

Schriftenreihe der Sektion
Politische Theorie und
Ideengeschichte in der DVPW
Studies in Political Theory

Leonhardt | Martinsen | Mohammed | Zucca-Soest [Hrsg.]

Kämpfe um Diversität



Nomos

**Schriftenreihe der Sektion
Politische Theorie und Ideengeschichte in der DVPW
Studies in Political Theory**

herausgegeben von | edited by
Prof. Dr. Oliver Eberl
PD Dr. Frauke Höntzsch

Band | Volume 48

Christian Leonhardt | Franziska Martinsen
Samia Zahra Mohammed | Sabrina Zucca-Soest [Hrsg.]

Kämpfe um Diversität



Nomos

Die frei zugängliche Open-Access-Publikation des vorliegenden Titels wurde mit Mitteln des Publikationsfonds der Universitätsbibliothek Duisburg-Essen und mit Mitteln der Staats- und Universitätsbibliothek Bremen ermöglicht.

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über <http://dnb.d-nb.de> abrufbar.

1. Auflage 2026

© Die Autor:innen

Publiziert von
Nomos Verlagsgesellschaft mbH & Co. KG
Waldseestraße 3–5 | 76530 Baden-Baden
www.nomos.de

Gesamtherstellung:
Nomos Verlagsgesellschaft mbH & Co. KG
Waldseestraße 3–5 | 76530 Baden-Baden

ISBN (Print): 978-3-7560-3611-0

ISBN (ePDF): 978-3-7489-6766-8

DOI: <https://doi.org/10.5771/9783748967668>



Onlineversion
Inlibra



Dieses Werk ist lizenziert unter einer Creative Commons Namensnennung 4.0 International Lizenz.

Inhaltsverzeichnis

*Christian Leonhardt, Franziska Martinsen, Samia Zahra Mohammed,
Sabrina Zucca-Soest*

Diversität zwischen kritischer Genealogie und Gegenwartsdiagnose.
Zur Einleitung 7

Diversität als politiktheoretischer Begriff

Christian Leonhardt
Von Diversität und Gleichheit 23

Vanessa Lara Ullrich
Fäden statt Büchsen: Diversität zwischen Fortschritt und Regression 39

Henrike Bloemen
Kämpfe um Diversität als Kämpfe um Common Sense:
Eine feministisch-hegemonietheoretische Perspektive 57

Lucas von Ramin
Normative Ansprüche von *diversity*.
Grenzen einer Ethik der Differenz? 81

Diversität als Desiderat der Politischen Theorie

Laura Soréna Tittel
Antiziganismus als verdrängter Gegenstand der politischen Theorie 103

Regina Schidel

- Ableismus und mangelnde Diversität.
Warum die politische Theorie Menschen mit geistigen
„Behinderungen“ anders berücksichtigen sollte 121

Mareike Gebhardt

- Nomadisch statt monadisch:
Feministische Kämpfe um epistemologische Diversität im Anschluss
an Rosi Braidotti 141

Floris Biskamp

- Frankfurt provinzialisieren.
Eine postkoloniale Relektüre der habermas'schen Theorie 165

Kämpfe um Diversität

Silvia Donzelli

- Dialektik der Differenz:
Zum politischen und epistemischen Gehalt der Diversitätsfrage in
der Afrikanischen Philosophie 187

Oliver Eberl

- Diversität in der Demokratietheorie –
Kämpfe um indigene Souveränität im Siedlerstaat 209

Ina Kerner

- Streit um den Islam:
Orientalismus, Feminismus und Rechtspopulismus 237

- Zusammenfassungen 255

- Autor*innenverzeichnis 261

Diversität zwischen kritischer Genealogie und Gegenwartsdiagnose. Zur Einleitung

*Christian Leonhardt, Franziska Martinsen, Samia Zahra Mohammed,
Sabrina Zucca-Soest*

Unter dem Titel „Kämpfe um Diversität. Theorie an der Grenze von Wissenschaft und Politik“ veranstaltete die Sektion für Politische Theorie und Ideengeschichte der Deutschen Vereinigung für Politikwissenschaft im März 2023 eine Tagung an der Universität Duisburg-Essen. Anlass für die Tagung waren die zunehmend kontroverseren öffentlichen Debatten um ‚Diversität‘, etwa im Feuilleton etablierter Tages- und Wochenzeitungen oder in den Social Media-Kanälen.¹ Auch in universitären Kontexten wurde und wird der Begriff der Diversität verhandelt, teils in der Tradition kritischer Gesellschaftstheorien, teils aber auch offenbar mit der Intention, inklusive und emanzipatorische Anliegen sowohl hochschulpolitisch als auch wissenschaftlich zu diskreditieren. Geradezu seismographisch vermag der Begriff der Diversität auf gesellschaftliche und akademische Dynamiken und Unsicherheiten bis hin zu Kulturkämpfen hinzuweisen. Auch im universitären Umfeld geht es dabei nicht immer um differenzierte wissenschaftliche Untersuchungen von Gehalt und Bedeutung pluralistischer Vielfalt in Politik, Gesellschaft und Theorie. Häufig verblasst Diversität zu einem Schlagwort, wird mitunter inhaltsleer als Feigenblatt in offiziellen Verlautbarungen verwendet oder gerät in den Bann verzerrender Vereinnahmungen durch neoliberale Projekte (Stichwort ‚Diversity‘ als Marketingstrategie).

Die Sektionstagung in Duisburg setzte sich zum Ziel, diese Kontroversen und Verunsicherungen näher zu beleuchten und kritisch zu reflektieren, und zwar sowohl im Sinne einer Selbstreflexion der Politischen Theorie und Ideengeschichte als auch im produktiven Austausch mit anderen Disziplinen, die sich mit Ansätzen feministisch-intersektionaler, postkolonialer, antirassistischer und queerer Theorien befassen. Die zentrale Frage

1 Vgl. den von Franziska Martinsen, Peter Niesen, Karsten Schubert, Frieder Vogelmann und Sabrina Zucca-Soest verfassten Tagungscall, aus dem auch modifizierte Teile in diese Einleitung eingeflossen sind.

richtete sich vor allem darauf, inwiefern die Politische Theorie und ihre Ideengeschichte normatives Orientierungswissen für eine gesellschaftliche Praxis zu generieren vermögen, die das Verhältnis zwischen Gleichheit und Differenz immer wieder aufs Neue herrschaftskritisch aushandelt und sich der politischen und rechtlichen Verantwortung für den Umgang mit Diskriminierungen aufgrund von Geschlecht, sexueller Orientierung, *race*, Klasse oder Behinderung stellt. In diesem Zusammenhang wurde auch nach dem besonderen Potential der Politischen Theorie für die Analyse der durch Diversitätstheorien umkämpften Grenzen von Wissenschaft und Politik gefragt. Der Anspruch der Tagung umfasste also nicht nur eine Binnenbetrachtung der eigenen Teildisziplin, sondern auch die systematische Beschäftigung mit gegenwärtigen gesellschaftlichen Kämpfen um Diversität, die politiktheoretische und ideengeschichtliche Perspektiven mit Sichtweisen aus anderen Disziplinen verbindet.

Die in dieser Publikation versammelten Beiträge spiegeln nicht sämtliche Diskussionen der Tagung wider, aber durchaus einen Großteil der gemeinsamen Auseinandersetzung – und sie verweisen explizit über den Tagungszusammenhang hinaus. Sie nehmen insofern die Einladung zur kritischen (Selbst-)Reflexion ernst, als sie sich auch auf eine Spurensuche innerhalb der Teildisziplin Politische Theorie und Ideengeschichte begeben, um das politische und gesellschaftliche Spannungsfeld zwischen Diversität und Gleichheit auszuloten. Hierbei identifizieren sie Leerstellen und Desiderate der Politischen Theorie, die dem eigenen Selbstverständnis, über die kritische Analyse hinaus auch normative Impulse zu geben, zuweilen zuwiderlaufen. Bei genauerem Hinsehen nämlich erweist sich der sogenannte Kanon der Politischen Theorie in mehrerlei Hinsicht als nicht divers, wie sich an der immer noch defizitären Rezeption von wichtigen, aber bislang marginalisierten Autor*innen und Konzepten zeigen lässt.² Hier bestehen nach wie vor viele Forschungsaufgaben, die in den in diesem Band publizierten Beiträgen skizziert werden und die sich nicht zuletzt auch mit verstärktem Handlungsbedarf verbinden, wenn es darum geht, Lexika, Überblickswerke, Curricula und Lehrveranstaltungen diverser zu gestalten. In diesem Kontext wird dann deutlich, welche Implikationen sich aus dem Nachdenken über Diversität für das Verständnis von politiktheoretischen Kernbegriffen wie Mehrheitsentscheidung, Meinungsfreiheit

2 Für die fortwährende nicht genügende Berücksichtigung weiblicher und/oder (queer)feministischer Autor*innen und Konzepte in der Politischen Theorie und Ideengeschichte vgl. Martinsen 2022 und 2024.

oder Wahrheit und für das Verständnis des Politischen insgesamt ergeben können.³ Daher versteht sich der vorliegende Band mit seinem Aufruf zu mehr epistemischer Gerechtigkeit in der Politischen Theorie auch als eine politische Intervention in den akademischen Betrieb.⁴ Kämpfe um Diversität spielen sich schließlich nicht nur ‚dort draußen‘ in der empirischen Welt ab, sondern durchaus auch innerhalb der Wissenschaft.

Zugleich machen die Beiträge deutlich, dass das Einfordern von Diversität in der Fachdisziplin und ihren korrespondierenden Disziplinen nicht bloß eine vermeintlich zeitgeistige Geste darstellt, sondern die grundlegende Auseinandersetzung mit einer zentralen Analysekategorie, ohne die weder die empirische Wirklichkeit noch das bestehende Theorieangebot sinnvoll erfasst und evaluiert werden können. Will also Politische Theorie nicht Gefahr laufen, solipsistische Nabelschau zu betreiben, ist sie unbedingt auf den auch inter- und transdisziplinären Verständigungsprozess über plurale Deutungsansätze angewiesen. Insofern gehören kritische Wissenschaftstheorien unabdingbar zu ihr, deren zentrale Einsicht u. a. eben die Diversität von Wissens- und Wahrheitsproduktionen ist. Mittlerweile gibt es ein großes Reservoir an kritischen Wissenschaftstheorien, zum Beispiel in der Tradition feministisch-intersektionaler Theoriebildung oder im Bereich der kolonialismus-, rassismus-, antiziganismus- oder ableismuskritischen Theorieansätze – darauf verweisen die Beiträge mit Nachdruck. Doch werden diese epistemologischen Ressourcen nicht in umfassender Form in der Politischen Theorie und Ideengeschichte genutzt, sondern verbleiben häufig an den Rändern der Disziplin. Dabei stellt sich die Frage nach einer diversitätsoffenen Wissensgewinnung und -prüfung, die sich ihrer gesellschaftlichen Verortung bewusst ist und diese Situierung immer wieder kritisch reflektiert, was nicht zuletzt angesichts der Zunahme an konkreten Anfeindungen gegen Forscher*innen und Forschungszweige, die sich mit Diversität befassen, umso dringlicher erscheint.

Letztlich ist es auch der Diversität des Feldes der Diversitätsforschung selbst geschuldet, dass dieser Band mit seinen Beiträgen nicht alle Diskussionen der Tagung repräsentieren und auch nur begrenzte Ausschnitte, bestimmte Aspekte und Perspektiven wiedergeben kann. So werden Diskurse um postmigrantische Gesellschaften nur gestreift und spezifische Diskri-

3 Vgl. exemplarisch Nüthen 2024.

4 Vgl. für ein Projekt, das den Anspruch einer (thematisch sowie autor*innenbezogen) diverseren Lehre in die Praxis umsetzt und dafür eine Austauschplattform für Seminarpläne ins Leben gerufen hat: <https://ktpluralisieren.net/>.

minierungsverhältnisse wie Antisemitismus und Klassismus sowie die für den deutschen Diskurs wichtige Ost-West-Beziehung kaum oder gar nicht berücksichtigt. Dass dies ein Tagungsband nur bedingt leisten kann, soll nicht als Entschuldigung missverstanden werden, sondern als Auftrag an alle, denen Kritik an Diskriminierungs- und Unterdrückungsverhältnissen nicht egal ist – die Autor*innen dieser Einleitung mitinbegriffen.

In diesem Sinne ist die reflexive Auseinandersetzung mit dem Verhältnis von Politischer Theorie und Diversität in diesem Band in breitere gesellschaftliche globale Umbrüche eingebettet: Denn in den ungefähr zweieinhalb Jahren seit der Tagung, aus dem der Sammelband hervorgeht, hat sich die politische Lage weltweit entscheidend verändert, auch im Hinblick auf Fragen der Diversität. Verliehen Diskussionen um das Schlagwort Diversität auch zum Tagungszeitpunkt bereits regelmäßig in polarisierter Form, so artikulieren sich heutige rechts-autoritäre Politiken – ob auf der Straße oder in Regierungsverantwortung – ganz zentral auch über ihre Gegnerschaft zu Diversität: als Wert, als politisches Programm und als vermeintliche Eigenschaft von Menschen oder Menschengruppen, die nicht der von rechts imaginierten Norm zu entsprechen scheinen. So werden beispielsweise – um den wohl prominentesten Fall zu nennen – seit Donald Trumps zweiter Amtszeit als US-Präsident Diversitätsprogramme in Rekordzeit rückabgewickelt. Die Bedingungen für eine Politische Theorie, die sich als herrschaftsreflektierendes Projekt versteht, verschieben sich durch diese gesellschaftlichen Veränderungen: Sie werden einerseits prekärer, andererseits scheinen sie aber auch umso dringlicher nach Begriffen, Konzepten und Argumenten zu verlangen, die uns ebendiese Veränderungen nicht nur in ihren oberflächlichen Erscheinungsformen, sondern auch in ihren Zusammenhängen und Tiefenstrukturen verständlich machen. Auf eine einfache Formel gebracht, geht es nicht zuletzt immer auch um die schlichte Frage, wie vielfältig unsere Gegenwart ist (vgl. Llanque 2025: 229ff.) und inwiefern wir dieser Diversität in der politiktheoretischen Forschung mitsamt der ideengeschichtlichen Reflexion Rechnung tragen.

Gleichzeitig vermögen gerade politiktheoretische Arbeiten zu Diversität als Gegenstand, aber insbesondere auch als epistemologischer Einwand, einen nuancierten Blick auf Veränderungen der Gegenwart zu werfen: Diese Veränderungen werden oft als Bruch und ganz grundlegende Zerrüttung einer verhältnismäßig stabilen Nachkriegsordnung innerhalb liberaler Demokratien hin zu einem neuen Faschismus gedeutet. Bei genauerem Hinsehen eröffnen sich jedoch mindestens in derselben Intensität zahlreiche Kontinuitäten, die den Weg von strukturell krisenhaft organisierten kapi-

talistischen Weltsystemen hin zur autoritären Überschreitung von deren politischen Formen der letzten Dekaden weisen (wenn auch nicht deterministisch, sondern im Sinne bestimmter Pfadabhängigkeiten). So haben die Politische Theorie und die Demokratietheorie sowohl als Disziplinen als auch als kritische Perspektiven auf Gesellschaft schon lange darauf hingewiesen, dass (neo-)liberale Demokratien sich nicht einfach auf Dauer stellen lassen, sondern das Potential nicht nur ihrer progressiven, sondern auch ihrer regressiven, autoritären oder gar faschistischen Überwindung stets in sich tragen (vgl. bspw. klassisch Lefort 1990; aktuell Brown 2018; von Redecker 2020). Diversität erzeugt ein Spannungsverhältnis zwischen sozialer Realität und normativem Ideal. Ob sie demokratische Inklusion stärkt oder gesellschaftliche Fragmentierung vertieft, hängt also insbesondere von der zugrunde gelegten theoretischen Begründungslogik ab.

Nimmt man die oben erwähnte Beziehung zwischen Politischer Theorie und kritischer Wissenschaftstheorie ernst, kommen für die dringend notwendigen Analysen dieser Kontinuitäten und Potentiale Einsichten aus marginalisierten Perspektiven eine entscheidende Rolle zu. Denn antirassistische, (queer-)feministische und antisemitismuskritische soziale Kämpfe und Bewegungen beschreiben schon seit langem und immer wieder, dass die verhältnismäßige Stabilität des ausgehenden 20. und des anbrechenden 21. Jahrhunderts nie eine universelle war, also nicht für alle gleichermaßen galt. Sie beruhte auf und war abhängig u.a. von (über-)ausgebeuteter feminisierter und migrantischer Arbeitskraft, von massiver ökologischer Zerstörung und Externalisierung ihrer Folgen insbesondere in den Globalen Süden. Sowohl im Globalen Süden als eben auch für relevante Bevölkerungsteile liberal-demokratischer Gesellschaften war und ist die Welt und der Ausblick auf mögliche Zukünfte also nie *nicht* krisenhaft und bedrohlich. Aus einer solchen Perspektive lässt sich etwa erkennen, dass heutige Erscheinungsformen migrationsfeindlicher Stimmungsmache, nationale Abschottung und Aushöhlung des Asylrechts nicht losgelöst von rassistischen Pogromen seit den 1990er-Jahren zu denken sind; dass es für rassistisch motivierte Polizeimorde und Anschläge sowie behördliche Verstrickungen in neonazistische Strukturen in Deutschland nicht erst eine rechtsextreme Partei in der Regierung braucht (vgl. Güleç/Schaffer 2017); und dass Antifeminismus, Trans- und Queerfeindlichkeit sowie misogynie Gewalt nicht ohne die jahrzehntelange gewaltvolle Durchsetzung starrer heteronormativer Zweigeschlechtlichkeit zu verstehen sind und überdies eine ernste Bedrohung für demokratische Gesellschaften darstellen. Die Debatte um Diversität führt so unweigerlich zur Kernfrage: Wie kann poli-

tische Gemeinschaft unter Bedingungen kultureller, religiöser und sozialer Vielfalt bestehen? Die verschiedenen Perspektiven werfen also nicht nur die Frage auf, *gegen* was es geht, sondern auch, *wofür* es sich zu streiten lohnt.

Eine von diesen Rändern ausgehende, in ihnen situierte und daher im Selbstverständnis diverse Form der Theorieproduktion trägt entscheidend zu unserer kollektiven Verständigung über die Gegenwart bei, denn sie vermag Verhältnisbestimmungen zwischen Demokratie und Autokratisierung- bzw. Faschisierungstendenzen produktiv zu verkomplizieren, indem sie die Gleichzeitigkeit der benannten Kontinuitäten mit Eskalationen dieser Tendenzen herausarbeitet. Nicht zu vergessen, sind es eben jene marginalisierten Perspektiven, die auch in Zeiten einer umfassenden Rechtsentwicklung als erstes bedroht sind, wie wir es heute schon sehen können. So konnten etwa institutionelle Diversitätsprogramme in den letzten Jahren die innere Widersprüchlichkeit der politischen wie ökonomischen Verhältnisse nicht auflösen, auch wenn sie teils reale Erfolge im Hinblick auf gleichere gesellschaftliche Teilhabe erzielen konnten. Auch diese Widersprüchlichkeit, in die sich Diversitätspolitik daher notwendigerweise mit verstricken, wird im vorliegenden Sammelband thematisiert.

Den Anspruch politischer Theorien, auch kritische Zeitdiagnose zu sein, fordern die rasanten Entwicklungen der jüngeren Vergangenheit nun neu heraus. Eingedenk der Unmöglichkeit, die Zukunft theoretisch vorwegzunehmen oder vorherzusagen, die allein schon in der Komplexität des Sozialen und der ein Stück weit immer schwer greifbaren Logik des Politischen angelegt sind, halten wir mit diesem Sammelband an der Gebotenheit einer kritischen Intervention in die Gegenwart fest. Die Beiträger*innen dieses Bandes leisten genau das: Sie nehmen gesellschaftliche Kämpfe, Debatten und Bruchlinien theoretisch auf und entwickeln Werkzeuge, mithilfe derer wir uns darin orientieren und diese mitgestalten können.

Zum Aufbau des Bandes

Im ersten Teil unter der Rubrik *„Diversität als politiktheoretischer Begriff“* zeigen die Autor*innen in ihren Beiträgen auf, welche Bedeutung Diversität als Analysekategorie zukommt, um zentrale Fragestellungen der Politischen Theorie und Ideengeschichte angemessen einordnen zu können. So hinterfragt Christian Leonhardt unter dem Titel *„Von Diversität und Gleichheit“* den traditionell angenommenen Widerspruch von Diversität und Gleichheit und verweist auf ihre wechselseitige Abhängigkeit. Anhand zweier

Leitkritiken zeigt er, wie verbreitete Konzepte Diversität verfehlen: Isaiah Berlins negative Freiheitslehre erzeugt einen entpolitisierten Pluralismus des beziehungslosen Nebeneinanders und Chantal Mouffes agonistischer Pluralismus privilegiert staatlich-parlamentarische Formen und hierarchisiert dadurch Vielheit. Leonhardt entwickelt demgegenüber einen Begriff relationaler Diversität, der nur egalitär – also unter Bedingungen von Gleichheit – emanzipatorisch wirksam werden kann. Als Beispiel für relationale Diversität nennt er die *General Assembly* von Occupy Wall Street. Hier wird Konsens als Praxis der Gleichheit rekonstruiert, die jedoch nicht Harmonie bedeutet, sondern durch Konflikt und Widerspruch – etwa in Form von Interventionen des PoC-Caucus – realisiert und verteidigt wird. Diversität ohne Gleichheit droht somit, sich in hierarchisierenden Beziehungen zu konterkarieren, während Gleichheit ohne Diversität Gefahr läuft, sich im entpolitisierenden Nebeneinanderher oder in einer ebenso entpolitisierenden Harmonieneigung zu verlieren. Daher gilt für demokratisch-emanzipatorische Politik: keine Diversität ohne Gleichheit und keine Gleichheit ohne Diversität.

Vanessa Lara Ullrichs Beitrag unter dem Titel „*Fäden statt Büchsen: Diversität zwischen Fortschritt und Regression*“ stellt Debattenintervention und konzeptuelle Reflexion am Gegenstand des Diversitätsbegriffs gleichermaßen dar: Die Autorin rekonstruiert in ihrem Text zwei Perspektiven, die sie als ‚Fortschrittperspektive‘ einerseits und als ‚Regressionsperspektive‘ andererseits bezeichnet. Beide Perspektiven beobachtet Ullrich als in öffentlichen politischen sowie akademischen Diskursen um Diversität vorherrschend. Entgegen diesen Verständnissen, die Diversität mit einander entgegengesetzten normativen Vorzeichen als an sich gut oder an sich schlecht definieren wollen, argumentiert Ullrich für eine dialektische Perspektive auf Diversität: Diese zeichne sich gerade dadurch aus, erstens die Widersprüchlichkeit von Diversität in ihren konkreten Realisierungsformen innerhalb kapitalistischer Gesellschaften zu analysieren und sie dadurch nicht überzeitlich normativ festschreiben zu können; und zweitens Diversität konstitutiv an die sozialen Kämpfe darum rückzubinden und nicht von diesen zu abstrahieren.

Auch Henrike Bloemen geht auf die Umkämpftheit des gesellschaftlichen Verständnisses von Diversität ein. In ihrem Beitrag „*Kämpfe um Diversität als Kämpfe um Common Sense: Eine feministisch-hegemonietheoretische Perspektive*“ verweist sie mit Antonio Gramsci auf den Zusammenhang von Diversität und *Common Sense*, also dessen, was dem Alltagsverstand nach als normal und vernünftig gilt. Dabei analysiert sie erstens *Common Sense*

als Schauplatz von Kämpfen um Diversität. In diesen Kämpfen kritisiert sie dann sowohl zweitens *Common Sense* als Waffe gegen Diversität als auch drittens *Common Sense* als etwas, das im Kampf für Diversität überwunden und neu erfunden werden muss.

