

Demokratische Gleichheit. Eine politische Phänomenologie epistemischer Macht

Steffen Herrmann

Abstract *Demokratische Gemeinschaften zeichnen sich durch einen unaufhebbaren Streit um politische Gleichheit aus. Die radikale Demokratietheorie fragt dabei danach, wie die Unterscheidung zwischen Gleichen und Ungleichen jeweils gezogen wird. Der vorliegende Beitrag schlägt vor, diese Frage mit Hilfe einer politischen Phänomenologie epistemischer Macht zu beantworten. Er zeigt, dass epistemische Macht mittels Kredititätsunterstellungen operiert, die das Erscheinen demokratischer Gleichheit auf der Ebene unseres Wahrnehmungsglaubens präfigurieren. Das hat Folgen für Kämpfe um politische Gleichheit: Diese müssen auf eine Umgestaltung des Sinnlichen abzielen. Was das bedeuten kann, wird anhand einer phänomenologischen Analyse der politischen Kämpfe von Black Lives Matter gezeigt.*

Democratic communities are characterized by an unsolvable dispute about political equality. Radical democratic theory asks how the distinction between equals and unequals is drawn in each case. This paper proposes to answer this question by means of a political phenomenology of epistemic power. It shows that epistemic power operates by means of credibility assumptions that prefigure the appearance of democratic equality at the level of our perceptual beliefs. This has implications for struggles for political equality: these must aim at a transformation of the sensible. What this can mean is shown through a phenomenological analysis of the political struggles of Black Lives Matter.

Ideengeschichtlich taucht die Demokratie zum ersten Mal in Herodots *Historien* auf. In einer Auseinandersetzung um die beste Regierungsform erklärt Otales dort, dass die Demokratie den »allerschönsten Namen« trage. Was damit gemeint ist, präzisiert er gleich in der Folge als »Gleichheit vor dem Gesetz« (Herodot III, 80). Diese Gleichheit besitzt in der Polis gemeinhin zwei Dimensionen: Gleich sind die Vollbürger der Polis nicht nur im Bezug auf ihre Rolle als Adressaten des Gesetzes, gleich sind sie vielmehr auch in Bezug auf ihre Rolle als Autoren des Gesetzes. Entsprechend können wir die Demokratie als Herrschaft der Gleichen über Gleiche verstehen. Ideengeschichtlich ist der Begriff der Demokratie so von Anfang an mit dem normativen Ideal der Gleichheit verbunden. Freilich ist dabei

die Frage, wer als Gleicher unter Gleichen zählt, stets schon umstritten. Bekanntlich zählten Sklaven und Frauen nicht zu den Vollbürgern, genauso aber auch Metöken und aufgrund ihres Alters als unreif erachtete Männer (Hansen 1991: Kap. 5). Die radikale Demokratietheorie kann nun als jene theoretische Strömung verstanden werden, welche sich des Streits um den Demos annimmt, indem sie genealogisch nachzeichnet, wer als Gleicher unter Gleichen zählt und wie die Unterscheidung zwischen Gleichen und Ungleichen historisch jeweils gezogen wurde (Herrmann 2023).

Die Frage der demokratischen Gleichheit lässt sich dabei auf ganz unterschiedliche Weise stellen. Klassischerweise kommt der Demos zunächst als »Wahl-Volk« in den Blick (Rosanvallon 2016: 161). Gefragt wird dann z.B. danach, ob Straftätern vorübergehend oder dauerhaft das Wahlrecht entzogen werden sollte, ob Menschen mit geistigen Handicaps in ihrem politischen Urteil ernst genommen werden können oder ob Migrant*innen einen Einbürgerungstest bestehen müssen, um zum Demos gezählt zu werden (Ahlhaus 2020: 20ff). In Bezug auf das Wahlvolk zielt die radikaldemokratische Fragestellung zumeist darauf ab, die Bedingungen und Voraussetzungen freizulegen und kritisch zu befragen, die Subjekte dazu berechtigen, als Gleiche am demokratischen Willensbildungsprozess – im Sinne des Zugangs zur Wahlurne – teilzunehmen. Anders und breiter fällt die Frage aus, wenn man das von Pierre Rosanvallon so genannte »Meinungs-Volk« in den Blick nimmt (2016: 161). Kritisch befragt wird nun nicht mehr, wer Zugang zur Wahlurne besitzt, sondern wessen Stimme in der Öffentlichkeit Gehör findet. Das ist freilich kein einfaches Unterfangen, da die Zugangsbedingungen zu den Orten der öffentlichen Meinungsbildung weitaus diffuser sind als diejenigen zur Wahlkabine. Einerseits unterliegen sie keiner juristischen Kontrolle, so dass auch vom Wahlvolk ausgeschlossene Teile der Bevölkerung hier prinzipiell ihre Stimme erheben können, andererseits bedeutet das jedoch nicht, dass in der Öffentlichkeit alle Stimmen gleichermaßen zu Gehör gebracht werden können. Auch hier gibt es Stimmen, die gezählt, und solche, die nicht gezählt werden. Um solche Auseinandersetzungen um die Frage »Wer zählt?« in den Blick zu bekommen scheint es mir hilfreich, auf die feministische Epistemologie und hier insbesondere das von Miranda Fricker entwickelte Konzept der »Kredibilität« zurückzugreifen (Fricker 2007: 3). Kredibilität bezeichnet eine durch epistemische Macht hervorgebrachte Größe, die darüber verfügt, ob und wie viel die Stimme eines Subjekts zählt und wie viel Vertrauen wir ihr entgegenbringen. Wir bekommen dadurch ein Mittel an die Hand, das Erscheinen demokratischer Gleichheit – verstanden als Zugang zur Sphäre der öffentlichen Meinungsbildung – kritisch auf seine Verflechtung mit Machtprozessen hin zu befragen.¹

Um die Frage der öffentlichen Kredibilität in den Blick zu nehmen, werde ich im Folgenden auf den Ansatz einer politischen Phänomenologie zurückgreifen (Be-

1 Zur radikaldemokratischen Methode der Befragung vgl. Flügel-Martinsen 2017.

dorf/Herrmann 2019). Dadurch soll in den Blick kommen, dass Machtprozesse nicht nur an der Herausbildung von Wissen über Subjekte beteiligt sind – was Foucault als »Macht/Wissen-Komplex« bezeichnet hätte (Foucault 1977: 39) – sondern darüber hinaus unsere Wahrnehmung selbst präfigurieren und damit darüber verfügen können, wie Subjekte überhaupt erst erscheinen. In den Blick soll dasjenige kommen, was wir mit Merleau-Ponty als »Wahrnehmungsglauben« bezeichnen können (Merleau-Ponty 1986: 17). Der Rückgriff auf eine politische Phänomenologie soll es also erlauben, das Erscheinen demokratischer Gleichheit auf eine ganz bestimmte Weise zu befragen. Zweitens versteht sich die politische Phänomenologie selbst als eine Methode der Kritik, durch die demokratische Kämpfe um das Erscheinen demokratischer Gleichheit angeleitet werden können. In diesem Sinne wendet sie sich der Frage zu, wie Gleichheitspolitiken das Feld demokratischer Sichtbarkeit unterbrechen und umgestalten können. Politische Phänomenologie bildet damit sowohl ein methodisches Werkzeug der Analyse wie auch der Kritik.

