicht, positiv auf das eigene Selbst, die eigene Gruppe und die eigene Geschichte Bezug zu nehmen und all jene Aspekte, die bisher unsichtbar waren oder entwertet worden sind, sichtbar zu machen und einer Neubewertung zu unterziehen.

Die Entstehung einer eigenständigen Gegenkultur kann im besten Fall zur Ausbildung widerständiger Subjektivitäten mit einem oppositionellen Bewusstsein führen. Für Jane Mansbridge ist ein solches Bewusstsein

77 Taylor, *Black is Beautiful*., Ebenso: Linda Nicholson, *Identity Before Identity Politics*, New York; Cambridge University Press 2008.

78 Keith A. Mayes, *Kwanzaa. Black Power and the Making of the African-American Holiday Tradition*, New York/London: Routledge 2009.

79 James Cone, *Black Theology and Black Power*, Maryknoll: Orbis 2018, 39.

80 Susan J. McWilliams (Hg.), *A Political Companion to James Baldwin*, Lexington: University Press of Kentucky 2017; Alexis De Veaux, *Warrior Poet. A Biography of Audre Lorde*, New York: W.W. Norton 2004.

dann gegeben, wenn die marginalisierten Subjekte „ihre zuvor untergeordnete Identität als positive Identifikation beanspruchen, Ungerechtigkeiten identifizieren, Veränderungen in der Politik, Wirtschaft oder Gesellschaft fordern, um diese Ungerechtigkeiten zu korrigieren, und sehen, dass andere Mitglieder ihrer Gruppe ein gemeinsames Interesse an der Korrektur dieser Ungerechtigkeiten haben.“⁸¹ Die Ausbildung eines solchen Bewusstseins fasst Mansbridge als einen Prozess: Dieser beginnt damit, dass eine gesellschaftliche Gruppe sich als unterschieden von einer anderen Gruppe begreift und dabei realisiert, dass diese Unterscheidung die Grundlage einer ungerechtfertigten systematischen Ungleichbehandlung ist. Die Ausbildung eines solchen Bewusstseins ist dabei eng mit der Entwicklung einer Gegenkultur verknüpft, insofern diese dafür sorgt, die Gruppendifferenz als Differenz positiv für sich zu beanspruchen und darauf aufbauende Ungleichbehandlungen sichtbar zu machen und zu problematisieren. In Gegenkulturen können sich die Mitglieder marginalisierter Gruppen über noch unverstandene und unbewältigte Erfahrungen austauschen und gemeinsam eine Sprache entwickeln, die es erlaubt, neu und anders über solche Erfahrungen nachzudenken. Die radikalfeministische Aktivistin Pamela Allen hat den Prozess des *consciousness raising* in eine Reihe von unterschiedlichen Phasen eingeteilt: Erstens die Phase des Sich-Öffnens, die dazu dient, die eigenen Erfahrungen und Gefühle zu artikulieren und für sie im Kreise Gleichgesinnter Verständnis und Bestätigung zu erlangen. Zweitens die Phase des Teilens, bei der es darum geht, Gemeinsamkeiten zu entdecken und sich dadurch davon zu überzeugen, dass viele scheinbar individuelle Probleme in Wahrheit kollektive Probleme sind. Drittens die Phase der Analyse, die darauf zielt, diejenigen sozialen und politischen Prozesse ausfindig zu machen, welche für die eigenen Ungerechtigkeitserfahrungen verantwortlich sind.⁸² Und viertens schließlich

81 Jane Mansbridge und Aldon Morris (Hg.), *Oppositional Consciousness. The Subjective Roots of Social Protest*, Chicago/London: University of Chicago Press 2001.

82 Allen, Pamela, „Free Space“, in: Anne Koedt, Ellen Levine and Anita Rapone (Hg.), *Radical Feminism*, New York: Quadrangle 1973, 271–279. Vgl. dazu auch: Daniel Loick, „Analyse collective et consciousness-raising. Deux techniques de transformation de soi autour de 1968“, in: *Archives de Philosophie*, Jg. 86, Heft. 1, 2023, 189–202, der darauf hinweist, dass die Techniken des *consciousness raising* auch in der Black Power Bewegung eine wichtige Rolle gespielt haben. Johanna Oksala wiederum stellt heraus, dass solche Praktiken nicht im Sinne einer essentialistischen Rückkehr zu einem eigentlichen Selbst gelesen werden dürfen, sondern

die Phase der Abstraktion, in der es darum geht, sich von den jeweils eigenen Erfahrungen zu lösen, um zu einer systematischen Perspektive auf gesellschaftliche Unterdrückungsmechanismen zu gelangen und politische Handlungsoptionen zu entwerfen. Der von Allen skizzierte Prozess mündet damit genau in jenen Zustand, den Mansbridge als ausgebildetes oppositionelles Bewusstsein bezeichnet. Dieses ist in der Lage zu prüfen, ob es sich bei wahrgenommenen Ungerechtigkeiten um kontingente Einzelergebnisse oder systematische und fortwährende Diskriminierungen handelt, inwiefern solche Erfahrungen auf individuelle Eigenschaften und Verhaltensweisen zurückgeführt werden können oder auf der Zugehörigkeit zu einer Gruppe beruhen und welche Verhältnisse und Gruppen für die Aufrechterhaltung von gesellschaftlichen Ungerechtigkeiten verantwortlich sind.

Kommen wir nun auf die zu Beginn dieses Kapitels mit Frantz Fanon unterschiedenen Untersuchungsebenen zurück, dann lassen sich die Effekte, die von geschützten Räumen, einer Gegen-Kultur und einem oppositionellen Bewusstsein ausgehen, in drei Registern fassen: Auf der Ebene des Körperschemas führen sie zu einer Validierung von Erfahrungen und zur Herausbildung eines Vertrauens in das eigene leibliche Dasein, wodurch sie ein ungehemmtes und schamfreies Aufgehen in der gemeinsamen Welt fördern. Auf der Ebene des rassial-historischen Schemas führen sie zur Ausbildung und Aneignung einer eigenen Geschichte, in der Schwarze nicht nur als Objekte der Unterdrückung, sondern auch als kreative Subjekte in den Blick kommen, was die Herausbildung und Identifikation mit der eigenen sozialen Identität unterstützt. Auf der Ebene des epidermalen Schemas schließlich geht es darum, Schwarzen Körpern in einer weißen Mehrheitsgesellschaft eine neue und andere Form von Sichtbarkeit zu verleihen. Mehr als das Körperschema und das rassial-historische Schema bedarf eine Transformation des epidermalen Schemas dabei nicht nur einer Distanznahme von der hegemonialen weißen Kultur, sondern einer Konfrontation mit dieser, da dieses Schema in erster Linie im Blick von Weißen fungiert. Die Herausbildung widerständiger Subjektivitäten führt uns damit in den Bereich des politischen Handelns. Nicht mehr die bloße Bewältigung der eigenen Unterdrückungserfahrungen, sondern die Überwindung von Unterdrückung steht hier im Fokus. Wenn epistemische Macht

als Einübung alternativer Praktiken der Subjektivierung. Vgl. Johanna Oksala, *Feminist Experiences. Foucauldian and Phenomenological Investigations*, Evanston: Northwestern University Press 2016, 48f.

nun wie hier vorgeschlagen als ein wichtiger Faktor einer solchen Unterdrückung verstanden wird, dann bilden Auseinandersetzungen um das Erscheinen einen wichtigen Schauplatz des Streits um den Demos. Denn Teilhabe am demokratischen Gemeinwesen setzt nicht nur voraus, dass Subjekte dazu berechtigt sind, ihre Stimme im öffentlichen Raum zu erheben, sondern ebenso, dass diese Stimme von ihren Mitbürger_innen gehört wird. Unter den Bedingungen einer rassifizierten Episteme ist jedoch genau das nicht möglich, da epistemische Ignoranz und epistemisches Schweigen dafür sorgen, dass die Stimme von Schwarzen in der Öffentlichkeit resonanzlos verhallt. Um eine Demokratisierung öffentlicher Teilhabe herbeizuführen, bedarf es daher konsequenterweise politischer Kämpfe um epistemische Macht. In der Folge will ich mich anhand der Bürgerrechtsbewegung und der Black Lives Matter-Bewegung nun ebensolchen politischen Kämpfen um epistemische Macht zuwenden. Die phänomenologische Analyse dieser Kämpfe wird uns zeigen, dass eines der Mittel, das von diesen Bewegungen immer wieder in Anschlag gebracht wird, das Mittel der demonstrativen Kritik ist. Es stellt eine vielversprechende Möglichkeit dar, zur Auflösung jenes Problems beizutragen, das ich am Ende des letzten Kapitels als das Problem der Transformation des Gemeinsinns bezeichnet hatte.

3. Demonstrative Kritik

Vergegenwärtigen wir uns zunächst noch einmal kurz den Stand der bisherigen Argumentation: Ich hatte im Ausgang von Arendt gezeigt, dass das öffentliche Erscheinen in der gemeinsamen Welt auf einem Gemeinsinn beruht, der es ermöglicht, die Perspektive von Anderen miteinzubeziehen. Zwei Probleme waren dabei aufgetaucht: Das ‚Problem der Macht des Erscheinens‘ und das ‚Problem der Transformation des Gemeinsinns‘. Ersteres habe ich nun im letzten Kapitel im Rückgriff auf die feministische Standpunktepistemologie dahingehend zu lösen versucht, dass ich das ungleiche Erscheinen von Subjekten als sinnlichen Effekt einer epistemischen Macht rekonstruiert habe, der sich in Form von Kreditibilitätsvorurteilen ausdrückt. Vor diesem konzeptuellen Hintergrund können wir nun das zweite offene Problem angehen und fragen: Wie kann gegen die sinnlichen Effekte der epistemischen Macht aufbegehrt werden? Wie können Subjekte, die nicht zum Sprechen und Handeln autorisiert sind, demokratische Kreditibilität erlangen? Und welcher widerständigen Protestformen können sie sich bedienen, um ihrer Stimme Geltung, Gehör und Gewicht zu verleihen?

Um diese Fragen zu beantworten, werde ich in diesem Kapitel auf die phänomenologische Praxis der Demonstration, wie ich sie in der Einleitung ausgearbeitet habe, zurückgreifen. Dort habe ich gezeigt, dass sich die phänomenologische Methode dadurch von anderen Methoden unterscheidet, dass sie ihre Einsichten nicht mehr im Medium der begrifflichen Analyse, sondern vielmehr im Medium des bildlichen Aufzeigens vorbringt. Entsprechend charakterisiert Husserl die Phänomenologie auch als ein „von Aufweisung zu Aufweisung intuitiv fortschreitendes Verständlichmachen“.¹ Überträgt man diesen Gedanken nun auf das Thema der rassistischen Episteme, das uns hier bisher als Leitfaden gedient hat, dann bedeutet das zunächst einmal, dass die Kritik rassifizierter Wahrnehmung nicht ausschließlich mittels logisch-argumentativer Überzeugungsarbeit verfahren sollte: Zu denken wäre hier etwa an den Syllogismus „Alle Menschen sind gleich“, „Schwarze sind Menschen“, „Schwarze sind Menschen wie alle Anderen“, der in verschiedenen Abwandlungen in der anti-rassistischen Aufklärungsarbeit zum Einsatz kommt. Eine solche Heran-

1 Edmund Husserl, *Erste Philosophie*, in: *Husserliana* Bd. VII, hrsg. v. R. Boehm, Haag: Nijhoff 1956, 197.

gehensweise scheint mir nur sehr beschränkt dazu in der Lage zu sein, jene alltäglichen, präreflexiven Wahrnehmungsstrukturen zu adressieren, mittels derer Kreditibilitätsauffassungen operieren, da sie ihnen ganz und gar äußerlich bleiben. Wirksame Kritik muss in einem anderen, nämlich sinnlichen Modus operieren. Und dafür, so möchte ich zeigen, ist die phänomenologische Methode der Demonstration besonders gut geeignet. Sie gilt es im Folgenden zu einer Praxis der demonstrativen Kritik fortzuentwickeln. Dafür werde ich auf die Arbeiten von drei Theoretiker_innen zurückgreifen: Jacques Rancière, Judith Butler und Martin Luther King. Im Anschluss an Rancières Überlegungen zur Bedeutung des ‚darstellenden Aufzeigens‘, Butlers Analyse zur ‚kritischen Geste‘ und Kings Konzeption einer ‚schöpferischen Krise‘ werde ich an unterschiedlichen Fallvignetten drei Momente demonstrativer Kritik erarbeiten. In einer abschließenden Analyse der Proteste der Black Lives Matter Bewegung möchte ich diese Momente dann zusammenführen und zeigen, wie epistemische Macht mithilfe von demonstrativer Kritik infrage gestellt und umgestülpt werden kann.

Das Aufzeigen der Gleichheit

Jacques Rancières Überlegungen gehen von der Idee aus, dass Politik „ihrem Prinzip nach ästhetisch“ ist.² Nun könnte man diese Aussage so verstehen, als wolle Rancière uns damit sagen, dass Politik als Schauspiel zu verstehen sei, in welchem dramatische und rhetorische Effekte eine gewichtige Rolle spielen. Das hat Rancière jedoch ebenso wenig im Sinn wie die Idee, dass Kunst durch den entlarvenden oder störenden Charakter ihrer Werke politische Beiträge liefern kann. Das eine wie das andere mag richtig sein, jedoch geht es Rancière weder um eine Ästhetisierung des Politischen, noch um eine Politisierung des Ästhetischen, die Rede von der Politik als Ästhetik soll vielmehr darauf verweisen, dass der primäre Gegenstand der Politik unsere Sinnlichkeit ist. Politik beginnt nicht erst da, wo Überzeugungen mit Argumenten in Debatten hinterfragt oder verteidigt werden, sondern bereits bei unserer sinnlichen Anschauung. Unsere fünf Sinne sind nicht bloß Apparaturen zur Registrierung von Daten, son-

2 Jacques Rancière, *Das Unvernehmen. Politik und Philosophie*, aus d. Franz. v. Richard Steurer, Frankfurt a. M.: Suhrkamp 2002, 69.

dern selbst schon sinnhaft strukturiert. Das hat zur Folge, dass das Wahrnehmen nicht als neutraler Vorgang aufgefasst wird, sondern vielmehr als ein Prozess, der mit dem verbunden ist, was Rancière die ‚Aufteilung des Sinnlichen‘ (*partage du sensible*) nennt. Was nun aber ist mit diesem Ausdruck gemeint?