Lucas von Ramin untersucht in „*Normative Ansprüche von diversity. Grenzen einer Ethik der Differenz?*“ den gegenwärtigen Diversitätsdiskurs mit Blick sowohl auf die normativen Grundlagen als auch auf innere Spannungen und Widersprüche. Dabei bettet er seine Untersuchung in den weiteren Universalitäts-Partikularitäts-Diskurs ein. Anhand der Konzepte *Hegemonie* und *Kontingenz* zeigt von Ramin, dass Diversität sowohl auf Gleichheit und Freiheit als ständiges Ringen um gesellschaftliche Teilhabe als auch auf die Anerkennung von Differenz und Verletzlichkeit als Ausdruck von Kontingenz verweist. Hierauf gründet er die „Ethik der Differenz“, die sich, verstanden als anti-substanzialistischer Universalismus, nicht durch feste Prinzipien, sondern durch offene, reflexive Praxis begründet. Entlang des *Essentialismus*- und des *Kulturalismusvorwurfs* zeigt er, dass Diversität dort ihre emanzipatorische Kraft verliert, wo sie sich selbst hegemonial verfestigt oder in kulturelle Selbstbezüglichkeit und ökonomische Verwertungslogik kippt. Diversität soll, so von Ramin, weder als bloße Identitätspolitik noch als neoliberale Schlagwort begriffen werden. Vielmehr liegt ihr normativer Gehalt in der fortwährenden, offenen Praxis der Selbstbefragung, Kritik und Aushandlung; so kann die Unbestimmtheit und Ambivalenz nicht als Defizit, sondern als Bedingung demokratischer Freiheit und Gleichheit begriffen werden.

Der zweite Teil des Bandes beschäftigt sich mit „*Diversität als Desiderat der Politischen Theorie*“ und richtet den Blick damit insbesondere ins Innere der Disziplin sowie auf die Bedingungen der in ihr stattfindenden Wissensproduktion. Laura Soréna Tittel argumentiert in ihrem Aufsatz „*Antiziganismus als verdrängter Gegenstand der Politischen Theorie*“, dass diese Form von Diskriminierung trotz ihrer historischen und politischen Relevanz in der Teildisziplin weitgehend ignoriert wird. In ihrem Text verbindet sie die Perspektiven der *Critical Philosophy of Race* mit einer ideengeschichtlichen Analyse, um die strukturelle Verwobenheit der politischen Theorie mit Antiziganismus aufzuzeigen. Historische Beispiele, etwa die Regulierung der Mobilität und territoriale Ausschlüsse von Sinti*ze und Rom*nja seit der Frühen Neuzeit, illustrieren die lange Kontinuität staatlicher Diskriminierung. Zugleich legt Tittel dar, dass klassische politische Theorien von Thomas Hobbes über Immanuel Kant bis Karl Marx durch ein etatistisches Politikverständnis geprägt sind, das bestimmte Gruppen

systematisch aus dem Blick der Theorie ausschließt. Indem der Text strukturelle und institutionelle Aspekte von Antiziganismus betont, erweitert er die bisher vorwiegend auf Vorurteile fokussierte Forschung.

Der Vernachlässigung von Ableismus in der Politischen Theorie widmet sich Regina Schidel in ihrem Aufsatz *„Ableismus und mangelnde Diversität. Warum die politische Theorie Menschen mit geistigen ‚Behinderungen‘ anders berücksichtigen sollte“*. Sie argumentiert, dass dieses Diversitätsdefizit im Widerspruch zur selbst zugeschriebenen Erklärungs- und Deutungskraft der Disziplin für gesellschaftliche Wirklichkeiten stehe. Ableismus, verstanden als Abwertung und politischer Ausschluss von Menschen mit (zugeschriebenen) kognitiven Beeinträchtigungen, werde bisher kaum in der Politischen Theorie thematisiert. Schidel zeigt, dass diese Ausblendung sowohl theorieimmanent als auch gegenstandsbezogen eng mit logozentrischen Vorstellungen politischer Subjektivität verknüpft ist, die Menschen mit kognitiven Beeinträchtigungen implizit ausschließt. Durch die kritische Analyse logozentrischer Normen wird deutlich, wie politische Theorien ableistische Denkmuster reproduzieren und so Teilhabechancen strukturell begrenzen. Als Gegenentwurf macht Schidel theoretische Ressourcen, insbesondere aus der feministischen Standpunktepistemologie, fruchtbar, um Vorstellungen einer nicht-ableistischen politischen Teilhabe zu entwickeln. Außerdem verweist sie darauf, wie eine Erweiterung der Diversität des Wissens und der Subjektkonzepte zu inklusiveren und gerechteren politischen Theorien und Praktiken beitragen kann.

Mareike Gebhardt nimmt in ihrem Text *„Nomadisch statt monadisch: Feministische Kämpfe um epistemologische Diversität im Anschluss an Rosi Braidotti“* die Arbeiten der feministischen Philosophin zum Ausgangspunkt für Überlegungen, die das vermeintlich autonome Erkenntnissubjekt der politischen Theorie dezentrieren und dagegen für eine plurale, involvierte und kollektive Wissenschaftspraxis plädieren. Orientiert an der nomadischen feministischen Erkenntniskritik Braidottis blickt Gebhardt in Gegenarchive vergangener und zeitgenössischer politischer Philosophie und zielt damit auch auf eine kreative, subversiv aneignende Destabilisierung etablierter Kanons. Diese Praxis versteht die Autorin nicht zuletzt als wichtigen Kampf um Diversität in den Feldern der Wissenschaft und Erkenntnis selbst, die dadurch demokratisiert und intern diversifiziert werden und so auch eine reflektiertere Auseinandersetzung mit ihren Forschungsgegenständen erbringen können.

Floris Biskamp setzt sich in seinem Beitrag *„Frankfurt provinzialisieren. Eine postkoloniale Relektüre der habermas’schen Theorie“* am Beispiel der

Theorien Jürgen Habermas' mit der Frage nach einem adäquaten Umgang mit Theorien westlicher Prägung nach der postkolonialen Kritik auseinander. Nach einer Rekonstruktion der habermas'schen Theorie und ihrer postkolonialen Kritik argumentiert er nicht für eine Aufgabe ersterer, sondern für ihre Provinzialisierung. Diese bestehe insbesondere in einem Überdenken des Rationalisierungsparadigmas, in der Aufgabe des integralen Eurozentrismus und damit zusammenhängend sowohl dem Ernstnehmen der Beiträge antikolonialer Emanzipationsbewegungen als auch der Aufgabe, den eigenen Theorieansatz ernsthaft historisch und geografisch zu situieren. Eine solche provinzialisierte habermas'sche Theorie wäre dann ihrerseits – beispielsweise normativ-demokratiethoretisch – auch für postkoloniale Theorien anschlussfähig.

Der dritte Teil des Bandes unter dem Titel *„Kämpfe um Diversität“* behandelt ebendiese Kämpfe in Akademie und politischer Praxis bzw. in deren Überschneidungsbereich, wie der Text *„Dialektik der Differenz: Zum politischen und epistemischen Gehalt der Diversitätsfrage in der Afrikanischen Philosophie“* von Silvia Donzelli herausarbeitet. Hier unterbreitet sie einen Vorschlag zur Diversifizierung der Politischen Theorie, indem sie ihre philosophischen Voraussetzungen, ausgehend von afrikanischen und dekolonialen Theorieansätzen, befragt. Es wird gezeigt, dass die Politische Theorie im Rahmen einer Anerkennung unterschiedlicher epistemischer Traditionen überhaupt erst ihrem Anspruch auf Universalität näherkommen kann und diesen Anspruch zugleich kritisch reflektieren muss. Donzelli argumentiert, dass Diversität nicht nur ein Gegenstand der Reflexion, sondern eine konstitutive Bedingung von Erkenntnis ist. Damit verschiebt sich der Fokus von der Repräsentation kultureller Vielfalt hin zur Pluralisierung der Bedingungen des Denkens selbst.

Der Beitrag *„Diversität in der Demokratietheorie – Kämpfe um indigene Souveränität im Siedlerstaat“* von Oliver Eberl zeigt, dass demokratische Kämpfe indigener Gruppen nicht primär auf Inklusion zielen, sondern auf Selbstbestimmung, kulturelle Selbsterhaltung und Souveränität und dies oft explizit gegen Integration/Assimilation. Anhand von drei Beispielen – erstens der indigenen Bürgerschaft als Ausdruck konsultativer Mitwirkung (wie zum Beispiel bei dem gescheiterten australischen „Voice to Parliament“-Referendum), zweitens des multikulturell verstandenen Souveränitätskonzeptes der Kanak in Neukaledonien und drittens der Zurückweisung des westlich-staatlichen Souveränitätsparadigmas zugunsten einer Nationhood ohne Staatlichkeit (wie im Fall der Angehörigen der Six Nations der Haudenosaunee-Konföderation) – leitet Eberl drei demokratietheore-

tische Herausforderungen ab: erstens Differenzierung gesetzgebender Souveränität durch gesonderte indigene Vertretung (bloße Konsultation/Veto bleiben normativ wie praktisch begrenzt); zweitens Verschränkung von indigener und staatlicher Souveränität im Unabhängigkeitsdiskurs; drittens Anerkennung nicht-staatlicher Nationen mit eigenem Selbstbestimmungsanspruch. Eberl folgert daraus, dass die Demokratietheorie ihre tradierte Kopplung von Staat–Nation–Souveränität lösen und eine Diversität demokratischer Ordnungen anerkennen muss, die Koexistenz, Respekt und variable Autonomieformen ermöglicht, statt indigene Anliegen in Minderheiten- oder Integrationslogiken zu assimilieren.

Im letzten Beitrag des Bandes *„Streit um den Islam: Orientalismus, Feminismus und Rechtspopulismus“* geht Ina Kerner der doppelten Frage nach, inwiefern der Islam von radikalen Feminist*innen, aber eben auch von rechten Parteien, als frauenfeindlich kritisiert wird bzw. inwiefern diese Kritik aus postsäkularer und postkolonialer Perspektive als antimuslimischer Rassismus zurückgewiesen wird. Dabei argumentiert sie, dass es sich nicht nur um ein komplexes, intersektionales Verhältnis handle, sondern dass die von radikalen Feminist*innen geäußerte Kritik dieses Verhältnis zu häufig simplifiziere, dabei einen kolonialen Rettungsdiskurs reproduziere und sich eher gegen Gender Studies als gegen Rechtspopulismus positioniere.

Danksagung

Die Sektionstagung „Kämpfe um Diversität“ wurde vom 17.-19. März 2023 gemeinsam veranstaltet von (in alphabetischer Reihenfolge) Franziska Martinsen (Universität Duisburg-Essen), Peter Niesen (Universität Hamburg), Karsten Schubert (Humboldt-Universität zu Berlin), Frieder Vogelmann (University College Freiburg/Albert-Ludwigs-Universität Freiburg) und Sabrina Zucca-Soest (Helmut-Schmidt Universität Hamburg). In der Vorbereitungszeit vor der Tagung gesellte sich Katharina Motyl (Universität Mannheim) hinzu, die das Organisationsteam nicht nur mit ihrer Perspektive aus der Amerikanistik ideell und praktisch bereicherte, sondern auch darüber hinaus eine wichtige Gesprächspartnerin blieb. Die Tagung fiel in einen Zeitraum, als die digitale Infrastruktur an der Universität Duisburg-Essen nachhaltig unter den Auswirkungen einer schweren Cyberattacke litt. Es funktionierten E-Mailsysteme, Homepages und WLAN in den Räumlichkeiten nicht, was die Kommunikation im Vorfeld und vor

Ort in außergewöhnlichem Umfang erschwerte. Es musste an allen Ecken und Enden improvisiert werden, um letzte Änderungen des Programms zu vermitteln oder den Keynote Speaker Adrian Daub (Stanford University, USA) per Zoom hinzuzuschalten. Die Mitarbeitenden in der Technischen Verwaltung und im Zentrum für Informations- und Mediendienste (ZIM) der Universität Duisburg-Essen stellten unter erheblichem Zeitdruck sicher, dass schließlich alles fast reibungslos funktionierte. Auf beeindruckende Weise sorgte allen voran das Assistenzteam mit Wiebke Böggering, Jan Borcharding und Tassilo Kampas dafür, dass das gesamte „Drumherum“ der Konferenz von Betreuung über Verpflegung bis hin zu Auf- und Abbau vor Ort sowie mit Helga Schulte (†) die Nachbereitung und Abrechnung absolut professionell vonstattenging. Großzügige finanzielle Unterstützung erfuhr die Tagung durch die Arbeitsbereiche von Peter Niesen und Frieder Vogelmann.

Trotz – oder vielleicht auch ein bisschen aufgrund der technischen und organisatorischen Widrigkeiten – zeichneten sich die drei Konferenztage durch eine ausgesprochen intensive, streitbare und zugleich kollegiale und – möglicherweise aufgrund fehlender Internetverbindung – konzentrierte und einander zugewandte Atmosphäre auf dem Podium und im Publikum aus. Allen hier namentlich und nicht namentlich genannten Personen sei für das außergewöhnliche Engagement ein umfassender Dank ausgesprochen. Dank gebührt insbesondere allen Referent*innen und Teilnehmenden, die mit ihren Vorträgen und Diskussionsbeiträgen über disziplinäre Grenzen und universitäre Statusunterschiede hinweg und ganz im Sinne der kurz zuvor im September 2022 von der Sektion Politische Theorie und Ideengeschichte verabschiedeten „Vorschlagsliste zum diskriminierungsfreien Tagen“⁵ zu einer lebendigen Version akademischer Diversität beigetragen haben.

Bei der vorliegenden Publikation wurden die Herausgebenden (in alphabetischer Reihenfolge), Christian Leonhardt (Universität Bremen), Franziska Martinsen (Universität Duisburg-Essen), Samia Zahra Mohammed (Universität Duisburg-Essen) und Sabrina Zucca-Soest (Helmut-Schmidt-Universität Hamburg) tatkräftig von Jamil Moll (Universität Bremen) unterstützt. Für sein gründliches Redigat bedanken wir uns sehr herzlich. Bei den Autor*innen dieses Bandes bedanken wir uns für ihre besondere Zuverlässigkeit, schnelle Rückmeldungen und nicht zuletzt für ihre außer-

5 https://www.dvpw.de/fileadmin/user_upload/sek_vp/Politische_Theorie/Diskriminierungsfrei_Tagen.pdf.

ordentliche Geduld. An dieser Stelle danken wir uns zudem wechselseitig für die Zusammenarbeit, vor allem Christian und Samia dafür, dass sie sich zum Herausgebendenteam hinzugesellt haben.

Ein herzlicher Dank gilt Beate Bernstein und Eduard Schwarzenberger für die konstruktive Betreuung seitens des Nomos-Verlags (und für den schönen Büchertisch am Veranstaltungsort in Duisburg) sowie den beiden Herausgebenden der Schriftenreihe der Sektion Politische Theorie und Ideengeschichte in der DVPW/Studies in Political Theory, Oliver Eberl (Universität Marburg) und Frauke Höntzsch (Universität Augsburg). Großer Dank geht an Dorothee Graf von der Universitätsbibliothek Duisburg-Essen und Benjamin Ahlborn von der Universitätsbibliothek Bremen für die finanzielle Ermöglichung der Open Access-Publikation, die dennoch gedruckte Exemplare für unsere Bücherregale umfasst.

Literaturverzeichnis

- Brown, Wendy 2018: Neoliberalism's Frankenstein: Authoritarian Freedom in Twenty-First Century "Democracies". In: *Critical Times* 1:1, 60–79.
- Güleç, Ayşe/Schaffer, Johanna 2017: Empathie, Ignoranz und migrantisch situiertes Wissen. Gemeinsam an der Auflösung des NSU-Komplexes arbeiten. In: Karakayali, Juliane/Kahveci, Çagri/Liebscher, Doris/Melchers, Carl (Hg.): *Den NSU-Komplex analysieren*. Bielefeld: transcript, 57–80.
- Lefort, Claude 1990: Die Frage der Demokratie. In: Rödel, Ulrich (Hg.): *Autonome Gesellschaft und libertäre Demokratie*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 281–297. [1983]
- Llanque, Morgane 2025: *Vielfalt. Eine andere Geschichte der Menschheit*. München: Droemer.
- Martinsen, Franziska 2022: Kanon oder nicht? Feministische Perspektiven in der Politischen Theorie. In: Flügel-Martinsen, Oliver/Jörke, Dirk (Hg.): *Vom Nutzen und Nachteil der Politischen Theorie und Ideengeschichte für die Politikwissenschaft – und darüber hinaus. Eine Gedenkschrift für Rainer Schmalz-Bruns*, Baden-Baden: Nomos, 275–295.
- Martinsen, Franziska 2024: Politische Theorie und Geschlechterverhältnisse. In: Klepper, C.M./Leinius, Johanna/Dies./Mauer, Heike/Nüthen, Inga (Hg.): *Handbuch Politik und Geschlecht*. Opladen: Barbara Budrich, 63–72, open access: https://budrich.publisso.de/en/publisso_gold/publishing/books/overview/6/overview%20chapters.
- Nüthen, Inga 2024: *Geschlecht, Sexualität und Politik. Aspekte queer_feministischer Politikverständnisse*. Opladen: Budrich.
- Redecker, Eva von 2020: Ownership's Shadow. Neoauthoritarianism as Defense of Phantom Possession. In: *Critical Times* 3:1, 33–67.

Diversität als politiktheoretischer Begriff

Von Diversität und Gleichheit

Christian Leonhardt

1. Einleitung

Der Umstand scheint sich selbst zu erklären: Dort, wo Gleichheit herrscht, kann es keine Diversität geben. Denn wenn Sachen gleich sind, dann gibt es unter ihnen keine Unterschiede; also auch keine unterschiedlichen Ausprägungen, keine Vielheit und daher keine Diversität. Umgekehrt scheint das gleiche zu gelten: Dort wo es Diversität gibt, kann es keine Gleichheit geben, eben weil die Dinge unterschiedlich sind. Diversität verweist auf Unterschiede und Gleichheit eben auf die Abwesenheit von Unterschieden. In der Politischen Theorie gibt es eine lange Tradition, die – sehr schematisch ausgedrückt – beide Begriffe mit Werten wie Freiheit und Gerechtigkeit verkoppelt und diese dann zueinander in Opposition bringt. Wer Freiheit sagt, bejaht damit die Unterschiedlichkeit menschlicher Gesellschaften und vor allem von Individuen. Dafür nimmt man dann im Zweifelsfall auch Ungleichheit im Sinne von Ungerechtigkeit in Kauf. Umgekehrt meint man mit Gerechtigkeit unter anderem, dass alle gleich behandelt werden sollen und gleiche Rechte haben, auch wenn dafür im Zweifelsfall die individuellen Freiheiten Einzelner beschnitten werden müssen. So gesellt sich zu dem Paar Diversität-Freiheit noch das Individuelle und zu dem Paar Gleichheit-Gerechtigkeit das Kollektive hinzu. Nicht selten werden diese Oppositionen dabei auch mit zwei sich vermeintlich gegenüberstehenden theoretischen Positionen identifiziert: Diversität-Freiheit-Individuum mit der liberalen Theorie, mit der Betonung auf Rechtsstaatlichkeit, und Gleichheit-Gerechtigkeit-Kollektivität mit einer republikanischen Tradition, die ihrerseits Volkssouveränität betont.

Nun hat schon Jürgen Habermas (1999: 299–302) auf die Falschheit dieser Opposition beziehungsweise auf die Gleichursprünglichkeit dieser beiden Positionen hingewiesen. Anstatt eine der beiden Positionen zu privilegieren und die andere abzuwerten, könnten Bürger*innen einer liberalen Demokratie auf beide gleichermaßen nicht verzichten. Auf der einen Seite könnten ihnen individuellen Freiheits- beziehungsweise Menschenrechte – also das, was laut der liberalen Position Diversität ermöglicht – nicht

einfach von außen auferlegt werden. Da sie gleichsam Adressat*innen wie auch Autor*innen von Rechten seien, könnten sie diese nur wahrnehmen, wenn sie sich dazu kollektiv entschlossen – also den Kernbestandteil dessen ausübten, was man Volkssouveränität nennt und was die republikanische Tradition mit Gleichheit verbindet. Auf der anderen Seite könnten Bürger*innen eben jene Volkssouveränität nur auf Grundlage ihrer individuellen Freiheitsrechte effektiv ausleben. Denn in einer Demokratie kämen solchen Entscheidungen nur dann Legitimität zu, wenn sie auf Diskursen und Verfahren beruhten, an denen alle Beteiligten auf eine faire Art und Weise gleichermaßen teilhaben könnten. Und dafür wären individuellen Freiheits- und Menschenrechte wie freier Informationszugang, freie Meinungsbildung und -äußerung und natürlich Rechte wie die Unversehrtheit der Person (um nur einige zu nennen) unabdingbar. So seien es die Menschenrechte, die die Ausübung von Volkssouveränität überhaupt erst ermöglichen, und als solche könnten sie dieser nicht als Beschränkung von außen auferlegt werden (Habermas 1999: 300).

Dabei fällt auf, dass das, was beide teilen, ihr jeweiliger Bezugspunkt ist: das Recht. Es bedarf der Volkssouveränität, um Recht zu setzen, und um das tun zu können, bedarf es wiederum der *Menschenrechte*. Wer also Diversität durch die Brille der individuellen Freiheits- und Menschenrechte als auch Gleichheit durch die Brille der Volkssouveränität liest, begreift sie auch schon immer im Bezug auf das Recht. Daher ist es für Habermas (1999: 301) auch klar, dass sich die Bürger*innen das Medium, in dem sowohl Volkssouveränität als auch Menschenrechte sich vollziehen und gegenseitig bedingen, nicht mehr aussuchen können. Ihre Beziehung muss sich in Bezug auf und im Recht und damit auch mit der mit ihm verbundenen Verfassungsordnung und ihren Institutionen herstellen (Habermas 1985; Nonhoff 2019: 299, 301). So einleuchtend diese Konzeption in Bezug auf Menschenrechte, Volkssouveränität und Recht ist, so klar ist auch, dass Habermas das Recht selbst eben jener Deliberation entzieht. Somit ist das Recht an sich lediglich die unpolitische Vorbedingung für Politik.¹ Gegen eine solche Entpolitisierung der Beziehung zwischen Diversität und Gleichheit als „Verfahrensbedingung“ möchte ich zeigen, dass diese Beziehung auch jenseits davon nicht zwingend oppositionell ist und über ihre Gleichursprünglichkeit für den liberal-demokratischen Rechtsstaat hinausgeht.

1 Dieses Argument behandle ich an anderer Stelle ausführlicher. Vgl. dafür Leonhardt (2024: 74–89).

Dabei ist zu beachten, dass der jeweils andere Begriff für die eine als auch für die andere Hälfte der Tradition in der Regel nicht egal ist. Kaum jemand würde beispielsweise behaupten, dass Gerechtigkeit durch die dauerhafte Negierung individueller Freiheiten zu erreichen sei; beziehungsweise, dass das gerecht sein könnte oder unerheblich wäre. Aber die jeweils anderen Begriffe werden weiterhin durch die Brille der eigenen Begriffskonstellation gelesen, was die Relationalität von Gleichheit und Diversität nicht erkennen lässt. Um das zu zeigen, werde ich im Folgenden vom Begriff der Diversität ausgehen.² Wenn von Diversität in Bezug auf Politik die Rede ist, dann sind damit meist zwei Dinge gemeint. Auf der einen Seite wird in einer liberalen Spielart auf individuelle Meinungen und Weltansichten verwiesen, wie man sie zum Beispiel in Isaiah Berlins (2006) Verteidigung der negativen Freiheit findet. Auf der anderen Seite wird darunter die Diversität kollektiver Identitäten verstanden, für die – neben vielen, vielen anderen – Chantal Mouffes (2018: 103) radikaldemokratische Überlegungen zum „agonistische[n] Pluralismus“ stehen können. Wird Diversität bei Berlin also in Bezug auf individuelle Freiheit verhandelt, tut Mouffe dies in Bezug auf die kollektive Dimension von Demokratie. Meine These dazu ist, dass beide je auf ihre Weise einen problematischen Begriff von Diversität verfolgen. Entweder, weil er zu einem ent-politisierenden Nebeneinanderher oder zu einer hierarchischen Relationalität führt. *Erstens* gilt es also anstatt einen trennenden Begriff von Diversität einen relationalen zu verfolgen. *Zweitens* kann aber eine solche relationale Diversität nur emanzipatorisch sein, wenn sie sich nicht als das Gegenteil von Gleichheit versteht. Im Folgenden gehe ich also zunächst beispielhaft auf den Begriff der Pluralität bei Isaiah Berlin und dann bei Chantal Mouffe ein – wobei ich in diesem Text Pluralität und Diversität synonym verwende – und unterziehe sie einer kurzen Kritik. Im Anschluss daran diskutiere ich entlang des Beispiels der *general assembly* von Occupy Wall Street einerseits einen relationalen Begriff von Diversität, der auf Gleichheit verweist. Andererseits diskutiere ich, warum diese Gleichheit weder Konfliktfreiheit meint, noch

2 Man könnte auch umgekehrt vorgehen und von der Gleichheit ausgehen. Hier könnte man dann beispielsweise anstatt mit Berlins mit Hannah Arendts (2010) Verständnis von Freiheit beginnen, das auf der gegenseitigen Anerkennung unter Gleichen basiert. Doch ebenso wie bei Berlin basiert diese über Gleichheit gedachte Freiheit auf einer zweifachen (entpolitisierenden) Trennung: der Trennung des öffentlichen vom privaten und der Trennung der Gleichen von den Ungleichen.

selbst ohne Diversität auskommen kann.³ Am Ende, so der abschließende Teil meiner These, zeigt sich dann, dass Diversität nicht ohne Gleichheit funktioniert und umgekehrt.