Die Frage der demokratischen Gleichheit soll im Folgenden also als radikal-demokratische Frage danach gestellt werden, wie im Meinungs-Volk die Grenzen zwischen Gleichen und Ungleichen gezogen wird. Beantwortet werden soll diese Frage mit Hilfe einer politischen Phänomenologie, welche das Feld des Demokratischen als epistemisches Machtfeld auffasst, in dem um Kreditabilität gestritten wird. Um das deutlich zu machen, werde ich in einem ersten Schritt zeigen, wie epistemische Kreditabilität auf der Ebene unseres Wahrnehmungsglaubens fungiert (1). In einem zweiten Schritt wende ich mich dann der Idee einer epistemischen Macht zu, um mit epistemischem Schweigen und epistemischer Ignoranz zwei exkludierende Formen einer solchen Macht herauszuarbeiten (2). In einem dritten Schritt werde ich dann anhand einer politischen Phänomenologie der Black Lives Matter-Bewegung einen politischen Kampf in den Blick nehmen, der auf epistemische Ermächtigung zielt (3), um dann abschließend auf die spezifische Form der Kritik der politischen Phänomenologie zu reflektieren (4).

1. Epistemische Kreditabilität

Miranda Fricker beginnt ihre politische Epistemologie unserer natürlichen Einstellung mit folgenden Fragen: Unter welchen Bedingungen glauben wir den Worten anderer? Und wie kommt es, dass wir manchen Menschen mehr Kreditabilität zustehen als anderen? Um klar zu machen, was bei diesen Fragen auf dem Spiel steht, will ich zunächst ein Beispiel geben. Stellen wir uns eine Situation vor, in der wir die Aussage einer Person, von der wir etwas wissen wollen, beurteilen müssen: Wir sind auf dem Weg zum Bahnhof und fragen eine Fremde nach der Uhrzeit. Diese sieht kurz auf ihre Armbanduhr und antwortet: »Es ist 17.10 Uhr«. Normalerweise bedanken wir uns daraufhin und gehen weiter unseres Weges. Um nun in den Blick

zu bekommen, welche Hintergrundmechanismen auch in einer so scheinbar unbedeutenden Szene je schon am Werk sind, ist es hilfreich, das Beispiel zu variieren: Nehmen wir an, die Fremde sieht auf unsere Frage hin nicht auf die Uhr und antwortet uns wie aus der Pistole geschossen: »Es ist 17.10 Uhr«. In diesem Fall werden wir wohl etwas stutzig werden und uns fragen, woher die andere Person das so unmittelbar weiß. Entsprechend werden wir vielleicht zurückfragen: »Sind Sie sicher?« Spätestens wenn die Person ohne weiteres Zögern und ohne weitere Erklärung darauf einfach mit »Ja« antwortet, wird sich langsam ein Zweifel auf tun und wir werden uns fragen, ob wir dieser Aussage vertrauen können oder ob sich die Fremde vielleicht einen Scherz mit uns erlaubt. Ausgehend von diesem Szenario können wir nun beginnen, nach der politischen Epistemologie zu fragen, auf deren Grundlage wir anderen Glauben schenken.

Eine politische Epistemologie, so Fricker, kann grundsätzlich mithilfe von zwei Sorten von Theorien beantwortet werden: »inferentialistischen« oder »phänomenologischen« (Fricker 2007: 61). 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 17.10 Uhr« bedeutet dies etwa, dass wir von deren Wahrheit nur dann überzeugt sind, wenn wir einen Grund für ihr Zustandekommen angeben können (Z.B. die Vermutung, dass die Passantin, kurz bevor wir sie um Auskunft gebeten haben, auf ihre Armbanduhr gesehen hat) oder mittels Induktion auf die Verlässlichkeit der Sprecherin schließen können (ihre seriöse Kleidung lässt einen Scherz unwahrscheinlich erscheinen). Fricker argumentiert nun, dass die inferentialistische Position mit ihren intellektualistischen Annahmen zwar geeignet sein mag, explizite Reflexionsprozesse angemessen zu beschreiben, es ihr aber nicht gelingt, unser prä-reflexives Leben angemessen zu fassen. Damit teilt Fricker ein phänomenologisches Grundüberzeugung: In unserem Alltag ist uns die Welt zunächst unfraglich gegeben. Wir stehen ihr nicht mit Skepsis 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 (Heidegger 1977 [1927]: 73). Wie aber lassen sich dann unsere Alltagsurteile beschreiben? Wie muss eine phänomenologische Darstellung ansetzen?

Fricker beantwortet diese Frage dahingehend, dass unsere Urteile über die Kreditabilität von anderen Personen auf einer wahrnehmungstheoretischen Ebene fundiert werden müssen. Sie kommen nicht mittels reflexiver Fähigkeiten zustande, sondern sie sind direkt in unsere Wahrnehmung eingebettet. Mit anderen Worten: Wir »sehen« die Kreditabilität einer Person, indem wir sie anschauen (Fricker 2007: 73, 76). Diesen Vorgang haben wir uns so vorzustellen, dass in unsere Wahrnehmung eine Sensibilität für Anzeichen von Kreditabilität eingelassen ist, mittels derer die Aufrichtigkeit und Kompetenz der Sprechenden Person eingeschätzt wird.

Den Hintergrund dieser Einschätzung, so Fricker weiter, bilden eine Reihe von unthematischen Vorannahmen über die Kreditibilität bestimmter sozialer Identitäten (Ebd. 72). Machtprozesse fließen nun genau in dem Moment in unsere Wahrnehmungsurteile ein, in dem sich unsere Wahrnehmung auf diese sozialen Identitäten bezieht. Wenn wir beispielsweise in einer Kultur, in der Ausländer als unzuverlässig gelten, die Aussage »Es ist 17.10 Uhr« in einem fremdländischen Akzent hören, messen wir ihr möglicherweise nicht dieselbe Glaubwürdigkeit bei, wie wenn sie in einem lokalen Dialekt ausgesprochen wird. Die sozialen Identitäten des Eigenen und des Fremden und die damit verbundenen Vorstellungen von Kreditibilität leiten dann unser Wahrnehmungsurteil an.