Unter der Aufteilung des Sinnlichen versteht Rancière die unserer Wahrnehmung zugrunde liegenden Ordnungsmuster, die dafür sorgen, dass die Welt als eine sinnvolle Totalität wahrgenommen wird, in der alles seinen Platz hat. „Die Gesellschaft“, so Rancière, „besteht dabei aus Gruppen, die Weisen spezifischen Tuns verschrieben sind, aus Plätzen, wo diese Tätigkeiten ausgeübt werden, aus Seinsweisen, die diesen Tätigkeiten und diesen Plätzen entsprechen“.³ Die Instanz, welche für die Aufrechterhaltung und Verwaltung der Aufteilung des Sinnlichen zuständig ist, bezeichnet Rancière in Anlehnung an Foucault als „Polizei“.⁴ Zu ihr zählt nicht bloß die exekutive Strafverfolgungsbehörde, sondern vielmehr dasjenige Ensemble von Institutionen und Apparaten, das für die Reproduktion der bestehenden Ordnung sorgt. Unter einem Polizeistaat ist für Rancière entsprechend kein repressiver Überwachungsstaat zu verstehen, sondern vielmehr jener Staat, der versucht, Ordnung dadurch zu schaffen, dass er sich dem Leben der Bevölkerung zuwendet: Erziehung, Gesundheit, Familie, Umwelt, Handel werden zum Gegenstand der Sorge der Polizei. Maßgeblich ist dabei, dass die Polizei auf all diesen Gebieten nicht bloß als eine verbietende und sanktionierende Macht auftritt, sondern als eine ermöglichende, produktive Macht. Das gute Funktionieren der gesellschaftlichen Ordnung versucht die Polizei also nicht durch die Beschneidung, sondern durch die Steigerung des Lebens zu erreichen.

Rancière interessiert sich in seinen Überlegungen nun weniger für die produktive Macht der Polizei als vielmehr für die Ausschlüsse, welche durch die herrschende Ordnung hervorgebracht werden. Die Aufteilung des Sinnlichen geht nämlich immer auch mit einer Aufteilung „des Sichtbaren und Unsichtbaren, des Hörbaren und Nicht-Hörbaren“ einher.⁵ Es

3 Rancière, *Zehn Thesen zur Politik*, Zürich: Diaphanes 2008, 32.

4 Foucault bezieht sich hier seinerseits auf die historische Idee der Polizey, wie sie im 17. Jahrhundert aufgekommen ist. Vgl. exemplarisch Michel Foucault, *Sicherheit, Territorium, Bevölkerung. Geschichte der Gouvernementalität I. Vorlesungen am Collège de France 1977 - 1978*, aus d. Franz. v. Claudia Brede-Konersmann und Jürgen Schröder, Frankfurt a. M.: Suhrkamp 2006, Vorlesung 12.

5 Jacques Rancière, „Überlegungen zur Frage, was heute Politik heißt“, in: *Dialektik. Zeitschrift für Kulturphilosophie*, Band 11, Heft 1, 2003, 113–122, 119.

sind die beiden hier angesprochenen Register des Visuellen und des Auditiven, auf die Rancière in seinen Arbeiten immer wieder zurückgreift, um deutlich zu machen, dass jede Ordnung ein Außer-Ordentliches erzeugt, das in dieser nicht erscheinen kann. Die Individuen, welche nicht die von der herrschenden Ordnung vorgegebenen Plätze einnehmen, tauchen dann nur als Schattengestalten auf und jedes Sprechen, das quer zur Ordnung steht, etwa weil sein Aussagesubjekt nicht zum Sprechen berechtigt ist oder sich nicht der angemessenen Konventionen bedient, erscheint dann bloß als Lärm, Gebrabbel oder Gebrüll.⁶ Um deutlich zu machen, dass es hier nicht um eine faktische Unsichtbarkeit oder Unhörbarkeit geht, verknüpft Rancière das visuelle und auditive Vokabular meist mit dem der Menge und der Zählung. Die Unsichtbaren und Ungehörten sind für ihn diejenigen, die ohne Anteil sind und deren Worte nicht zählen. Anders gesagt: Die Aufteilung des Sinnlichen bringt Anteilslose und Ungezählte hervor.⁷ Das Verhältnis zwischen Anteilslosen und Anteilseignern, zwischen Ungezählten und Gezählten bestimmt Rancière nun mittels des Begriffs des Unvernehmens.⁸ Gemeint ist damit nicht einfach, dass die Anteilslosen in der herrschenden Ordnung missverstanden werden, da ein solches Nicht-Verstehen durch das Mittel der Sprache selbst geheilt werden könnte; etwa indem man sich einfach anders oder deutlicher ausdrückt. Das Nicht-Verstehen, das mit dem Unvernehmen einhergeht, ist grundsätzlicher: Es betrifft „weniger die Argumentation als das Argumentierbare“.⁹ Das Unvernehmen bringt zum Ausdruck, dass die Anliegen der Anteilslosen auf taube Ohren stoßen, weil sie von ihren Adressat_innen nicht vernommen werden können. Dass beispielsweise ein antiker Sklave seinen Herren in politischen Angelegenheiten berät, ist unvorstellbar, weil er von Natur aus als nicht dazu fähig angesehen wird, über solche Themen zu sprechen. Das Sprechen der Anteilslosen kann von den Anteilseignern also nicht vernommen werden, weil erstere in der bestehenden Ordnung schlicht keinen legitimen Äußerungsort haben.

Politik hat für Rancière nun dort statt, wo die herrschende Ordnung unterbrochen wird und die Anteilslosen für eine „Neuordnung des Erfahrungsfeldes“ kämpfen.¹⁰ Um deutlich zu machen, wie man sich diesen

6 Rancière, *Das Unvernehmen*, 34, 41.

7 Ebd., 22, 49.

8 Ebd., 9f.

9 Ebd., 11.

10 Ebd., 47.

Prozess vorzustellen hat, greift Rancière auf den Auszug der Plebejer aus Rom von 494 v. u. Z. zurück. Titus Livius, der große lateinische Geschichtsschreiber, führt diesen Auszug in seinem Standardwerk *Ab urbe condita* auf zwei Ursachen zurück: Einerseits sind die Plebejer durch Missernten oder Krieg großenteils in die Schuldknechtschaft der Patrizier geraten, andererseits besitzen sie keine Möglichkeit der geregelten Einflussnahme, um politisch gegen ihre prekäre Lage vorzugehen und ihre Anliegen den Patriziern gegenüber vorzubringen. Die daraus resultierende Ohnmacht kippt nun in eben jenem Moment in kollektives Protesthandeln um, als es im Zuge eines bevorstehenden Krieges zur Einberufung von Truppen kommt. Die Plebejer sind nämlich nicht länger bereit, für die Freiheit eines Gemeinwesens zu kämpfen, in welchem sie sich selbst versklavt und unterdrückt finden. Um diese Haltung deutlich zu machen, ziehen sie auf den nahegelegenen Mons Sacer, um dort so lange streikend auszuharren, bis die Patrizier auf ihre Anliegen eingehen. Rancière rezipiert den Auszug der Plebejer durch die Brille der literarischen Bearbeitung von Pierre-Simon Ballanche, der 1829 eine Neubearbeitung des von Livius vorgelegten Stoffes präsentiert.¹¹ Ballanche wirft Livius vor, die Ständekämpfe nur als eine Revolte zu verstehen, in welcher sich der Zorn des Volkes entlädt. Dadurch verfehlt er aber den eigentlichen Sinn des Konflikts. Im Anschluss an Ballanche erläutert Rancière diesen folgendermaßen: Die politischen Forderungen der Plebejer in Bezug auf ihre missliche Lage finden bei den Patriziern kein Gehör, weil sie von diesen als Wesen ohne *logos* gesehen werden. Das heißt, sie werden als Wesen wahrgenommen, die nicht zur vernünftigen Einsicht fähig sind und denen es daher nicht möglich ist, eine verlässliche Meinung in sozialen und politischen Angelegenheiten zu erlangen. Als die Patrizier zur Befriedung des Streiks nun den Menenius Agrippa senden, unterläuft diesem ein folgeschwerer Fehler. Er versucht die Plebejer nämlich mittels der Fabel vom Magen und seinen Gliedern zur Ordnung zu rufen. Gemäß dieser Fabel können die einzelnen Glieder eines Organismus (Plebejer) nur dann gut funktionieren, wenn sie durch den Magen (Patrizier) mit Nährstoffen versorgt werden. Die Plebejer, so Menenius Agrippa, verkennen nicht nur diese Form der natürlichen, organischen Ordnung, sondern sie schwächen sich auch selbst, indem sie sich vom nährenden Magen abkoppeln. Die Pointe der Bearbeitung von Ballanche besteht nun daran, dass er betont,

11 Ebd., 35ff.

dass sich Menenius Agrippa mit der Fabel ins eigene Fleisch schneidet. Deren Verständnis setzt bei den Plebejern nämlich genau jenen *logos* voraus, der ihnen durch die Fabel abgesprochen werden soll. Statt also die Plebejer an ihren untergeordneten Platz zu verweisen, erklärt sie diese vielmehr zu Gleichen. In den Worten von Rancière: „Menenius Agrippa erklärt den Plebejern, dass sie nur die dummen Glieder eines Staates sind, dessen Herr die Patrizier sind. Aber um ihnen so ihren Platz zu lehren, muss er voraussetzen, dass die Plebejer seine Rede verstehen. Er muss diese Gleichheit der sprechenden Wesen voraussetzen.“¹² In der Auseinandersetzung zwischen Plebejern und Patriziern, so die Pointe der radikalen Demokratietheorie, steht nicht nur die Verbesserung der sozialen Lage des *plebs* auf dem Spiel, sondern vielmehr die weitaus grundsätzlichere Frage, wer als legitimer Teil des Demos zählt. Und in dieser Hinsicht bringen die Ständekämpfe eine bedeutende Veränderung mit sich: Sie machen die Plebejer zu mit *logos* ausgestatteten Wesen.

Die Sezession der Plebejer macht für Rancière deutlich, dass die Politik „zuerst der Konflikt über das Dasein einer gemeinsamen Bühne [ist], über das Dasein und die Eigenschaften derer, die auf ihr gegenwärtig sind“.¹³ Fragt man nun danach, wie es den Plebejern gelungen ist, diese Bühne zu transformieren, stößt man auf zwei Momente: Das erste Moment besteht in einem *Setzen von Gleichheit*.¹⁴ Es zeigt sich an der Fabel des Menenius Agrippa: Denn selbst wenn die Plebejer den *logos* nicht haben sollten, sondern ihn nur aus dem Mund der Patrizier vernehmen können, wie die Patrizier glauben, ist in dieser Kommunikationssituation immer noch vorausgesetzt, dass die Plebejer die Fabel verstehen und in ihre Lehre einwilligen können. Damit setzt die Fabel aber ein Stück Gleichheit voraus, an welches die Plebejer anknüpfen, wenn sie sich weigern, die Fabel des Menenius Agrippa anzuerkennen. Der Aufstand der Plebejer macht für Rancière deutlich, dass keine polizeiliche Ordnung vollkommen geschlossen ist, weil sie auf irgendeiner Ebene stets auf die Mitwirkung der ihr Unterworfenen angewiesen ist, an welche diese ihrerseits mit widerständigem Handeln anknüpfen können.¹⁵ Das zweite Moment, das in der Fabel der Sezession der Plebejer enthalten ist, nennt Rancière das *Aufzeigen der*

12 Ebd., 45.

13 Ebd., 38.

14 Ebd., 29, 60.

15 Ebd., 37.

Gleichheit.¹⁶ Die Plebejer nehmen sich ihren Anteil dadurch, dass sie sich wie die Patrizier verhalten und sich selbst eine Ordnung geben, in welcher sie als Herren fungieren. Ins Zentrum rückt dabei das Vermögen „Versprechen zu geben“¹⁷. Das hat seinen Grund darin, dass nur ein freies und nicht ein sklavisches Wesen versprechen geben kann, da in der Zusage zukünftigen Handelns sowohl die innere als auch die äußere Natur überwunden werden muss. Wer im Wort steht, der hat dieses Wort auch dann zu halten, wenn ihm später nicht danach gelüftet (innere Natur) oder er mit externen Widerständen (äußere Natur) konfrontiert ist. Indem sie Versprechen geben und nehmen, zeigen die Plebejer also, dass sie keine sklavisches Wesen besitzen und genau wie die Patrizier als freie Wesen handeln können. Die Praxis des Aufzeigens zielt dabei nicht einfach darauf ab, bessere Bedingungen der politischen Beteiligung für die Plebejer auszuhandeln, sondern sie hat den weiterreichenden Effekt, die Unterscheidung zwischen Patriziern und Plebejern selbst infrage zu stellen. Es handelt sich hier nicht bloß um einen Kampf, bei dem eine Gruppe versucht, ihre Interessen gegen eine andere Gruppe durchzusetzen, sondern es handelt sich um einen Kampf, der auf eine Neu-Aufteilung des Sinnlichen zielt.