2. Trennende Diversität: Isaiah Berlin

Wenn es um den Begriff der Freiheit geht, ist Isaiah Berlin vermutlich der bedeutendste liberale Theoretiker des 20. Jahrhunderts. Er ist selbstverständlich nicht der erste, der über Freiheit spricht, aber es ist die tonangebende Unterscheidung zwischen negativer und positiver Freiheit, die mit seinem Namen verbunden wird, und die er so eindrücklich zum zentralen Gegenstand seiner Antrittsvorlesung in Oxford 1958 macht. *Negative Freiheit*, so meint er dort, sei die „Freiheit von etwas“ (Berlin 2006: 207). Sie ist deswegen negativ, weil es darum geht, etwas abzuwehren, und bezeichnet einen Bereich, in dem eine Gruppe – aber für Berlin noch viel entscheidender – ein Individuum tun kann, was es will, ohne von anderen daran gehindert zu werden (Berlin 2006: 201). Dieser Bereich ist notwendig als Schutzraum, in dem sich ein Mensch entwickeln und lernen kann zu denken und Entscheidungen zu treffen. Denn ohne diesen Raum, völlig determiniert von der Umwelt, könne ein Mensch kein Mensch mehr sein (Berlin 2006: 203, 243). Dabei geht es Berlin vor allem um Abwehrrechte des Individuums gegen den Staat und die Gesellschaft, deren Gewährleistung Aufgabe des Rechtsstaates seien.

Positive Freiheit bezeichnet dagegen die „Freiheit zu etwas“ (Berlin 2006: 210). Es geht hier nicht so sehr um den Bereich der Freiheit, sondern um die Frage, wer diesen Bereich ausfüllt und mit welcher Vorstellung von Freiheit dort operiert wird. Diese Freiheit ist positiv – so könnte man sagen –, da es um „etwas“ geht und der Begriff auf eine bestimmte Vorstellung, ein Konzept von Freiheit, oder – in Berlins Worten – auf eine Naturalisierung einer bestimmten Vorstellung von Freiheit verweist (Berlin 2006: 212). Denn genau hierin liegt für Berlin (2006: 212f., 217f.) auch das Problem: Ein solches spezifisches und alleiniges Konzept von Freiheit verspreche

3 Die hier angestellten Überlegungen gehen auf Vorarbeiten aus einigen Kapiteln meiner Dissertation zurück und werde dort ausführlicher diskutiert. Vgl. Leonhardt (2024); genauer für Berlin das Kapitel „Isaiah Berlin oder Der Igel im Fuchskostüm“, für Mouffe das Kapitel „Radikale Demokratietheorie nach liberaler Intuition: Chantal Mouffe und ein Bicycle Repairman“ und für Occupy Wall Street das Kapitel „Radikale Demokratie und aktivistische Theorieproduktion“.

nämlich bei seiner Verwirklichung eine harmonische und konfliktfreie Gesellschaft und so lasse sich jeder Paternalismus, jeder Zwang und jede Tyrannei im Namen dieser Freiheit rechtfertigen. Ein solcher Monismus könne dazu führen, dass Individuen von der Vorstellung der einen, wahren Freiheit in ein „Prokrustesbett“ gezwungen und im Zweifelsfall bis ins letzte determiniert würden (Berlin 2006: 254). Die autoritäre positive Freiheit zwänge der Vielfalt des Lebens und der Welt ihre unrealistische und monistische Vorstellung auf, wie sie zu sein haben (Berlin 2006: 254). Diesem Monismus der positiven Freiheit stellt er die Pluralität entgegen, die aus der negativen Freiheit entstünde. Diversität entsteht hier, weil das Leben an sich schon divers sei, und wenn jede*jeder zumindest ein Mindestmaß an individuellem Freiraum um sich hätte, der ihr*ihm erlaube, selbst zu denken und sich zu entwickeln, dann entstehe ganz von allein – wenn man so will, natürlich – eine pluralistische Gesellschaft (Berlin 2006: 254).

Diese Konzeption von Freiheit hat jedoch ein Problem: Sie nimmt den Individuen das Potenzial zur Freiheit und verschiebt dieses in die Privatheit und ins Recht. Diese Verschiebung geht einher mit einer doppelten Trennung: Berlin trennt erstens Freiheit von ihrer Ausübung als auch zweitens die Individuen voneinander. Zu erstens: Freiheit existiert für Berlin unabhängig von der faktischen Möglichkeit ihrer Realisierung. So sei beispielsweise die Bewegungsfreiheit von jemanden, die*den eine Krankheit ans Bett fessele, nicht eingeschränkt, da niemand in den Bereich der negativen Freiheit eingreife (Berlin 2006: 202).⁴ Eine Freiheit aber, die sich nicht realisieren lässt, ist, wie Philip Pettit (2017: 463) kritisiert, gar nicht vorhanden. Wenn jedoch die Frage nach der Realisierung ausgeklammert wird, dann verschwindet auch das Subjekt der Freiheit, das Individuum, und kommt als handelndes Subjekt überhaupt nicht mehr vor. Unfähig, die eigene Freiheit zu realisieren, zahlt das berlinsche Subjekt die Abwehr der anderen (die Abwehr der Angewiesenheit auf sie) mit der Angewiesenheit auf das Recht. Mit dieser Abwehr von Anderen wird zweitens jede Form von Beziehung als Ein- oder sogar Angriff in diese Freiheit definiert. Das hat zwei Konsequenzen. Erstens werden die Räume der Freiheit zu naturalisierten Bereichen um einzelne, beziehungslose Individuen degradiert. Der Raum der negativen Freiheit ist somit ein „Nicht-Ort“, wie man mit Marc Augé

4 Dass dieser Person ihre Bewegungsfreiheit in diesem Augenblick nichts nützt, dass sie Nachteile davon haben kann und dass sie andere Sachen als Bewegungsfreiheit (zum Beispiel Medizin und Pflege) braucht, ist Berlin (2006: 202) durchaus klar. Nur an der Frage nach der Freiheit ändere das nichts.

(2019) sagen könnte. Zweitens sind nicht nur die Individuen beziehungslos, sondern auch die Werte (Freiheit oder Gerechtigkeit, etc.) werden als in sich geschlossene, voneinander abgegrenzte Kulturen betrachtet. Freiheit wird so zum Nullsummenspiel: Willst du mehr Freiheit, bekommst du weniger Gerechtigkeit; willst du mehr Gerechtigkeit, musst du Einbußen auf der Seite der Freiheit hinnehmen. Die Pluralität, die aus einer solchen negativen, trennenden Freiheit entsteht, besteht lediglich in der Aufzählung von Differenzen – über deren Beziehungen zueinander erfahren wir nichts. Sie ist lediglich „quantitativ“ denkbar, als ein Pluralismus des Nebeneinanderher. Die Verschiebung der Freiheit in den Raum des Privaten und ins Recht ist nicht nur eine Verschiebung weg von Staat und Gesellschaft, ihre Entfernung aus dem öffentlichen Raum bzw. aus dem Raum der Politik. Sondern auf *konzeptioneller* Ebene eben auch ein Entzug vor der Möglichkeit, dass ihre Subjekte selbst darüber verhandeln können, was Freiheit bedeutet – wenn man so will, ein Entzug aus dem Raum des Politischen. So trägt eine solche Konzeption von Diversität zur Ent-Politisierung selbiger bei und lässt ihre Subjekte verschwinden. Sie verfehlt also das Versprechen von Pluralität, gerade weil sie Relationalität und Beziehung abwehrt.

Die Kritik, dass Pluralität in der liberalen Theorie nur „quantitativ“ denkbar ist, bedeutet jedoch nicht, dass Pluralität „qualitativ“ denkbar sein muss – also dass die Beziehungen zwischen Unterschieden eine bestimmte Güte haben müsste. Es geht vielmehr darum, dass Differenzen überhaupt Qualitäten haben, die sich aus den Beziehungen zu anderen ergeben. Weiter unten argumentiere ich dann, dass diese Beziehungen auf Gleichheit beruhen müssen. In ähnlicher Form argumentieren auch republikanische und radikale Demokratietheorie gegenüber der liberalen Theorie.⁵ Aber auch hier – vor allem in der Spielart von Chantal Mouffe – finden wir einen ähnlichen und ähnlich problematischen Begriff von Diversität vor.

3. Hierarchische Diversität: Chantal Mouffe

Chantal Mouffe steht nicht nur exemplarisch und programmatisch für eine Theorie der radikalen Demokratie, sondern ist innerhalb dieser auch eine der wenigen, die explizit auf das Problem der Organisation der Vielheit ein-

5 Vgl. beispielhaft wieder Arendt (2010: 35–53) oder explizit zum unterschiedlichen Verständnis von Pluralismus in der liberalen und der radikalen Demokratietheorie Prinz (2019: 683, 688f.).

geht. Hatte sie jedoch noch 1985 in dem zusammen mit Ernesto Laclau verfassten Buch *Hegemonie und radikale Demokratie* (2012: 210f., 221) immer wieder auf die grundsätzliche Kontingenz, die Pluralität, Heterogenität und die daraus resultierende Widersprüchlichkeit von politischen Widerständen hingewiesen, reduziert sie diese Pluralismus-Vorstellung in den Folgejahren auf seine Repräsentation in einer parlamentarischen Demokratie.

Zunächst kritisiert Mouffe allerdings die liberale Demokratietheorie für ihre Konzeption einer universellen Vernunft – und hier findet sich erstaunlicherweise eine ganz ähnliche Kritik wie die, die Berlin gegen die positive Freiheit anführt. Denn in Anbetracht einer solchen Vernunft, die in der Lage sei, einen übergreifenden Konsens zu etablieren, verbanne die liberale Demokratietheorie à la John Rawls und Jürgen Habermas sowohl die Leidenschaft (als irrational) als auch die Pluralität (als nur private Differenzen wie bei Berlin) und damit letztlich auch die Politik aus der Gesellschaft. Gesellschaftliche Interessenskonflikte würden so zu objektiv/technisch lösba- ren Problem degradiert oder als irrational dargestellt (Mouffe 2018: 61).⁶ Am Ende stehe eine völlig befriedigte und mit sich selbst identische Gesellschaft, die aber auch jeden Sinn und Zweck für Politik und Demokratie verloren (Mouffe 2018: 80, 95), den Pluralismus ins unpolitische Private verbannt und zu einem uniformen Modell von Aktivbürgerschaft geführt hätte (Mouffe 2018: 80). Denn, was die liberale Demokratietheorie mit ihrer Rationalität ausschließe, seien dabei nicht nur die Feinde der Demokratie, sondern auch die Gegner*innen innerhalb der Demokratie, die um sie und für sie streiten würden (Mouffe 2018: 44).⁷

In diesem Streit um die Demokratie unter Gegner*innen liegt der Kern- gedanke ihrer radikaldemokratischen Konzeption von Pluralität. Zunächst waren in diesem Feld der demokratischen Gegner*innen der liberaldemo- kratischen Theorie auch soziale Bewegungen mitinbegriffen (Laclau/Mouffe 2012: 210). Mit dem Aufkommen der sogenannten Alterglobalisierungs- bewegung Ende der 1990er Jahren und politischen Organisationsformen, die sich staatlichen Formen der Politik zu entziehen versuchen, ändert Mouffe jedoch ihre Meinung. Ziel ihrer Kritik sind dabei weniger die Bewe-

6 Zur autoritären Problematik, politische Probleme in technische umwandeln zu wollen, vgl. auch Berlin (2006: 197).

7 Auch hierin ist Mouffe nicht so weit von Berlin entfernt, der in seiner Antrittsvorlesung Streit und Widersprüchlichkeit als Kernelemente der Politischen Theorie/Philosophie begreift. Vgl. hierfür Berlin (2006: 198f.).

gungen selbst, als vielmehr die post-operaistischen Theorien⁸, an denen sich die Bewegungen orientieren würden. Diese propagierten eine Vorstellung von Politik als Exodus; also der Vorstellungen davon, dass ein Auszug aus staatlichen Organisationen zu deren „Austrocknung“ und damit zusammenhängend, zum Ende des Kapitalismus führen würde. Damit fabulierten die post-operaistischen Theorien eine ebenso post-politische Version einer befriedeten Gesellschaft wie die liberale Theorie und schwächten damit – ebenso wie diese – demokratische Institutionen (Mouffe 2016: 130).

Gegen diese post-politischen Vorstellungen der liberalen und post-operaistischen Theorie formuliert Mouffe eine Vorstellung von Politik, die nicht mit Konsens und Harmonie, sondern immer mit Dissens und Konflikt verbunden ist, die aber in einer Demokratie auf Grundlage eines „konfliktualen Konsens“ (Mouffe 2015: 158) von einem antagonistischen Verhältnis in ein agonistisches gewandelt werden könne. Dieser „agonistische Pluralismus“ ist Mouffes (2018: 34, 103) grundlegende Vorstellung von radikaler Demokratie. Für seine Institutionalisierung schlägt Mouffe allerdings keine neuen Institutionen vor. Ihr geht es vielmehr – und das betont sie immer wieder – um eine Rettung liberaler und demokratischer Institutionen wie Parlamente und Parteien vor der liberalen Demokratietheorie und den sozialen Bewegungen, die sich unvorsichtigerweise an der post-operaistischen Theorie bedienten. Deswegen schlägt sie letzteren vor, anstelle einer Desertion von demokratischen Institutionen für eine Reartikulation dieser einzutreten (Mouffe 2005: 41, 2016: 125).

Auch wenn Mouffes Kritik an sozialen Bewegungen in Teilen nicht unberechtigt ist und sie durchaus Diversität als relational begreift, hierarchisiert sie diese Relationalität im gleichen Atemzug wieder und stülpt ihr einen Rahmen über, der alles andere als vielfältig ist. In ihren Auseinandersetzungen mit sozialen Bewegungen wird erstens der Staat zwar nicht zum alleinigen, aber *privilegierten* Ort des Politischen und die Partei zu einer in *letzter Konsequenz* entscheidenden Organisations- und Repräsentationsform des Widerstandes. Indem der Staat für Mouffe *der* Austragungsort von Politik ist, hierarchisiert sie zweitens die Formen von Protesten, reduziert soziale Bewegungen zu Hilfsarbeiter*innen der (staatlich organisierten) Demokratie, glättet die pluralen Ausdrucksformen des Widerstandes und bekommt letztlich viele Formen von Protesten und Bewegung erst gar nicht in den

8 Vgl. für die post-operaistische Theorie beispielhaft Hardt/Negri (2002) und Virno (2010). Vgl. für eine sehr gute Rekonstruktion und Kritik der mouffschen Kritik an den post-operaistischen Theorien Sörensen (2023: 114–139).

Blick – entweder, weil diese überhaupt nicht das Ziel haben, „Staat zu werden“, oder, weil ihren Subjekten von vornherein der Status als sprechende und politische Wesen aberkannt wird. Durch die Hierarchisierung der vielfältigen Räume und der Organisation des Politischen verspielt auch Mouffe ein weiteres Mal die Pluralität. Die Frage ist also, wie kann man Diversität denken, ohne sie im gleichen Atemzug auf einen beziehungslosen Individualismus des Nebeneinanderher zu reduzieren oder sie an eine – sich vermeintlich als emanzipatorisch gebende – Hierarchisierung zu verlieren?

4. Relationale Diversität: Occupy Wall Street

Gegen eine trennende, individualisierende und ent-politisierende Vorstellung von Diversität möchte ich vorschlagen, Diversität relational zu denken, und gleichzeitig diese Relationalität nicht als hierarchisch strukturierend, sondern auf Gleichheit basierend, zu verstehen. Dafür lohnt sich ein Blick auf soziale Bewegungen und auf das dort praktizierte Konsensprinzip. Sich das Konsensprinzip als mögliche Praxis für Diversität anzusehen erscheint zunächst kontraintuitiv, da es gerade Konsens ist, der sowohl in Berlins Überlegungen zur Freiheit als auch in Mouffes zur Demokratie abgelehnt wird, da er in einen autoritären Monismus kippen kann bzw. als post-politisches Dispositiv eine falsche Harmonie verspricht. Dagegen möchte ich hier zeigen, dass sich Konsens und Konflikt nicht ausschließen, es also durchaus einen „konfliktualen Konsens“ (Mouffe 2015: 158) geben kann; allerdings ohne Vereinnahmung und hierarchisierende Momente. Ein solches Verständnis von Konsens lässt sich beispielhaft anhand der *general assembly* von Occupy Wall Street erklären und mit Jacques Rancière und Isabell Loreys Interpretation zeigen, warum überraschenderweise Konsens (als eine Praxis der Gleichheit) wichtig für Diversität ist. Gleichzeitig verweisen die auf der *general assembly* entstehenden Konflikte auf eine Problematik. Denn hier zeigt sich in den Erfahrungen und ihrer Theoretisierung durch Aktivist*innen, dass Gleichheit ohne Diversität ins Autoritäre kippen kann, wenn sie vereinheitlichend und homogenisierend wirkt.

Die Geschichte von Occupy Wall Street ist einigermaßen bekannt. In einer weltweiten Protestwelle – vom Tahrir-Platz und dem arabischen Frühling, über Athen, Madrid oder Tel Aviv bis zum Gezi-Park – wurden

rund um das Jahr 2011 an ganz unterschiedlichen Orten, aus unterschiedlichen Gründen und Positionen heraus Plätze besetzt. Trotz Differenzen bezüglich der politischen und ökonomischen Situationen nahmen die Bewegungen immer wieder Bezug aufeinander und inspirierten⁹ sich wechselseitig. Dabei hatten sie vor allem zwei Gemeinsamkeiten: Erstens war der zentrale Bestandteil ihres politischen Handelns eben jene Platzbesetzungen und zweitens bezogen sie sich ebenso zentral auf Demokratie. Die einen, indem sie autoritäre Regime in demokratische Gesellschaften umwandeln wollten, die anderen, indem sie die verfasste Demokratie der Staaten, in denen sie lebten, für nicht demokratisch (genug) hielten.¹⁰ Zu letzteren zählte auch Occupy Wall Street, die am 17. September 2011 zwar nicht die Wall Street, aber einen kleinen Park im Süden von Manhattan, den Zuccotti-Park (beziehungsweise, wie ihnen die Besetzer*innen nannten, Liberty-Plaza), besetzten, bis sie am 15. November des gleichen Jahres geräumt wurden. Gegen das repräsentativ-demokratische und de facto Zwei-Parteien-System der USA setzte Occupy Wall Street eine andere Vorstellung von Demokratie, die sich insbesondere um drei Elemente drehte: erstens die *general assembly*, auf der zweitens nach dem Konsensprinzip entschieden werden sollte und drittens, dass diese Form der Demokratie nicht nur propagiert, sondern ganz praktisch schon gelebt und damit präfiguriert werden sollte.

Unter Konsensprinzip versteht man allgemein ein alternatives (Entscheidungs-)Verfahren zur Wahl und zum Mehrheitsprinzip einerseits und zur Idee der Repräsentation andererseits. Beim Konsensprinzip wird versucht, dass in einer Diskussion unter Gleichen direkt (das heißt ohne vertretende Repräsentanten – vor allem nicht professionellen) zu einem Vorgehen gelangt wird, mit dem alle leben können. Es sollen alle Betroffenen mit einbezogen werden und dabei Pluralität und Autonomie der Einzelnen

9 Zur gegenseitigen Inspiration vgl. beispielhaft Castañeda (2012): 309–319.

10 Der Demokratiebegriff, auf den sich hier bezogen wird, ist ziemlich diffus und teils auch widersprüchlich. Damit ist er ein Paradebeispiel für das, was Laclau und Mouffe (2012: 151) einen leeren bzw. flottierenden Signifikanten nennen. Gerade weil er so diffus war und sich nicht nur von Ort zu Ort unterschied, sondern auch innerhalb der einzelnen Besetzungen umstritten war (ich komme weiter unten darauf zurück), konnte er als gemeinsamer Bezugspunkt einer Bewegung dienen. Dass dieser sich nicht in Formen von konkreten Forderungen „verdichtete“ und in Parteigründungen zentralisierte, ist genau das, was Mouffe an Teilen der Bewegung kritisiert. Dass er damit seine Rolle als gemeinsamer Bezugspunkt, als *stand-in* verloren hätte, scheint sie nicht bemerken zu wollen. Vgl. dafür auch Newman (2011: 55).

erhalten bleiben.¹¹ Allerdings waren *general assemblies* mit Konsensprinzip schon aus anderen, vorangegangenen Bewegungen bekannt (Bray 2013: 36; Graeber 2012: 30, 37, 41) und das ist auch einer der Gründe, warum sie bei Occupy Wall Street schon in der Vorbereitung praktiziert und warum sie dann am Tag der Besetzung veranstaltet wurden.

Diese Form des Zusammenkommens und konsensuellen Entscheidens begeistert seitdem einige Kommentator*innen, gerade aus einer radikal-demokratischen Stoßrichtung: Beispielhaft hierfür kann Jacques Rancière (2016) stehen. Für Rancière ist das neue und besondere an Occupy, dass diese nicht einen Ort wie eine Fabrik, ein Haus oder eine Universität besetzten („inside-space“), sondern einen öffentlichen Raum („outside-space“) und damit einen symbolischen Ort für Demonstrationen. Damit hätte dem Versammeln und Besetzen nicht etwas Funktionales beigegeben, ein Mittel zum Zweck, die Blockade der Produktion, der Eigentumslogik oder der Reproduktion, sondern es wäre zentral um das Versammeln und Zusammenkommen gegangen. Und das Herzstück dieses Versammelns sei die *general assembly* gewesen. Diese sei dabei nicht nur einfach eben die kanonische Figur der Identifikation eines Ortes mit einer Gemeinschaft, sondern mit dem Konsensprinzip sei die Art und Weise der *general assembly*, dem *wie* sich dort Menschen als Gleiche versammelt hätten, politisch gewesen. Für Rancière brach Occupy Wall Street in dieser Form nicht nur mit einer Vorstellung von Politik, die sich auf Präsident*innen, Parteien, Parlamente, Gewerkschaften und Lobbygruppen beruft, sondern auch mit einer eingespielten Vorstellung von Protest, der in dieser Logik seine Forderungen eben diesen Präsident*innen und Parteien auf Demonstrationen präsentieren soll. Anstatt das gewöhnliche Schauspiel des Protestes und der Forderungen aufzuführen, hätten die Besetzer*innen als Gleiche auf dem Boden gesessen – also auch schon räumlich und körperlich auf einer Ebene – um erst einmal für sich zu klären, was Demokratie ist und was die Probleme sind und wie mit ihnen umzugehen ist.

Diesen einvernehmlichen und respektvollen Umgang auf *general assemblies* sieht auch Isabell Lorey in ihrer Occupy-Reflektion. Dabei geht sie insbesondere auf die Diskussion um die *Declaration of the Occupation of New York City* (Occupy Wall Street 2012) ein.¹² Occupy Wall Street wurde im Allgemeinen eher als weiße Bewegung eines progressiven, aber letztendlich

11 Vergleiche näheres zum Konsensprinzip Cornell (2012); CrimethInc. (2006: 12ff., 2008: 83ff.); Graeber (2009); Holmes: (2012); Maeckelbergh (2009).