Frickers Ansatz, individuelle Wahrnehmung und Glaubwürdigkeit von sozialen Identitäten zu verbinden, scheint mir fruchtbar für eine politische Epistemologie demokratischer Gleichheit zu sein kann. Vieles hängt jedoch von der Frage ab, ob sie diesen Zusammenhang theoretisch hinreichend plausibel machen und eine Antwort auf die Frage geben kann, was es genau bedeutet, dass wir die Kreditibilität von anderen »sehen« können. Leider fällt Frickers Antwort auf diese Frage wenig überzeugend aus, da sie sie nur im Modus der Analogie argumentiert und selbst kein phänomenologisches Wahrnehmungskonzept vorzulegen vermag (ebd. 72ff). Diese Leerstelle lässt sich jedoch füllen, wenn wir auf Maurice-Merleau-Pontys Phänomenologie der Wahrnehmung zurückgreifen.²

Merleau-Ponty beginnt die *Phänomenologie der Wahrnehmung* mit einer Kritik an dem, was er »objektives Denken« nennt (1966, 159). Dieses Denkens, so argumentiert er, hat den Kontakt zu unserer gelebten Erfahrung verloren, weil es den Wahrnehmungsprozess auf eine falsche Weise versteht. Im Rückgang auf die so genannte »Konstanzhypothese« – ein Reiz entspricht einem Stimulus – geht es davon aus, dass sich unsere Sinneserfahrung aus einer von Summe Einzelempfindungen zusammensetzt (Ebd.: 23–26). In Anlehnung an die Gestalttheorie argumentiert Merleau-Ponty nun, dass die Wahrnehmung durch ein übergreifendes Organisationsprinzip – die sogenannte »Gestalt« – organisiert wird. Dies kann anhand der Müller-Lyer'schen Illusion verdeutlicht werden. 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 nun, kann dieses Phänomen nicht erklären, weil es nicht deutlich zu machen vermag, warum die gleiche Linie einmal länger und einmal kürzer wahrgenommen wird, obwohl die Sinnesdaten doch in beiden Fällen die gleichen sind. Dem objektiven Denken bleibt daher nur, die Illusion als eine intellektuelle

2 Ein ganz ähnliches Vorhaben, das sich jedoch mehr auf die habituelle Dimension unseres Zur-Welt-seins konzentriert findet sich bei Ngo 2012.

Fehlinterpretation dieser Daten zu deuten. Damit entwertet es aber unsere gelebte Erfahrung, für welche die Linie ja tatsächlich einmal länger und einmal kürzer erscheint. Es trägt so zu eben jenem Prozess der Herabsetzung der lebensweltlichen Erfahrung gegenüber wissenschaftlicher Erkenntnis bei, den bereits Husserl ins Zentrum seiner Wissenschaftskritik gestellt hatte und von dem Merleau-Ponty festhält: »Wenden wir uns jetzt der Wahrnehmungserfahrung 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.« (Ebd.: 30)

Um die Müller-Lyer-Täuschung zu erklären, brauchen wir daher eine phänomenologische Erklärung. In Anlehnung an die Gestalttheorie geht eine solche Erklärung davon aus, dass die einzelnen Elemente der Wahrnehmung so aufeinander bezogen sind, dass sie ein einheitliches Ganzes bilden, das wiederum jedem Element seinen besonderen Sinn verleiht. Der Ursprung der Gestalt ist dabei nicht eine intellektuelle Tätigkeit, sondern die Sinneswahrnehmung selbst. Mit anderen Worten: Es gibt einen Sinn in unseren Sinnen. Wenn man nun fragt, woher dieser Sinn kommt, muss man sich an die genetische Phänomenologie wenden, die darauf abzielt, die Prozesse aufzudecken, in denen Sinn erzeugt und aufrechterhalten wird. Im Fall der Müller-Lyer-Illusion hat diesbezüglich etwa Richard Gregory argumentiert, dass die Illusion auf Basis der Organisation räumlicher Anordnungen in der westlichen Hemisphäre zustande kommt (1966, Kap. 10). Die entsprechende häusliche Lebensweise geht nämlich damit einher, dass die Konfiguration »Winkel nach innen« der Gestalt eines nahe gelegenen Objekts wie etwa einem Teppich oder einem Tisch entspricht und die Konfiguration »Winkel nach außen« einem weit entfernten Objekt wie etwa den Ecken eines Zimmers. 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« (Merleau-Ponty 1966: 30). 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.

Eine solche genetische Darstellung der Wahrnehmung ermöglicht es uns nun, Frickers Konzeption von Wahrnehmungsurteilen besser zu verstehen – insbesondere die Frage, wie Wahrnehmungs- und Machtprozesse miteinander verbunden sind. Soziale Klassifikationen können im Anschluss an Merleau-Ponty nämlich als gestaltbildende Prinzipien verstanden werden. Sie bilden keinen Schleier, der sich über unsere Wahrnehmung legt, sondern sie organisieren diese Wahrnehmung selbst. So wie die Müller-Lyer'schen Linien ein und dieselbe Linie kürzer oder länger er-

scheinen lassen, so können soziale Stereotype eine Person mehr oder weniger vertrauenswürdig zur Erscheinung kommen lassen, je nachdem, ob sie beispielsweise weiß oder schwarz ist. Stereotype und Vorurteile stellen in solch einem phänomenologischen Zugang keine nachträglichen Bewertungen der Wahrnehmung dar, sondern sie formieren die Wahrnehmung selbst. Mit Merleau-Ponty können wir also aus der Formulierung, dass wir anderen Menschen ihre Kreditabilität ansehen, daher tatsächlich Sinn machen.

Bevor ich näher auf epistemische Machteffekte eingehe, ist es zunächst wichtig, sich vor Augen zu führen, dass Stereotype als reguläre Bestandteile des Wahrnehmungsprozesses verstanden werden müssen. Dies wird deutlich, wenn wir uns Hans Georg Gadammers Konzeption des hermeneutischen Prozesses zuwenden. In *Wahrheit und Methode* argumentiert er bekanntlich, dass unser Verstehen nie bei Null anfängt, sondern immer mit einem Vorverständnis der betreffenden Sache (Gadamer 1990: 267). Der Prozess der Sinnstiftung geht mit bestimmten Erwartungen einher und bringt dementsprechend Sinn mit sich. Wenn Gadamer also sagt, »dass alles Verstehen unweigerlich ein Vorurteil beinhaltet«, dann meint er damit nicht ein Vorurteil, sondern den heuristischen Ausgangspunkt, mit dem wir den Prozess des Verstehens beginnen (ebd.: 272). Das Vorurteil kann sich in der Auseinandersetzung mit der Sache dabei durchaus als falsch und revisionsbedürftig erweisen, gleichwohl aber bildet es den notwendigen Ausgangspunkt, von dem aus wir überhaupt einen deutenden Zugriff bekommen. Es handelt sich um ein unthematisches Hintergrundwissen, das durch Tradition, Sitte und Gewohnheit überliefert wird. Vorurteile halten uns also in Kontakt mit unserem historischen Horizont. Linda Martín Alcoff hat gezeigt, dass aus Gadammers Betonung der Bedeutung von Tradition kein struktureller Konservatismus folgt, der emanzipativem Wandel skeptisch gegenübersteht, wie viele Feministinnen befürchtet haben, sondern dass es ihm vielmehr um die Erschließung der jeweiligen Gegenwart aus einer Vergangenheit heraus geht. Entsprechend können auch Vergangenheit und Tradition zu Befragungen und Transformationen der Gegenwart führen (Alcoff 2003).