Rancière identifiziert an der von ihm herangezogenen Schlüsselszene also zwei Momente, die widerständiges Handeln auszeichnen: das Setzen und das Aufzeigen von Gleichheit.¹⁸ Beide Momente fügen sich nun insofern zusammen, als das erste Moment seine Verwirklichung durch das zweite Moment erfährt. Die von den Plebejern eingeforderte Gleichheit wird von ihnen nicht einfach behauptet, sondern sie wird von ihnen praktiziert und zur Darstellung gebracht. Aus dieser Darstellung resultiert eine Disruption eben jener epistemischen Macht, welche die Plebejer als ungleiche Subjekte konstituiert. Die Politik des Ästhetischen führt so im besten Fall zu einer Veränderung von Wahrnehmungsurteilen und der mit ihnen verbundenen Kreditabilitätszuschreibungen. Eine solche Veränderung zeigt sich im Fall der aufständischen Plebejer daran, dass sie in Folge ihres

16 Ebd., 50.

17 Ebd., 36.

18 Die Unterschiede zwischen einer plebejischen und einer deliberativen Politik der Gleichheit stellen heraus: Matthias Flatscher und Sergej Seitz, „Bürgerliche Solidarität und plebejische Gleichheit. Redemokratisierungen der Postpolitik bei Habermas und Rancière“, in: Gebhardt, Mareike (Hg.): *Staatskritik und Radikaldemokratie Das Denken Jacques Rancières*, Baden-Baden: Nomos 2020, 153–170.

Aufstands das Recht erhalten sich unter Ausschluss der Patrizier im *concilium plebs* zu versammeln und dort zwei Volkstribune zu wählen, welche die Interessen der Plebs gegenüber den Patriziern vertreten. Auch wenn die Plebejer damit den Patriziern freilich nicht gänzlich gleichgestellt sind, so werden sie von den Patriziern nun doch grundsätzlich als politische Wesen mit politischer Kreditibilität anerkannt. Wir können daher davon sprechen, dass es den Plebejern mit diesen institutionellen Veränderungen gelungen ist, den Gemeinsinn der Patrizier zu transformieren, so dass sich diesen der sinnliche Erscheinungsraum der gemeinsamen Welt nun anders als zuvor darstellt. Dass diese Form des Protests auch jenseits aller Fabeln in unserer Gegenwart sinnvoll zum Einsatz gebracht werden kann, darauf ist im Anschluss an Rancière verschiedentlich hingewiesen worden.¹⁹ Herausgreifen möchte ich dabei die Überlegungen von Judith Butler zur Geschlechterperformativität, die es uns erlauben werden, das Motiv der politischen Intervention in die herrschende Ordnung noch weiter zu vertiefen.

Die kritische Geste

Judith Butler hat bereits in ihrer frühen Schaffensphase eine starke Affinität zur Phänomenologie erkennen lassen, die derzeit in ihren Arbeiten zu Protest und Gewaltlosigkeit wieder stärker in den Vordergrund tritt.²⁰ Das lässt sich nicht nur am verstärkten Bezug auf Hannah Arendt festmachen,²¹ sondern zugleich auch am Vokabular: Wenn Butler davon spricht, dass Protestpraktiken das Ziel haben, ihr Publikum aus seiner „natürlichen Einstellung“ herauszurütteln, dann lässt sie ihre Überlegungen mit einem

19 Für eine weiterführende Anwendung von Rancières Überlegungen auf soziale Bewegungen vgl. exemplarisch Todd May, *Contemporary Political Movements and the Thought of Jacques Rancière. Equality in Action*, Edinburgh: Edinburgh University Press 2010, sowie: Michael Feola, *The Powers of Sensibility*, Chap. 4; Davide Panagia, *The Political Life of Sensation*, Durham, N.C.: Duke University Press 2009, 45–73.

20 Vgl. exemplarisch Judith Butler, „Performative Acts and Gender Constitution: An Essay in Phenomenology and Feminist Theory“, in: *Theatre Journal*, Jg. 40, 1988: 519–531, sowie: *Anmerkungen zu einer performativen Theorie der Versammlung*, aus d. Amerikan. v. Frank Born, Berlin: Suhrkamp 2016.

21 Vgl. hierzu Gerhard Thonhauser, „The Power of Public Assemblies: Democratic Politics following Butler and Arendt“, in: Thomas Bedorf and Steffen Herrmann (Hg.): *Political Phenomenology: Experience, Ontology, Episteme*, New York: Routledge, 2019, 202–219.

klassischen Grundbegriff der Phänomenologie beginnen.²² Mehr noch: Wenn sie in der Folge auf „theatrale Formen der Street Politics“ Bezug nimmt oder auf Verfahren „ästhetischer Artikulation“ verweist, dann führt sie eben jene phänomenologische Form der Kritik fort, die ich hier im Anschluss an Husserl als demonstrative Kritik bezeichnet habe.²³ Butlers Ansatz ist in unserem Kontext nun insofern von Bedeutung, als mit ihm das transformative Moment des Protesthandelns deutlicher in den Mittelpunkt rückt als bei Rancière. Das zeigt sich an ihren Ausführungen zur „kritischen Geste“, die nicht nur auf die Aneignung, sondern zugleich auch auf die Umarbeitung von herrschenden Vorstellungen von Gleichheit zielen. Ich möchte mich der kritischen Geste im Folgenden anhand von zwei Beispielen zuwenden: der *drag performance* auf der einen und einer *street politics* auf der anderen Seite.

Beginnen wir zunächst mit jender Praktik, die im Zentrum von Butlers frühen Überlegungen steht: dem *drag*.²⁴ Die Bühnenaufführung geschlechtlicher Zugehörigkeit mittels Kleidung und gestischer Stilisierung, so argumentiert Butler, kann ein Mittel sein, die Vorstellung einer primären Geschlechtszugehörigkeit infrage zu stellen. Und das nicht aufgrund der Tatsache, dass es den jeweiligen Performer_innen im besten Fall gelingt, die Illusion des Originals zu erzeugen, sondern vielmehr darum, weil der Begriff des Originals hier selbst parodiert wird.²⁵ Ein besseres Verständnis davon, wie es Drag gelingt, diesen Effekt zu erzeugen, erlangen wir, wenn wir uns den einschlägigen Überlegungen von Susan Sontag zuwenden. Drag, so argumentiert Sontag, zeichnet sich dadurch aus, dass es hier darum geht, die „Welt in Anführungszeichen“ zu setzen.²⁶ Drag zu

22 Judith Butler, *Wenn die Geste zum Ereignis wird*, aus dem Engl. von Anna Wieder und Sergej Seitz, Wien: Turia+Kant 2019, 65.

23 Ebd., 16, sowie: Judith Butler und Gayatri Chakravorty Spivak, *Sprache, Politik, Zugehörigkeit*, Zürich: diaphanes 2007, 43.

24 Zur Entwicklung von Butlers Politik des Performativen vom Drag bis hin zu Straßenprotesten vgl. Gerald Posselt, „Politiken des Performativen. Judith Butlers Theorie politischer Performativität“, in: ders., Tatjana Schönwälder-Kuntze und Sergej Seitz (Hg.): *Judith Butlers Philosophie des Politischen: Kritische Lektüren*, Bielefeld: transcript 2018, 45–70.

25 „Der hier verteidigte Begriff der Geschlechter-Parodie setzt nicht voraus, daß es ein Original gibt, das diese parodistischen Identitäten imitieren. Vielmehr geht es gerade um die Parodie des Begriffs des Originals als solchem.“ (Judith Butler, *Das Unbehagen der Geschlechter*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp 1991, 203)

26 Susan Sontag, „Anmerkungen zu Camp“, in: dies., *Kunst und Antikunst. 24 literarische Analysen*, 169–285, Reinbek bei Hamburg: Rowohlt 1968, 169–285, hier:

performen, bedeutet also nicht, einfach die Rolle einer Frau oder eines Mannes zu spielen, sondern vielmehr das Spielen dieser Rolle zu spielen: Es bedeutet, „Frau“ oder „Mann“ zu spielen. Als geeignete Mittel haben sich dabei Aufführungsformen bewährt, die vor allem mit Glamour, Schwulst, Kitsch oder Comedy arbeiten. Die Opulenz, die mit solchen Darstellungsweisen verbunden ist, dient nämlich nicht einfach nur dazu, das Publikum zu beeindrucken, sondern dazu, das eigene Rollenspiel als Praxis der Kritik in Szene zu setzen. Zwei Bewegungen machen dabei eine erfolgreiche Inszenierung aus. Zunächst die Bewegung der Aneignung: Mit ihr geht es darum, sich die jeweilige Geschlechtsidentität durch eine Reihe von bedeutungsschwangeren Zeichen und Praktiken anzueignen. Emblematische Kleidungsstücke wie Anzug oder Kleid, ikonische Gesten wie das Sitzen mit verschränkten oder auseinandergespreizten Beinen und die Übernahme von Körpermerkmalen wie Barthaar oder Brüsten werden dabei genutzt, um die Illusion der authentischen Zugehörigkeit zu einem jeweiligen Geschlecht zu erzeugen. Würde sich die Darstellung nun allein auf solche Techniken der Nachahmung beschränken, stünde Drag freilich in der Gefahr, lediglich zur Idealisierung der jeweiligen Geschlechterrollen beizutragen. Ein subversives Potential entfaltet es daher erst in jenem Moment, in welchem es die Bewegung der geschlechtlichen Aneignung mit einer Bewegung der Distanzierung verbindet. Um einen solchen Effekt zu erzeugen, greift Drag auf die Mittel der Ironie, des Witzes oder der Übertreibung zurück. Mit ihrer Hilfe lassen sich geschlechtliche Zeichen und Praktiken selbst zum Gegenstand der Inszenierung machen, wodurch die Illusion der authentischen Zugehörigkeit zu einem Geschlecht selbst als Illusion thematisiert werden kann. Die Praxis des Drag zehrt also von einer doppelten Bewegung: Während die *Aneignung* geschlechtlich codierter Zeichen und Praktiken auf die Übernahme der jeweils dargestellten Rolle zielt, zielt die *Distanznahme* auf einen Bruch mit eben dieser Rolle. Aufgrund dieser Doppelbewegung befindet sich die Drag-Performance stets in einer doppelten Gefahr: Wird die Rolle zu gut gespielt, wird die Darstellung zur bloßen Travestie, wird sie dagegen überdramatisiert, wird die Aufführung zur herabsetzenden Karikatur. Die Herausforderung des Drag besteht entsprechend gerade darin, beide gegenläufigen Bewegungen

273. Vgl. ebenso im Anschluss an Sontag meine Analyse zum Unterschied von Bühnen- und Alltagsdrag: Steffen Herrmann, „Bühne und Alltag. Über zwei Existenzweisen des Drag“, in: Pia Thilmann, Tania Witte, Ben Rewald (Hg.), *Drag Kings. Mit Bartkleber gegen das Patriarchat*, Querverlag: Berlin 2007, 115–132.

in der jeweiligen Situation so auszutarieren, dass der gewünschte Effekt der Infragestellung der Geschlechtsidentität entsteht.

Butler hat die Praxis der Geschlechterperformativität an anderer Stelle auch als eine kritische Form der „Geste“ bezeichnet.²⁷ Im Rückgriff auf die Überlegungen von Adorno und Benjamin versteht sie die Geste dabei nicht einfach als einen körperlichen Ausdruck, der etwas mitteilen möchte, sondern vielmehr als den „Kristallisationspunkt des Auseintretens zwischen dem, was der Körper tut und dem, was er sagt“.²⁸ Die kritische Geste markiert also eine Differenz zwischen dem, was ein Körper behauptet zu tun und dem, was sich in seinem Tun zeigt. Dort wo der Körper – in einem allegorischen Sinne –, „behauptet“, nur seine natürliche Geschlechtsidentität zum Ausdruck zu bringen, entlarvt Drag diese Natur als den nachträglichen Effekt einer komplexen Inszenierung. Gezeigt wird, dass Geschlechtsidentität in sie stützende Praktiken eingelassen ist, in denen der Körper mittels subkutaner (*body shaping*), kutaner (*body art*) und extra-kutaner (*body clothes*) Praktiken zum scheinbar natürlichen Ausdruckszeichen wird.²⁹ Die Thematisierung solcher unterstützenden Praktiken erzeugt beim Publikum im besten Fall ein Staunen, durch den der natürliche Geschlechtsglaube unserer Wahrnehmung unterbrochen und neu formiert werden kann. Die kritische Geste kann entsprechend im phänomenologischen Sinne als Praxis einer demonstrativen Kritik verstanden werden, die mittels ästhetischer Aufweisungen Effekte zu erzielen versucht. Im besten Fall kann sie so dazu beitragen, deutlich zu machen, dass die scheinbare Unverfügbarkeit und Naturgegebenheit von Geschlecht ein Effekt von performativen Praktiken ist, die dasjenige, was sie in Szene setzen, im gleichen Moment erst hervorbringen. Im selben Moment, wie Drag dabei die Naturgegebenheit von Geschlecht infrage stellt, eröffnet es die Möglichkeit, Geschlecht durch eine queere Aneignung solcher Praktiken neu und anders zu praktizieren.

Klar ist jedoch, dass eine solche kritische Praxis nicht immer gelingen muss. Was nämlich auf der Bühne selbst bei konservativem Publikum noch Bewunderung und Applaus hervorzubringen vermag, gilt im Alltag schnell als pervers und abnorm. Entsprechend hält Butler fest: „Die Paro-

27 Butler, *Wenn die Geste zum Ereignis wird*, 17.

28 Ebd., 57.

29 Vgl. dazu auch Steffen Herrmann, „Ein Körper werden. Praktiken des Geschlechts“, in: A.G. Gender-Killer (Hg.), *Das gute Leben. Linke Perspektiven auf einen besseren Alltag*, Münster: Unrast 2007 13–32.

die an sich ist nicht subversiv.“³⁰ Die Subversion der Geschlechtsidentität, so will Butler hier zum Ausdruck bringen, ist keine Eigenschaft der parodistischen Akte selbst, sondern sie entspringt dem Zusammenspiel von Drag-Performer in und Publikum. Erst dort, wo die Performance ein „subversives Gelächter“ erzeugt, kann davon gesprochen werden, dass sie ihr eigentliches Ziel erreicht hat.³¹ Im Anschluss an diese Überlegung Butlers können wir performative Protestpraktiken als kommunikative Akte verstehen, die es sich zur Aufgabe machen, sich an ein Publikum zu richten, bei dem sie einen Wahrnehmungs- und Einstellungswandel bewirken wollen.³² Den spezifischen Herausforderungen, die mit dieser Aufgabe verbunden sind, werde ich mich gleich im nächsten Abschnitt zuwenden. Vorab will ich noch zeigen, dass Butlers Überlegungen zum performativen Protesthandeln keineswegs auf den Bereich geschlechtlicher Identität beschränkt sind, sondern auch in politischen Kämpfen um demokratische Kreditabilität eine wichtige Rolle spielen.