12 Den Konflikt um die *Declaration* bespreche ich ausführlicher in Leonhardt (2022).

gutbürgerlichen Amerikas wahrgenommen. Diese Betrachtung unterschlägt allerdings die vielfache Beteiligung von *people of color* (POC), die sich zum Beispiel in der Existenz einer Occupy-Arbeitsgruppe, dem POC Caucus, zeigte (Bray 2013: 96ff; Lorey 2012: 39f; Taylor 2017: 174). Die Geschichte, die mit der Entstehung des POC Caucus verbunden ist, beginnt mit dieser Diskussion um die *Declaration*. Dabei ging es um folgende Formulierung: „Als ein Volk, vormalig getrennt durch die Farbe unserer Haut, Geschlecht, sexuelle Orientierung, Religion oder Abwesenheit derselben, politische Parteien und kulturellen Hintergrund...“ (zit. nach Bray 2013: 96, Übersetzung CL). Die Formulierung „vormalig getrennt durch“ wurde von einigen POC kritisiert, da sie impliziere, „dass eine Teilung des ‚Volkes‘ und damit strukturelle Ungleichheiten und Diskriminierungen überwunden seien.“ (Lorey 2012: 39) Die Aufzählung wurde gestrichen und durch die Formulierung „Als ein Volk, geeint [...]“ (Occupy Wall Street 2012: 147; Übersetzung CL) ersetzt. Für Lorey, wie für viele andere, endet die Geschichte hier und sie gilt als Beispiel dafür, wie es (nicht nur) bei Occupy Wall Street darum gegangen sei, „in der Herstellung von respektvollen und verantwortlichen wechselseitigen sozialen Beziehungen Demokratie zu praktizieren, die bestehende Herrschaftslogiken immanent auszusetzen“ (Lorey 2012: 40).

Das klingt alles wunderschön; man möchte sagen, zu schön, um wahr zu sein. Und in der Tat, wenn man die Szene genauer betrachtet, dann zeigt sich, dass Konsens nicht durch Harmonie und Einvernehmen entsteht, sondern dass dieser – und mit ihm Diversität – über Konflikt und Demonstration von Gleichheit verteidigt werden muss. Denn die Erlebnisse von Manissa McCleave Maharawal (2012) erzählen eine andere Geschichte. Sie war eine von jenen, die am besagten Abend mit Freund*innen zur *general assembly* erschien, um die Formulierung in der Deklaration zu kritisieren, und wenig später den POC Caucus ins Leben zu rufen. Als eine Person aus ihrer Gruppe aufstand, um ihre Kritik zu äußern, bekam sie zu Antwort, sie solle eine E-Mail mit ihren Bedenken schicken und man befasse sich später damit. Sie bestand jedoch weiter auf einer Diskussion und die Stimmung kippte: Ein Veto in dieser Angelegenheit sei eine schwerwiegende Sache, wurde ihnen gesagt. Das war der Gruppe jedoch nur zu bewusst und gerade der Grund, warum sie es taten. So wurde doch diskutiert und – wie oben beschrieben – machte die Gruppe den Vorschlag, die Zeile mit den Aufzählungen einfach komplett zu streichen. Damit war es aber noch nicht vorbei. Maharawal und ihre Freund*innen mussten nach der *general assembly* noch der Gruppe, die sich mit der Verfassung der Deklaration beschäftigte, ihre Änderungen erklären, was – um es kurz zu machen –

darauf hinauslief, dass eine Schwarze Frau einem weißen Mann erklären musste, dass Rassismus in den USA immer noch alltäglich ist; in ihren Worten: „It hurts.“ (Maharawal 2012: 175)

Es war also nicht die integrative Konsenskultur, die die Änderung erbrachte, sondern ein beständiges Widersprechen, das mitunter auch bereit war, Schmerzen in Kauf zu nehmen, um innerhalb dieser Konsenskultur Konflikte einzugehen. Diese Szene zeigt, dass es ein Kurzschluss ist, allein von der Existenz der *general assembly* und des Konsensprinzips auf Gleichheit und Gegenseitigkeit zu schließen. Und sie zeigt, dass, wenn Gleichheit – wie von einigen auf der *general assembly* – als Widerspruchsfreiheit verstanden wird, Diversität bedroht wird. Gleichheit (und Konsens) meint hier nicht harmonische Einheitlichkeit und Konfliktfreiheit, denn harmonische Einheitlichkeit und Einstimmigkeit sind das genaue Gegenteil von Diversität.

5. Keine Diversität ohne Gleichheit und keine Gleichheit ohne Diversität

Zusammengefasst heißt das: Wenn man Diversität nicht als ein beziehungsloses, ent-politisierendes Nebeneinanderher begreifen will, dann muss man sie relational denken. Diese Relationalität der Diversität in einer übergreifenden Ordnung zu denken – sei es in einer verfassten liberalen Demokratie oder als Konsensprinzip – und auf sie zu reduzieren, bedeute jedoch, ihre Beziehungen zu hierarchisieren. Diversität muss diese Beziehung daher egalitär denken. Aber diese Egalität darf letztlich nicht mit Harmonie und der Abwesenheit von Konflikten verwechselt werden, sondern drückt sich in konflikthafter „Demonstrationen der Gleichheit“ (Rancière 2002: 25) aus. Das heißt, eine Diversität ohne Gleichheit droht sich in hierarchisierenden Beziehungen konterkarieren. Und eine Gleichheit ohne Diversität läuft Gefahr, sich im ent-politisierenden Nebeneinanderher oder in einer ebenso ent-politisierender Harmonieneigung zu verlieren. Daher gibt es keine Diversität ohne Gleichheit und keine Gleichheit ohne Diversität – zumindest dann nicht, wenn man beiden einem demokratisch-emanzipatorischen Wert beimisst.

Literaturverzeichnis

- Arendt, Hannah 2010: Was ist Politik? Fragmente aus dem Nachlaß. 4. Auflage, München: Piper.
- Augé, Marc 2019: Nicht-Orte. 5. Auflage, München: C. H. Beck. [1992]

- Berlin, Isaiah 2006: Zwei Freiheitsbegriffe. In: Berlin, Isaiah: Freiheit. Vier Versuche. Frankfurt am Main: Fischer, 197–256. [1969]
- Bray, Mark 2013: *Translating Anarchy. The Anarchism of Occupy Wall Street*. Winchester (UK)/Washington (US): zero books.
- Castañeda, Ernesto 2012: The Indignados of Spain: A Precedent to Occupy Wall Street. In: *Social Movement Studies* 11:3–4, 309–319.
- Cornell, Andrew 2012: Consensus. What it is, what it isn't, where it comes from, and where it must go. In: Khatib, Kate/Killjoy, Margaret/McGuire, Mike (Hg.): *We Are Many. Reflections on Movement Strategy from Occupation to Liberation*. Oakland: PM Press, 163–173.
- CrimethInc. 2006: *Recipes for Disaster. An Anarchist Cookbook*. Salem: CrimethInc. Ex-Workers' Collective.
- CrimethInc. 2008: *Expect Resistance – a crimethink field manual*. Salem: CrimethInc. Workers' Collective.
- Graeber, David 2009: *Direct Action: An Ethnography*. Edinburgh/Oakland: AK Press.
- Graeber, David 2012: *Inside Occupy*. Frankfurt am Main: Campus.
- Habermas, Jürgen 1985: Ziviler Ungehorsam – Testfall für den demokratischen Rechtsstaat. In: Habermas, Jürgen: *Die neue Unübersichtlichkeit. Kleine Politische Schriften V*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 79–99.
- Habermas, Jürgen 1999: Über den internen Zusammenhang von Rechtsstaat und Demokratie. In: Habermas, Jürgen: *Die Einbeziehung des Anderen. Studien zur politischen Theorie*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 293–305.
- Hardt, Michael/Negri, Antonio 2002: *Empire. Die neue Weltordnung*. Frankfurt am Main: Campus.
- Holmes, Marisa 2012: The Center Cannot Hold. A Revolution in Process. In: Khatib, Kate/Killjoy, Margaret/McGuire, Mike (Hg.): *We Are Many. Reflections on Movement Strategy from Occupation to Liberation*. Oakland: AK Press, 151–161.
- Laclau, Ernesto/Mouffe, Chantal 2012: *Hegemonie und radikale Demokratie. Zur Dekonstruktion des Marxismus*. 4., durchgesehene Auflage. Wien: Passagen. [1985]
- Leonhardt, Christian 2022: Ein Laboratorium der Demokratie? Occupy Wall Street als Ereignis und Referenz. In: *Mittelweg* 36 31:4, 54–70.
- Leonhardt, Christian 2024: *Szenen des Politischen – Radikale Demokratie und aktivistische Theorieproduktion*. Frankfurt am Main/New York: Campus.
- Lorey, Isabell 2012: Demokratie statt Repräsentation. Zur konstituierenden Macht der Besetzungsbewegungen. In: Lorey, Isabell/Kastner, Jens/Raunig, Gerald/Waibel, Tom (Hg.): *Occupy! Die aktuellen Kämpfe um die Besetzung des Politischen*. Wien/Berlin: Turia + Kant, 7–49.
- Maackelbergh, Marianne 2009: *The Will Of The Many. How the Alterglobalisation Movement is Changing the Face of Democracy*. London/New York: Pluto Press.
- McCleave Maharawal, Manissa 2012: So Real It Hurts. In: Khatib, Kate/Killjoy, Margaret/McGuire, Mike (Hg.): *We Are Many. Reflections on Movement Strategy from Occupation to Liberation*. Oakland: AK Press, 174–175.

- Mouffe, Chantal 2005: Exodus und Stellungskrieg. Die Zukunft radikaler Politik. Wien: Turia + Kant.
- Mouffe, Chantal 2015: Über das Politische. Wider die kosmopolitische Illusion. 5. Auflage, Frankfurt am Main: Suhrkamp. [2005]
- Mouffe, Chantal 2016: Agonistik. Die Welt politisch denken. Berlin: Suhrkamp. [2013]
- Mouffe, Chantal 2018: Das demokratische Paradox. Wien: Turia + Kant. [2000]
- Newman, Saul 2011: Post-anarchism and Radical Politics Today. In: Rousselle, Duane/Evren, Süreyya (Hg.): Post-Anarchism. A Reader. London/New York: Pluto Press, 46–68.
- Nonhoff, Martin 2019: Jürgen Habermas. In: Comtesse, Dagmar/Flügel-Martinsen, Oliver/Martinsen, Franziska/Nonhoff, Martin (Hg.): Radikale Demokratietheorie. Ein Handbuch. Berlin: Suhrkamp, 294–303.
- Occupy Wall Street 2012: Declaration of the Occupation of New York City. In: Khatib, Kate/Killjoy, Margaret/McGuire, Mike (Hg.): We Are Many. Reflections on Movement Strategy from Occupation to Liberation. Oakland: AK Press, 147–148.
- Pettit, Philip 2017: Freiheit als Nicht-Beherrschung. In: Schink, Philipp (Hg.): Freiheit. Zeitgenössische Texte zu einer philosophischen Kontroverse. Berlin: Suhrkamp, 453–483.
- Prinz, Janosch 2019: Pluralismus. In: Comtesse, Dagmar/Flügel-Martinsen, Oliver/Martinsen, Franziska/Nonhoff, Martin (Hg.): Radikale Demokratietheorie. Ein Handbuch. Berlin: Suhrkamp, 681–689.
- Rancière, Jacques 2002: Das Unvernehmen. Politik und Philosophie. Frankfurt am Main: Suhrkamp. [1995]
- Rancière, Jacques 2016: Occupation. In: Political Concepts. A critical Lexicon. <https://www.politicalconcepts.org/occupation-jacques-ranciere/> (27.08.2025).
- Sörensen, Paul 2023: Präfiguration. Zur Politizität einer transformativen Praxis. Frankfurt am Main, New York: Campus.
- Taylor, Keeanga-Yamahatta 2017: Von #BlackLivesMatter zu Black Liberation. Münster: Unrast.
- Virno, Paolo 2010: Exodus. Wien/Berlin: Turia + Kant.

Fäden statt Büchsen: Diversität zwischen Fortschritt und Regression

Vanessa Lara Ullrich

1. Einleitung

Die britische Autorin Sara Ahmed (2018) schrieb einmal, der Begriff Diversität werde deshalb so viel verwendet, weil er so wenig leiste. Hinter diesem Satz verbirgt sich eine von zwei Perspektiven unserer Gegenwart auf Diversität – nennen wir sie die Regressionsperspektive.

Glaubt man der Regressionsperspektive, ist Diversität ein wichtiges Werkzeug im neoliberalen Baukasten (Ahmed 2012; Scheller 2025). Seine Funktion bestünde darin, einst radikale feministische, antirassistische und queere Forderungen in Institutionen zu überführen, wo sie als Management individueller Differenzen unscharf gemacht werden. Mehr noch: Das Diversitätsversprechen, so lautet eine bekannte These der US-amerikanischen Philosophin Nancy Fraser (2017), diene einem deregulierten Neoliberalismus als progressive Politur. Die weitere Verelendung von Arbeiter*innen durch den entfesselten Finanzmarktkapitalismus der 1990er Jahre konnte mithilfe eines identitätspolitischen Aufstiegsversprechen für marginalisierte Minderheiten kaschiert werden. Vom „progressiven Neoliberalismus“ eingelullt, so Fraser (2017: 77), griff die Linke nach dem kulturkämpferischen Schleifpapier statt dem klassenkämpferischen Hammer. Variationen dieser Regressionsperspektive aus unterschiedlicher politischer Couleur finden sich heute einige (Mangold 2023; Scheller 2025). Als Beleg dienen ihren Vertreter*innen auch der rechte *Backlash* gegen Diversitätsprogramme spätestens seit Donald Trumps Wiederwahl im Jahr 2024. In diesem Zuge stellten große westliche Konzerne reflexhaft ihre Diversitätsprogramme ein. Doch statt daraus den Schluss zu ziehen, Diversität müsse nun erst recht gegen die rechte Regression verteidigt werden, argumentiert etwa Jörg Schellers (2025) *Vielfalt ist nun mal anarchisch*, Diversitätspolitik sei längst nicht mehr subversiv, sondern konstitutiver Bestandteil der herrschenden neoliberalen Ideologie – ihre Regression daher auch kein Verlust, den es zu betrauern gelte, sondern eine Chance auf einen Neuanfang.

Aber es gibt mindestens noch eine zweite Perspektive auf Diversität. Ihr zufolge erzählt Diversität eine Geschichte des schrittweisen Fortschritts. Vertreter*innen dieser Perspektive (Dilger/Warstat 2021; Maihofer 2020) verfechten keineswegs jene institutionell eingehegte Diversität, gegen die sich die Regressionsperspektive wendet. Stattdessen erinnern sie an die progressiven Ursprünge des Begriffs in feministischen, antirassistischen und queeren Bewegungen dank derer punktuell individuelle Freiheiten erkämpft wurden, zum Beispiel das Recht auf Selbstbestimmung für trans Personen. Die Philosophin Andrea Maihofer (2020) argumentiert beispielsweise, dass es aufgrund historischer Kämpfe um Diversität einen einzigartigen Fortschritt im Abbau von Diskriminierung aufgrund von Geschlecht, Sexualität, *Race* oder *Disability* gäbe. Der rechte Rückbau von Diversitätspolitik, infolgedessen beispielsweise Frauen auf sozialen Plattformen wie Facebook und Instagram wieder als „Haushaltsgegenstand“ bezeichnet werden dürfen, zeige einmal mehr, die politische Bedeutung liberaler Errungenschaften, die es nun umso vehementer zu verteidigen gelte, wie Housam Hamade (2025) kürzlich in *Die Zeit* schreibt.

Diversität ist für die einen Rückschritt, für die anderen Fortschritt – doch beide Perspektiven tendieren dazu, den Begriff zu verdinglichen, indem sie ihn als rein regressiv oder progressiv festschreiben. Diversität ist aber weder Träger eines liberalen Fortschritts- noch eines neoliberalen Unternehmensgeistes. Stattdessen lautet mein Vorschlag, Diversität 1) als eine historisch spezifische „Dialektik der Einheit und Differenz“ (McNally 2015: 131) und 2) als Gegenstand von konkreten politischen Kämpfen zu verstehen.

Beginnen wir mit dem ersten Punkt, der *Dialektik der Einheit und Differenz*, die ich im Anschluss an David McNally (2015: 132) als eine Dialektik zwischen dem Universalismus der Klasse und dem Partikularismus der Identität verstehe. Die universelle Ebene bezeichnet abstrakte, allgemeingellschaftliche Phänomene, die partikulare Ebene hingegen konkrete, individuell-spezifische Phänomene. Letztere kann man unmittelbar und sinnlich erfahren (zum Beispiel, dass Arbeit darin bestehen kann, Essen auszuliefern), während Erstere übersinnlich ist, nicht direkt sichtbar und sich erst vermittelt erschließt (dass man mit dieser Arbeit derjenigen Klasse angehört, die nichts zu verkaufen hat als ihre Arbeitskraft). Diese hegelianischen Termini dienten Marx als Ausgangspunkt, um den Dualismus aufzuzeigen, der in der kapitalistisch-bürgerlichen Gesellschaft den Dingen innewohnt, beginnend mit ihrer kleinsten Einheit, der Ware, und endend

beim Klassenverhältnis.¹ Diese dialektische Bewegung durchzieht auch den Begriff der Diversität: Einerseits bezeichnet er konkrete, sinnlich erfahrbare Unterschiede zwischen Menschen. Andererseits sind diese jedoch untrennbar mit deren Position in einem abstrakten gesellschaftlichen Gefüge verbunden. Dialektik meint hier keine von außen an die Gesellschaft herangetragene Methode, sondern die inneren Widersprüche der kapitalistisch-bürgerlichen Gesellschaft selbst. Nun sind sowohl die Kategorie der „Dialektik“ als auch die des „Widerspruchs“ belastet, stehen sie doch im Verdacht eine deterministische und teleologische Geschichtsphilosophie im Schlepptau zu führen. Während Martin Hartmann und Axel Honneth (2006) die Kategorie der Widersprüche deshalb durch die Kategorie der Paradoxien ersetzen, kommt beispielsweise bei Nancy Fraser (2016) und Rahel Jaeggi (2017) zuletzt wieder die Kategorie des Widerspruchs im stärkeren Sinne zum Tragen. In diesem Sinne wende auch ich mich diesem Begriffspaar zu, ohne allerdings anzunehmen, dass sich Widersprüche notwendigerweise ergeben und politische Bewegungen deshalb an ihnen scheitern müssen. Im Gegenteil: Das Fortbestehen dieser Widersprüche ergibt sich auch aus dem Scheitern von Bewegungen, bestimmte Herausforderungen adäquat zu durchdenken und sich politisch zu organisieren.

Das bringt mich zum zweiten Punkt einer *Dialektik der Einheit und Differenz*, demzufolge der Diversitätsbegriff Gegenstand gegenwärtiger und historischer politischer Kämpfe ist und somit einen gewissen Grad der Kontingenz aufweist. Denn Kämpfe um Diversität sind keineswegs neu, sie erscheinen uns in unterschiedlichen historischen Gewändern. Von ihnen lernen wir, dass Diversität a priori weder regressiv noch progressiv ist, sondern zu unterschiedlichen Zeitpunkten unterschiedliche Wirkungen zeitigt. Während die Kämpfe um Diversität in den 1960er Jahren – man denke etwa an die Neue Linke oder die Black-Panther-Bewegung – noch emanzipatorische Potenziale verhießen, verkehrten sie sich in der neoliberalen Iteration des Kapitalismus, die Vielfalt als Frage individueller Anerkennung verharmloste, in ihr Gegenteil. Diese Zähmung des Begriffs beschreibt also nur eine bestimmte historische Erscheinungsform, keine notwendige oder gar unveränderliche Eigenschaft von Diversität.

1 Bereits in der Ware manifestiert sich der spezifische Widerspruch zwischen dem, was wir unmittelbar sinnlich wahrnehmen können – ihrem „Gebrauchswert“ (Marx [1867] 1962: 85), beispielsweise dass wir Wasser trinken können – und ihrer vermittelten, übersinnlichen Ebene, ihrem „Tauschwert“ (Marx [1867] 1962: 98), beispielsweise dass wir Wasser gegen X Einheiten Geld tauschen können.

Mein Beitrag rekonstruiert zunächst jeweils die Regressions- und die Fortschrittsperspektive (2. und 3.), zeigt in einem weiteren Schritt die analytischen Grenzen beider auf (4.), um abschließend eine dialektische Perspektive auf Diversität zu plausibilisieren (5.), die regressive von progressiver Diversität abgrenzt. Ob Diversität Veränderungspotenziale freisetzen kann, hängt nicht zuletzt mit dem Überwinden jener Widersprüche der bürgerlich-kapitalistischen Gesellschaft zusammen, die den Diversitätsbegriff immer wieder in die Regression treiben.

2. Regression der Diversität

Der Regressionsperspektive zufolge spucken neoliberale Institutionen und Unternehmen den einst subversiven Begriff der Diversität als puderweiche Plattitüde wieder aus. Die Forderungen nach Gerechtigkeit radikaler Bewegungen wie der Black-Power-Bewegung der 1960er Jahre zerlegten sie durch das generische Versprechen von Vielfalt in für den neoliberalen Zeitgeist mundgerechte Stücke. Spätestens seit den 1980er Jahren sei der Begriff fester Bestandteil des Managementdiskurses geworden (Dilger/Warstat 2021: 14). Diversität soll Arbeiter*innen effizienter, produktiver und identifizierter mit ihrer Arbeit machen. Unternehmen und Institutionen wiederum tragen vermeintlich progressive Werte nach außen und versprechen, dass Menschen sich diese in Form ihrer Produkte und Dienstleistungen einverleiben können.

Ein solches Bild der Regression zeichnet etwa Sara Ahmed (2012) in ihrem Buch *On Being Included: Racism and Diversity in Institutional Life*. In Interviews mit so genannten *Diversity Practitioners*, jenen Beschäftigten an Universitäten, die sich für Diversität einsetzen, wird deutlich: Wer für Diversität kämpft, rennt gegen institutionelle Mauern an. Bei Ahmed (2012: 72) heißt das „happy diversity“ – eine Politik, die Ungleichheiten verbal aufhübscht. Fragt man *Diversity Practitioners*, gleiche Diversität einem „glänzenden roten Apfel“, der den „verfaulten Kern“ von Institutionen mit einem verlockenden Zuckerguss überziehe (Ahmed 2012: 71). Mit dem Kampf gegen strukturelle Ungerechtigkeit habe das jedoch nichts zu tun (Ahmed 2012: 53). Kurz, neoliberale Praktiken mögen sich noch so sehr in bunte Diskursdecken einhüllen. Die Gesellschaft bleibt weit davon entfernt, in Regenbogenfarben zu erstrahlen.

Auch Nancy Fraser (2017) sieht Diversität als regressives Kind eines „progressiven Neoliberalismus“. Anders als Ahmed setzt sie Diversität je-

doch ins Verhältnis zu einer neoliberalen Politik, die erst durch ihren Schulterschluss mit feministischen, antirassistischen und queeren Bewegungen hegemonial werden konnte. Ohne ein Aufstiegsversprechen für Mitglieder dieser Gruppen, so Fraser, wäre ein politökonomisches Programm, das den Sozialstaat sukzessive zurückdrängte, nicht mehrheitsfähig gewesen. Diversität agiere so als diskursive Erfüllungsgehilfin eines entfesselten Finanzkapitalismus, der zwar einigen zum Wohlstand ver helfe, die große Mehrheit aber pauperisiere. Dadurch, glaubt Fraser (2017: 83), habe eine solche kulturell überformte Politik den Aufstieg der Neuen Rechten unter Donald Trump befeuert. Die Finanzkrise von 2008 markierte das Ende der Zweckehe von emanzipatorischem Freiheitsversprechen und Neoliberalismus, an deren Stelle nun der rechte Kulturkampf trat. Mit dem letzten Punkt hat Fraser recht. Der „woke“ Liberalismus ist erklärtes Feindbild rechter Politik, Kulturkämpfe ihr bevorzugtes Mittel. Mit ihrer Kritik am progressiven Neoliberalismus geht es Fraser also darum, sowohl gegenüber Liberalen als auch Rechtsautoritären Fronten aufzubauen und die Linke wieder auf den Klassenkampf einzuschwören.