Wenn man für eine solche Rehabilitierung der Rolle des Vorurteils eintritt, stellt sich natürlich die Frage, wie man zwischen angemessenen und unangemessenen Vorurteilen unterscheiden kann. An dieser Stelle können wir wieder zu Frickers Überlegungen zurückkommen. Problematisch, so argumentiert sie, werden Vorurteile überall dort, wo sie eine dauerhafte Assoziation zwischen einer sozialen Gruppe und einem oder mehreren Stereotypen hervorbringen und sich dabei als unzugänglich für Gegenbeweise und Korrekturen erweisen (Fricker 2007: 35). Im Anschluss daran können wir *negative* Vorurteile dadurch von *konstitutiven* Vorurteilen abgrenzen, dass letztere dem Verstehensprozess als vorläufige Anhaltspunkte dienen, die im Austausch fortlaufend angepasst werden müssen, erstere dagegen solche Prozesse blockieren. Konstitutive Vorurteile lassen die Umbildung von Sinn zu, während negative Vorurteile sich solchen Umbildungen verweigern und gegen-

über Wiederlegung resistent zeigen. Diese Resistenz führt Fricker auf die »affektive Investition« von Subjekten zurück (ebd.), ohne jedoch genauer zu klären, wie es zu einer solchen Investition kommt und warum aus ihr eine besondere Hartnäckigkeit von negativen Vorurteilen resultiert. Eine Erklärung für diesem Umstand könnte folgendermaßen lauten: Dort wo Vorurteile eng mit der Konstitution der eigenen Identität verknüpft sind und ihre Revision nur auf Kosten einer Neuverständigung über die eigene Identität erreicht werden kann, weisen sie eine besondere Hartnäckigkeit auf. Solche Vorurteile finden wir überall dort, wo sie in dichotome Verhältnisbegriffe wie etwa Eigenes/Fremdes, Mann/Frau oder Weiß/Schwarz eingebettet sind. Definiert sich der erste Terminus in solchen Begriffen allein durch seine Negation des zweiten Terminus, wird dieser zu einem konstitutiven Bestandteil des ersten Begriffs selbst. Seine Transformation stellt daher eine Gefahr für das Verhältnis im Ganzen dar, was entsprechend eine Verweigerungshaltung gegenüber solchen Transformationen zur Folge haben kann.

2. Epistemische Macht

Im letzten Abschnitt haben wir im Ausgang von einer phänomenologischen Epistemologie gesehen, dass Vorurteile keine nachträglichen Bewertungen unserer Wahrnehmung darstellen, sondern gestaltbildende Prinzipien, die den Wahrnehmungsprozess selbst organisieren. Auf dieser Grundlage gilt es nun jene Effekte epistemischer Macht in den Blick zu nehmen, die das Erscheinen demokratischer Gleichheit präfigurieren. Zwei Machteffekte lassen sich hier unterscheiden: epistemisches Schweigen auf der einen und epistemische Ignoranz auf der anderen Seite.

Wenden wir uns zunächst dem epistemischen Schweigen zu. Fricker beschreibt es als Effekt einer epistemischen »Identitätsmacht« (Fricker 2007: 14). Ein Beispiel hierfür finden wir in Patricia Highsmiths Roman *Der talentierte Mr. Ripley*, in welchem der Fabrikant Herbert Greenleaf seine Schwiegertochter mit den Worten »Marge, es gibt weibliche Intuition und es gibt Fakten!« zum Schweigen bringt. Indem er Weiblichkeit mit Eigenschaften wie Irrationalität, Naivität und Emotionalität in Verbindung bringt, übt Greenleaf eine Form von Identitätsmacht aus. Die Ausübung von Identitätsmacht muss von ihm dabei weder intendiert sein noch in böser Absicht erfolgen. Es kann sich in seinen Augen auch einfach um eine Artikulation von Selbstverständlichkeiten handeln oder mehr noch: die Handlung kann sogar benevolent gemeint sein. Beispielsweise wenn Greenleaf intendiert, seine Schwiegertochter vor anderen zu schützen, damit sie sich mit ihren Äußerungen nicht vor anderen blamiert. Das ändert jedoch nichts an der Tatsache, dass er mithilfe von Identitätsmacht Kontrolle über die Wirkung der Worte von Marge ausübt. Ebenso wie im Fall sozialer Macht weist Fricker auch im Fall der Identitätsmacht darauf hin, dass diese nicht nur aktiv, sondern auch passiv ausgeübt werden kann.

Letzteres ist dann der Fall, wenn sich Marge gar nicht erst traut, ihre Meinung öffentlich zu äußern. Beispielsweise weil es zu den gesellschaftlichen Konventionen der Zeit gehört, dass Frauen ihre Stimme nicht ungefragt in der Öffentlichkeit erheben und schon gar nicht einem Mann widersprechen sollen.

Der entscheidende Effekt von Identitätsmacht besteht nun darin, dass sie ihrem Gegenüber eine bestimmte »Kredibilität« (*credibility*) zuspricht (ebd.: 17). Die im sozialen Imaginären aufgehobenen Stereotype können nun dazu führen, dass die Evaluation von anderen mit einem ungerechtfertigten Kredibilitätsüberschuss oder -defizit verbunden ist (ebd.: 18f). Solche falschen Taxierungen können für Fricker zwei Ursachen haben: Die erste besteht in einem epistemischen Fehler, der sich auf den Umstand bezieht, dass wir uns in unserer Einschätzung schlicht und ergreifend geirrt haben, der zweite bezieht sich auf einen ethischen Fehler, der darin besteht, dass man negativen Vorurteilen aufgesessen ist und diese trotz gegenteiliger Evidenzen nicht korrigiert. Fricker führt als Beispiel die fiktive Geschichte von Solomon an: Dieser wächst in einer Gegend auf, in der die Überzeugung herrscht, dass Frauen nur halb so intelligent sind wie Männer. Ein Glauben, der durch die Institutionen, Sitten und Bräuche seiner Umwelt gestützt wird und daher nicht irrational erscheint. Als Solomon im Jugendalter zur Universität geht und seine Heimatgend verlässt, trifft er dort wiederholt auf Frauen, die ihm in Intellekt in nichts nachstehen. Ändert Solomon in diesem Fall seinen Glauben nicht, dann macht er sich durch sein Festhalten an einem irrationalen negativen Vorurteil ethisch schuldig. Entsprechend lässt sich für Fricker in diesem Fall dann auch davon sprechen, dass den betroffenen Frauen »testimoniale Ungerechtigkeit« widerfahren ist (ebd. 35). Der Schaden, der den Betroffenen von epistemischer Ungerechtigkeit zugefügt wird, besteht darin, dass sie zum Schweigen gebracht werden. Analytisch lassen sich dabei zwei Formen des Zum-Schweigen-Bringens unterscheiden (Langton 2007): Die erste Form besteht darin, die angesprochene Person im wörtlichen Sinne zum Schweigen zu bringen. Dies ist der Fall, wenn jemand aufgrund mangelnder Glaubwürdigkeit gar nicht erst nach seiner Meinung gefragt wird und vom Gespräch ausgeschlossen ist. Die zweite Form des Schweigens liegt vor, wenn das Sprechen nicht verhindert, sondern entleert wird. Dies ist zum Beispiel der Fall, wenn das »Nein« einer Frau nicht zählt oder ihre Worte als »Unsinn« abgetan werden. Auch wenn die marginalisierten Subjekte in diesem Fall die Möglichkeit haben, als Sprecherinnen und Sprecher aufzutreten, kann ihr Sprechen keine Wirkungen in der Welt erzielen, weil ihm die nötige Autorität fehlt.