Exemplarisch für die politische Geste ist eine Szene, die im Zentrum des schmalen Bandes *Who Sings the Nation-State* steht, der auf einem Gespräch zwischen Butler und Gayatri Chakravorty Spivak basiert. Butler kommt hier auf die Proteste von illegalen Einwanderern aus dem Jahr 2006 in mehreren kalifornischen Städten zu sprechen.³³ Diese sind gegen die Verschärfung von Strafen gegenüber illegalen Einwanderer_innen und Personen, die ihnen helfen, gerichtet. Die öffentliche Diskussion weitet sich dabei schnell über diesen ursprünglichen Sachverhalt hinaus aus und bezieht sich allgemein auf die politischen Teilhabemöglichkeiten von Latinx in den USA. Die Proteste dehnen sich dabei zunehmend über das ganze Land aus. So finden etwa am 10. April in 102 Städten im ganzen Land Aktionen statt. Begleitet werden diese Aktionen von verschiedenen spa-

30 Judith Butler, *Das Unbehagen der Geschlechter*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp 1991, 204.

31 Ebd., 215.

32 Vgl. dazu auch: Clare Woodford, „Subjects of Subversion: Rancière and Butler on Aesthetics of Politics“, in: Anna Street, Julien Alliot and Magnolia Pauker (Hg.), *Inter Views in Performance Philosophy. Crossings and Conversations*, London: Palgrave 2017, 205–218. Die kommunikative Relation performativer Praktiken bildet auch den Ausgangspunkt von Eva von Redeckers Studie *Praxis und Revolution. Eine Sozialtheorie radikalen Wandels*, Frankfurt a. M.: Campus 2018, die im Anschluss an Butler ein Konzept des interstitiellen Wandels entwickelt, das in der subversiven Kraft revolutionärer Alltagspraktiken gründet.

33 Butler und Spivak, *Sprache, Politik, Zugehörigkeit*, 41.

nischsprachigen Radiosendern, die im Zuge ihrer Berichterstattung eine unter den Protestierenden verbreitete Praxis aufnehmen und in einem symbolischen Akt verdichten: Am 28. April wurde auf etwa 500 spanischsprachigen Radiosendern im ganzen Land die „Nuestro Himno“, eine spanischsprachige Interpretation des „Star Spangled Banner“ abgespielt.

Das Singen und Abspielen der Nuestro Himno lässt sich nun als eine kritische Geste im oben genannten Sinne verstehen. Und zwar in dem Sinne, dass die Protestierenden hier demokratische Gleichheit nicht einfach abstrakt einfordern („Wir wollen Gleichheit!“), sondern vielmehr dadurch beanspruchen, dass sie eine solche Gleichheit praktizieren. Und zwar in verschiedener Hinsicht: Indem sich Illegalisierte auf der Straße versammeln, um dort die Hymne auf Spanisch zu singen, machen sie Gebrauch von einer Versammlungsfreiheit, an der sie gar nicht partizipieren. Sie üben ein demokratisches Recht aus, in dessen Genuss sie noch gar nicht gekommen sind. Gerade in dieser Vorwegnahme, in diesem Handeln ‚als ob‘, demonstrieren sie jedoch, dass sie als staatsbürgerliche Subjekte geeignet sind. Ebenso verhält es sich mit dem Singen der Hymne: Das Singen selbst ist Ausdruck eines Patriotismus. Es bekennt sich zu den politischen Werten eines Gemeinwesens, an denen es selbst noch gar nicht teilhat. Die Geste erhält ihr kritisches Potential hier dadurch, dass sich die Protestierenden in ihrer demokratischen Gleichheit inszenieren, auch wenn sie vom Gemeinwesen als Ungleiche angesehen werden. Sie verweist so auf den Widerspruch zwischen der Ausübung und der Verwirklichung von Gleichheit. Wenn Butler betont, dass solche Gesten als Teil einer „ästhetischen Artikulation in der politischen Sphäre“ verstanden werden müssen, dann weist sie uns darauf hin, dass die kritische Geste auf Seiten derer, an die sie sich richtet, im besten Fall eine Irritation von Seh- und Hörgewohnheiten hervorruft, die zu einer veränderten Wahrnehmung demokratischer Kreditabilität führt.³⁴

Die Nuestro Himno macht noch einen weiteren Punkt der kritischen Geste deutlich. Ich hatte oben argumentiert, dass sich die Kritik aus einer gegenläufigen Bewegung von Aneignung und Distanznahmen speist. Eben diese gegenläufige Bewegung finden wir hier aufgrund der Tatsache, dass die Hymne auf Spanisch gesungen wird. „Das ‚Wir‘, das hier singt und sich auf Spanisch behauptet“, so Butler, „macht etwas mit der Vorstellung

34 Ebd., 43.

von Nation und Gleichheit.“³⁵ Das bestätigen auch die kritischen Reaktionen auf die *Nuestro Himno*. Im Anschluss an die Radioübertragung meldete sich etwa George Bush, damals amtierender Präsident, in einer Pressemitteilung folgendermaßen zu Wort: „Ich denke, dass Menschen, die Bürger in diesem Land sein wollen, Englisch lernen müssen. Und sie müssen lernen, die Hymne auf Englisch zu singen.“³⁶ Was hier an der Frage der Sprache, in der die Hymne gesungen werden kann oder zu singen ist, verhandelt wird, ist eigentlich die Frage nach der Selbstdefinition des amerikanischen Gemeinwesens. Der Signifikant der „englischen Sprache“ steht dabei für eine Bewahrung des Status Quo, in dem eine am Ideal des Weißseins orientierte Vorstellung des Gemeinwesens vorherrscht, in deren Zentrum abstrakte Gleichheit und individuelle Autonomie steht, während der Signifikant „spanische Sprache“ hier für eine Transformation hin zu einer Gemeinschaft der konkreten Gleichheit und der hybriden Pluralität steht. Deutlich wird daran, dass die Einforderung von Gleichheit für die Marginalisierten nicht einfach bedeuten muss, sich der Mehrheit anzupassen und deren Idealen voll und ganz zu unterwerfen, sondern dass sie vielmehr mit einer kritischen Geste verbunden sein kann, die auf die Umarbeitung der herrschenden Vorstellung von Gleichheit hinarbeitet. Ähnlich wie beim Drag gilt freilich auch hier, dass solche Inszenierungen trotz aller unternommenen Anstrengung nicht immer gelingen müssen. Das bringt uns noch einmal zurück zur Frage der Wirksamkeit der demonstrativen Kritik, der ich im nächsten Schritt weiter nachgehen möchte.

Die Dramatisierung des Protests

Aufgrund ihres darstellenden Charakters wird die Praxis der demonstrativen Kritik gerne als eine theatrale Inszenierung verstanden. So aufschlussreich diese Metapher auch ist, so droht sie doch zugleich den Blick auf einen entscheidenden Unterschied zwischen Theater und Protest zu verstellen. Auch dann nämlich, wenn es den Protesthandelnden gelingt, die Straße zur Bühne zu machen, unterscheidet sich diese Szene vom Theatersaal gleichwohl dadurch, dass hier nicht automatisch ein Publikum vorhanden ist. Widerständiges Protesthandeln steht daher zunächst einmal vor der

35 Ebd.

36 www.nytimes.com/2006/04/28/us/bush-says-anthem-should-be-in-english.html (07.08.2023) (eigene Übersetzung).

Aufgabe, ein Publikum überhaupt erst zu konstituieren. Dass diese Aufgabe keine leichte ist, wird deutlich, wenn wir uns vergegenwärtigen, dass sich die rassistische Episteme ja gerade durch eine epistemische Ignoranz auszeichnet. Wie können Schwarze unter solchen Bedingungen Weiße zum Zuhören bringen? Eben dieses Problem hat Martin Luther King in seinem berühmten „Brief aus dem Gefängnis in Birmingham“ von 1963 adressiert. Der Brief entstand im Zuge von Kings Inhaftierung, nachdem er zusammen mit anderen gegen rassistische Segregationspolitik in Birmingham protestiert hatte. King entwickelt darin eine Verteidigung des zivilen Ungehorsams als gewaltfreier und öffentlicher Handlung, welche die Legitimität von ungerechten Gesetzen im Namen der Moral infrage stellt. Zivilen Ungehorsam charakterisiert er dabei als eine Form der direkten Aktion, die von den Akteur_innen immer dann in Anschlag gebracht werden darf, wenn sich die traditionellen Kanäle der politischen Meinungsbildung als verstopft erwiesen haben und politische Anliegen bei den politischen Repräsentant_innen auf taube Ohren stoßen. In solchen Fällen bedarf es der unmittelbaren Initiative der Betroffenen. Um sich Gehör zu verschaffen, so King, muss man „eine Krise herbeiführen, eine schöpferische Spannung erzeugen, um damit eine Stadt, die sich bisher hartnäckig gegen Verhandlungen gesträubt hat, zu zwingen, sich mit den Problemen auseinanderzusetzen“.³⁷ Kings Antwort hebt also zunächst darauf ab, dass ziviler Ungehorsam eine Krisensituation schaffen muss. Worin aber besteht diese Krise? Krisen entstehen dort, wo ein System nicht zur Bewältigung eines Ereignisses in der Lage ist und mit seinen Ressourcen und Kapazitäten an seine Grenzen stößt. Krisen stellen entsprechend Momente der Ausnahme dar, durch die alltägliche Routinen unterbrochen werden. Worin genau die von den Protestierenden in Birmingham herbeigeführte Krise besteht, wird von King nun zwar nicht genauer ausgeführt, angelehnt an die Ereignisse lassen sich aber unterschiedliche Momente unterscheiden. Das erste Moment besteht darin, dass es sich Schwarze Menschen ‚herausnehmen‘, in Massen gegen rassistische Diskriminierung zu protestieren und die althergebrachte Ordnung infrage zu stellen. Von einer Krise kann dabei gesprochen werden, weil die massenhaften Proteste deutlich machen, dass die Schwarze Bevölkerung nicht gewillt ist, die bisher herrschenden Verhältnisse länger mitzutragen. Ihre Proteste zeigen, dass

37 Martin Luther King, „Brief aus dem Gefängnis in Birmingham“, in: *Schöpferischer Widerstand. Reden, Aufsätze, Predigten*, Gütersloh: Mohn 1980, 56–75, hier: 60.

sich die bestehende Ordnung wird verändern müssen. Wir haben es also mit einer *Ordnungskrise* zu tun. Ein zweites Moment besteht darin, dass die friedlichen Protestaktionen durch direkte Aktionen des zivilen Ungehorsams flankiert werden. Dazu gehören beispielsweise Boykotte, welche gegen diskriminierende Institutionen gerichtet sind (wie etwa der Montgomery Bus Boycott von 1955/56), Sit-Ins, bei denen bestehende Segregationspraktiken herausgefordert werden (wie etwa im Zuge der Greensboro-Aktionen von 1960) oder Freedom Rides, welche die Umsetzung von politischen Rechten auf die Probe stellen (wie etwa die Fahrt nach Birmingham von 1961). Insofern solche Gesetzesbrüche nicht von Einzelpersonen, sondern von Gruppen vorgenommen werden, geraten polizeiliche Routinen zur Wiederherstellung der Ordnung hier an ihre Grenzen. Wir haben es entsprechend nicht nur mit einer Ordnungskrise, sondern auch mit einer *Durchsetzungskrise* zu tun.

Man wird sich nun wundern, warum man in Bezug auf die genannten Krisen von einer schöpferischen Spannung sprechen soll. Das ist umso mehr der Fall, wenn man sich die Reaktion der herrschenden Ordnungsmächte auf die beiden genannten Krisen ansieht: Zivilem Ungehorsam ist in Birmingham mit brutaler Polizeigewalt begegnet worden: Schlagstöcke, Hunde und Wasserwerfer kamen zum Einsatz, um die unliebsamen Protestaktionen aufzulösen und die Protestierenden auseinanderzutreiben. Dabei kam es vielfach zu polizeilichen Gewaltexzessen und Verletzungen auf Seiten der Protestierenden. Die durch die Protestierenden herbeigeführten Krisen scheinen also geradewegs in eine destruktive Spannung geführt zu haben. Entsprechend wurde ihnen auch vorgeworfen, mit ihren Protesten Gewalt zu provozieren. King antwortet auf diesen Vorwurf in seinem Brief aus dem Gefängnis in Birmingham, dass hier Ursache und Effekt verwechselt werden: Ursache der gewalttätigen Ereignisse sind ja gerade nicht die Proteste der Schwarzen Bevölkerung, sondern vielmehr rassistische Unterdrückungsregime. Entsprechend hält King fest: „Eigentlich sind wir, die wir uns an einer *direct action* beteiligen, nicht die, die Spannung erzeugen. Wir bringen nur die bereits vorhandene, verborgene Spannung an die Oberfläche. Wir holen sie ans Tageslicht, damit man sie sehen und sich mit ihr befassen kann.“³⁸ Diese Überlegung eröffnet uns die Möglichkeit zu verstehen, in welcher Hinsicht die Konfrontation zwischen Protestierenden und polizeilicher Ordnungsmacht zu einer schöpfe-

38 Ebd., 65.

rischen Spannung führen kann: Die rassistischen Verhältnisse, die sonst im Verborgenen fungieren oder sich soweit normalisiert haben, dass sie dem Alltagsbewusstsein gar nicht mehr auffällig werden, werden durch die Konfrontation von Unterdrückten und Unterdrückern in der Öffentlichkeit weithin sichtbar. Elsa Dorlin spricht davon, dass die Protestierenden ihren Körper im Zuge solcher Konfrontationen „zu einer Folie machen, auf der die unerhörte Gewalt der Aggression sichtbar wird“.³⁹ Indem diese zum Gegenstand öffentlicher Berichterstattungen und Auseinandersetzungen wird, erzeugen die Protestierenden genau jenen Effekt, den King als „Zwang, sich mit den Problemen auseinanderzusetzen“ beschrieben hat.⁴⁰ Ein entscheidendes Moment der Proteste besteht also zunächst darin, die eigenen Probleme soweit ins Licht der Öffentlichkeit zu rücken, dass niemand darum herum kommt, zu ihnen Stellung zu beziehen.