Besonders bissig äußert die demokratisch-sozialistische Zeitschrift *Jacobin* die Regressionskritik. *Dann sollen sie Diversität essen* lautet die Überschrift eines Gesprächs zwischen *Jacobin*-Gründer Bhaskar Sunkara und Benn Michaels (2021), dem Autor von *The Trouble with Diversity*. Diversität, meint Michaels, habe materielle Fragen der Gerechtigkeit durch kulturelle Fragen der Anerkennung ersetzt. Doch von Anerkennung werde man eben nicht satt. Ähnlich wie Fraser behauptet auch Michaels, dass der Neoliberalismus erst durch die Einverleibung kulturlinker Ideale dick und fett werden konnte. Schuld am mangelnden öffentlichen Widerstand gegen neoliberale Politik sei der „linke Neoliberalismus“, der glaubte, sein „Kampf gegen Rassismus, Sexismus und Homophobie“ sei antikapitalistisch, während er in Wahrheit jedoch dem Neoliberalismus erst das kulturell legitimierende Futter lieferte (Michaels/Sunkara 2021).

Die Diagnose einer politischen Regression von Diversität scheint sich heute zunehmend zu bewahrheiten: Insbesondere seit der Wiederwahl Donald Trumps zum US-Präsidenten im Jahr 2024 sägt die Rechte am Fundament ebenjener Diversitätspolitik, die sich liberale Gesellschaften über Jahrzehnte auf die Fahnen geschrieben haben. Die Folgen des rechtsautoritären Politikwechsels waren schnell spürbar. US-Unternehmen, wie der Facebook-Konzern Meta etwa, strichen vorauseilend ihre Diversitätsprogramme; die amerikanische Elite-Universität Stanford übernahm in einem

offiziellen Schreiben kurzerhand die Doktrin der Trump-Administration, es gäbe nur zwei Geschlechter (Tagesschau 2025).

Man kann einwenden, dass die neoliberal vereinnahmte Version von Diversität, um die es hier geht, ohnehin kein großer Verlust sei. Habe sie doch, so argumentiert etwa Scheller (2025) in *Die Zeit*, eine allseitige „echte Vielfalt“ zum Erstarren gebracht: „Wer menschliche Vielfalt überhaupt erst mit einem Preisschild versieht und sie zum Teil eines Systems aus Kapitalisierung, Optimierung und Kontrolle macht“, schreibt er, „der darf sich nicht wundern, wenn das bunte Kartenhaus bei Gegenwind in sich zusammenfällt.“ (Scheller 2025) Mit anderen Worten: Sobald Diversität dem Prinzip der Zweck-Nutzen-Kalkulation unterworfen ist, könne eben auch die Rechte den Begriff für ihre Zwecke nutzen. Einmal standardisiert und mit einem Wert versehen, trenne Diversität Menschen in Gruppen auf und verhindere Solidarität. Scheller kritisiert zu Recht, dass Diversität im neoliberalen Diskurs eigentlich Diversifizierung meint. Diversität impliziert zunächst eine Norm, die es zu diversifizieren gilt: Der eine ist dann hetero, der andere queer. Dagegen, meint Scheller, sind die Menschen bereits an sich unterschiedlich, ihre Vielfalt muss sich nur entfalten dürfen. Doch letztlich reproduziert er damit jenen Essentialismus der Identitätspolitik, den zu kritisieren sein Anliegen war. Denn nach dieser Lesart ist Vielfalt eine ontologische Konstante, deren „lebendige(n) Energien“ im warenförmigen Korsett der Moderne erstickt sind und zu einem Instrument der Valuierung und Devaluierung wurden (Scheller 2025).

Eine konservative Kritik der Regression von Diversität sieht den Begriff als Teil einer um sich greifenden Wokeness-Bewegung, welche alle Teile der Gesellschaft fest im Griff hat. So beklagt Ijoma Mangold (2023) etwa, dass der öffentliche Diskurs und sogar die einst autonomen Künste der moralischen Autorität von Diversität unterworfen seien. *Das Ende von Woke?* lautet der Titel seines Essays in *Die Zeit*, demzufolge keine staatliche Finanzierung für Kunstaussstellungen mehr an Diversitätsbeauftragten vorbeikäme (Mangold 2023). Wer sich gegen diesen Einheitsbrei der Vielfalt auflehne, stünde schnell im Verdacht, reaktionär zu sein, so Mangold. In dieser Stoßrichtung wird eine vermeintliche Hegemonie von Diversität und Wokeness unterstellt, welche allerdings in Zeiten rechter und autoritärer Verschiebungen nur wenig plausibel erscheint.

Außerdem vergisst Mangolds rechte Regressionskritik, wie Rahel Jaeggi (2023: 8) in ihrem Buch *Fortschritt und Regression* erinnert, die progressiven Anfänge von Diversität in sozialen Bewegungen, die ihrerseits die Vereinnahmung ihrer Anliegen bereits kritisieren. Jaeggi zufolge dient Diver-

sitätspolitik einerseits der „fortschrittlich-emanzipativen Beförderung von Inklusion“, andererseits können ebenjene Fortschritte auch regressive Tendenzen mit sich bringen, wenn Diversität beispielsweise der „Durchsetzung eines standardisierten Mainstreams“ (Jaeggi 2023: 174) an Universitäten diene. Deswegen ist Diversität aber noch lange nicht, wie Jaeggi richtig bemerkt, die Verursacherin der neoliberalen Universität, sondern umgekehrt hat letztere die Etablierung einer quantifizierbaren und durchregulierten Form der Diversität begünstigt.

Nun ist, wie Jaeggi hier suggeriert, Diversität sicherlich nicht der Schauplatz, an dem Fragen von Fortschritt und Regression verhandelt werden, sondern die neoliberale Gegenwart. So sehr sich die dargestellten Regressionskritiken in ihren Prämissen unterscheiden, so sehr eint sie eins: der Fokus auf die neoliberale Erscheinungsform von Diversität. Weil sie eine historisch spezifische Manifestation von Diversität aber mit dem Konzept der Diversität insgesamt gleichsetzen, übersehen diese Kritiken andere Spielarten der Diversität und damit ihr emanzipatorisches Potenzial. Man könnte hinzufügen, dass die Regressionsperspektive die Stärke der heutigen Kulturlinken überschätzt. Es war weniger deren Stärke als vielmehr die historische Schwäche der Linken, die den neoliberalen Kapitalismus gefestigt ließ.

3. Fortschritt der Diversität

Die zweite Perspektive auf Diversität sieht die institutionelle Verankerung des Diversitätskonzepts dagegen als einen Fortschritt emanzipatorischer Kämpfe. In ihrer Anthologie *Umkämpfte Vielfalt* bezeichnen etwa Hansjörg Dilger und Matthias Warstat (2021: 30) die „Institutionalisierung kultureller Vielfalt“ als Bedingung für eine, so wörtlich, „nachhaltige Transformation des gesellschaftlichen Zusammenlebens“.

Auch Andrea Maihofer (2020: 4) sieht in Diversität eine geschichtlich-normative Entwicklung hin zur „Anerkennung von Menschen in ihrer konkreten Verschiedenheit und Einzigartigkeit“. Gemeint ist damit nicht eine deskriptive Erfassung von Unterschieden (Person A trägt eine Brille, Person B trägt keine Brille), sondern ein kritischer Diversitätsbegriff, der Differenzen wie Geschlecht, *Race* oder Sexualität in einen größeren Herrschaftszusammenhang stellt, wie es in den *Critical Diversity Studies* üblich ist. Damit unterscheidet sich diese kritische Fortschrittsperspektive von einem weit verbreiteten unternehmerischen Fortschrittsdiskurs, wie

er sich etwa in der „Charta der Vielfalt“ widerspiegelt – einer 2006 gegründeten Initiative deutscher Unternehmen zum *Diversity Management*, für die Diversität allerdings schon beim „Freizeitverhalten“ beginnt. Ihr Fortschrittscredo bleibt so oberflächlich wie zahnlos: „Gemischte Teams bringen bessere Lösungen und innovativere Produkte“ (Charta der Vielfalt 2025).

Dagegen eröffnet Diversität, für Maihofer (2020: 9), den emanzipatorischen Horizont „alle Formen von Diskriminierung [...] gleichermassen [sic] im Blick zu haben“. Als Ausgangspunkt dienen ihr die bürgerlichen Gleichheits- und Freiheitsideale des achtzehnten und neunzehnten Jahrhunderts. Anstelle einer bloßen Fortschrittslogik betont sie deren Dialektik. Einerseits gewähre die bürgerliche Gesellschaft den Menschen formal gleiche Rechte. Andererseits untergrabe sie jene Gleichheit, indem Ungleiche nach gleichem Maße behandelt werden. Ein Mensch mit Gehbehinderung brauche eben nicht die gleiche, sondern eine andere Behandlung als ein Mensch ohne. In marxistischer Terminologie gesprochen: Die bürgerliche Gesetzgebung stempelt alle gleichermaßen zu Privateigentümern ihrer Arbeitskraft, ihre Gleichsetzung durch die Wertform, jene abstrakte Größe, die Marx ([1867] 1962: 185) als „gesellschaftliche[r] Durchschnittsarbeit“ definiert, nivelliert allerdings sämtliche interindividuelle Unterschiede.

Dennoch kann man in der bürgerlich-kapitalistischen Gesellschaft, wie Maihofer (2020: 5) am Beispiel der Antidiskriminierungsgesetze argumentiert, Fortschritte von Diversität erzielen. In ihnen zeige sich die Tendenz, „die einzelnen Menschen zunehmend nicht mehr nur in ihrer Differenz, sondern in ihrer individuellen Einzigartigkeit zu erkennen und anzuerkennen“ (Maihofer 2020: 8). Aber können wir Diversität, wie Maihofer (2020: 6) vorschlägt, als Entwicklung hin zu einer „nicht-hierarchisierenden Anerkennung von Verschiedenheit“ deuten? Vielleicht gleicht Diversität einem Fächer, der bislang vernachlässigte oder unsichtbare Facetten von Unterdrückung aufspannt. Die Philosophin Amia Srinivasan (2021: 115) denkt beispielsweise darüber nach, ob „nicht-schöne“ oder „chronisch schüchterne“ Menschen eine Klasse der Unterdrückten bilden. In diesem Bild des Fortschritts hallt ein liberales Echo nach: Wir sind noch nicht ganz da, aber wir entwickeln uns, mit den richtigen Rechtsvorschriften, immer mehr zu einer vielfältigen Gesellschaft.

Der Liberalismus mag mittlerweile vielfältiger sein. Trotzdem hat diese Fortschrittserzählung aus dialektischer Perspektive Leerstellen. Der Befund der Regressionsperspektive einer permanenten Untergrabung des Diversitätsideals kann nicht leichtfertig abgetan werden (was die Vertreter*innen

der kritischen Fortschrittsperspektive wohl auch nicht tun würden). Natürlich bedeutet das Scheitern von Diversität in der Praxis nicht zwangsläufig, dass ihr Ziel selbst hinfällig wird. Man könnte Diversität weiterhin als fortschrittliches Ideal hochhalten, das uns Orientierung gibt, auch wenn wir es noch nicht verwirklicht haben. Aber auch das wäre zu einfach gedacht. Diversität nur als moralische Richtschnur zu denken, ohne nach den faktischen Hindernissen für ihre Verwirklichung zu fragen, würde den Begriff zu einer abstrakten, über der Gesellschaft schwebenden Angelegenheit machen. Stattdessen möchte ich untersuchen, wie Diversität jenseits einer abstrakten Moral in ihrer realen historischen Entwicklung verstanden werden kann. Ob Diversität regressiv oder progressiv ist, wäre dann eine Frage ihres tatsächlichen Potenzials für gesellschaftliche Transformation.

4. Diversität jenseits von Fortschritt und Regression

Bisher haben wir zwei verbreitete Perspektiven auf Diversität kennengelernt: Die eine sieht in ihr einen neoliberal gekaperten Begriff, die andere eine fortschrittliche Entwicklung hin zur Anerkennung von Differenzen. Auf den ersten Blick scheinen beide plausibel zu sein. Doch anhand welcher Kriterien können wir unterscheiden, ob wir uns in einem Moment des Fortschritts oder der Regression von Diversität befinden? Hinzu kommt, dass eine dichotome Perspektive, die Diversität entweder als progressives oder als regressives Phänomen zu fixieren versucht, ihre Widersprüchlichkeit verschattet.

Es mag zum Beispiel in der Tat der Fall sein, dass Diversität bei ihrem Gang durch die Institutionen ausgehöhlt wird. Doch das macht den Begriff noch lange nicht zu leerer Rhetorik. Im Gegenteil: Der Begriff leistet durch seine Entstellung ideologische Feinarbeit, die zu übersehen unser Verständnis von seinen Folgen schmälern würde. Und selbst wenn Diversität als neoliberales Inklusionsprojekt bloß gekapert wurde, wäre der Neoliberalismus zu kritisieren – und nicht notwendigerweise seine angeeigneten Begriffe. Interessanter wäre ohnehin die Frage, was den Begriff Diversität so anfällig macht für seine Verschwisterung mit neoliberaler Politik. Diversität in der heute dominanten Deutung kreist um das Partikulare und lässt sich daher, so scheint es, leichter mit der neoliberalen Vorstellung einer Gesellschaft atomisierter Individuen in Einklang bringen. Dieser Diversitätsbegriff sortiert Unterdrückungsformen in separate Büchsen und riskiert dabei die gesellschaftlichen Fäden aus den Augen zu verlieren.

Im Folgenden möchte ich mich der Frage widmen, wie wir Diversität nicht als analytische oder moralische Kategorie, sondern dialektisch verstehen können. Dialektik meint nicht einfach eine Methode, die man von außen auf die Gesellschaft anwenden kann, so als wäre sie ein entfernter Gegenstand wissenschaftlicher Untersuchung (Hegel 2008 [1832]: 56). Sie meint eine tatsächliche gesellschaftliche Bewegung, konkret, Widersprüche innerhalb der kapitalistisch-bürgerlichen Gesellschaft, deren man sich bewusst werden kann. In dieser Lesart ist Dialektik nicht gleichbedeutend mit einem Determinismus, der behauptet, dass gesellschaftliche Verhältnisse sich irgendwann so radikal zuspitzen, dass sie notwendig in ihrer Negation münden. Sozialistische Utopien scheitern dann nicht etwa, weil sie nicht gut genug durchdacht wären, sondern weil die gesellschaftliche Entwicklung noch nicht reif für sie wäre. Dialektik meint stattdessen gerade das Zusammenspiel von Subjekt und Objekt, von Bewegungen und der Welt, in der erstere letztere verändern können. Ob Widersprüche bestehen bleiben, hängt mitunter vom Bewusstsein und der politischen Organisation von Bewegungen ab, auch wenn diese nie losgelöst von bestehenden ökonomischen Zwängen handeln. Bewegungen müssen also nicht zwangsläufig an Widersprüchen scheitern, sie tun es jedoch oft deshalb, weil sie sich immer wieder ideologischen Versuchungen hingeben.

Einer dieser Versuchungen, ließe sich mit Wendy Brown argumentieren, ist die heutige Diversitätspolitik. In ihrer Interpretation von Marx' ([1844] 1974) *Zur Judenfrage* reflektiert Brown (1995: 106) dessen Begriff von Widersprüchen, die die bürgerliche Gesellschaft nicht auflösen kann und deshalb symbolisch auflöst. Wir erkennen uns gerade deshalb als freie und gleiche Bürger im ideellen Bereich der Rechte an, weil es im materiellen Bereich keine solche Anerkennung geben kann. Übertragen auf die heutige Diversitätspolitik hieße das, dass sie eine ideologisch-symbolische Auflösung von realen Widersprüchen leistet, die innerhalb der bestehenden Gesellschaftsordnung ungelöst bleiben. Gerade weil im Kapitalismus nicht alle dieselben Chancen haben, verspricht Diversitätspolitik, dass alle, egal ob weiß oder Person of Colour, cis oder trans, gleichermaßen erfolgreich sein können.

Unter welchen Umständen kann Diversität dann überhaupt progressiv statt regressiv sein? Ist es ein und dieselbe Vielfalt, die je nach Umständen, entweder das eine oder das andere wird? Ist Diversität unterbestimmt und nimmt erst unter spezifischen Bedingungen eine konkrete Form an? Und wie können wir Diversität dann weder als neutrales Terrain verstehen, das für reaktionäre wie emanzipatorische Projekte gleichermaßen vereinnahmt

werden kann, noch als politisch überdeterminiert, sei es reaktionär oder emanzipatorisch?

Ziel kann es nicht sein, wertend auf Diversität zu blicken, zu fragen, ob Diversität nun regressiv oder progressiv, schlecht oder gut sei. Vielmehr geht es darum zu fragen, wie ich im Folgenden zeigen werde, wie sich die Widersprüche von Diversität jeweils historisch artikulieren und ob sich aus ihnen Potenziale für Transformation ergeben.

5. Diversität dialektisch gedacht

Im letzten Teil meiner Analyse skizziere ich in groben Zügen zwei Kriterien für eine erste Annäherung an einen dialektischen Diversitätsbegriff. Dazu beziehe ich mich erstens auf eine „Dialektik der Einheit und Differenz“ im Anschluss an David McNally (2015: 131). Anstelle eines „ontologischen Atomismus“ (McNally 2017: 96), stellt sie die Widersprüchlichkeit von Diversität ins Zentrum. Zweitens verortet eine dialektische Perspektive Diversität historisch in Kämpfen und verweist damit auf das Spannungsverhältnis zwischen ihrem progressiven Potenzial und ihrer regressiven Umkehrung.

5.1 Dialektik der Einheit und Differenz

Im heutigen Diversitätsverständnis erscheinen *Race*, Geschlecht, Sexualität oder auch Klasse als in sich geschlossene Kategorien, die den Menschen unterschiedlich zukommen. Anders die *Dialektik der Einheit und Differenz*: In dieser Lesart wären Differenzen keine ontologisch getrennten Eigenschaften von Individuen, sondern Teil eines historischen Ganzen, der bürgerlichen Gesellschaft.

Differenzen als verdinglichte Eigenschaften: Der gegenwärtige Diversitätsbegriff lässt sich mit einem Bild aus Hegels *Phänomenologie des Geistes* auf den Punkt bringen – wie in einer „Gewürzkrämerbude“ erscheinen Unterschiede nur noch als „Reihen verschlossener Büchsen mit ihren aufgehefteten Etiketten“ (Hegel [1807] 1973: 50f.). Die Büchsen-Analogie diente Hegel als Ausgangspunkt, um eine schematische Philosophie zu kritisieren, die alle Phänomene in ihre Einzelteile zerlegt und etikettiert, ihren „lebendige[n]“ Gehalt aber untergräbt (Hegel [1807] 1973: 52). Die Welt erscheint ihr als eine Ansammlung voneinander getrennter Atome. Sie stoßen aufeinander und kommen äußerlich miteinander in Berührung.

David McNally (2017: 96) bezeichnet diese Denkweise treffend als „ontologischen Atomismus“. In diese atomistische Falle tappt auch der gegenwärtige Diversitätsbegriff: In seinem Fokus auf das „unmittelbar Seiende“, wie es Hegel ([1807] 1973: 83) in Anlehnung an Kant formuliert, verschwindet jedoch das gesellschaftliche Verhältnis und damit auch die Möglichkeit es zu verändern.

Dass Diversität etwas anderes sein kann, zeigt die *Dialektik der Einheit und Differenz*: Anstelle eines „Dings“, das immer schon da war, offenbart sie ein veränderliches Verhältnis; anstelle des „Seiende[n]“ das „Werden“ (Hegel [1807] 1973: 53); anstelle einer Ansammlung atomisierter Individuen eine Gesellschaft, die mehr ist als die Summe ihrer Teile, ja deren Einzelphänomene wir nur als Momente eines dynamischen Ganzen verstehen können. Dieses Ganze war für Marx die bürgerlich-kapitalistische Gesellschaft. Dass sich in ihr die gesellschaftlichen Verhältnisse unmittelbar als Dinge darstellen, die scheinbar naturwüchsig existierten, rekonstruierte er ideologiekritisch mit dem „Fetischcharakter der Ware“ (Marx [1867] 1962: 85). Weil sich der gesellschaftliche Zusammenhang hinter unserem Rücken vollzieht, schreibt Marx ([1867] 1962: 87), erscheinen die Menschen als voneinander getrennte, partikulare Individuen, die ihre Privatarbeiten in Form von Waren tauschen. Das Klassenverhältnis, das sie eint, hingegen bleibt unsichtbar.

Wird die *Dialektik der Einheit und Differenz* einseitig zugunsten des Partikularen aufgelöst, wie im hegemonialen Diversitätsdiskurs üblich, erscheint uns der Kampf zwischen denjenigen, die nicht mehr zu verkaufen haben als ihre Arbeitskraft, und denjenigen, die über die Produktionsmittel verfügen, nur noch als Kampf zwischen verschiedenen kulturellen Gruppen. Der heute kursierende Diversitätsbegriff läuft Gefahr, wie Eleonora Roldán Mendivil und Bafta Sarbo (2023: 110) in ihrem Buch *Diversität der Ausbeutung* argumentieren, diese sozialen Verhältnisse als partikulare Identitäten zu verdinglichen: „In Identitäten erscheint den Menschen in der bürgerlichen Gesellschaft also ihre gesellschaftliche Tätigkeit als Eigenschaft“. Eine *Dialektik der Einheit und Differenz* birgt hingegen das Potenzial, ein gemeinsames politisches Subjekt hervorzubringen, das Fragmentierung überwinden und verschiedene Missstände miteinander in Verbindung setzen kann.

Läuft eine solche „Einheit des Mannigfaltigen“, wie es bei Marx ([1857] 1983: 35) in *Grundrisse* heißt, umgekehrt aber Gefahr, die Vielfalt in einer Einheit aufzuheben? Schließlich steht gerade Hegels Dialektik im Verdacht, das Partikulare dem Allgemeinen unterzuordnen. Indem er betont, wie

stark das Subjekt vom Objekt, das Individuum von der Gesellschaft durchdrungen ist, mache er, so Adorno, das Subjekt zum Anhängsel des Objekts. Die Veränderung, die sich von Kant zu Hegel vollziehe, so lautet Adornos (1969: 765) berühmte Feststellung, spiegele zwei „dialektische Stufen des bürgerlichen Selbstbewußtseins von Praxis“ wider, die das Verhältnis von Individuum und Gesellschaft verhandeln. Während Kants kategorischer Imperativ noch die Frage nach dem richtigen Handeln des Einzelnen zur Grundlage des Allgemeinen erhob, überwand Hegel das bürgerliche Prinzip, vom Individuum auszugehen. Für Adorno war das zwar progressiv, doch weil Hegel das Subjekt kassiere, das nur noch als Funktion des Objekts gedacht werde, schlage dieser Fortschritt in Regression um, in die Repression des Partikularen. Nichtig werde der Einzelne in seiner Vielfalt (Adorno 1969: 765). Ob man Adornos Lesart von Hegel folgen möchte oder nicht, verweist er uns auf die Aufgabe einer *Dialektik der Einheit und Differenz*, beide Momente – Einheit und Differenz, Gleichheit und Vielfalt – als zwei Seiten einer Medaille zu verstehen.

Denn einerseits setzt die bürgerliche Gesellschaft emanzipatorische Potenziale für mehr Vielfalt frei, andererseits nährt und nutzt sie Differenzen zur Ausbeutung. Ein Beispiel: Die kapitalistische Produktionsweise emanzipierte Frauen zunächst von der Familie, indem sie sie in die industrielle Produktion einsog (Marx [1867] 1962: 416). Nun nicht mehr unter den Fittichen eines Familienpatriarchen, gewannen sie durch ihre Proletarisierung einen höheren Grad an Freiheit – der aber sofort wieder untergraben wurde. Indem sie sich aus der patriarchalen Knechtschaft lösten, schlug ihre Befreiung in eine neue Unfreiheit um: in die Doppelbelastung von häuslicher Sorgearbeit und Lohnarbeit.

Wenn der neoliberale Diversitätsbegriff Differenzen und Vielfalt betont, reproduziert er letztlich eine kapitalistische Produktionsweise, in der unterschiedliche Individuen gleich verwertbar und austauschbar sind (Bohrer 2019: 226). Gleichzeitig erfordert die Reproduktion des Kapitalismus eine Binnendifferenzierung innerhalb des Proletariats, beispielsweise durch Rassistifizierung (Méndivil/Sarbo 2023). Anders ausgedrückt: Neben der allseitigen Verwertbarkeit ist auch ein Ungleichmachen für unterschiedliche Grade der Verwertbarkeit notwendig. Gleichheit und Differenz sind somit zwei Seiten eines in der kapitalistischen Gesellschaft wurzelnden Widerspruchs.