In ihrer Auseinandersetzung mit Frickers Konzeption des epistemischen Schweigens plädiert Gaile Pohlhaus dafür, eine weitere Form der Macht in den Blick zu nehmen, die sie als epistemische Ignoranz bezeichnet (Pohlhaus 2012). Zu ihrer Erläuterung greift Pohlhaus auf eines von Frickers zentralen Beispielen zurück. Harper Lees Roman *Wer die Nachtigall stört*. 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 hat sich die Szene jedoch so abgespielt, dass Mayella Tom Avancen gemacht und ihm einen Kuss abgerungen hat. Als ihr Vater zufällig zu eben dieser Szene dazukommt, verprügelt er Mayella und gibt diese Verletzungen später als Spuren eines sexuellen Übergriffs durch Tom aus. Der Roman handelt nun von der vergeblichen Verteidigung Toms. Dabei wird nicht nur deutlich, dass dessen Aussage in den Augen der weißen Jury viel weniger Kreditibilität besitzt als diejenige von Mayella, sondern auch, dass alle Indizien, welche für die Unschuld Toms sprechen, von den Geschworenen ignoriert werden.

Pohlhaus führt dies auf eine Form epistemischer Ignoranz zurück, die sie an folgender Szene deutlich macht: Der Staatsanwalt stellt Robinson die Frage, warum Robinson auf seinem Weg zur Arbeit so oft am Haus der Ewells Halt gemacht und Mayella bei der Hausarbeit geholfen hat, obwohl der dafür keine Entschädigung erhalten hat. Tom antwortet, dass Mayella ihm Leid getan habe, worauf der Staatsanwalt empört zurückfragt: »*Sie tat Dir Leid, Sie tat Dir Leid?*« (ebd.: 726). 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, wo Tom daher Mitleid mit Mayella hat, maßt er sich an, in der hierarchischen Gesellschaftsordnung über ihr zu stehen. Und das ist in der von Weißen dominierten Gesellschaft seiner Zeit eben nicht vorstellbar. Noch die einfache, hart arbeitende 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 (ebd.). Die epistemische Ignoranz, die Pohlhaus vor Augen hat, ist entsprechend nicht als eine individuelle Verweigerungshaltung zu verstehen, sondern sie entspricht vielmehr einer Situation hermeneutischer Blindheit oder Taubheit.

Die Analysen von Fricker und Pohlhaus liefern uns die begrifflichen Mittel, um das Wirken epistemischer Macht genauer zu verstehen. Im Falle des epistemischen Schweigens werden die Stimmen marginalisierter Subjekte zwar gehört und verstanden, aber es wird ihnen keine Glaubwürdigkeit zuerkannt. Ihre Äußerungen haben einfach kein Gewicht und werden daher nicht berücksichtigt. Der umgekehrte Fall gilt für die epistemische Ignoranz, bei der die epistemischen Ressourcen der Privilegierten so strukturiert sind, dass die Aussagen der widerständigen Subjekte unverständlich sind. Auch hier werden die Worte der marginalisierten Subjekte zwar verstanden, aber ihre Bedeutung wird auf den Kopf gestellt, so dass die Perspektive der Sprechenden Subjekte wiederum unsichtbar bleibt. Die Frage, die ich

nun stellen möchte, lautet: Auf welche politischen Mittel können marginalisierte Subjekte zurückgreifen, um sich Gehör zu verschaffen? Wie kann eine epistemische Ermächtigung unterdrückter Subjekte erreicht werden und wie können privilegierte Subjekte zum Zuhören gebracht werden? Eine Antwort auf diese beiden Fragen möchte ich im nächsten Abschnitt anhand einer Analyse der politischen Kämpfe von Black Lives Matter entwickeln.

3. Epistemische Kämpfe

Die bisher angestellten Überlegungen haben zu zeigen versucht, dass epistemische Macht mittels Kreditibilitätsunterstellungen operiert, die auf der Ebene unseres Wahrnehmungsglaubens fungieren. Das führt im Extremfall dazu, dass Weiße die Stimmen von Schwarzen erst gar nicht zur Kenntnis nehmen (epistemische Ignoranz) und Schwarze nicht dazu in der Lage sind, ihren Anliegen Gehör zu verschaffen (epistemisches Schweigen).³ Epistemische Macht ist also als Quelle von demokratischer Ungleichheit zu verstehen. Sie präfiguriert, wer sich im öffentlichen Raum überhaupt als Gleicher unter Gleichen zur Geltung zu bringen vermag. Was bedeutet das nun für Kämpfe um demokratische Gleichheit? Wie lassen sich epistemische Ignoranz und epistemisches Schweigen brechen? Und wie lassen sich jene Vorurteilsstrukturen adressieren, die auf der Ebene eines tiefsitzenden Wahrnehmungsglaubens am Werk sind? Um diese Fragen zu beantworten, will ich mich in einem letzten Schritt dem »epistemischen Aktivismus« (Medina 2023) der Black Lives Matter-Bewegung zuwenden.

Black-Lives-Matter (BLM) entstand als Reaktion auf den Tod des 17-jährigen Treyvon Martin, der 2012 auf dem Heimweg von einem Supermarkt wegen seines Kapuzenpullis und seiner Hautfarbe von einem weißen Wachmann einer Bürgerwehr in einem kalifornischen Vorort erschossen wurde. 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. Das Urteil veranlasste die drei Politaktivistinnen Alicia Garza, Patrisse Cullors und Opal Tometi unter dem Hashtag #BlackLivesMatter ihre Empörung über das Urteil zu artikulieren (Khan-Cullors und Bandele 2018). Nicht zuletzt aufgrund der breiten Streuung in verschiedenen sozialen Netzwerken wie Facebook, Twitter und Tumblr fand das Hashtag schnell Resonanz und erreichte eine große Zahl von

3 Neben diese beiden defizitären Modi wären sicherlich auch noch positive Modi epistemischer Macht in den Blick zu nehmen, welche die politische Epistemologie des »gefährlichen und bedrohlichen Erscheinens« schwarzer Subjekte in den Blick nehmen. Zur Ausarbeitung einer solchen Perspektive vgl. Guenther 2019.