Man wird sich nun fragen, warum die von King beschworene schöpferische Spannung zu einer Änderung der bestehenden Verhältnisse führen soll. Erinnern wir uns, dass in Kings Legitimationslogik des zivilen Ungehorsams ein wichtiger Schritt in dem Versuch bestand, Konflikte zunächst über Verhandlungen zu lösen. Erst wenn diese Versuche gescheitert sind, sind Akte des zivilen Ungehorsams legitim, so King. Wenn ziviler Ungehorsam nun aber ein kommunikativer Akt ist, der sich an das Gewissen der Mitbürger_innen richtet, stellt sich die Frage, warum ein erneuter kommunikativer Anlauf nun zu einem anderen Ergebnis führen soll. Was unterscheidet beide kommunikativen Anläufe, Verhandlungen auf der einen und zivilen Ungehorsam auf der anderen Seite, voneinander? Warum sollen diejenigen, die bisher nicht vom gravierenden Charakter existierender Ungerechtigkeiten überzeugt werden konnten, im Zuge von zivilem Ungehorsam zu einer anderen Meinung kommen? Da King auf diese Fragen keine direkte Antwort gibt, müssen wir zu ihrer Beantwortung seine Überlegungen weitertreiben und teilweise über sie hinausgehen. Entscheidend scheint mir zunächst, dass wir unterschiedliche Adressat_innenkreise des zivilen Ungehorsams unterscheiden sollten. Drei Gruppen scheinen mir in Kings Text eine Rolle zu spielen: Diejenigen, die wir die ‚hasserfüllten Weißen‘ und diejenigen die wir (in Anspielung auf Sartre) als die ‚unaufrichtigen Weißen‘ bezeichnen können sowie diejenigen, die King selbst ‚gemäßigte Weiße‘ nennt. Während die Adressat_innen des ersten kom-

39 Elsa Dorlin, *Selbstverteidigung. Eine Philosophie der Gewalt*, Berlin: Suhrkamp 2020, 164.

40 King, „Brief aus dem Gefängnis“, 60.

munikativen Verhandlungsanlaufs die hasserfüllten Weißen waren, die in ihren Geschäftsläden Segregationsregelungen durchsetzen, sind die Adressat_innen des zweiten Anlaufs nun, so scheint mir, die unaufrichtigen Weißen. Im Unterschied zur ersten Gruppe begegnen sie den Protesten der Schwarzen nicht per se mit ablehnenden Gesten oder Beleidigungen, sondern sie stehen diesen insofern offen gegenüber, als sie es bisher vermieden haben, sich überhaupt eine Meinung zum Segregationismus zu bilden. Genau diese Gruppe wird nun als die eigentliche Adressatin des zivilen Ungehorsams gelten können: All diejenigen, die bisher stillschweigend und unreflektiert an diskriminierenden Praktiken beteiligt waren – indem sie etwa in solchen Geschäften einkaufen, die strenge Segregationsregeln durchsetzen oder indem sie die Trennung von weißen und schwarzen Nachbarschaften als unhinterfragte Tatsache hinnehmen –, werden nun dazu gezwungen, ihre Praktiken und die damit verbundenen Einstellungen zu hinterfragen. Durch den Druck zur Meinungsbildung, der von zivilem Ungehorsam ausgeht, werden die unaufrichtigen Weißen dazu genötigt, sich darüber Rechenschaft abzulegen, inwieweit sie am System der Rassentrennung beteiligt sind und inwiefern sie die Ungerechtigkeiten, die damit verbunden sind, moralisch verantworten können. Diese Überlegungen weisen uns darauf hin, dass die Hauptadressat_innen des Protests der Schwarzen nicht die direkten politischen Opponent_innen – also weiße Rassist_innen – sind, sondern vielmehr jene Partei, die bisher unreflektiert am gesellschaftlichen System des Rassismus partizipiert hat.

Um diese Partei für das eigene Anliegen zu gewinnen, gilt es Anschlussmöglichkeiten zu schaffen. Was damit gemeint sein kann, lässt sich am Montgomery Bus Boycott deutlich machen. Den Hintergrund dieser für die Bürgerrechtsbewegung so einschneidenden Episode bildet die so genannte Jim-Crow-Gesetzgebung, die im Anschluss an die Aufhebung der Sklaverei ein landesweites System der Rassentrennung durchgesetzt hat.⁴¹ Restaurants, Parks, Schulen, Gefängnisse und Nahverkehr wurden dem Diktat der Rassentrennung unterworfen, so dass jeweils Bereiche entstanden, die nur für Weiße (*whites only*) und nur für Schwarze (*colored only*) vorgesehen waren. Vor diesem Hintergrund spielt sich nun am Abend des 1. Dezember 1955 in Montgomery, Alabama, ein für die Bürgerrechtsbewegung entscheidendes Ereignis ab. Das öffentliche Transport-

41 Ich orientiere mich bei meiner folgenden Darstellung an Bruce J. Dierenfield, *The Civil Rights Movement*.

system in Montgomery sieht vor, dass schwarze und weiße Fahrgäste voneinander getrennt werden. In öffentlichen Bussen sind entsprechend die ersten vier Reihen nur für Weiße vorgesehen, während die hinteren Reihen für Schwarze gedacht sind. In der Mitte der Busse befindet sich ein nicht spezifizierter Bereich, dessen Sitzplätze von Schwarzen so lange genutzt werden dürfen, wie sie nicht von Weißen beansprucht werden – allerdings mit der Besonderheit, dass in einem solchen Fall die ganze Reihe geräumt werden muss. Am Abend des 1. Dezember nun befindet sich die Schwarze Bürgerrechtsaktivistin und Sekretärin der lokalen NAACP-Dependance Rosa Parks auf dem Nachhauseweg von der Arbeit und nimmt in eben jenem Mittelbereich Platz. Einige Stationen später wird ihre Reihe dann von weißen Fahrgästen beansprucht und sie zum Aufstehen aufgefordert, woraufhin sie erwidert, dass sie das nicht zu tun gedenke. Diese Weigerung ruft auch den Busfahrer auf den Plan. Nachdem auch dieser Parks nicht dazu bewegen kann, ihren Platz zu räumen, ruft er die Polizei, welche Parks wegen Verletzung der Segregationsbestimmungen festnimmt.

Der Präsident der lokalen NAACP, Edgar Nixon, sieht in dem Vorfall eine ideale Gelegenheit, gegen Segregation im öffentlichen Nahverkehr zu protestieren. Im Zuge von Parks' anstehendem Gerichtsprozess ruft er die Schwarze Bevölkerung mittels Flugblättern zu einem stadtweiten Busboykott auf. Viele Schwarze Prediger schließen sich diesem Aufruf an und fordern ihre Gläubigen in der Sonntagspredigt auf, sich dem Boykott anzuschließen. Am darauffolgenden Tag begeben sich dann auch tatsächlich fast alle der 30.000 Schwarzen Fahrgäste zu Fuß oder mit anderen Transportmitteln zur Arbeit. Noch am gleichen Tag versucht Nixon gemeinsam mit anderen, den weiteren Verlauf des Boykotts zu sichern. Dabei kommt es zur Gründung der *Montgomery Improvement Association*, zu deren Anführer der junge Martin Luther King Jr. gewählt wird, dem es gelingt, ein Mitfahr- und Taxi-System einzurichten. Trotz massiver Versuche der Stadt, dieses System mit rechtlichen Mitteln zu unterbinden und trotz massiver Einschüchterungen und Gewaltakte durch den Ku-Klux-Klan, gelingt es, den Protest 381 Tage lang auf friedliche Weise aufrechtzuerhalten, bis im Juni 1956 die Segregation des öffentlichen Nahverkehrssystems von den Gerichten als Verstoß gegen den 14. Zusatzartikel gewertet und für unzulässig erklärt wird und nach erfolgloser Berufung durch den Bundestaat Alabama Martin Luther King und Edgar Nixon am 21. Dezember 1956 den ersten „integrierten“ Bus besteigen. Obgleich Montgomery in der Folge weiterhin eine von öffentlicher Segregation gekennzeichnete Stadt bleiben wird, handelt es sich hier um einen großen Erfolg für die Bürgerrechtsbewegung, haben die Ereignisse doch ein landesweites

Zeichen gesetzt, dass die Schwarze Bevölkerung nicht länger gewillt ist, sich mit ihrer gesellschaftlichen Ausgrenzung abzufinden, und bereit dazu ist, ihre Rechte mit den Mitteln des kollektiven Handelns durchzusetzen.

Entscheidend ist nun, dass der Bus Boycott nicht ganz so spontan verlaufen ist, wie es auf den ersten Blick scheinen mag. Vielmehr bot sich dieser Fall aus der Sicht der NAACP gerade aufgrund der Persönlichkeit von Rosa Parks zur Skandalisierung an. Das wird daran deutlich, dass es im selben Jahr bereits zuvor eine ähnliche Aktion gegeben hatte: Im März war die 15jährige Claudette Colvin festgenommen worden, weil sie sich weigerte, auf den für Schwarze vorgesehenen Plätzen zu sitzen.⁴² Was nun war an jenem 1. Dezember, an dem sich Rosa Parks weigerte, ihren Platz zu räumen, anders? Im Unterschied zu Colvin wurde Parks von der Schwarzen Community unterstützt. Das wiederum lag daran, dass Colvin von der lokalen NAACP-Vereinigung nicht als passende Kandidatin gesehen wurde, anhand derer ein solcher Protest hätte geführt werden können. Ihr junges Alter, die ausfällige Sprache, in der sie ihr Handeln rechtfertigte, ihre emotionale Unbeständigkeit und nicht zuletzt die Tatsache, dass sie schwanger und unverheiratet war, ließen sie als Gallionsfigur des kollektiven Protests wenig überzeugend erscheinen.⁴³ Anders bei Rosa Parks, die in allen Berichten durchweg als eine respektable Person mittleren Alters geschildert wurde, die sich sachlich und unaufgeregt zu äußern wusste. Darüber hinaus ging Parks einer festen Tätigkeit nach, war regelmäßige Kirchgängerin und zeigte eine friedfertige Einstellung.⁴⁴ Das machte sie nicht nur zu einer idealen Identifikationsfigur für viele Schwarze, sondern zugleich auch zu einer Figur, an welche unaufrichtige Weiße anknüpfen können sollten. Der arbeitsame, gottgläubige und respektable Charakter von Parks sollte eine Identifikation über rassifizierte Grenzen hinweg er-

42 Vgl. dazu Terry Lovell, „Resisting with Authority: Historical Specificity, Agency and the Performative Self“, in: *Theory, Culture & Society*, Jg. 20, Heft 1, 2003, 1–17.

43 „A feisty high school student [...] who defended her right to the seat in language that brought words of disapproval from passengers of both races. [...] Colvin was crying and madder than ever by the time the policeman told her she was under arrest. She struggled when they dragged her off to the bus and screamed when they put on the handcuffs.“ (Taylor Branch, *Parting the Waters: America in the King Years, 1954–63*, New York: Touchstone 1988, 120)

44 „She wore rimless spectacles, spoke quietly wrote and typed faultless letters [...] a tireless worker and churchgoer of working-class station and middle-class demeanor.“ (Ebd., 125)

möglichen und so die Anschlussfähigkeit der Protesthandlungen in der weißen Öffentlichkeit sichern.

Freilich war es nicht ausschließlich die Persönlichkeit von Rosa Parks, die für die Kommunikabilität der Proteste sorgen sollten, zugleich auch haben sich die Proteste nämlich jener besonderen Protestform bedient, die ich als demonstrative Kritik bezeichnet habe. King stützt diese Perspektive, wenn er betont, dass ziviler Ungehorsam des „kreativen Protests“ bedarf, um soziale Situationen zu „dramatisieren“.⁴⁵ Drei Dimensionen einer solchen Dramatisierung lassen sich dabei im Falle des Bus Boycott unterscheiden. Erstens handelt es sich um friedfertige Proteste. Der explizite Verzicht auf Gewalt, der selbst unter den Bedingungen gewaltsamer Angriffe durch Polizei und Weiße aufrechterhalten wurde, setzt die Moralität des Protests der Schwarzen Bevölkerung in Szene. Er macht deutlich, dass es sich hier nicht einfach um eine Revolte gegen die bestehenden Verhältnisse handelt, sondern die Proteste im Rahmen der Achtung der moralischen Werte der Verfassung durchgeführt werden. Zweitens handelt es sich um dauerhafte, engagierte Proteste. Das Versprechen der Schwarzen Bevölkerung bestand darin, die öffentlichen Verkehrsmittel erst dann wieder zu benutzen, wenn die Rassentrennung aufgehoben ist. Diesem Versprechen kommt insofern eine besondere Bedeutung zu, als der Akt des Versprechens exemplarisch die Fähigkeit guter Staatsbürger_innen, sich dauerhaft nach selbstgesetzten Regeln zu organisieren, in Szene setzt. Mit dem Festhalten an diesem Versprechen setzt die Schwarze Bevölkerung daher konsequent die Politizität ihres Protests in Szene. Drittens schließlich handelt es sich um gut organisierte Proteste. Der Aufbau und die Aufrechterhaltung eines alternativen Transportsystems bedarf einer komplexen Handlungskoordination. Indem der Protest die Schwarzen abgesprochene Fähigkeit zum klugen, zielgerichteten Handeln in Szene setzt, stellt er die Prudentialität der Schwarzen Bevölkerung zur Schau.