5.2 Dialektik der Kämpfe

Ob die Widersprüchlichkeit von Diversität ein Potenzial für soziale Transformation abwirft oder nicht, lässt sich nicht im Abstrakten bestimmen. Es ist, anders formuliert, nicht nur eine Frage der Theorie, sondern auch der Praxis – und damit komme ich zum zweiten Kriterium für ein dialektisches Verständnis von Diversität: Diversität als Gegenstand historischer Kämpfe. Denn Kämpfe um Diversität sind keineswegs neu. Bereits in den 1960er Jahren kämpften sozialistische Bewegungen wie die Black Panther Party in den USA oder die Neue Linke für die Anerkennung von *Race*, Geschlecht und Sexualität. Doch sie unterschieden sich in mindestens zwei Punkten von den heutigen Kämpfen um Diversität.

Erstens standen sie nicht im Zeichen einer strikten Trennung von Identitäts- und Klassenpolitik. Als Fred Hampton, einer der prominentesten Black-Panther-Aktivisten, Ende der 1960er Jahre die Rainbow Coalition als breite Allianz der Arbeiterklasse zwischen People of Colour und Weißen in den USA ins Leben rief, wollte er identitätspolitische Gräben überwinden. Dafür zahlte er einen hohen Preis: 1969 wurde er vom FBI im Schlaf ermordet. Auch die Neue Linke, eine sozialistische Bewegung der 1960er und 1970er Jahre, verortete Fragen von Geschlecht und Sexualität im Kapitalismus. Ihr Ziel war es, die Arbeiterklasse mit der subkulturellen Studierendenbewegung zu verschmelzen. Doch das revolutionäre Potenzial dieser Bewegungen wurde in der daraufhin einsetzenden neoliberalen Periode gespalten. Gerade weil diesen Kämpfen in ihrer Verbindung von Klasse und Identität ein explosives Potenzial innewohnte, wurden sie im neoliberalen Kapitalismus seit Ende der 1970er Jahre zunehmend ausgetrocknet. Das geschah vor allem, indem die Forderungen der Bewegungen in den Kapitalismus integriert und damit neutralisiert wurden, wie unter anderem Luc Boltanski und Ève Chiapello (2006) in ihrem Buch *Der neue Geist des Kapitalismus* zeigten.

Inzwischen gehören Diversität und Individualität, das ist unumstritten, zum Anforderungskatalog an die arbeitenden Subjekte. Im Gegensatz zu den Kämpfen der 1960er und 1970er Jahre, und das ist der zweite wichtige Unterschied, treffen heutige Kämpfe auf eine andere Iteration des Kapitalismus. Während der fordistische Kapitalismus nach dem Zweiten Weltkrieg eine gleichförmige Arbeiterschaft hervorbrachte, die mechanische Bewegungen am Fließband im Gleichtakt ausführte, den männlichen Lohnarbeiter und die konservative Familie, haben sich die Produktionsbedingungen im Globalen Norden grundlegend transformiert. Rebellierte

die Neue Linke noch gegen jene konservative Moral, die, eingewickelt in einem Begehren nach Disziplin, Stabilität und Haushaltswaren, bei einer vom Krieg zutiefst zerrissenen Bevölkerung auf Resonanz stieß, so bilden ihre Forderungen nach Kreativität, Freiheit und Selbstentfaltung heute die Grundlage neoliberaler Diversitätspolitik. Der Rest ist bekannt: Mit der Verlagerung der industriellen Produktion in den Globalen Süden entstand im Globalen Norden eine neue Form prekärer Arbeit und ein neuer Typus von Arbeiter*innen: flexible Individuen, die in verschiedenen Liebesbeziehungen und queer sein können, die kreativ und divers sein sollen. Die neuen Formen von Service- oder Gig-Work basieren also auf einer Wiederaaneignung der Forderungen der Neuen Linken nach Freiheit, Individualität und kreativer Selbstverwirklichung, die in die Produktion eines neuen arbeitenden Subjektes hineinfluss, das mit den neoliberalen Anforderungen an Arbeit korrespondierte.

Je nach historisch-spezifischen Kämpfen und ihrer Bewusstseinsform kann Diversität also in kritischen Spielarten funktionieren, oder eben den Status quo ante zementieren. Letzteres droht heute, denn die Diversitätspolitik tendiert dazu, das Individuum ins Zentrum zu stellen und nicht die Gesellschaft als Ganzes. Die radikalen Ansprüche von sozialen Bewegungen wie Black Lives Matter, die Gesellschaft rundum zu verändern, wurden beispielsweise zunehmend in identitätspolitische Bahnen gelenkt und sogar von Unternehmen als Werbeslogan angeeignet (World Economic Forum 2020).

Diversität kann daher nicht per se als regressiv oder progressiv definiert werden. Kurzum, wie der Widerspruch von Gleichheit und Differenz aufgelöst wird und welche Veränderungspotenziale sich daraus ergeben, ist Gegenstand konkreter politischer Kämpfe.

6. Schluss

Ziel meiner Analyse war es, auf zwei aktuelle Perspektiven auf Diversität zu reagieren, die ich eingangs idealtypisch skizziert habe. Der einen zufolge dient Diversität als fortschrittliches Medium zur Verwirklichung des Individuums in seiner Einzigartigkeit. Der anderen zufolge fügt sich Diversität regressiv in die Logik kapitalistischer Wertschöpfung ein – wer nicht den Kapitalismus kritisiert, sondern, verkürzt gesagt, seine politischen Forderungen auf dem identitätspolitischen Herd aufwärmt, biedere sich dem Neoliberalismus an. Es ist wahr, Diversität passt wunderbar in die

Konzernprogramme und ist anfällig für eine Instrumentalisierung durch Rechte. Doch wird weder die Fortschritts- noch die Regressionsperspektive, wie mein Beitrag argumentiert hat, der widersprüchlichen Wirklichkeit von Diversität gerecht.

Stattdessen habe ich in groben Zügen eine *Dialektik der Einheit und Differenz* skizziert, die Differenzen nicht als verdinglichte Attribute von Individuen, sondern als Teil eines Ganzen, konstitutiv miteinander verwoben, versteht. Ihr geht es nicht nur um Anerkennung von Differenz, sondern um die Aufhebung der damit verbundenen strukturellen Ungleichheiten. Was Marx ([1867] 1962: 599) „unsichtbare Fäden“ nennt, kommt einem dialektischen Diversitätsverständnis näher als die „Büchsen mit ihren aufgehefteten Etiketten“ (Hegel [1807] 1973: 50f.). Denn Kämpfe um Diversität können nur dann Veränderungen freisetzen, wenn sie im Bewusstsein des unerfüllten egalitären Allgemeinen geführt werden.

Dabei besteht stets die Gefahr, dass der Widerspruch zwischen Einheit und Differenz einseitig zugunsten der einen oder der anderen Richtung aufgelöst wird. Ob Diversität also regressiv oder progressiv sein kann, ist Ergebnis historischer Aushandlungsprozesse und der Frage, ob es politischen Kämpfen gelingt, aus dem Widerspruch von Einheit und Differenz Veränderungspotenziale freizusetzen. Denn wenn es eine Dialektik gibt, dann ist sie offen.

Literaturverzeichnis

- Adorno, Theodor W. 1969: Marginalien zu Theorie und Praxis. In: Stichworte. Kritische Modelle 2. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Ahmed, Sara 2012: On Being Included: Racism and Diversity in Institutional Life. Durham: Duke University Press.
- Ahmed, Sara 2018: No! Refusal, Resignation and Complaint. Vorlesung im Rahmen der Tagung: Colonial Repercussions conference, 23. Juni 2018, Berlin.
- Brown, Wendy 1995: States of Injury: Power and Freedom in Late Modernity. Princeton, NJ: Princeton University Press.
- Bohrer, Ashley J. 2019: Marxism and Intersectionality. Race, Gender, Class and Sexuality under Contemporary Capitalism. Philosophy. Bielefeld: transcript.
- Boltanski, Luc/Chiapello, Ève 2006: Der neue Geist des Kapitalismus. Konstanz: UVK Verlag.
- Charta der Vielfalt 2025: <https://www.charta-der-vielfalt.de/> (26.08.2025).
- Dilger, Hansjörg/Warstat, Matthias 2021: Einleitung: Kulturelle Vielfalt und institutioneller Wandel. In: Dilger, Hansjörg/Warstat, Matthias (Hg.): Umkämpfte Vielfalt: Affektive Dynamiken institutioneller Diversifizierung. Frankfurt am Main/New York: Campus.

- Fraser, Nancy 2016: Contradictions of capital and care. In: *New Left Review* 100, 99–117.
- Fraser, Nancy 2017: Vom Regen des progressiven Neoliberalismus in die Traufe des reaktionären Populismus. In: Geiselberger, Heinrich (Hg.): *Die große Regression: Eine internationale Debatte über die geistige Situation der Zeit*. Berlin: Suhrkamp.
- Hamade, Houssam 2025: Identitätspolitik: Woke ist doch längst Mainstream, oder? In: *Die Zeit*, Februar 15. <https://www.zeit.de/kultur/2025-02/identitaetspolitik-woke-s-diversitaet-inklusion-debatte> (23.08.2025).
- Hartmann, Martin/Honneth, Axel 2006: Paradoxes of Capitalism. In: *Constellations* 13:1, 41–58.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich [1807] 1973: *Phänomenologie des Geistes*. 3. Auflage. Werke Georg Wilhelm Friedrich Hegel. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich [1832] 2008: *Wissenschaft der Logik. Erster Teil. Die objektive Logik. Erster Band. Die Lehre vom Sein (1832)*. Unverändertes eBook der 2. Auflage von 2008. Herausgegeben von H. J. Gawoll, F. Hogemann, und W. Jaeschke. Philosophische Bibliothek; 385. Hamburg: Meiner, F.
- Jaeggi, Rahel 2017: Crisis, Contradiction, and the Task of a Critical Theory. In: Bargu, B./Bottici, C. (Hg.): *Feminism, Capitalism, and Critique*. Springer International Publishing, 209–224.
- Jaeggi, Rahel 2023: *Fortschritt und Regression*. Erste Auflage. Berlin: Suhrkamp.
- Maihofer, Andrea 2020: A critical approach to the concepts of diversity, difference, inclusion and equity. *Digitale Tagung: Critical Gender & Diversity Knowledge. Challenges and Prospects*. 21. November 2020. https://www.gendercampus.ch/public/ttgd/Conference_2020/Keynote_Andrea_Maihofer_deutsch.pdf (23.08.2025).
- Mangold, Ijoma 2023: Kunst: Alles so schön keimfrei hier. In: *Die Zeit*, April 24. <https://www.zeit.de/2023/17/kunst-freiheit-moral-ideologie-identitaetspolitik> (23.08.2025).
- Marx, Karl 1962: *Das Kapital: Kritik der politischen Ökonomie. Erster Band*. In: Karl Marx Friedrich Engels Werke. Bd. 23. Berlin: Dietz Verlag. [1867]
- Marx, Karl 1983: Einleitung zu den Grundrissen der Kritik der politischen Ökonomie. In: Karl Marx Friedrich Engels Werke. Bd. 42. Berlin: Dietz Verlag, 15–45. [1857]
- Marx, Karl 1974: Zur Judenfrage. In: Karl Marx Friedrich Engels Werke. Bd. 1. Berlin: Dietz Verlag, 347–377. [1844]
- McNally, David 2015: The dialectics of unity and difference in the constitution of wage-labour: On internal relations and working-class formation. In: *Capital & Class* 39:1, 131–146.
- McNally, David 2017: Intersections and Dialectics: Critical Reconstructions in Social Reproduction Theory. In: Bhattacharya, Tithi (Hg.): *Social reproduction theory remapping class, recentring oppression*. London: Pluto Press.
- Michaels, Benn/Bashkar, Sunkara 2021: „Dann sollen sie Diversität essen“. In: *JACOBIN*, September 30. <https://jacobin.de/artikel/dann-sollen-sie-diversitaet-essen-walter-benn-michaels-identitaetspolitik-adolph-reed> (26.08.2025).
- Roldán Mendívil, Eleonora/Sarbo, Bafta 2023: Intersektionalität, Identität und Marxismus. In: Mendívil, Eleonora R./Sarbo, Bafta (Hg.): *Die Diversität der Ausbeutung. Zur Kritik des herrschenden Antirassismus*. Berlin: Dietz Verlag, 102–120.

- Scheller, Jörg 2025: Diversity: Vielfalt ist nun mal anarchisch. In: Die Zeit, Juli 20. <https://www.zeit.de/kultur/2025-07/diversity-vielfalt-massnahmen-rechtsextremismus> (23.08.2025).
- Srinivasan, Amia 2021: *The Right to Sex*. London: Bloomsbury Publishing.
- tagesschau 2025: Meta beendet laut Medien auch internes Diversitätsprogramm. In: [tagesschau.de](https://www.tagesschau.de/wirtschaft/meta-diversitaet-100.html), Januar 11. <https://www.tagesschau.de/wirtschaft/meta-diversitaet-100.html> (23.08.2025).
- World Economic Forum 2020: <https://www.weforum.org/stories/2020/06/companies-fighting-systemic-racism-business-community-black-lives-matter/> (23.08.2025).

Kämpfe um Diversität als Kämpfe um Common Sense: Eine feministisch-hegemonietheoretische Perspektive

Henrike Bloemen

Einleitung: Kämpfe um Diversität sind Kämpfe um Hegemonie

Kämpfe um Diversität sind Kämpfe um Hegemonie, wie sie sich in gesellschaftlichen Konjunkturen zeigen:¹ So deklarierte beispielsweise Donald Trump zu Beginn des Jahres 2025 in den USA, unmittelbar nach seinem zweiten Amtsantritt, Diversitätsprogramme (DEI: Diversity, Equity, Inclusion) im öffentlichen Sektor als diskriminierend und illegal und ordnete daher ihre Abschaffung an (The White House 20.01.2025). Diese Diversitätsprogramme und weiterreichende Diversitätspolitiken beziehen sich auf „die Wahrnehmung“ und Veränderung „von Ungleichheitsstrukturen, ungleichen Zugängen zu Ressourcen und ungleichen Lebenschancen“ von diversifizierten Lebensformen (Eggers [Auma] 2010: 59). Sie sind „eine umkämpfte Arena der politischen Regulierung [... von] Differenzierung und Fragmentierung von Gesellschaft“ (Sauer 2007: 36). In den USA, sowie global, sind sie das institutionalisierte Ergebnis zahlreicher gesellschaftlicher Kämpfe um Diversität, die ihren affirmativen Ursprung in verschiedenen sozialen Bewegungen fanden, unter anderem in der antirassistischen Bürgerrechtsbewegung sowie in indigenen, gewerkschaftlichen, feministischen, queeren, trans* und crip Bewegungen. Diese Bewegungen haben mit ihren Forderungen vermeintlich alltägliche Gewissheiten – und damit den hegemonialen Common Sense – herausgefordert. Auf je unterschiedliche Art ging und geht es ihnen darum, diese Forderungen als neuen, handlungsleitenden Common Sense in die Gesellschaft einzuschreiben. Die Materia-

1 Mein herzlicher Dank für die Diskussion der vorliegenden Thesen sowie für das kritische und hilfreiche Feedback zu früheren Versionen dieses Beitrags geht u.a. an Celina Beck, Carla Ostermayer, Kyra Schmied, Verena Sperk, Zoe* Steinsberger, Clara Voigt und Laura Volgger; sowie an Maureen Maisha Auma, Mareike Gebhardt, Laura Jachmich und Judith Petersen. Ich bedanke mich sehr herzlich bei den Organisator*innen und Teilnehmer*innen der Sektionstagung 2023 in Duisburg und den Herausgeber*innen des vorliegenden Sammelbandes, insbesondere bei Christian Leonhardt. Herzlicher Dank hinsichtlich der hilfreichen Unterstützung zur formalen Finalisierung des Beitrags geht auch an Jamil Moll.

lisierungen dieser Kämpfe in institutionalisierten Diversitätsprogrammen blieben nicht unumstritten und wurden insbesondere aus queerer, feministischer, marxistischer, rassismuskritischer und dekolonialer Perspektive als unzureichend markiert, da sie als neoliberales Förderungs- und Managementinstrument zur Stabilisierung der bürgerlich-kapitalistischen Produktions- und Lebensweise dienen (bspw. Sauer 2007; Eggers [Auma] 2010; Ahmed 2017; Sarbo/Shakur 2020).

Auch rechtsextreme und rechtsautoritäre Akteur*innen ringen um die Ausdeutung, Ausgestaltung und (Be-)Deutung von Diversität² im Sinne eines Kampfes um Hegemonie, insbesondere unter Bezugnahme auf den Common Sense, wie es besonders prominent Trump vollzieht. Dabei setzt Trump auf einen „Kulturkampf des Common Sense“ (Messerly 2025, Übersetzung HB). Die Beispiele hierfür sind zahlreich (Lozada 2025): Unter Verweis auf die Streichung der Diversitätsprogramme sowie weiterer Maßnahmen proklamiert die Internetseite des Weißen Hauses im März 2025: „Präsident Trump bringt wieder Common Sense in die Regierung“ (The White House 04.03.2025, Übersetzung HB). Und im Januar 2025 behauptet Trump auf einer Pressekonferenz im Weißen Haus den Zusammenhang von DEI-Programmen und einem Flugzeugabsturz und begründet die vermeintliche Evidenz mit den Worten: „weil ich Common Sense habe und leider viele Menschen diesen nicht haben“ (Forbes Breaking News 2025, Übersetzung HB).

Wird in bürgerlich-kapitalistischen Gesellschaften um Hegemonie gerungen, steht – wie Trump es selbst verdeutlicht hat – auch der Common Sense im Fokus, als politischer Kampfbegriff, aber auch als analytisches Konzept. Letzteres betonte knapp 100 Jahre zuvor auch der italienische Marxist Antonio Gramsci, für den der Ausgangspunkt für Analyse und Kritik jeglicher Kämpfe in der bürgerlich-kapitalistischen Gesellschaftsformation der Common Sense ist (GH). Im Original schreibt Gramsci vom *Senso Comune*, in der deutschsprachigen Übersetzung ist es der Alltagsverstand (Riechers 1967; siehe auch: GH). Eine sprachliche Präzision, die sehr wirkmächtig ist, denn: Kämpfe um Diversität finden im umkämpften Alltag (Haug 1994; Bargetz 2016) statt. Sie werden auf den Straßen ausgefochten, in den Küchen und Kneipen ebenso wie in den Fabriken und Unternehmen, in den Krankenhäusern und Sportvereinen, an den Schulen und an den Universitäten (bspw. Auma/Piorkowski 2020). Der Alltagsverstand

2 Als Begriff wurde Diversität durch die Trump-Administration verbannt (Yourish et al. 2025).

ist in bürgerlich-kapitalistischen Gesellschaften „historisch wandelbar und umkämpft“ (Sutter 2016: 68), er stellt sich „in unzähligen Formen dar“ (GH: 1393) und „wird ständig in gesellschaftlichen Auseinandersetzungen um Hegemonie aktualisiert sowie den veränderten Bedingungen angepasst“ (Sutter 2016: 68) – wie die Kämpfe um Diversität zeigen.

Der Beitrag argumentiert daher wie folgt: Fassen wir die Kämpfe um Diversität als Kämpfe um Hegemonie, dann kommt dem Common Sense eine besondere Funktion zu,³ die sich in doppelter Weise zeigt. Aus feministisch-hegemonietheoretischer Perspektive stellt der Common Sense sowohl den *Schauplatz* als auch die *Waffe*⁴ innerhalb dieser Kämpfe um Diversität dar. Diese Doppelfunktion ist ambivalent, da sie sowohl in herrschaftsfördernder Manier bürgerlich-kapitalistische Hegemonie stabilisieren als auch in herrschaftskritischer Manier diese Hegemonie verschieben kann. Dazu folgt der Beitrag einem argumentativen Dreischritt Gramscis, in dessen Sinne der Common Sense nicht nur als Schauplatz der Kämpfe um Diversität *analysiert*, sondern als Waffe im Kampf *gegen* Diversität auch *kritisiert* und schließlich als Waffe im Kampf *für* Diversität *überwunden und verändert* werden muss (GH). Der Beitrag ist daher in folgende Schritte gegliedert:⁵ In einem *ersten Schritt* spannt er die begriffliche Klammer des Common Sense in der Politischen Theorie und Ideengeschichte entlang von beispielhaften Bedeutungsverschiebungen auf. In einem *zweiten Schritt* nähert sich der Beitrag dem Common Sense aus hegemonie- und ideologietheoretischer Perspektive *als Alltagsverstand* an und damit als Schauplatz der Kämpfe um Diversität. Der Alltagsverstand ist damit der ‚Ort‘, an

3 Common Sense und Alltagsverstand können, aber müssen nicht, in eins fallen. In der folgenden Argumentation schliesse ich deren komplexes Verhältnis auf, zur Weiterführung bspw. auch: Bloemen (2024a, 2024b).

4 Ich habe mich im vorliegenden Beitrag dazu entschieden, die militärischen Begriffe *Schauplatz*, *Kampf* und *Waffe* als *metaphorische* Begriffe für meine Argumentation zu nutzen. Damit schließe ich an die hegemonietheoretischen Überlegungen Gramscis an, der in seinen *Gefängnisheften* metaphorisch auf eben jene sowie weitere militärische Begriffe zurückgreift. Auch wenn diese Nutzung aus feministischer Perspektive durchaus kritisch diskutiert werden kann, haben die Begriffe als Metaphern auch Eingang in die feministische Aneignung Gramscis gefunden. Siehe bspw. Frigga Haugs (1994: 647; vgl. Bargetz 2016: 194) Vorschlag, den „Alltag als politischen Kampfplatz“ zu denken.

5 Die Strategien im Kampf um Diversität sind dabei nicht so eindimensional, wie sie hier für die Argumentation aufgeführt werden. Denn auch rechtsextreme Akteurskonstellationen können sich affirmativ auf eine spezifische Ausdeutung von Diversität beziehen – je nachdem, wie es sinnvoll für ihre Strategie im Kampf um Hegemonie erscheint. Ein prominentes Beispiel ist, wenn die Homosexualität der AfD-Co-Fraktionsvorsitzenden Alice Weidel innerhalb der Rechten positiv hervorgehoben wird.

dem die Kämpfe um Diversität als Kämpfe um Hegemonie ausgefochten werden. In einem *dritten Schritt* rekonstruiert der Beitrag, inwiefern Common Sense als Waffe im Kampf *gegen* Diversität eingesetzt wird; nicht nur als schließender Kampfbegriff – wie von Trump angeführt – oder als ‚Gesunder Menschenverstand‘ sowie ‚Hausverstand‘ im deutschsprachigen Raum diskutiert, sondern auch als analytischer Alltagsverstand. In einem *vierten Schritt* diskutiert der Beitrag Common Sense schließlich als Waffe im Kampf *für* Diversität und beleuchtet dabei sowohl, inwiefern der Alltagsverstand eben nicht nur der Schauplatz der Kämpfe um Diversität ist, als auch welche Möglichkeiten es gibt, diesen gesellschaftskritisch im Sinne eines *Buon Senso* zu diversifizieren und damit auch den Common Sense zu pluralisieren.

Ideengeschichtliche Verortung des Bedeutungskomplexes Common Sense

Begrifflich entspricht das englische *common* im Deutschen zum einen Wörtern wie ‚gemeinsam‘, ‚geteilt‘ oder ‚allgemein‘ und zum anderen ‚normal‘, ‚gewöhnlich‘, ‚bekannt‘. Das englische *sense* rekurriert auf Sinn, Gefühl, Bedeutung oder Verstand (Rosenfeld 2011). Daran anschließend lässt sich Common Sense wie ein ‚allgemeiner Sinn‘, ein ‚gewöhnlicher Verstand‘ oder ein ‚gemeinsames Gefühl‘ ausdeuten.⁶ Dies entspricht der alltagssprachlichen Ausdeutung des Common Sense, in der er vermeintliche Gewissheiten und Glaubenssätze umfasst oder einen gemeinsamen Nenner bezeichnet. Common Sense wird im Alltag als praktische Fähigkeit angerufen, bestimmte Entscheidungen zu treffen, Urteile zu fällen oder gesellschaftliche Leitlinien zu verfolgen. Somit umfasst der Common Sense nicht nur bestimmte Wissensformationen, sondern auch die Art, *wie* mit diesen umgegangen werden kann.