Gleichgesinnten. Aus dem Hashtag wurde so schnell eine Online-Kampagne, die von Aktivist_innen genutzt wurde, um rassistische Polizeigewalt, *racial profiling*, aber auch weiterreichende gesellschaftliche Diskriminierung von Schwarzen zu thematisieren.

Im August 2014 schwappt der Protest aus der virtuellen in die analoge Welt über. Anlass war die Ermordung des 28-jährigen Michael Brown durch sechs Schüsse eines Polizisten in Ferguson/Missouri. BLM rief in diesem Zuge zu Protesten auf und brachte über 500 Protestierende mit Bussen nach Ferguson. Das Hashtag wanderte dabei auf die Plakate der Demonstrierenden und wurde zum Emblem der Protestbewegung. In den nächsten Jahren sollte BLM landesweit über 1.000 Proteste gegen rassistische Gewalt und Diskriminierung organisieren (Lowery 2017). Die Protestierenden griffen dabei auf Blockaden von Verkehrs- und Konsumzentren oder Besetzungen von öffentlichen Orten zurück, um dort rassistische Polizeigewalt in Szene zu setzen: So riefen sie etwa »Hands up! Don't shoot« in Anlehnung an die Erschießung von Michael Brown, der mit erhobenen Händen erschossen sein worden soll; oder »I can't breathe«, die letzten Worte, die Eric Garner vor seinem Tod äußerte, bevor er durch das Gewicht mehrerer auf ihm kniender Polizisten zu Tode kam.

Ich möchte mir die genannten Aktionen von BLM im Folgenden etwas genauer ansehen. Zunächst fällt auf, dass diese ganz im Zeichen jenes politischen Programms zu stehen scheinen, das Martin Luther King für die Bürgerrechtsbewegung der 1960er Jahre formuliert hat. Zu dieser Zeit argumentiert King in seinem berühmten »Brief aus dem Gefängnis in Birmingham«, dass es Ziel von politischen Protesthandlungen sein muss, eine »Spannung« zu erzeugen, die den Menschen hilft, »sich aus den dunklen Tiefen des Vorurteils und des Rassenhasses zu den erhabenen Höhen der Brüderlichkeit und des gegenseitigen Verstehens zu erheben.« (King 2018 [1964]: 83). King macht hier deutlich, dass ein Verständigungsprozess zwischen Schwarzen und Weißen erst dann möglich sein wird, wenn die Fesseln des Vorurteils so weit gesprengt worden sind, dass überhaupt eine sinnvolle Kommunikation zwischen ihnen möglich ist. Wir können es auch so formulieren: Erst wenn epistemische Ignoranz und epistemisches Schweigen durchbrochen worden sind, kann es zu einer sinnvollen Verständigung über das gemeinsame Zusammenleben kommen. Wie nun kann ein solcher Bruch hergestellt werden? Kings Antwort ist hier eindeutig: Es bedarf der *direct action*. Direkte Aktionen sollen dabei zwei Aufgaben erfüllen: Zum einen sollen sie die weiße Mehrheitsbevölkerung durch öffentliche Proteste, Boykotte oder Besetzungen *zwingen*, die Anliegen von Schwarzen zur Kenntnis zu nehmen. Zum anderen sollen sie die Vorurteile der weißen Mehrheitsbevölkerung durch geeignete Protestformen *herausfordern*. Schauen wir uns nun genauer an, wie diese beiden Aufgaben in den Aktionen von Black Lives Matter realisiert werden:

Folgt man den Überlegungen von King, besteht die erste Aufgabe für Black Lives Matter darin, die weiße Mehrheitsbevölkerung zu zwingen, die Existenz von Poli-

zeigewalt zur Kenntnis zu nehmen. Denjenigen Weißen, welchen die Polizei in erster Linie als Freund und Helfer erscheint, gilt es vor Augen zu führen, dass dieser Glaube ein Effekt ihrer privilegierten Position ist und sich die polizeiliche Realität für viele Gruppen anders darstellt. Zu diesem Zweck bedarf es freilich extensiver politischer Aktionen. Erst dann nämlich, wenn Weißen die Möglichkeit genommen wird, die Proteste zu ignorieren, müssen sie sich zu den Anliegen der Protestierenden in ein Verhältnis setzen und dadurch auf ihre eigenen Überzeugungen zu reflektieren beginnen. Dieser letzte Punkt macht deutlich, warum widerständiges Handeln in gewisser Weise immer spektakulär sein muss. Nur dadurch kann nämlich gesichert werden, dass man nicht an ihm vorbeikommt und sich eine Meinung bilden muss.

Damit kommen wir zur zweiten Aufgabe des politischen Protesthandelns. Seine Aufgabe ist es, die Vorurteile des politischen Gegenübers herauszufordern. Wie nun aber muss eine solche Herausforderung beschaffen sein? Es ist ja nicht wenig wahrscheinlich, dass diejenigen, die sich von anderen zu etwas gezwungen fühlen, abweisend auf deren Forderungen reagieren und erst recht an ihren Vorurteilen festhalten. Mehr noch: Wenn Vorurteile, wie ich argumentiert habe, auf der Ebene unseres Wahrnehmungsglaubens fungieren, wie können diese dann überhaupt Gegenstand von politischen Interventionen werden? Eine Antwort auf diese Fragen finden wir zunächst wiederum bei King, wenn er schreibt, dass direkte Aktionen ihr jeweiliges Thema »dramatisieren« müssen (King 2018: 83). Gemeint ist damit, dass politisches Handeln seine Anliegen nicht ausschließlich in Forderungskataloge (»Stoppt Polizeigewalt!«) fassen darf, sondern diese Forderungen in Szene setzen und seinem Gegenüber dadurch vor Augen führen muss. Ganz in diesem Sinn nun sind die Reinszenierungen von Gewaltszenen durch BLM zu verstehen. Die in fast allen Protestaktionen wiederholten Rufe »Hands up! – Don't shoot!« und »I can't breathe«, führen vor Augen, dass weder Trayvon Martin noch Eric Garner der Polizei gegenüber als Aggressoren aufgetreten sind, sondern vielmehr Opfer polizeilicher Gewalt waren. Die Wiederholung ihrer Rufe soll die Verletzlichkeit schwarzer Körper gegenüber weißer Polizeigewalt sichtbar machen und zeigen, dass diese Leben in ihren letzten Momenten ganz in den Händen und der Verantwortung anderer lagen. Solche Darstellungen verletzlicher Körper haben zum Ziel, durch ihre Dramatisierung die Wahrnehmung schwarzer Personen zu verändern. Anstatt sie als eine Quelle der Gefahr wahrzunehmen, sollte der weiße Blick umgekehrt dazu in die Lage versetzt werden, die Gefährdung schwarzer Körper und die Gewalt, die ihnen angetan wird, wahrzunehmen.