Bei den Protesten der Schwarzen Bevölkerung haben wir es also mit einer In-Szene-Setzung der *Moralität*, der *Politizität* und der *Prudentialität* der Protestierenden zu tun, die diese als zurechnungsfähige, integre und befähigte Individuen ausweist. Die Demonstration dieser Eigenschaften konterkariert dabei das weit verbreitete Stereotyp des Jim Crow, wie es Mitte des 19. Jahrhunderts im Zuge des *blackfacing* aufgekommen ist. Hier werden Schwarze als moralisch unreife, politisch unmündige und

45 King, „Brief aus dem Gefängnis“, 60.

geistig minderbegabte Individuen dargestellt, die keine staatsbürgerliche Reife besitzen und Weißen daher nicht gleichgestellt werden können. Die Wirksamkeit des Jim Crow Stereotyps in der amerikanischen Gesellschaft reicht so weit, dass die Gesetze zur Segregation von Schwarzen und Weißen, wie sie von einer Vielzahl von Staaten im Süden der USA gegen Ende des 19. Jahrhunderts erlassen worden sind, im Volksmund als Jim-Crow-Gesetze bezeichnet werden.⁴⁶ Die Protestaktionen der Bürgerrechtsbewegung setzen nun genau bei diesem den Gesetzen zugrunde liegenden Stereotyp an. Ihre Kraft schöpfen sie, so haben wir gesehen, nicht aus aufklärerischen Argumentationen, sondern vielmehr aus dramatischen Inszenierungen. Nicht das Argument, dass Gott alle Menschen gleich geschaffen habe, sondern vielmehr die durch das Protesthandeln in Szene gesetzte Gleichheit, soll die Stereotype der weißen Gesellschaft ins Wanken bringen.

Die größte Gefahr für den Erfolg der Proteste der Bürgerrechtsbewegung sieht King nun überraschenderweise nicht von den ‚hasserfüllten Weißen‘ ausgehen, sondern von denjenigen, die er als „gemäßigte Weise“ bezeichnet und folgendermaßen beschreibt: „Ich bin beinahe zu dem Schluss gekommen, daß das große Hindernis [...] auf dem Wege in die Freiheit nicht der Weiße Bürgerrat oder der Ku-Klux-Klan ist, sondern der gemäßigte Weiße, dem ‚Ordnung‘ mehr bedeutet als Gerechtigkeit, [...] der ständig sagt: ‚Mit ihren Zielen bin ich völlig einverstanden, aber nicht mit ihren Methoden der *direct action*‘ [...] Oberflächliches Verständnis bei Menschen, die guten Willens sind, ist entmutigender als absolutes Mißverständnis bei Menschen bösen Willens. Lauwarme Anerkennung ist irreführender als völlige Ablehnung.“⁴⁷ King beschreibt den gemäßigten Weißen hier als Person, der sich den Anliegen der Schwarzen zwar aufgeschlossen zeigt, daraus jedoch keine Konsequenzen zu ziehen bereit ist, weil er sich in der bestehenden Ordnung gut eingerichtet hat und daher jede Veränderung scheut. Der gemäßigte Weiße scheint damit einem Typus zu entsprechen, den Hannah Arendt an anderer Stelle als „Spießier“ bezeichnet hat und von dem sie schreibt, „daß er durchaus bereit war, um der Pension, der Lebensversicherung, der gesicherten Existenz von Frau und Kindern willen Gesinnung, Ehre und menschliche Würde preiszugeben. [...] Die Verwandlung des Familienvaters aus einem an den öffentlichen Angele-

46 Jerald Packard, *American Nightmare: The History of Jim Crow*, New York: St. Martin's Press 2002.

47 King, „Brief aus dem Gefängnis“, 65.

genheiten interessierten, verantwortlichen Mitglied der Gesellschaft in den Spießer, der nur an seiner privaten Existenz hängt und öffentliche Tugend nicht kennt, ist eine moderne internationale Erscheinung.“⁴⁸ Ähnlich wie King sieht auch Arendt die größte Gefahr für das Scheitern politischer Auseinandersetzungen nicht in der Ausbildung von verhärteten Fronten zwischen Freund und Feind, sondern im Aufkommen eines bestimmten Typus von Desinteresse an politischen Fragen. Dort wo sich die Einzelnen als Privatpersonen begreifen, die in erster Linie für ihre Familie Sorge zu tragen haben, werden sie gegenüber all jenen Belangen des Gemeinwesens gleichgültig, die sie nicht direkt betreffen. Ein solcher Niedergang des Interesses an öffentlichen Angelegenheiten gilt Arendt als der perfekte Nährboden für den Aufstieg von Antisemitismus und Rassismus.

Epistemische Macht und demonstrative Kritik

Drei Aspekte der demonstrativen Kritik sind in den letzten Abschnitten in den Blick geraten: Im Ausgang von Jacques Rancières Überlegungen wurde zunächst deutlich, dass widerständiges Protesthandeln sich als ein Akt der Setzung von Gleichheit vollziehen und dabei auf ästhetische Praktiken des Aufzeigens stützen kann. Die Überlegungen von Butler haben uns dann gezeigt, dass ästhetische Protestpraktiken eine kritische Geste vollziehen, die mit einer Doppelbewegung von Aneignung und Distanzierung arbeitet. Das Ziel von Protestpraktiken besteht entsprechend nicht einfach darin, in die bestehende Ordnung der demokratischen Gleichheit aufgenommen zu werden, sondern vielmehr, diese Ordnung im gleichen Zuge umzuarbeiten. Martin Luther Kings Reflexionen haben uns schließlich gezeigt, dass die Aufnahme von widerständigem Protesthandeln die Erzeugung einer krisengeladenen Situation erfordert, Protest aber gleichwohl nur dann erfolgreich sein kann, wenn in so einer Krise zugleich Anknüpfungsmöglichkeiten für andere offengehalten werden. Schlagwortartig zusammengefasst arbeitet demonstrative Kritik also mit den Mitteln der *Zurschaustellung*, der *Umarbeitung* und der *Kommunikabilität*.

Ich will die Argumentation dieses ersten Teils nun abschließend noch einmal am Beispiel der *Black Lives Matter* (BLM) Bewegung zusammen-

48 Hannah Arendt, „Organisierte Schuld“, in: *Die verborgene Tradition*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp 1976, S. 35–49, hier: 46.

führen.⁴⁹ Sie entstand in Reaktion auf die Ermordung des 17jährigen Trayvon Martin, der 2012 auf dem Nachhauseweg von einem Lebensmittelgeschäft in einem kalifornischen Vorort von einem weißen Wachmann auf Patrouille erschossen wurde, weil dieser ihm aufgrund seines Hoodies und seiner Hautfarbe verdächtig vorkam. Obwohl Martin unbewaffnet war, als auf ihn geschossen wurde, erklärte der Schütze dennoch, er habe sich bedroht gesehen und in Notwehr gehandelt. Im anschließenden Gerichtsprozess wurde der Schütze im Juli 2013 von der Jury freigesprochen. Der Freispruch hat vor allem unter Schwarzen Amerikaner_innen Unverständnis und Empörung ausgelöst. Alicia Garza drückt es folgendermaßen aus: „It was as if we had all been punched in the gut“.⁵⁰ Als Reaktion auf das Urteil macht sie ihrer Enttäuschung daraufhin in sozialen Medien in einem „Love Letter to Black People“ Luft, den sie mit den Zeilen: „Black people. I love you, I love us. Our lives matter“ schließt. Patrisse Cullors, eine mit Garza befreundete Aktivistin, nimmt diese Zeilen auf und in der Folge entsteht folgender Post auf Facebook: „Alicia Garza myself, and hopefully more black people than we can imagine are embarking on a project. We are calling it #BLACKLIVESMATTER.“ Darauf wiederum reagiert Opal Tometi mit dem Angebot das im Entstehen begriffene Projekt digital zu unterstützen und auf sozialen Medien wie Facebook, Tumblr und Twitter weitere Inhalte zu erstellen. Aus dem Hashtag wurde so schnell eine Online-Bewegung, die rassistische Polizeigewalt, *racial profiling*, und weiterreichende gesellschaftliche Diskriminierung von Schwarzen thematisiert. Bis in die Gegenwart sind Alicia Garza, Patrisse Cullors und Opal Tometi drei der bekanntesten Namen von Black Lives Matter geblieben. Ihr politisches Ziel beschreiben sie folgendermaßen: „#blacklivesmatter ist eine Bewegung, die versucht sichtbar zu machen, was es bedeutet, in diesem Land Schwarz zu sein. Es geht darum, Hoffnung und Inspiration für kollektives Handeln zu spenden, eine kollektive Macht aufzubauen und kollektive Transformation zu erreichen. Verwurzelt in Trauer und Wut, aber ausgerichtet auf Visionen und Träume.“⁵¹

49 Zur Entstehungsgeschichte von BLM vgl. Patrisse Khan-Cullors und Asha Bandele, *#BlackLivesMatter. Eine Geschichte vom Überleben*, aus d. Engl. v. Henriette Zeltner. Köln: Kiepenheuer & Witsch 2018, sowie: Garrett Chase, „The Early History fo the Black Lives Matter Movement, and the Implications Thereof“, in: *Nevada Law Journal*, Jg. 18 2018, 1091-1112.

50 Zitiert nach ebd., 1094.

51 Zitiert nach ebd., 1096 (eigene Übersetzung).

Im Herbst 2014 schwappte die Bewegung dann aus der digitalen in die analoge Welt über. Anlass war die Ermordung von Eric Garner auf Staten Island (New York) am 17. Juli 2014, der im Zuge seiner gewaltsamen Festnahme durch mehrere Polizisten in den Würgegriff genommen und zu Boden gedrückt wurde. Der asthmakranke Garner wies dabei mehrfach darauf hin, dass er keine Luft bekomme, bevor er das Bewusstsein verlor und verstarb. Kurze Zeit später, am 9. August 2014 ereignete sich in Ferguson (Missouri) ein weiterer dramatischer Fall. Dort wurde der 18 jährige, unbewaffnete Schüler Michael Brown, von einem weißen Polizisten mit sechs Kugeln erschossen, nachdem er von diesem für Gehen in der Mitte der Fahrbahn angehalten worden war. Was beide Fälle gemeinsam haben und sie zu einer Spiegelung der Geschehnisse um Trayvon Martin macht, ist, dass die Täter auch in diesen Fällen jeweils freigesprochen wurden. In Ferguson kommt es daraufhin zu mehrtägigen Demonstrationen gegen rassistische Polizeigewalt und ein parteiliches Rechtssystem. In diesem Zuge wanderte das Hashtag Black Lives Matter vom digitalen Raum auf die Plakate der Demonstrierenden und wurde dabei nach und nach zum Emblem der Protestbewegung, die heute vielfach als Nachfolgerin des *Civil Rights Movement* gesehen wird. In den nächsten Jahren organisiert BLM über 1000 Demonstrationen. Viele davon stehen in direktem Zusammenhang mit weiteren Tötungen von Schwarzen durch exzessive Gewaltanwendung der Polizei wie etwa die Fälle Tamir Rice (2014), Freddy Gray (2015), Abdullahi Omar Mohamed (2016), Jocques Clemmons (2017) George Floyd (2020) oder Breonna Taylor (2020).

Die Ursachen der Polizeigewalt, die BLM anprangert, können nun zunächst vor dem Hintergrund epistemischer Macht verstanden werden. Sie fügen sich in eine lange und andauernde Diskriminierungsgeschichte ein, die von der transatlantischen Sklaverei bis hin zur Gegenwart und ihren Praktiken der rassifizierten Masseninhaftierung führt.⁵² In diesem Zuge sind Vorurteile und Stereotype gegenüber Schwarzen zum Teil des von Fanon so genannten „epidermal-rassialen Schemas“ (*epidermal racial schema*) geworden, welche das Erscheinen von Schwarzen Menschen im öffentlichen Raum präfiguriert.⁵³ Polizeigewalt kann in diesem Rahmen als Teil einer kollektiven Wahrnehmungsdisposition verstanden werden,

52 Vgl. Alexander, Michelle: *The New Jim Crow. Mass Incarceration in the Age of Colorblindness*, New York. New Press, 2010.