Nicht nur alltagssprachlich, sondern auch in der Ideengeschichte stellt Common Sense einen Schlüsselbegriff (Rosenfeld 2011) dar, der als „Klammer“ für einen umfassenden „Bedeutungskomplex“ dient (Nehring 2010:

6 Die Rolle von Gefühlen im Common Sense bzw. Alltagsverstand wird in meinem Promotionsprojekt ausgeführt, welches eine queer_feministische, affekttheoretische Re*Vision von Gramscis hegemonie- und ideologietheoretischem Konzept des Alltagsverstandes vornimmt.

14). Schon in der griechischen Antike spielt Common Sense eine Rolle:⁷ Als innerer, sechster Sinn deutet sich Common Sense als technischer Terminus bei Aristoteles aus. Die *koinè aisthèsis* beschreibt einen inneren Schnittpunkt der fünf anderen Sinne – Sehen, Hören, Riechen, Schmecken, Tasten. Dieser innere Wahrnehmungssinn unterscheidet, koordiniert, ordnet und beurteilt die Sinneseindrücke und fügt sie zu einem *gemeinsamen Sinn* zusammen (Aristoteles 2017).

Eine andere Perspektive prägt im 17. Jahrhundert René Descartes, indem er den französischen Begriff des *bon sens* in die Debatte einführt, welcher eine passendere Übersetzung für *good sense* wäre. So versteht Descartes den *bon sens* als das gemeinsam geteilte „Vermögen, richtig zu urtheilen [sic!] und die Wahrheit von der Unwahrheit zu unterscheiden“ (Descartes 2013: 3). Diese praktische „Urteilsfähigkeit“ (Jehle 2001: 681) über Alltägliches ist für ihn das, „was in der Welt am besten vertheilt [sic!] ist“ (Descartes 2013: 3). Der *bon sens* ist „von Natur bei allen Menschen gleich“, allerdings werde dieser nur selten gut oder richtig eingesetzt (Descartes 2013: 3).

In humanistischer Bedeutung wird Common Sense wenig später als Gemeinschaftssinn rezipiert und richtet sich damit eindeutig gegen den vorherrschenden Cartesianismus der Zeit. So steht beispielsweise für Lord Shaftesbury (1790) der *sensus communis* als tugendhafter Sinn für das Wohl der Gemeinschaft und den gesellschaftlichen Zusammenhalt. Ähnlich fasst auch Giambattista Vico den *senso comune*: Dieser umspannt für ihn sowohl ein geteiltes Set an einheitlichen Ideen als auch ein vorreflexives Urteil, welches von einer spezifischen Gruppe geteilt wird (Vico 2016: 63).

Im angelsächsischen Raum wird Common Sense vor allem in der schottischen Common-Sense-Philosophie verortet, die mit Thomas Reid im 18. Jahrhundert etabliert wird. Reid versteht unter Common Sense eine „intuitive Verstandeskraft“, „die ursprünglich und nicht erlernbar“ ist (Nehring 2016: 36). Für ihn umfasst der Common Sense „gewohnheitsmäßige[...] Prinzipien“ (Nehring 2016: 36) und steht daher im Kontrast zur Philosophie (Reid 2015: 18). Reids Zeitgenosse Immanuel Kant kritisiert diese ‚schottische Perspektive‘ und beschränkt den Common Sense auf die Fähigkeit des ästhetischen Urteilens. Common Sense ist für ihn ein vorreflexives „Geschmacksurteil“, welches „nur unter Voraussetzung [...] eines [...]

7 Aufgrund der umfassenden Anschlüsse sowie Rezeptionen des Common Sense kann hier nur ein kleiner Teil der ideengeschichtlichen Referenzen auf den Common Sense aufgeführt werden. Für eine ausführlichere Ausdeutung der Ideengeschichte des Common Sense, siehe u.a. Sophia Rosenfeld (2011), Robert Nehring (2010).

Gemeinsinns [...] gefällt werden“ kann (Kant 2009: 96). Hannah Arendt (1982: 72f.) zufolge – unter Rückbezug auf und in Weiterentwicklung von Kant – ist jegliches Urteilen gemeinschaftsgebunden, der Common Sense sei daher auch das „Lebenselixier der Demokratie“ (Rosenfeld 2011: 3, Übersetzung HB).

So unterschiedlich die jeweiligen Ausdeutungen auch sein mögen, teilen sie die folgenden zwei Aspekte: *Erstens* wird der ‚Besitz‘ des Common Sense, ähnlich wie die vermeintliche Fähigkeit zur Vernunft, nur bestimmten Menschen zugesprochen (Ahmed 2023). Ebenso wie die feministische Vernunftkritik (bspw. Nagl-Docekal 1997) dies hervorgehoben hat, ist auch der Common Sense an bestimmte Subjektpositionen gebunden; er ist mit bestimmten Subjektpositionen ‚verklebt‘⁸ und daher auch mit ihren partikularen Erfahrungen und Perspektiven. Dies hat zum Ziel, in rassistischer, ableistischer, (hetero-)sexistischer sowie klassistischer Manier all jene von dem Besitz des Common Sense auszuschließen, welche nicht der phantasmiierten hegemonialen Positionierung des *weißen* bürgerlichen hetero cis-Mannes entsprechen. *Zweitens* referenziert der Common Sense jeweils auf ein *common*, ein gemeinsames und kollektives Moment (Ahmed 2023; Bloemen 2024b) – sei es der Sinne, des Geschmacks oder der Gemeinschaft. Dem Common Sense kommt also über die Semantik des Gemeinsamen auch eine gesellschaftskonstituierende, vergemeinschaftende Bedeutung zu. Zugleich gelingt es darüber in herrschaftsförmiger Weise, partikulare Perspektiven zu universalisieren (Dhawan 2024), um ein phantasmiiertes – nach innen und außen abgegrenztes – Gemeinsames zu konstituieren. Common Sense als ‚allgemeiner Sinn‘, ‚gewöhnlicher Verstand‘ oder ‚gemeinsames Gefühl‘ bleibt also vermeintlich nur allgemein, gewöhnlich, gemeinsam oder geteilt, wenn das Differente und die Diversität ausgeschlossen bleiben.

Common Sense als hegemonietheoretischer Schauplatz der Kämpfe um Diversität

Neben den ideengeschichtlichen Ausführungen wird der Beitrag insbesondere auf die ideologie- und hegemonietheoretische Ausdeutung des Com-

8 Dies argumentiert Sara Ahmed (2018) insbesondere in Bezug auf Affekte.

mon Sense nach Gramsci⁹ als historische Kategorie des Alltagsverstandes, dem auch der gesellschaftskritische Kern des *Buon Senso* inhärent ist, eingehen. Damit gelingt es, den Common Sense – im Sinne des Alltagsverstandes – als *Schauplatz* der Kämpfe um Diversität und damit der Kämpfe um Hegemonie zu diskutieren. Gramsci (GH: 1393) benennt den Alltagsverstand als routinisierte und unhinterfragte, „unkritisch [...] aufgenommene Weltauffassung“; als „spontane [...] Philosophie“, [...] die ‚jedermann‘ [sic!] eigen ist“ (GH: 1375). Auch hier wird die Referenz auf das Gemeinsame und Geteilte ersichtlich. So führt Gramsci (GH: 1376) aus: „Durch die eigene Weltauffassung gehört man immer zu einer bestimmten Gruppierung, und genau zu der aller gesellschaftlichen Elemente, die ein- und dieselbe Denk- und Handlungsweise teilen.“ Durch die Weltauffassung „ist man Konformist [sic!] irgendeines Konformismus, man ist immer Masse-Mensch oder Kollektiv-Mensch“ (GH: 1376). So wird der Alltagsverstand in bürgerlich-kapitalistischen Gesellschaften zum einen „von außen“ „als Stempel“ (GH: 1375) des Kollektivs aufgedrückt; er ist vorreflexiv und unbewusst (u.a. Hall 2018: 89).

Zum anderen liegt ihm auch eine (teils unbewusste) Selbsttätigkeit zugrunde. Denn der Alltagsverstand umfasst für Gramsci nicht nur eine Denkweise, sondern auch eine Handlungsweise – denn im Sinne seiner *Philosophie der Praxis* ist Ideologie auch ein Tun. Über den Alltagsverstand wird Ideologie in konkretes Handeln übersetzt. Der Alltagsverstand stellt damit ein konstitutives Moment zur Hegemoniebildung dar. Gundula Ludwig (2011: 72f.) fasst den Alltagsverstand als Scharnier zwischen Subjekt und Hegemonie: So bringt der Alltagsverstand gemeinsame, geteilte Ideen hervor und schreibt diese auch in das Denken und Handeln der Subjekte ein. Diese Ideen werden „handlungsleitend [...] für alltägliche Praxen und Lebensweisen“ (Ludwig 2012: 113). Der Alltagsverstand ist daher immer auch praktisch. Er ist selbst eine Praxis und bringt durch die „Orientierung

9 Gramsci weist in seinen *Gefängnisheften*, die er als politischer Gefangener des faschistischen Regimes Italiens zwischen 1929 und 1935 verfasste, auf die Bedeutung der Analyse des Common Sense in bürgerlich-kapitalistischen Gesellschaften hin, er sei der „Ausgangspunkt“ jeglicher Machtanalysen und Herrschaftskritiken im bürgerlichen Kapitalismus. So betont Gramsci die Notwendigkeit, den Alltagsverstand ‚der Massen‘ zu analysieren, um die Zustimmung zu bürgerlich-kapitalistischer Herrschaft deuten zu können. Ihn interessiert im frühen 20. Jahrhundert mit Blick auf die erfolgreiche russische Oktoberrevolution insbesondere auch die Frage, weshalb eine sozialistische Revolution durch die Arbeiter*innenbewegung in Italien ausgeblieben ist bzw. verhindert wurde und stattdessen ihre passive oder aktive Unterstützung für kapitalistische und faschistische Ideologie organisiert werden konnte.

an der ‚Normalität‘“ (Ludwig 2012: 117) als materialisierender Effekt gesellschaftliche Lebens- und „Verhaltensnormen“ (GH: 1397) hervor.

Im Anschluss an Gramsci betont Stuart Hall (1986: 94), dass der Common Sense als Alltagsverstand dazu dient, „die Lebensbedingungen für die Massen verständlich“ zu machen. Er stellt die Bedingung sowie den Referenzrahmen dar, um sich im Alltag und in der Gesellschaft zurechtzufinden, sich selbst und der Welt Sinn zu verleihen. Der Alltagsverstand dient dabei als eine Art ‚Kompass‘, Deutungsmuster oder Richtschnur. Er ist ein „moralische[r] Bezugspunkt, der die Erfahrung“ des Alltags in ihrer Widersprüchlichkeit „aufgreift und [...] ordnet“ (Hall 1986: 101). Aus hegemonietheoretischer Perspektive ist also zentral, wie Menschen sich innerhalb des gelebten Alltags verorten, wie sie ihren Alltag deuten, welche Rückschlüsse sie ziehen und wie sie den eigenen Alltag für ihr Denken und Handeln fruchtbar machen. Denn auf diese Weise können hegemoniale Denk- und Handlungsweisen und dadurch weiterführend auch gesellschaftliche Hegemonie hervorgebracht, stabilisiert oder in Frage gestellt werden.

Wichtig bleibt, dass die Alltäglichkeit der bürgerlich-kapitalistischen Hegemonie nicht individualisiert, sondern vor allem als kollektives Moment gefasst wird (GH: 1376): Denn konstituiert, geformt oder verschoben wird der Alltagsverstand in der von Gramsci benannten Zivilgesellschaft. Diese umfasst zentrale Orte des Alltags, die meist nicht als politische Kampfplätze (an-)erkannt werden. Durch die vermeintliche Banalität ihrer Alltäglichkeit gelten sie vielmehr als „privat“ und damit als unpolitisch (Demirović 2012: 139).¹⁰ Als explizite Beispiele benennt Gramsci (GH: 374) im Italien zu Beginn des 20. Jahrhunderts neben der „Presse“ und den „Verlagshäuser[n]“ auch „die Bibliotheken, die Schulen, die Zirkel und Clubs unterschiedlicher Art, bis hin zur Architektur, zur Anlage der Straßen und zu den Namen derselben“ – und damit „all das, was die öffentliche Meinung direkt oder indirekt beeinflusst oder beeinflussen kann.“ (GH: 374) Wozu heute weiterhin auch Massenmedien sowie insbesondere soziale Netzwerke zählen (Barfuss/Jehle 2014: 40f.). In der Zivilgesellschaft wird die breite „gesellschaftliche[...] Zustimmung zu hegemonialen Wissensformen“ (Ludwig 2012: 117) dadurch organisiert, dass „Vorstellungen dessen“ generiert werden, „was als ‚normal‘, sinnvoll und richtig gilt“ (Ludwig 2012: 113). Im

10 Alex Demirović (2012: 139; vgl. auch Ledwith 2009) führt dazu folgendes aus: „Mit dieser Überlegung antizipiert Gramsci einen Gesichtspunkt der neueren feministischen Diskussion, dass nämlich das, was jeweils als ‚privat‘ oder ‚öffentlich‘ gilt, selbst erst aufgrund einer konstruierten, herrschaftlich hergestellten Grenzlinie unterscheidbar ist.“

Alltagsverstand zeigt sich somit, was in bestimmten bürgerlich-kapitalistischen Gesellschaften zu bestimmten Zeiten nicht nur den vermeintlichen „Konsens der Mehrheit“ (GH: 120) umfasst, sondern auch, was als normal und richtig gilt, was als denk- und lebbar wahrgenommen wird und damit alternativlos scheint.

Nach der Einführung des Alltagsverstandes als Schauplatz der Kämpfe *um* Diversität wird in den nächsten beiden Schritten *erstens* diskutiert, wie der Common Sense – insbesondere als politischer Kampfbegriff im Sinne von ‚Gesunder Menschenverstand‘ oder ‚Hausverstand‘; aber auch als analytisches Konzept des Alltagsverstandes – in regressiver Weise *gegen* Diversität gewendet wird; *zweitens*, wie es gelingt, den politischen Common Sense und den analytischen Alltagsverstand zu pluralisieren und diversifizieren, um zu einem gesellschaftskritischen *Buon Senso* zu gelangen.

Common Sense als hegemoniestabilisierende Waffe der Kämpfe gegen Diversität

Common Sense als Waffe im Kampf *gegen* Diversität spielt allen voran als politischer Kampfbegriff eine Rolle und steht dabei im Zentrum autoritärer, faschistischer, antifeministischer sowie antisemitischer Strategien (u.a. Goetz/Mayer 2022; Mauer 2021; Mayer 2021; Huke 2019; Crehan 2018). Illustrationsbeispiele finden sich – wie bereits verdeutlicht – vielfach: In seiner ersten Amtszeit betitelte Trump sich als Anführer einer „Bewegung für Common Sense“. In diesem Zuge verkündete er am 25. Oktober 2016: „Noch nie gab es solche Menschenmassen wie jetzt. Es ist eine Bewegung. [... E]ine Bewegung für den Common Sense“ (Crehan 2018: 275, Übersetzung HB). Bereits während seiner Wahlkampagne bezeichnete Trump die Republikanische Partei als „Partei des Common Sense“ (Lozada 2025). Mit diesen Ausrufen setzt Trump den hegemonialen Common Sense mit dem seiner Anhänger*innen gleich. Demnach sei es also *gegen* den Common Sense ‚der Massen‘, nicht für ihn zu stimmen (u.a. Hochschild 2017). Im Umkehrschluss sind all diejenigen vom Besitz des Common Sense ausgeschlossen, die nicht Teil der Bewegung sind. Dies setzt sich auch in seiner zweiten Amtszeit fort: Im Zuge seiner Inauguration ruft Trump eine „Common Sense Revolution“ (Reuters 2025, Übersetzung HB) aus, die als „Prinzip“ seine weiteren Amtshandlungen begleite (Lozada 2025).

Eine ähnliche Argumentation findet sich auch in rechtsautoritären Diskursen in Deutschland und Österreich. Dabei fungieren als deutschsprachige Äquivalente zu Common Sense die Figuren des ‚Gesunden Menschenverstandes‘¹¹ oder des ‚Hausverstandes‘. Es inszeniert sich beispielsweise die rechtsextreme *Alternative für Deutschland* (AfD) in ihrem Grundsatzprogramm von 2016 bereits „[a]ls Partei [des] gesunden Menschenverstandes“, die „auf das politische Urteilsvermögen und die Verantwortungsbereitschaft der mündigen Bürger [sic!]“ (Grundsatzprogramm d. AfD 2016: 10) setze. Im Kommunalwahlkampf in Nordrhein-Westfalen im Spätsommer 2025 betreibt die AfD Wahlwerbung durch Plakate, auf denen in großen Lettern allein „Gesunder Menschen-Verstand“ steht. Auch die bayerischen *Freien Wähler* (sic!) inszenieren sich direkt selbst als der „politische gesunde Menschenverstand“. Ihr Landesvorsitzender und bayerischer Wirtschaftsminister Hubert Aiwanger betont auf ihrem digitalen Sonderparteitag 2021, dass es darum gehe, „den gesunden Menschenverstand nach Berlin zu transportieren“ (Aiwanger 2021). Analog dazu rekurriert die *Freiheitliche Partei Österreichs* (FPÖ) auf „eine Politik des Hausverstand[es]“ (Sandner 2003). Der Bundesparteiobermann Herbert Kickl konstatiert: „Es ist allerhöchste Zeit für eine Wende hin zur Normalität und zum Hausverstand“ (Heisterkamp/Rauth 2023).

Die Themen, die mit diesen Kampfbegriffen verbunden werden, sind dabei flexibel sowie wandelbar. Dem Rückgriff auf den Common Sense, den ‚Gesunden Menschenverstand‘ oder den ‚Hausverstand‘ liegen verschiedene Funktionen zugrunde: Ein zentrales Ziel ist es, die eigenen Forderungen zu normalisieren und damit eine „Selbstinszenierung als einfache Menschen mit Hausverstand“ (Goetz/Illmer o.J.) vorzunehmen. Neben der bereits aufgezeigten Grenzziehung nach außen geht es ebenfalls um eine Konstruktion des Inneren: Es soll eine homogene Menge, ein Volk, konstruiert und initiiert werden.

11 Der ‚Gesunde Menschenverstand‘ wird in der Gramsci-Rezeption auch als Übersetzung für den italienischen Term *Buon Senso* verwendet. Im genannten Beispiel handelt es sich jedoch um den politischen Kampfbegriff. Die Verwendung in der Gramsci-Rezeption ist aus verschiedenen Gründen problematisch: Zum einen, da dieser „terminologische Sonderweg“ im Deutschen statt von gut zu ‚gesund‘ eine pathologisierende Abgrenzung vornimmt (Jehle 2001: 680). Zum anderen jedoch auch, da damit ein Konzept Gramscis als rechtsautoritärer Kampfbegriff mit bürgerlichem Schein missverstanden werden kann. Und schließlich, da Gramsci sich selbst vom Begriff ‚gesund‘ in seinen *Gefängnisheften* distanziert (GH: 1396f.). Der Beitrag verwendet daher den Begriff in Gramscis italienischem Original.

Es gelingt rechtsautoritären Kräften unter Rückgriff auf den vermeintlich geteilten Common Sense eine Art „homogenes [...] Volksempfinden“ (Huke 2019: 16)¹² anzurufen, anhand dessen ein Bezug auf eine imaginierte Mehrheit – eben auf das *common* im Common Sense – stattfindet. Dies erwirkt eine Anschlussfähigkeit an den politischen Mainstream, denn sowohl der ‚Gesunde Menschenverstand‘ als auch der ‚Hausverstand‘ ranken sich durch die bürgerliche Gesellschaft. Der Rekurs auf Common Sense verleiht nicht nur Bürgerlichkeit, sondern schafft auch eine gemeinsame Basis mit anderen rechtsautoritären und antifeministischen Akteur*innen (Goetz/Mayer 2022: 96). Deutlich wird dies beispielsweise auch, wenn Alice Schwarzer (antimuslimischen) Rassismus mit ‚Gesundem Menschenverstand‘ begründet und diesen dadurch normalisiert und so legitimiert: „[W]enn der gesunde Menschenverstand schon als rechts gilt, dürfen wir uns nicht wundern, wenn die Gesellschaft nach rechts abdriftet“ (Schwarzer/Merkens 2024).

Als „konservativer Grundwert“ (Siri 2015: 244) dient Common Sense ebenso wie der ‚Gesunde Menschenverstand‘ und der ‚Hausverstand‘ als Richtschnur darüber, was als wahr und richtig, was in ableistischer Perspektive als ‚gesund‘, ‚natürlich‘ und allgemein menschlich gilt. Eine Abweichung dessen oder gar eine Abwesenheit wird dann wiederum als ‚krank‘ markiert. Dies führt zu einer pathologisierenden Ausschluss- und Abgrenzungstechnik zu all jenen, die vermeintlich nicht diesen ‚gewöhnlichen Verstand‘ oder diesen ‚allgemeinen Sinn‘ besitzen (Nassehi 2013). Nikolai Huke (2019: 16) bringt dies wie folgt auf den Punkt:

„Ihnen [die mutmaßlich nicht zustimmen, HB] wird vorgeworfen, durch die Abkehr vom gesunden Menschenverstand einem Verfall von Moral und Sitten Vorschub zu leisten, der Ordnung und Zusammenhalt der Gesellschaft gefährde. Die Figur des gesunden Menschenverstands legitimiert dadurch nicht nur die eigene Position, sondern geht zudem mit klaren Feinbildkonstruktionen und einem aktiven Willen zur Ausgrenzung einher.“

12 Huke (2019: 16) referenziert kritisch auf den Begriff des „gesunden Volksempfindens“, welcher im Nationalsozialismus eine feste Referenzgröße nicht nur im alltäglichen Sprachgebrauch war, sondern ebenso eine juristische Grundlage im NS-Recht darstellte. Für weitere Ausführungen vgl. Cornelia Schmitz-Berning (2007), in Bezug zum ‚Gesunden Menschenverstand‘ siehe Peter Jehle (2001: 691ff.), sowie Wolfgang Fritz Haug (1986).

Entlang dieser ausgrenzenden Richtschnur des ‚Gesunden Menschenverstandes‘ wird eine „scheinbar natürliche [...] Ordnung“ (Siri 2015: 252) vorgegeben, welche zutiefst vergeschlechtlicht, rassifiziert, klassifiziert und ableisiert ist (Bloemen/Ostermayer/Stutz 2026). Der Rekurs auf den Common Sense geht in rechtsautoritärer Perspektive nicht nur mit Verweisen auf ‚Gesundheit‘ und ‚Häuslichkeit‘ einher, sondern referenziert ebenso auf Gott, Natur, Tradition oder Normalität und wird gegen kritische Theorie und Praxis – und insbesondere gegen Gender Studies und Feministische Theorie, Trans* Studies, Dis-Ability Studies und Black Studies – in Stellung gebracht (Goetz/Mayer 2022: 100; Mauer 2021).¹³ Common Sense, auch in seiner Ausdeutung als ‚Gesunder Menschenverstand‘ oder ‚Hausverstand‘, stellt ein vermeintliches Instrument des Anti-Intellektualismus dar, um wissenschaftlicher Argumentation oder komplexem Denken zu begegnen, ohne sich darauf einzulassen. Stattdessen beschwören rechtsautoritäre Figuren wie Trump, Kickl et al. den Common Sense herauf, um (kritische) Wissenschaft, Forschung und Expertise zu schmälern und Komplexes zu simplifizieren.

Der Common Sense, der ‚Gesunde Menschenverstand‘ sowie der ‚Hausverstand‘ sind so erfolgreich, da sie am Alltagsleben der Menschen anschließen (Sauer 2017: 17; Goetz/Mayer 2022: 104). Und damit eben auch genau dort, wo vermeintlich biologistische „Unterschiede zwischen den Geschlechtern“, der Rekurs auf die Natur „und die Hegemonie der Heterosexualität eine tägliche Realität sind“ (Goetz/Mayer 2022: 104, Übersetzung HB; vgl. Ludwig 2012: 121f.). Durch den Anschluss an den Common Sense „gewinnen antifeministische Diskurse für viele Menschen an Plausibilität“, wie Judith Goetz und Stefanie Mayer (2022: 99, Übersetzung HB) aufzeigen. Dahinter liegend, geht es darum, den Common Sense im Mainstream zu formen, indem anhand alltäglicher Erfahrungen der Menschen die konservativen Elemente im Common Sense aufgegriffen (GH: 1396f.) und diese „systematisch in eine autoritärere Richtung“ umgearbeitet werden – wie Hall (1986: 102) in seinen Analysen des britischen Thatcherismus exemplarisch in den 1980er und 1990er Jahren aufgezeigt hat. Dadurch gelang es, „die alltäglichen Erfahrungen der Bevölkerung mit den ökonomischen und monetaristischen Kernanliegen der Konservativen Partei“ (Breuning

13 Beispielhaft für die Situation in Deutschland vgl. *Arbeitsgemeinschaft Disability Studies* (2025); *Fachgesellschaft Geschlechterstudien* (2025).