Solche Wahrnehmungsveränderungen können sicherlich nur schwer durch einmalige Aktionen herbeigeführt werden. Vielmehr bedarf es einer wiederholten Adressierung. Es ist daher nur konsequent, dass die Proteste von Black Lives Matter auch fünf Jahre nach dem Tod von Trayvon Martin noch angehalten haben. So haben die Aktivist_innen zum fünften Jahrestag von Martins Tod beispielsweise

den Hashtag #TalkAboutTrayvon ins Leben gerufen, um an die anhaltende Gewalt gegen Schwarze zu erinnern. BLM hat dazu ein Toolkit veröffentlicht, das sich sowohl an Schwarze als auch an Weiße richtet und unterschiedliche Vorlagen für die Verwendung in sozialen Medien enthält. Zu den Vorlagen für Twitter gehören etwa die folgende Mustersätze »Trayvon wanted to be a pilot!« oder »What would Trayvon have been like in his 20s? We'll never know!«, die Trayvons Leben als ein Leben porträtieren, das Träume für seine Zukunft hatte, wie jedes andere menschliche Leben auch (Black Lives Matter 2017). Wir können solche Darstellungen als Mini-Narrationen im Zeichen der Betrauerbarkeit verstehen. Sie dienen dazu, wie Judith Butler schreibt, »Trauer und Schmerz zu einer Ressource für Politik zu machen« (Butler 2005: 47). Denn wenn die Betrauerbarkeit eines Lebens immer auch mit einer Anerkennung des Werts dieses Lebens einhergeht, dann richten sich Akte der öffentlichen Trauer immer auch gegen eine Abwertung dieses Lebens. Die genannten Mini-Narrationen haben also zum Ziel, der Verleugnung und dem Vergessen von Gewalt gegenüber Schwarzen entgegenzuwirken und die Gleichheit schwarzer Subjekte in Szene zu setzen. Ganz ähnlich wie die Reinszenierungen von Polizeigewalt im Zuge direkter Aktionen operieren auch diese Erzählungen nicht im Modus der Aufforderung (»Demilitarisiert die Polizei!«), sondern sie provozieren eine Perspektivübernahme und eine andere Sicht auf die Dinge. Dadurch, dass Schwarze als Personen dargestellt werden, die genauso verletzbar sind wie alle anderen Menschen auch und die Träume haben wie alle anderen Menschen auch, soll eine Umgestaltung weißer Wahrnehmung erzielt werden. Die Politik von Black Lives Matters kann entsprechend als Beispiel für eine epistemische Ermächtigungspolitik verstanden werden, der es nicht nur darum geht, epistemische Ignoranz und epistemisches Schweigen zu brechen, sondern dadurch zugleich eine Transformation weißer Wahrnehmung hervorzubringen. Kurz: sie zielt auf eine Umgestaltung der dominanten politischen Episteme.

4. Politische Phänomenologie

Ich hatte Eingangs betont, dass politische Phänomenologie nicht nur ein Analysewerkzeug zum Verständnis epistemischer Macht, sondern zugleich auch ein Mittel der Kritik sein kann. Ich will das abschließend noch einmal im Rückgriff auf die Gleichheitspolitik von BLM herausstellen. Diese, so möchte ich argumentieren, zeigt sich von einem phänomenologischen Modus der Kritik angeleitet. Das wird deutlich, wenn wir uns noch einmal in aller Kürze das phänomenologische Projekt vor Augen führen. Gegenstand der phänomenologischen Analyse ist bekanntlich dasjenige, was Husserl die »natürliche Einstellung« nennt (Husserl 1976: 153). Die Phänomenologie beginnt nun damit, sich zu eben dieser Einstellung in ein kritisches Verhältnis zu setzen. Dafür geht sie zumeist in drei Schritten vor: Mittels

der so genannten *epoché* gilt es zunächst die in der natürlichen Einstellung enthaltenen Vorannahmen und Vorurteile sichtbar zu machen, anschließend wird die Herkunft solcher Vorurteile dann in einem zweiten Schritt mittels einer *Reduktion* freigelegt, bevor dann in einem dritten Schritt das natürliche Bewusstsein mittels einer phänomenologischen *Aufweisung* über sich selbst aufzuklären versucht wird. Freilich birgt die genaue Bestimmung und Ausformulierung der drei genannten Schritte eine Reihe von methodischen Problemen und Herausforderungen, die es notwendig machen würden, verschieden Etappen und Ausprägungen des phänomenologischen Denkens zu rekapitulieren (dazu: Baratella/Herrmann/Loidolt/Matzner/Thonhauser 2024). Das soll hier für den Moment außer Acht gelassen werden, um stattdessen den Fokus darauf zu legen, wie sich die bisherigen Analysen grob in dieses Schema einfügen.

Ausgangspunkt unserer Überlegungen war zunächst die natürliche Einstellung »weißer Subjekte«, die unreflektiert mit Kreditibilitätsunterstellungen operieren. Diese wurden dann mit Hilfe einer politischen Epistemologie eingeklammert, um zu zeigen, dass rassistische Kreditilitätsvorurteile als Effekte einer epistemischen Macht verstanden werden müssen. Die reduktive Analyse hat dann gezeigt, dass solche Kreditilitätsunterstellungen nicht auf einer intellektuellen, sondern vielmehr auf einer sinnlichen Ebene verstanden werden müssen. Sie sind der »weißen Wahrnehmung« von rassifizierten Anderen nicht äußerlich und werden diesen nicht erst nachträglich angeheftet, sondern sie präfigurieren, wie rassifizierte Andere für Weiße überhaupt erst erscheinen können. Die Frage, was es im Anschluss daran bedeuten kann, Weiße über ihre tief verankerten Vorurteilsstrukturen aufzuklären, hat nun die Analyse der BLM-Bewegung gezeigt. Als phänomenologisch will ich die Kritik von BLM bezeichnen, weil sie dem von Husserl ausgegebenen Grundsatz folgt, dass die phänomenologische Kritik der natürlichen Einstellung nicht im Modus des Beweisens, sondern vielmehr im Modus des »Aufweisens« zu verfahren hat (Husserl 1956, 197). Gemeint ist damit, dass phänomenologische Kritik nicht im Modus der logischen Schlussfolgerung verfährt, sondern im Modus eines dramaturgischen Aufzeigens. In unserem Kontext bedeutet das, dass die Kritik rassifizierter Wahrnehmung nicht ausschließlich mittels logischer Überzeugungsarbeit operieren sollte: Zu denken wäre hier etwa an den humanistischen Syllogismus »Alle Menschen sind gleich«, »Schwarze sind Menschen«, »Schwarze sind Menschen wie alle Anderen«, der in vielfältigen Formen antirassistischer Aufklärungsarbeit eine tragende Rolle spielt. Ein solcher auf Emanzipation gerichteter Ansatz, so lautet das phänomenologische Bedenken, wird nur sehr beschränkt dazu in der Lage sein, jene alltäglichen, präreflexiven Wahrnehmungsstrukturen zu adressieren, mittels derer Kreditilitätszuschreibungen operieren, da er ihnen ganz und gar äußerlich bleibt. Wirksame Kritik muss daher in einem anderen, nämlich sinnlichen Modus operieren. Eben das, so hoffe ich gezeigt zu haben, ist der Fall in jenen dramatischen Inszenierungspraktiken, die BLM verwendet. Indem BLM