53 Frantz Fanon, *Schwarze Haut, weiße Masken*, aus d. Franz. v. Eva Moldenhauer, Frankfurt a. M.: Syndikat 1980, 81 (eigene Übersetzung).

die sich innerhalb einer rassistischen Episteme herausgebildet hat. Der Struktur solcher Wahrnehmungsdispositionen geht Lisa Guenther in ihrem Aufsatz „Seeing like a Cop“ nach. Sie kommt dabei zu dem Schluss, dass „wie ein Polizist zu sehen bedeutet, den Horizont nach Abnormalen abzusuchen, Menschen als potenzielle Probleme zu betrachten und die Kraft des Gesetzes zu mobilisieren, um diese Probleme zu lösen. Manchmal ist diese Gewalt tödlich.“⁵⁴ Ein Beispiel für eine solche Szene ist die Tötung von Michael Brown durch Darren Wilson in Ferguson. Die Auseinandersetzung, die den tödlichen Schüssen vorausgeht, beginnt damit, dass Wilson Brown und seinen Begleiter Dorian Johnson aus seinem Wagen heraus anspricht, weil sie in der Mitte der Straße gehen und dadurch die öffentliche Ordnung stören. Daraufhin kommt es zu einem Handgemenge, das Wilson folgendermaßen schildert: „I tried to hold his right arm and use my left hand to get out to have some type of control and not be trapped in my car any more. And when I grabbed him, the only way I can describe it is I felt like a five-year-old holding onto Hulk Hogan. (...) that's just how big he felt and how small I felt just from grasping his arm.“⁵⁵ Wilson beschreibt Brown hier als einen übermächtigen Wrestler, der ihm körperlich weit überlegen war. Und auch wenn Brown mit 1,95 Meter groß gewachsen war, so soll er doch nicht unbedingt muskulös, sondern eher korpulent gewesen sein – in jedem Fall kein Hulk Hogan, der vor Muskeln nur so strotzt. Nachdem sich das Handgemenge gelöst hat, laufen Brown und Johnson vor Wilson davon, der ihnen hinterherrennt und auf sie feuert, bis sie stehenbleiben und sich Brown umdreht. Die Szene schildert Wilson folgendermaßen: „The only way I can describe it, it looks like a demon, that's how angry he looked.“⁵⁶ Wilson behauptet weiter, eine Waffe bei Brown vermutet zu haben und daher mehrmals auf ihn gefeuert zu haben. Doch auch dann ist die Szene noch nicht zu Ende. „Well, he keeps coming at me after that again, during the pause I tell him to get on the ground, get on the ground, he still keeps coming at me, gets about 8 to 10 feet away. At this point I'm backing up pretty rapidly, I'm backpedaling pretty good

54 Lisa Guenther, „Seeing Like a Cop: A Critical Phenomenology of Whiteness as Property“, in: Emily S. Lee, *Race as Phenomena. Between Phenomenology and Philosophy of Race*, Lanham: Rowman&Littlefield, 189–206, hier: 196 (eigene Übersetzung).

55 Vgl. www.zeit.de/gesellschaft/zeitgeschehen/2014-11/ferguson-polizist-wilson-aussage/ (07.07.2023).

56 Ebd.

because I know if he reaches me, he'll kill me.“⁵⁷ Was Wilson hier als bedrohliches Entgegenkommen von Brown beschreibt, wird von Zeugen anders wiedergegeben. Sie weisen darauf hin, dass Brown sich eine Wunde am Bauch hält und nach vorne taumelt – er sich also in einer durch eine Verletzung ausgelösten Defensivbewegung befindet und nicht, wie Wilson beschreibt in einer aggressiven Aktivbewegung. Gleichwohl durchzieht die ganzen Aussagen Wilsons eine übertriebene Darstellung seiner eigenen Verletzlichkeit und Schwäche, während Brown als gefährlich, monströs und unmenschlich dargestellt wird. Die Szene wird so zu einer Auseinandersetzung zwischen dem Schwarzen übermächtigen Riesen und dem Weißen unterlegenen Ordnungshüter, der diese Ordnung gegen ihre Bedrohung schützen und verteidigen muss.

Nun wird man freilich einwenden können, dass diese Erzählung Teil einer allzu durchschaubaren Verteidigungsstrategie ist und nicht mit der wirklichen Wahrnehmung von Wilson verwechselt werden darf. Daraufhin wird man entgegnen können, dass sich Beschreibungen dieser Art auch in ganz anderen Fällen finden lassen. Helen Ngo etwa berichtet im Zusammenhang ihrer Untersuchung von rassifizierten Wahrnehmungsprozessen vom Fall von Renisha McBride, einer neunzehnjährigen Schwarzen Frau, die am 2. November 2013 mit ihrem Auto einen Unfall hat, bei dem sie eine Kopfverletzung erleidet, durch welche sie sich in einem Zustand der Orientierungslosigkeit befindet.⁵⁸ In der Folge wandert sie verwirrt in der Gegend umher, um Hilfe zu erbitten. Dabei klopft sie auch an das Haus von Theodore Wafer, einem weißen Mann mittleren Alters. Der hält McBride für eine Einbrecherin und schießt ihr aus nächster Nähe ins Gesicht. Ngo schlägt vor, die Geschehnisse als Ausdruck einer „habitualisierten rassifizierten Wahrnehmung von Schwarzem als gefährlich, bedrohlich oder ‚kriminell‘“ zu verstehen, durch die bei Wafer „habitualisierte Reaktionen wie Angst, Abwehr oder sogar Empathielosigkeit“ ausgelöst wurden.⁵⁹ Folgt man dieser Analyse, dann legen sowohl der Fall Wilson als auch der Fall Wafer Zeugnis davon ab, dass diejenigen, die von der Polizei bedroht, verfolgt und niedergehalten werden im polizeilichen Blick oftmals als diejenigen erscheinen, die bedrohen, verfolgen und niederhalten. Judith Butler spricht mit Bezug auf solche Fälle von einer „Phantasmago-

57 Ebd.

58 Helen Ngo, *The Habits of Racism A Phenomenology of Racism and Racialized Embodiment*, Lanham: Lexington 2012, 36.

59 Ebd. (eigene Übersetzung).

rie des Rassismus“, die nicht einfach ein Werk der Einbildung sei, sondern einen Überschuss in unserer Wahrnehmung meint, der sich aus rassifizierten Schemata speist. „Der Polizist“, so Butler, ist in solchen Fällen „in den Griff eines Phantasmas geraten und hat so die Gestalten und Bewegungen vor seinen Augen umgekehrt [...] Die mögliche und dann die tatsächliche Gewalttat des Polizisten kommt ihm bereits als Gestalt, als „rassisch“ geprägtes Gespenst entgegen, die seine eigene Aggression verdichtet und umkehrt.“⁶⁰

Folgen wir diesen Analysen zum polizeilichen Blick, dann kann rassistische Polizeigewalt als ein Effekt einer epistemischen Macht verstanden werden, die bereits auf der sinnlichen Wahrnehmungsebene am Werk ist und die dazu führt, dass Schwarze von vornherein als „problematic people“ in den Blick geraten, von denen Aggression, Bedrohung oder Gefahr ausgehen.⁶¹ Um diese Probleme zu adressieren, greift BLM auf eine Reihe von Protestpraktiken zurück, in denen sich in vielerlei Hinsicht das bisher entwickelte Konzept der demonstrativen Kritik widerspiegelt. Das beginnt damit, dass BLM zunächst – ganz im Sinne von Martin Luther King Jr. – versucht, mittels aktivistischer Interventionen eine krisengeladene Situation zu erzeugen, welche es Weißen verunmöglicht, sich nicht zum Sachverhalt der exzessiven Polizeigewalt und der voreingenommenen Justiz zu verhalten. Die Protestierenden greifen dabei auf verschiedene Mittel zurück, die von Protestmärschen über Blockaden von Verkehrs- und Konsumzentren bis hin zu Besetzungen von öffentlichen und privaten Orten reichen. Exemplarisch hierfür ist etwa eine Aktion, die am 20. Dezember 2014 landesweit Shoppingmalls zum Ziel machte. Darunter war auch die „Mall of America“ in Minneapolis, in der sich knapp 3000 Demonstrant_innen einfanden, um verschiedene Protestaktionen durchzuführen. Dass solche Aktionen oftmals großformatig und auch spektakulär ausfallen, ist freilich kein Zufall, sondern Teil der Logik von epistemischem Protest: Sinn und Zweck ist es ja zunächst einmal, die weiße Mehrheitsbe-

60 Judith Butler, *Die Macht der Gewaltlosigkeit. Über das Ethische im Politischen*, Berlin: Suhrkamp, 2020, 150.

61 „The issues of problematic people are well known among existential and phenomenological theorists [...] In cases of a problematic people, the result is straightforward: They cease to be people who might face, signify, or be associated with a set of problems: they become those problems. Thus, a problematic people do not signify crime, licentiousness, and other social pathologies; they, under such a view, are crime, licentiousness, and other social pathologies.“ (Lewis Gordon. *Existentialia Africana. Understanding Africana Existential Thought*: London: Routledge, 69)

völkerung zu zwingen, sich mit den Problemen, mit denen sich Schwarze alltäglich konfrontiert sehen, auseinanderzusetzen. Und das wird nur gelingen, wenn solche Aktionen die alltägliche Aufmerksamkeitsschwelle zu durchbrechen vermögen, um im ständigen Strom von Informationen und Nachrichten einen Knotenpunkt zu hinterlassen, an den Weiße im einen oder anderen Sinn anknüpfen müssen. Freilich treffen solche Aktionen bei den Umstehenden nicht immer auf Gegenliebe. So äußerten viele Kund_innen ihre Frustration über die unnötige „Belästigung“. Eine Studierende der Universität von Minnesota, die dabei war, ihre Weihnachtseinkäufe in der Mall zu machen, hält beispielsweise gegenüber einem Reporter fest: „Ich verstehe zwar, warum sie das tun, aber ich bin irgendwie verärgert.“⁶² Man kann in dieser Äußerung leicht die Position der ‚gemäßigten Weißen‘ erkennen, die Martin Luther King in seinen Überlegungen als die größte Bedrohung für den Erfolg widerständigen Protesthandelns ausgemacht hat. King sprach diesbezüglich von einer „lauwarmen Anerkennung“, die zwar Sinn und Zweck der Proteste zur Kenntnis nimmt, sich jedoch nicht weiter für diese Angelegenheiten interessiert, solange sie nicht mit den eigenen Privatinteressen interferieren und Frustration und Ärger auslösen.⁶³ Freilich nun ist das genau der Effekt, den die Protestierenden erzielen wollen. Denn Frustration unterscheidet sich von epistemischer Ignoranz dadurch, dass sie ‚von etwas‘ handelt. Während die Ignoranz ihr intentionales Objekt verleugnet und so tut, als wäre es nicht da, fokussiert die Frustration auf eben dieses Objekt und bringt es dadurch in gewisser Weise in die Welt. Die Erzeugung von Frust und Aufregung ist insofern als ein aktivistischer Erfolg zu werten, als damit etwas in der Welt erscheint, dass zuvor so nicht existiert hat und nun im Zuge seines Erscheinens zum Gegenstand gemacht werden kann. Gleichwohl beginnt an dieser Stelle die eigentliche Herausforderung jedes Protesthandelns, insofern es gilt das ‚ärgerliche Objekt‘ so in Szene zu setzen, dass es als ein ‚faszinierendes Objekt‘ erscheint, auf das sich das Publikum einlässt. Die Bedeutung des Konzepts der Faszination für Befreiungskämpfe hat Christoph Menke herausgestellt.⁶⁴ Faszination versteht er dabei als Gegenbegriff zur Gewöhnung. Während die Einstellung der Gewohnheit nämlich darauf beruht, verschiedene Ereignisse nach bekannten Mustern

62 www.twincities.com/2014/12/19/mall-of-america-shuts-down-as-hundreds-protest/ (eigene Übersetzung).

63 King, „Brief aus dem Gefängnis“, 65.

64 Christoph Menke, *Theorie der Befreiung*, Berlin: Suhrkamp 2022, 486.

zu bewältigen, meint die Faszination eine sinnliche Erfahrung, in der uns etwas Unbestimmtes zustößt, das wir gerade nicht durch altbekannte Muster zu bewältigen vermögen. Analytisch gesprochen setzt die Faszination dabei die Gewohnheit voraus: Denn nur dort, wo wir es gewohnt sind, nach bestimmten Mustern wahrzunehmen, zu urteilen oder zu handeln, kann es überhaupt zu einer Störung kommen, die uns herausfordert und uns die Möglichkeit einer Neuaufteilung und Neubestimmung althergebrachter Muster erlaubt. „Faszination“; so Menke, ermöglicht ein Bestimmen, das nicht eine Fähigkeit ausübt, sondern neu anfängt.“⁶⁵ Einen solchen Neuanfang herbeizuführen, scheint mir nun die zentrale Aufgabe jenes Moments der demonstrativen Kritik zu sein, das Martin Luther King als ‚Dramatisierung‘ gefasst hatte.

Das Moment der Dramatisierung weist uns darauf hin, dass es im Protesthandeln nicht nur darum geht, einen Sachverhalt ins Zentrum der Aufmerksamkeit zu bringen, sondern zugleich darum, diesen Sachverhalt in einem neuen Licht erscheinen zu lassen. In Anlehnung an die Wirkungsweise epistemischer Macht, wie ich sie im letzten Kapitel im Rückgriff auf Merleau-Ponty beschrieben habe, können wir sagen, dass es darum geht, einen Gestaltwechsel herbeizuführen. Sehen wir uns nun anhand der Protestaktionen von BLM an, wie ein solcher Gestaltwechsel provoziert werden kann. Wir können uns dabei weiter an den Protesten in der Mall of America orientieren und drei spezifische Aktionsformen herausgreifen: (i) Die Protestierenden bedienen sich zunächst vielfach der Geste der erhobenen Hände, die gemeinsam mit dem Ruf „Hands up, don’t Shoot“ an die Erschießung von Michael Brown erinnert, der mit erhobenen Händen erschossen worden sein soll. Die Geste hat damit zunächst den Charakter eines Andenkens an eine konkrete Gewalttat – sie bringt Solidarität mit Michael Brown und seinen Angehörigen zum Ausdruck, die zum Opfer exzessiver Polizeigewalt geworden sind. Zugleich jedoch weist sie über diesen Einzelfall auf die Lebenserfahrungen von anderen Schwarzen hinaus. José Medina und Tempest Henning übersetzen sie in folgende Aussage: „Auch ich habe die Erfahrung gemacht, als Bedrohung wahrgenommen zu werden, obwohl ich keine darstelle, auch ich muss mit erhobenen Händen gehen.“⁶⁶ (ii) Eine zweite Aktionsform besteht darin, Schilder mit

65 Ebd., 487.

66 José Medina und Tempest Henning, „My Body as a Witness“, in: Jennifer Lackey (Hg.) *Applied Epistemology*, New York: Oxford University Press 2021, 171–190, hier: 185 (eigene Übersetzung).