rassistische Polizeigewalt mittels der Reinszenierung der Vulnerabilität schwarzer Körper in Szene setzt, werden im besten Fall rassistische Sehgewohnheiten und Narrative von Weißen gebrochen und infrage gestellt, so dass diese in der Folge dazu befähigt werden, schwarze Subjekte auf andere und neue Weise zu sehen. Was uns die Perspektive der politischen Phänomenologie damit zeigt, ist, dass radikaldemokratische Kämpfe um demokratische Gleichheit nicht in erster Linie als Kämpfe um die Bewertung und Beurteilung von Subjekten zu verstehen sind, sondern als Kämpfe um das sinnliche Erscheinen von Gleichheit selbst. Politische Phänomenologie kann so nicht nur als ein Werkzeug der Analyse, sondern auch der politischen Kritik fruchtbar gemacht werden.

Literatur

- Ahlhaus, Svenja (2020): *Die Grenzen des Demos. Mitgliedschaftspolitik aus postsouveräner Perspektive*, Frankfurt a.M.: Campus.
- Alcoff, Linda Martín (2003): »Gadamer's Feminist Epistemology«, in: Lorraine Code (Hg.), *Feminist Interpretations of Hans-Georg Gadamer*, University Park: Pennsylvania State University Press, S. 231–257.
- Baratella, Nils, Steffen Herrmann, Sophie Loidolt, Gerhard Thonhauser, Tobias Matzner (Hg.) (2024): *The Routledge Handbook on Political Phenomenology*, London/ New York: Routledge.
- Bedorf, Thomas und Steffen Herrmann (2019): »Three Types of Political Phenomenology«, in dies. (Hg.), *Phenomenology of the Political*, London: Routledge, S. 1–14.
- Black Lives Matter (2017): *Talk about Trayvon: A Toolkit for White People on the Fifth Anniversary of Trayvon's Death*, 2018, <https://blacklivesmatter.com/wp-content/uploads/2017/10/Toolkit-WhitePpl-Trayvon.pdf> (17.06.2023)
- Butler, Judith (2005), »Gewalt, Trauer, Politik«, in: dies, *Gefährdetes Leben. Politische Essays*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 36–68.
- Flügel-Martinsen (2017): *Befragungen des Politischen. Subjektconstitution – Gesellschaftsordnung – Radikale Demokratie*, Wiesbaden: Springer.
- Foucault, Michel (1977): *Überwachen und Strafen. Die Geburt des Gefängnisses*, übers. v. Walter Seitter, Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Fricker, Miranda (2007): *Epistemic Injustice. Power and the Ethics of Knowing*, Oxford/ New York: Oxford University Press.
- Gadamer, Hans-Georg (1990): *Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik. Gesammelte Werke*, Bd. 1, Tübingen: Mohr Siebeck.
- Guenther, Lisa (2019), »Seeing like a cop. A Critical Phenomenology of Whiteness as Property«, in: Emily Lee (Hg.), *Race as Phenomena. Between Phenomenology and Philosophy of Race*, Lanham: Rowman & Littlefield Publishers, S. 189–206.

- Hansen, Mogens Herman (1991): *Die Athenische Demokratie im Zeitalter des Demosthenes. Struktur, Prinzipien und Selbstverständnis*, Berlin: Akademie.
- Heidegger, Martin (1977): *Sein und Zeit*, Frankfurt a. M.: Klostermann.
- Herrmann, Steffen (2023): *Demokratischer Streit. Eine Phänomenologie des Politischen*, Baden-Baden: Nomos.
- Herodot (1995): *Historien*, Bd. 1: Bücher I-V, gr. – dt., hg. v. J. Feix, Darmstadt.
- Husserl, Edmund (1956): *Erste Philosophie*, in: *Husserliana VII*, hg. v. R Boehm, Haag: Nijhoff.
- Husserl, Edmund (1976): *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendental-Phänomenologie. Eine Einleitung in die phänomenologische Philosophie*, in: *Husserliana VI*, hg. v. W. Biemel, Haag: Nijhoff.
- Khan-Cullors, Patrisse und Asha Bandele (2018): *#BlackLivesMatter. Eine Geschichte vom Überleben*, aus d. Engl. v. Henriette Zeltner. Köln: Kiepenheuer & Witsch.
- Langton, Rae (2007): »Sprechakte und unsprechbare Akte«, in: Steffen Herrmann, Sybille Krämer, Hannes Kuch (Hg.): *Verletzende Worte. Zur Grammatik sprachlicher Missachtung*, Bielefeld: transcript, S. 107–146.
- Lowery, Wesley (2017): *They Can't Kill Us All. The Story of Black Lives Matter*. London: Penguin.
- Medina, José (2023): *The Epistemology of Protest. Silencing, Epistemic Activism and the Communicative Life of Resistance*, Oxford: Oxford University Press.
- Merleau-Ponty, Maurice (1966): *Phänomenologie der Wahrnehmung*, aus d. Franz. v. Rudolf Boehm, Berlin: Walter de Gruyter.
- Merleau-Ponty, Maurice (1986): *Das Sichtbare und das Unsichtbare*, Fink: München.
- Ngo, Helen (2012): *The Habits of Racism. A Phenomenology of Racism and Racialized Embodiment*, Lenham: Lexington.
- Pohlhaus, Gaile (2012): »Relational Knowing and Epistemic Injustice«, in: *Hypatia* 27, S. 715–735.
- Richard L. Gregory (1966): *Eye and Brain*, New York, McGraw Hill.
- Rosanvallon, Pierre (2010): *Demokratische Legitimität. Unparteilichkeit – Reflexivität – Nähe*, aus d. Franz. v. Thomas Laugstien, Hamburg: Hamburger Edition.
- Taylor, Keeanga-Yamahatta (2016): *From #Blacklivesmatter to Black Liberation*, Chicago, IL: Haymarket Books.