der Aufschrift „I can't breathe“ in die Höhe zu halten. Es handelt sich dabei um die letzten Worte, die Eric Garner vor seinem Tod äußerte, bevor er durch das Gewicht mehrerer auf ihm kniender Polizisten zu Tode kam. Ähnlich wie in der ersten Aktionsform haben wir es auch hier mit einer doppelbödigen Bedeutung zu tun. Einerseits erinnert der Ruf nämlich an die gegenüber Garner ausgeübte Gewalt. Er führt vor Augen, dass Garner nicht als Aggressor aufgetreten ist, sondern Opfer von Gewalt war. Er macht deutlich, dass dieses Leben in seinen letzten Momenten in der Hand und der Verantwortung von Anderen lag, die diesen Tod in Kauf genommen haben. Andererseits bringt der Ruf eine gesellschaftliche Erfahrung von Schwarzen in der weißen Mehrheitsgesellschaft zum Ausdruck. Metaphorisch meint die Redewendung ‚keine Luft zum Atmen haben‘, dass man sich in einer belastenden oder erdrückenden Situation befindet, in der die eigenen Möglichkeiten zur Selbstentfaltung eingeschränkt sind. Der Ruf „I can't breathe“ kann entsprechend auch als Emblem einer Lebenserfahrung verstanden werden, die von Einschränkungen und Begrenzungen geprägt ist. (iii) Eine dritte Aktionsform, die im Zuge der Proteste in der Mall of America zum Zuge kam, ist das *Die-in*. Dabei legen sich die Teilnehmenden für mehrere Minuten wie tot auf den Boden. Auch in diesem Fall hat diese Aktion wieder einen doppelten Sinn. Indem sich die Teilnehmenden genau viereinhalb Minuten auf den Boden legen, erinnern sie an die Ermordung von Michael Brown, der genau diese Zeit unversorgt auf dem Boden gelegen haben soll. Zugleich stellt die Aktionsform diesen Tod in einen größeren Zusammenhang. Über das individuelle Leben von Brown hinaus werden hier symbolisch all die Leben von Schwarzen betrauert, die durch Polizeigewalt ausgelöscht worden sind. In solchen Aktionen, so können wir mit Butler sagen, werden „Trauer und Schmerz zu einer Ressource für Politik“.⁶⁷ Denn wenn, wie Butler an anderer Stelle festhält „Betrauerbarkeit ein Definitionsmerkmal von Gleichheit ist“, dann stellt das Betrauern eine Anerkennung des Werts dieses ausgelöschten Lebens dar.⁶⁸ Akte der öffentlichen Trauer inszenieren daher im Modus der Nachträglichkeit eine Gleichheit, die den Opfern von exzessiver Polizeigewalt im Leben nicht zuteil geworden ist.

Die drei hier genannten Aktionsformen arbeiten also durchweg damit, konkrete Szenen der Gewalt zu reinszenieren und diese zugleich in den

67 Judith Butler, „Gewalt, Trauer, Politik“, in: *Gefährdetes Leben. Politische Essays*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp 2005, 36–68, hier: 47.

68 Butler, *Macht der Gewaltlosigkeit*, 138.

größeren Kontext dessen zu stellen, was es heißt, als Schwarze Person in den USA zu leben. Es ist eben diese doppelte Codierung, die aus meiner Sicht dafürspricht, dass es mit solchen Aktionsformen nicht allein darum geht, Empathie für die Betroffenen hervorzurufen, sondern zugleich auch darum, einen Zugang zu deren Standpunkt zu eröffnen. Ganz in diesem Sinne, so hatten wir im ersten Kapitel gesehen, unterscheidet auch Arendt zwischen Empathie und Standpunktübernahme: Während es im ersten Fall darum geht, sich in die andere Person hineinzusetzen, geht es im anderen Fall darum, sich an den Ort, von dem aus die andere Person in der Welt ist, zu begeben.⁶⁹ Es geht daher mit den angesprochenen Aktionsformen nie nur darum, die Erfahrungen einzelner Schwarzer Individuen zu thematisieren, sondern einen Eindruck der gesellschaftlichen Situierung von Schwarzen zu bekommen und deutlich zu machen, dass diese mit einer gesteigerten Vulnerabilität einhergeht. Dadurch sollen Weiße dazu befähigt werden, auf Schwarze Körper nicht mehr als eine Quelle der Gefahr zu blicken, sondern deren spezifische Gefährdung wahrzunehmen.

Die Aktionen von BLM können also durchweg als Praktiken der demonstrativen Kritik beschrieben werden. Drei unterschiedliche Modi, in denen eine solche Demonstration operieren kann, will ich abschließend unterscheiden:

1. *Demonstrieren als Aufzeigen*: Phänomenologisches Aufzeigen zielt nicht auf das rationale, sondern auf das ästhetische Erkenntnisvermögen seiner Adressat_innen. Ästhetische Erkenntnis unterscheidet sich von rationaler Erkenntnis dabei nicht dadurch, dass sie irrational wäre, sondern vielmehr dadurch, dass sie Einsichten in anderer Form zu liefern versucht. So wird beispielsweise die Ausgesetztheit an Polizeigewalt von BLM nicht mittels Argumentationsketten aufgezeigt, welche die Zusammenhänge zwischen rassistischer Episteme und individueller Wahrnehmung deutlich machen, vielmehr werden solche Zusammenhänge in der Protestform des *Die-ins* verdichtet und zur Schau gestellt. Die Praxis des Aufzeigens besteht also darin, Sichtbarkeit zu generieren und so die Vulnerabilität von Schwarzen wahrnehmbar zu machen. Die Praxis sagt zunächst einmal: „Sieh hin!“

2. *Demonstrieren als Anzeigen*: Die Praxis des Aufweisens zielt nicht nur darauf, etwas wahrnehmbar zu machen, sondern zugleich auch darauf,

69 Hannah Arendt, *Das Urteilen. Texte zu Kants Politischer Philosophie*, hrsg. v. Ronald Beiner, München: Piper 2012, 69.

die Kontexte unserer Wahrnehmung freizulegen. Den Aktionen von BLM geht es in diesem Sinne nicht allein darum, die Vulnerabilität von Schwarzen deutlich zu machen, sondern zugleich auch darum, dass diese Vulnerabilität aus dem Nicht-Handeln von Regierung und Justiz resultiert. Die Aktionen dienen also dazu, Vulnerabilität nicht einfach als gegeben hinzunehmen, sondern die Faktoren, die diese Vulnerabilität begünstigen, in den Blick zu nehmen. Dadurch sollen die Zusammenhänge, in denen dieses Phänomen auftaucht, zur Darstellung gebracht und damit Verantwortlichkeiten benannt werden. Das Anzeigen geht entsprechend mit einem Verantwortlichmachen einher. Es sagt also nicht nur „Sieh hin!“, sondern: „Sieh so hin!“

3. *Demonstrieren als Vorzeigen*: Die Praktik des Zeigens enthält weiterhin ein präfiguratives Moment. Hier stehen nicht mehr die politisch erzeugte Vulnerabilität sowie die Verweigerung von Verantwortung im Vordergrund, sondern vielmehr die praktische Demonstration von Gleichheit durch die Protestierenden. Durch die öffentliche Zurschaustellung ihrer Trauer und ihres Schmerzes zeigen sie, dass sie nicht als die „problematic people“ von den „real people“ des Landes abgespalten werden können, sondern dass auch sie die „real people“ sind. Das Vorzeigen gleicht also einem Vorwegnehmen: Es inszeniert eine Situation, in der die Spaltung bürgerlicher Gleichheit aufgehoben ist. Indem das Vorzeigen, dasjenige, was es behauptet, zugleich aufführt und in Szene setzt, macht es diese Gleichheit anschaulich und wahrnehmbar. Es sagt nicht mehr „Sieh hin“ oder „Siehe so hin“, sondern „Siehe da – so könnte es sein!“

Die Protestpraktiken von BLM arbeiten also mit einer spezifischen Form der Zurschaustellung, um für Kommunikabilität mit der weißen Mehrheitsbevölkerung zu sorgen. Damit sind zwei Momente der demonstrativen Kritik benannt, die ich eingangs dieses Abschnitts genannt hatte. Wie steht es nun um das dritte Moment, die Umarbeitung? Diese gerät in den Blick, wenn wir uns der Organisation der Bewegung selbst zuwenden. BLM besitzt keine offiziellen Vertreter_innen, keine hierarchische Struktur und keinen Steuerungsapparat. In dieser Hinsicht unterscheidet sich die Bewegung von der traditionellen Bürgerrechtsbewegung, was unter anderen in dem immer wieder verwendeten Slogan „Not your grandfather’s civil rights movement!“ zum Ausdruck kommt.⁷⁰ Vor dem Hintergrund un-

70 Vgl. Chase, „The Early History of the Black Lives Matter Movement, and the Implications Thereof“, 1105.

serer bisherigen Darstellungen dürfte klar sein, dass sich diese Selbstbeschreibung nicht auf das unmittelbare Protesthandeln selbst bezieht, da BLM genauso wie die Bürgerrechtsbewegung auf die Praxis der demonstrativen Kritik zurückgreift, wenngleich dabei freilich ganz andere Artikulationsformen zum Zuge kommen. Wo die Bürgerrechtsbewegung im Rahmen ihrer Proteste auf bescheidenes, ziviles und tugendhaftes Auftreten gesetzt hat, um die eigene Bürgerlichkeit zur Schau zu stellen, spielen bei Black Lives Matter unzivile Ausdrucksweisen wie Wut, bittere Ironie und Beschimpfungen eine wichtige Rolle. Die Bedeutung solcher Veränderungen scheint jedoch weniger gewichtig, wenn sie vor dem Hintergrund der Lockerung der Rigidität allgemeiner kultureller Ausdrucksformen verstanden werden, die seit den 1960er Jahren stattgefunden haben. Der Unterschied, auf den der Slogan „Not your grandfather’s civil rights movement!“ anspielt, scheint daher vielmehr im Bereich des jeweiligen Gleichheitsverständnisses zu liegen. Während die klassische Bürgerrechtsbewegung vor dem Hintergrund institutioneller Diskriminierungserfahrungen Gleichheit in erster Linie als juristische Gleichheit versteht, in der es um die Gleichbehandlung vor dem Recht geht, zielt die Black Lives Matter Bewegung darauf, diese rechtliche Gleichheit in eine öffentliche Gleichheit zu überführen, in der die Stimmen von Schwarzen die gleiche Chance haben, gehört zu werden, wie diejenigen von Weißen. Der Schauplatz der Kämpfe von BLM ist daher weniger das Feld der demokratischen Rechte, sondern das der demokratischen Kreditibilität.

Gleichwohl weisen die Proteste von BLM auch über die öffentliche Gleichheit noch einmal hinaus. Die vorgetragenen Forderungen bringen nämlich auch immer wieder die Idee einer partizipativen Gleichheit ins Spiel, in der es darum geht, die Möglichkeiten demokratischer Teilhabe von Schwarzen zu stärken. Sei es durch die Schaffung von Nachbarschaftsräten, die in Finanz- und Planungsfragen weitgehende Autonomie und Entscheidungsgewalt besitzen oder durch die Etablierung demokratischer Kontrollgremien von Institutionen wie der Polizei.⁷¹ Bezieht man diese Forderungen ein, so wird deutlich, dass sich die Kämpfe von BLM nicht nur um das drehen, was ich zu Beginn dieses Teils als Wahl-Volk und als Meinungs-Volk bezeichnet hatte, sondern auch auf dasjenige, was wir das Teilhabe-Volk nennen können. Während der Kampf für Grund-

71 The Movement for Black Lives, *A Vision for Black Lives: Policy Demands for Black Power, Freedom & Justice*, 14, <https://grid.files.wordpress.com/2020/05/a-vision-for-black-lives.pdf> (8.07.2023)

rechte darauf zielt, die Bedingungen zu schaffen, unter denen eine Stimme *Geltung* besitzt und der Kampf um öffentliche Sichtbarkeit darauf, ihr *Gehör* zu verschaffen, zielt der Kampf um politische Teilhabe darauf, ihr *Gewicht* zu verleihen.⁷² Mit dieser Bestimmung beginnen sich nun auch die Grenzen des Streits um den Demos zu zeigen: Die Austragung von Konflikten um öffentliche Angelegenheiten bedarf nämlich einer geregelten Form der Auseinandersetzung, die Blockaden, Besetzungen und Störungen nur bedingt leisten können, da die Komplexität solcher Artikulationsformen praktisch limitiert ist. Ihre Aufgabe sehe ich daher in erster Linie darin, politische Auseinandersetzungen um öffentliche Angelegenheiten zu ermöglichen, indem sie jene, die bisher nicht als Teil des Demos gezählt haben, zum Sprechen ermächtigen und ihnen die Möglichkeit bieten, unter fairen Bedingungen demokratischen Einfluss auszuüben. Ergänzt werden müssen solche radikaldemokratischen Protestpraktiken daher durch eine Politik der Institutionen, die demokratischen Streit in geregelte Bahnen überführt.⁷³ Wie ein solcher institutionell verfasster Streit aussehen kann, das will ich im folgenden Teil über den *Streit um das Kratos* zeigen. Auch hier werden Hannah Arendts Überlegungen wieder als Ausgangspunkt dienen, insofern ihr Plädoyer für eine Republik der Räte als Blaupause für ein zeitgenössisches republikanisches Institutionsdesign genutzt werden soll.

72 Zur trilemmatischen Struktur der Kämpfe um Teilhabe vgl. Mai-Anh Boger, „The Trilemma of Anti-Racism“, in: Anum Dada und Shweta Kushal (Hg.): *Whiteness Interrogated*, Oxford: Interdisciplinary Press 2016, 79–87.

73 Vgl. dazu Dagmar Comtesse, „Republikanismus und radikale Demokratietheorie“, in: dies., Oliver Flügel-Martinsen, Franziska Martinsen und Martin Nonhoff (Hg.): *Radikale Demokratietheorie. Ein Handbuch*, Berlin: Suhrkamp 2019, 746–763; sowie die Beiträge in: Steffen Herrmann und Matthias Flatscher (Hg.): *Institutionen des Politischen. Perspektiven der radikalen Demokratietheorie*, Baden-Baden: Nomos 2020.