2024: 202) zu verbinden.¹⁴ Eine strategische Taktik des Rekurses auf den Common Sense als ‚Gesunder Menschenverstand‘ oder als ‚Hausverstand‘ ist somit in hegemoniestabilisierender Manier die Kämpfe *um* Diversität zu verunmöglichen.

Common Sense als hegemonietransformierende Waffe der Kämpfe für Diversität

Wie gelingt es, den Common Sense als ‚allgemeinen Sinn‘, ‚gewöhnlichen Verstand‘ oder ‚gemeinsames Gefühl‘ – und im Sinne des Alltagsverstandes als die Art und Weise, wie sich Menschen in ihrem Alltag zurechtfinden und die Welt ordnen – nicht den Rechten zu überlassen? Wie kann also der Common Sense im Kampf um Hegemonie auch eine Waffe im Kampf *für* Diversität sein?

Eine mögliche Vorgehensweise bringt Gramsci anhand seiner *Philosophie der Praxis* selbst ein: Im ersten Schritt benennt Gramsci die Analyse – auch im Sinne von Sichtbarmachung und Bewusstwerdung – und im zweiten Schritt die Kritik – auch im Sinne von Veränderung – des vorherrschenden Alltagsverstandes, damit schließlich im dritten Schritt ein neuer etabliert werden kann (GH: 1375). Denn die „Philosophie der Praxis strebt nicht danach“, so Gramsci (GH: 1383), „die ‚Einfachen‘ [sic!] in ihrer primitiven Philosophie des Alltagsverstandes zu belassen, sondern sie stattdessen zu einer höheren Lebensauffassung zu führen. Um dies zu ermöglichen, plädiert Gramsci (GH: 1376) *erstens* für eine Selbstverortung „als Produkt des bislang abgelaufenen Geschichtsprozesses, der in einem selbst eine Unendlichkeit von Spuren hinterlassen hat.“ Nur durch die Bewusstwerdung der eigenen Verstrickung in die gesellschaftlichen Macht- und Herrschaftsverhältnisse kann also der eigene Common Sense als Teil des gesellschaftlichen Gefüges ‚erkannt‘ werden. Da dieser widersprüchlich, fragmentarisch und auf „eine bizarre Weise zusammengesetzt ist“ (GH: 1376), ist er *zweitens* ein guter Ansatzpunkt für Veränderungen. Er ist im Kapitalismus zwar „borniert“, „neuerungsfeindlich“ sowie „konservativ“

14 Gianmaria Colpani (2023) spezifiziert diesbezüglich: „Eine der wichtigsten Lehren, die wir aus dem Thatcherismus ziehen können, ist, dass der Neoliberalismus in dieser frühen Phase in seinem Kampf um Hegemonie auch durch seine reaktionären Politiken rund um Geschlecht, race und Sexualität vorankam. Und zwar dadurch, dass er das Terrain der Identitätspolitik besetzte, das die Linke oft auf ihr eigenes Risiko hin verwaist ließ (und lässt).“

(GH: 1396f.), in ihm finden sich aber auch „Intuitionen einer künftigen Philosophie“ (GH: 1396). Diese versteht Gramsci als gesellschaftskritischen Kern (*Buon Senso*), der dem Common Sense inhärent sei. Dieser ermögliche,

„die eigene Weltauffassung bewußt und kritisch auszuarbeiten und folglich, im Zusammenhang mit dieser Anstrengung des eigenen Gehirns, die eigene Tätigkeitssphäre zu wählen, an der Hervorbringung der Weltgeschichte aktiv teilzunehmen, Führer [sic!] seiner selbst zu sein [...]“ (GH: 1375).

Der *Buon Senso* bringt schließlich, *drittens*, neue „Glaubensvorstellungen“ mit sich, etabliert eine neue Kultur und eine neue Philosophie, die im „Volksbewußtsein“ verankert und gefestigt sind (GH: 1397f.).

Neben Gramsci lässt sich zudem mit Haug (u.a. 1990; Haug/Reichhold 2018) und Ahmed (u.a. o.J.; 2023) eine feministische Perspektive auf die Kämpfe für Diversität entwickeln, die sich beide mit der Analyse, Kritik und Aneignung des Common Sense beschäftigt haben. Die feministische Methode der Erinnerungsarbeit, welche von Haug (1990) und anderen entwickelt wurde, nimmt den Common Sense, im Sinne des Alltagsverstandes, der Menschen als Ausgangspunkt. Haug betont dazu:

„Ich mache politische Arbeit so, dass ich versuche, den Common Sense [als Alltagsverstand] der Menschen anzusprechen, also dort anzusetzen [...], wo sie in ihrem Leben wirklich verankert sind. Und gerade dort geraten sie mit ihrem Leben doch in Widersprüche, aus denen sie sich – lernend – selbst herausarbeiten und entwickeln müssen.“ (Haug/Reichhold 2018)

Die Erinnerungsarbeit als feministisch-marxistische „Arbeit im Common Sense“ (Haug/Reichhold 2018) schließt damit ebenso wie die hegemonie-stabilisierende Waffe an den Alltagserfahrungen der Menschen an, wendet diese jedoch ideologie- und hegemoniekritisch und positioniert sich klar gegen einen Antiintellektualismus à la Trump et al. Haug führt weiter aus:

„Tatsächlich habe ich vor allem unglaublich viel Zeit damit verbracht, Frauen, nicht zuletzt lohnarbeitenden Frauen am Fließband, zu verdeutlichen, dass Abneigung gegen, gar Hass auf Intellektuelle falsch ist. Dass diese Vorbehalte auf einer komischen Vorstellung beruhen, weil in Wahrheit doch jeder und jede ein Intellektueller oder eine Intellektuelle ist. Jeder [sic!] denkt, was doch heißt, dass jeder eine Sicht auf die Welt

entwickelt, Zusammenhänge sieht und erkennt, danach schließlich auch handelt. Insofern geht es doch eher darum, zu schauen und zu fragen, welche Weltsicht die Einzelnen haben und vertreten, ob die nützlich und brauchbar oder schädlich für sie selbst und andere ist.“ (Haug/Reichhold 2018)

In Analogie zu Gramscis Analysen dient auch die Methode der Erinnerungsarbeit dazu, aufzuzeigen, inwiefern die jeweiligen Subjekte¹⁵ Teil der gesellschaftlichen Verhältnisse sind, auch durch Selbsttätigkeit. In einem ersten Schritt ist es demnach das Ziel, die eigene Weltsicht und die eigene Verstrickung in die gesellschaftlichen Verhältnisse aufzuzeigen, um die „eigene Teilhabe an Herrschaft und Unterdrückung zu entschlüsseln“ (Haug 1990: 7) und dann in einem zweiten Schritt zu kritisieren. Über die Erinnerungsarbeit soll die „gesellschaftliche[...] Handlungsfähigkeit ‚von unten‘“ (Haug 1986: 7) ausgebaut werden, um wirksam in die gesellschaftlichen Verhältnisse einzugreifen und sich selbst als Produzent*innen des eigenen Lebens und der Gesellschaft zu verstehen (Haug 2015: 73). Eben wie Gramsci auf den gesellschaftskritischen Kern des Alltagsverständes, den *Buon Senso*, referenziert, führt auch Haug (/Reichhold 2018) aus:

„Mit dem Begriff des Common Sense [...] meine ich nun, dass diese Frauen doch über einen gesunden Menschenverstand verfügen. Sie haben auch wirkliche Hoffnungen, wie sie in der Welt nützlich sein wollen.“¹⁶

Wie Gramsci fasst auch Ahmed den Common Sense, im Sinne des Alltagsverständes, als Teil von „Hegemonie und Ideologie“ und spezifiziert ihn als „einen Sinn für die Realität, der im Laufe der Zeit geteilt wird“ (Ahmed 2023, Übersetzung HB). Für Ahmed kann Common Sense eine Waffe im Kampf *für* Diversität werden, wenn „wir aus den Momenten lernen, in denen dieser Sinn für die gemeinsame Realität gestört wird“ (Ahmed 2023, Übersetzung HB). Solche Momente der Störung seien beispielsweise feministische Beschwerden (*complaints*), die Praxis des sogenannten *feminist killjoy* oder queere Lebensweisen (Ahmed 2017, 2021). Ahmed (o.J.;

15 Haug entwickelt die Methode der Erinnerungsarbeit mit Mitstreiter*innen ausgehend von den Lebensrealitäten von Frauen. Ich lese die Erinnerungsarbeit auch als fruchtbar für weiterführende feministische Anliegen.

16 Haug nutzt hier den Begriff des ‚Gesunden Menschenverständes‘ nicht wie im Sinne der hegemoniestabilisierenden Kämpfe *gegen* Diversität als politischen Kampfbegriff, sondern als deutschsprachige Übersetzung des *Buon Senso*. Siehe dazu weiterführend Haug/Reichhold (2018).

2023) thematisiert damit, inwiefern der Common Sense – und die Störung dessen – gesellschaftskonstituierend auch über Ausschluss wirken. Eine Diversifizierung des Common Sense muss für Ahmed daher zum Ziel haben, zu hinterfragen, wie „einige von uns oder einige unserer Handlungen dazu führen, dass der [vermeintlich geteilte, gemeinsame] Sinn anderer Menschen für die gemeinsame Realität gestört wird“ (Ahmed 2023, Übersetzung HB). Durch die bewusste Analyse und Kritik des Common Sense kann aus queer_feministischer und rassismuskritischer Perspektive der Alltagsverstand somit als alltäglicher cis-Sexismus (Dembroff 2020) sowie als alltäglicher Rassismus (Bannerji 2020; Shotwell 2011) entlarvt werden. Momente der Veränderung im Sinne einer Überwindung des hegemonialen Common Sense, der neue Denk-, Handlungs- und Lebensweisen einführt, referenziert auch Ahmed (o.J.). Ahmed zielt darauf ab, das Differente in das Gemeinsame einzuschreiben, um den Common Sense zu diversifizieren (ebenso Geller 2017: 67) und herrschaftskritisch zu rekonstruieren: So können beispielsweise Schwarzer sowie „butch-femme“ (Keeling 2007: 22) Common Sense als alternative Weltauffassungen zum *weißen* bürgerlichen Common Sense im Kapitalismus als Teil der Kämpfe *für* Diversität sichtbar gemacht werden. Kritische Wissensbildungen, wie feministische, queere, trans*, Schwarze oder post- und dekoloniale Theorie und Praxis und ebenso die in der Einleitung genannten sozialen Bewegungen, nehmen eine zentrale Perspektive gegen die Verunmöglichung von Diversität ein, indem sie den Common Sense unter anderem in Form von Alltagsannahmen, Stereotypisierungen, Wissenschaftsfeindlichkeiten, Antifeminismen, Ausschlüssen und Maskulinismen kritisieren, dekonstruieren und diversifizieren. Dies gelingt, indem sie die Allgemeingültigkeit und die Universalität des eingenommenen Standpunktes, den „Blick von nirgendwo“ (Nagel 2018), oder wie Donna Haraway (1988: 581) dies aufführt, den „god trick“, aufzudecken suchen. Jenen sehen wir bei all den herrschaftsförmigen Rückgriffen auf einen allgemeinen, universellen und daher auch (verdeckt) *weißen*, westlichen, hetero cis männlichen Standpunkt zur Konstruktion des schließenden Common Sense.

Ausblick: Kämpfe um Diversität sind Kämpfe um Hegemonie sind Kämpfe um Common Sense

Abschließend finden wir uns dort wieder, von wo aus wir gestartet sind: Kämpfe um Diversität sind Kämpfe um Hegemonie, sind Kämpfe um Common Sense. In den gesellschaftlichen Konjunkturen, in denen um Diversität gerungen wird, geht es nicht nur darum, was Diversität sein kann, welche Rolle und Bedeutung Diversität in der Gesellschaft zugeschrieben wird, was als wahr und richtig, als normal, natürlich oder allgemeingültig gilt – was vorherrschend und weit verbreitet ist, was alternativlos erscheint –, es stehen nicht nur Anerkennung, Repräsentation und gleiche Rechte auf dem Spiel, es wird gar verhandelt, welche Leben überhaupt lebbar sind (Butler 1990).¹⁷ Es geht damit darum, wie eine Gesellschaft ausgestaltet wird, wer Teil der Gesellschaft sein kann und wer die gesellschaftliche Herrschaft und Führung¹⁸ übernimmt. Damit geht es bei den Kämpfen um Diversität also um nichts weniger als um Hegemonie, die selbst umkämpft ist – die verschoben, festgezurr, neu etabliert oder in Frage gestellt werden soll. Kämpfe um Hegemonie sind Kämpfe um die Art und Weise, wie Menschen sich in ihrem Alltag verorten, welche Auffassung und welches Bild sie sich von sich und der Gesellschaft erschaffen, wie sie handlungsleitend die Welt verstehen. Somit sind es auch Kämpfe um die alltäglichen Denk-, Handlungs- und insbesondere um die Lebensweisen. Verschiedene politische Projekte formen den Common Sense, auch im Sinne des Alltagsverständes, und ziehen ihn für ihre jeweilige politische Strategie heran. Wenn wir dies sichtbar machen – auch im Sinne von Gramscis *Philosophie der Praxis* analysieren und kritisieren –, gelingt es, den Common Sense als Schauplatz und Waffe der Kämpfe um Diversität und damit schließlich auch der Kämpfe um Hegemonie zu deuten. Dies ermöglicht schließlich, den Common Sense nicht nur als Waffe im Kampf gegen Diversität nicht den Rechten zu überlassen, sondern auch Möglichkeiten für eine emanzipatorische, hegemonietransformierende Perspektive

17 Hinsichtlich des weiterführenden Zusammenhangs von Subjekt- und Gesellschaftskonstitution siehe u.a. Ludwig (2012).

18 Hegemonie wird nicht nur über das konsensuale Moment, nicht nur über die „kulturelle und moralische Führung“ organisiert, sondern auch über Zwang: Bürgerlich-kapitalistische Hegemonie bleibt ein Zusammenspiel aus Herrschaft und Führung und damit aus Zwang und Konsens. Zwang und Konsens halten sich dabei die Waage, „ohne[,] dass der Zwang den Konsens zu sehr überwiegt“. Vielmehr ist der Zwang der Panzer des Konsenses (GH: 1239, 120, 783).

aufzuzeigen: Denn der Beitrag hat verdeutlicht, dass Common Sense nicht per se *common* ist, sondern vielmehr einen hegemoniestabilisierenden Konsens festschreibt, welchen es zu diversifizieren gilt. Anhand feministischer Interventionen wurde deutlich, dass Ansätze der Diversifizierung eines Common Sense auch zu einer Verschiebung desselben beitragen können. Schließlich geht es darum, dass der Common Sense selbst ebenso als Kritik der bürgerlich-kapitalistischen Hegemonie fungieren kann und dabei jedoch auch etwas ‚Neues‘ entwirft: Ein plurales Gemeinsames, das an den Rändern ausfranst,¹⁹ ein pluraler Common Sense auch im Sinne eines gesellschaftskritischen *Buon Senso*, der einem schließenden Common Sense gegenübersteht. Der plurale, gesellschaftskritische Common Sense verweist auf die emanzipatorischen Möglichkeiten in den gegenwärtigen Kämpfen um Hegemonie, in der Ausgestaltung der Kämpfe um Diversität.

Literaturverzeichnis

- Ahmed, Sara 2017: *Feministisch leben! Manifest für Spaßverderberinnen*. Münster: Unrast.
- Ahmed, Sara 2018: *Das Glücksversprechen. Eine feministische Kulturkritik*. Münster: Unrast.
- Ahmed, Sara 2021: *Complaint!* Durham: Duke University Press.
- Ahmed, Sara 2023: *Common Sense as a Legacy Project*. In: *feministkilljoys*. <https://feministkilljoys.com/2023/05/30/common-sense-as-a-legacy-project/> (05.09.2025).
- Ahmed, Sara o.J.: *Common Sense*. www.saranahmed.com/commonsense (05.09.2025).
- Arendt, Hannah 1982: *Lectures on Kant's Political Philosophy*. Chicago: University of Chicago Press.
- Aristoteles 2017: *Über die Seele/De Anima*. In: Corcilius, Klaus (Hg.): *Aristoteles: Über die Seele. De Anima*. Griechisch-Deutsch. Hamburg: Felix Meiner [o.J.].
- Auma, Maureen Maisha/Piorkowski, Christoph David 18.12.2020: *Struktureller Rassismus an deutschen Hochschulen: ‚Nur tagsüber sind Universitäten weiße Institutionen‘*. In: *Tagesspiegel*. <https://www.tagesspiegel.de/wissen/nur-tagsüber-sind-universitäten-weiße-institutionen-6861115.html> (05.09.2025).
- Eggers [Auma], Maureen Maisha 2010: *Anerkennung und Illegitimierung. Diversität als marktförmige Regulierung von Differenzmarkierungen*. In: Broden, Anne/Mecheril, Paul (Hg.): *Rassismus bildet: Bildungswissenschaftliche Beiträge zu Normalisierung und Subjektivierung in der Migrationsgesellschaft*. Bielefeld: transcript, 59–86.
- Bannerji, Himani 2020: *The Ideological Conditions. Selected Essays on History, Race and Gender*. Leiden: Brill.

19 Für diesen Hinweis bedanke ich mich bei Maureen Maisha Auma.

- Barfuss, Thomas/Jehle, Peter 2014: Antonio Gramsci zur Einführung. Hamburg: Junius.
- Bargetz, Brigitte 2016: Ambivalenzen des Alltags. Neuorientierungen für eine Theorie des Politischen. Bielefeld: transcript.
- Bloemen, Henrike/Ostermayer, Carla/Stutz, Constanze (Hg.) 2026: Über die ‚Natürliche Ordnung‘: Gesellschaftliche Verhältnisse zwischen Herrschaft und Emanzipation. Frankfurt am Main: Campus [im Erscheinen].
- Bloemen, Henrike 2024a: Alltagsverstand als ambivalente (Un)Möglichkeit feministischer Allianzbildung. In: Mertlitsch, Kirstin/Hipfl, Brigitte/Kumpusch, Verena/Roeseling, Pauline (Hg.): Intersektionale Solidaritäten: Beiträge zur gesellschaftskritischen Geschlechterforschung. Leverkusen: Barbara Budrich, 159–172.
- Bloemen, Henrike 2024b: Gendering Common Sense? Feministische Interventionen. In: Klapeer, Christine M./Leinius, Johanna/Martinsen, Franziska/Mauer, Heike/Nüthen, Inga (Hg.): Politik und Geschlecht: Perspektiven der politikwissenschaftlichen Geschlechterforschung. Leverkusen: Barbara Budrich, 265–274.
- Breuning, Felix 2024: Populismus und autoritäre Ideologie: Kämpfe um Hegemonie im demokratischen Kapitalismus. Bielefeld: transcript.
- Butler, Judith 1990: Das Unbehagen der Geschlechter. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Crehan, Kate 2018: The Common Sense of Donald J. Trump: A Gramscian Reading of Twenty-First Century Populist Rhetoric. In: Torres, Angel Jaramillo/Sable, Marc Benjamin (Hg.): Trump and Political Philosophy. Leadership, Statesmanship, and Tyranny. Cham: Palgrave Macmillan, 275–291.
- Colpani, Gianmaria 2023: Intersektionalität und Hegemonie. Notizen zum materialistischen Turn in der Queer-Theorie. In: Zeitschrift Luxemburg. Gesellschaftsanalyse und linke Praxis. <https://zeitschrift-luxemburg.de/artikel/intersektionalitaet-und-hegemonie/> (05.09.2025).
- Dembroff, Robin 2020: Cisgender Commonsense and Philosophy's Transgender Trouble. In: Transgender Studies Quarterly 7:3, 399–406.
- Demirović, Alex 2012: Löwe und Fuchs. Antonio Gramscis Beitrag zu einer kritischen Theorie bürgerlicher Herrschaft. In: Imbusch, Peter (Hg.): Macht und Herrschaft. Sozialwissenschaftliche Theorien und Konzeptionen. 2. Auflage, Wiesbaden: Springer, 137–150 [1998].
- Descartes, René 2013: Abhandlung über die Methode, richtig zu denken und Wahrheit in den Wissenschaften zu suchen. 4. Auflage, Berlin: Holzinger [1637/1870].
- Dhawan, Nikita 2024: Die Aufklärung vor Europa retten. Kritische Theorien der Dekolonisierung. Frankfurt am Main: Campus.
- Geller, Pamela L. 2017: The Bioarchaeology of Socio-Sexual Lives. Queering Common Sense About Sex, Gender, and Sexuality. Cham: Springer.
- Goetz, Judith/Illmer, Lea Dora o.J.: Umgedeutet. In: anschlaege.at/umgedeutet/ (05.09.2025).
- Goetz, Judith/Mayer, Stefanie 2022: With God and Nature Against Equality. Ideology and Rhetorical Strategies of Right-Wing Anti-Feminism in Austria. In: Vida, Bianka (Hg.): The Gendered Politics of Crises and De-Democratization: Opposition to Gender Equality. London: ECPR Press, 93–112.

- Gramsci, Antonio 2019: Gefängnishefte. Kritische Gesamtausgabe in 10 Bänden. 2. Auflage, Hamburg: Argument [2012] [zitiert als GH].
- Haug, Frigga/Reichhold, Clemens 2018: Die Arbeit im Common Sense. In: Soziopolis. <https://www.sozio.polis.de/die-arbeit-im-common-sense.html> (05.09.2025).
- Haug, Frigga 2015: Der im Gehen erkundete Weg. Marxismus-Feminismus. Hamburg: Argument.
- Haug, Frigga 1994: Alltagsforschung als zivilgesellschaftliches Projekt. Vorüberlegungen. In: Das Argument 206, 36:4/5, 639–657.
- Haug, Frigga 1990: Erinnerungsarbeit. Hamburg: Argument.
- Haug, Frigga 1986: Das ‚Projekt Ideologie-Theorie‘ (1977–1985). Ein Nachruf. In: Rehmann, Jan (Hg.): Die Kirchen im NS-Staat. Untersuchung zur Interaktion ideologischer Mächte. Hamburg: Argument, 7–8.
- Haug, Wolfgang Fritz 1986: Die Faschisierung des bürgerlichen Subjekts. Die Ideologie der gesunden Normalität und die Ausrottungspolitik im deutschen Faschismus. Berlin: Argument.
- Hall, Stuart 2018: Das verhängnisvolle Dreieck. Rasse, Ethnie, Nation. Berlin: Suhrkamp.
- Hall, Stuart 1986: Popular-demokratischer oder autoritärer Populismus. In: Dubiel, Helmut (Hg.): Populismus und Aufklärung. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 84–105.
- Haraway, Donna 1988: Situated Knowledges. The Science Question in Feminism and the Privilege of Partial Perspective. In: Feminist Studies 14:3, 575–599.
- Heisterkamp, Lucia/Rauth, Antonia 02.09.2023: Der Mann, den selbst Parteifreunde fürchten. Spiegel Ausland. <https://www.spiegel.de/ausland/oesterreich-und-der-rechts-populismus-fpoe-chef-herbert-kickl-der-mann-den-selbst-partEIFreunde-fuerchten-podcast-a-910b5a1a-085b-4c69-9a15-98e418075ef1> (05.09.2025).
- Hochschild, Arlie Russell 2017: Fremd in ihrem Land. Eine Reise ins Herz der amerikanischen Rechten. Frankfurt am Main: Campus.
- Huke, Nikolai 2019: Feindbild Identitätspolitik und konservativer Rollback. Moralpaniken, Volksempfinden und political correctness. In: Politikum 4:4, 14–21.
- Jehle, Peter 2001: Gesunder Menschenverstand. In: Haug, Wolfgang Fritz (Hg.): Historisch-kritisches Wörterbuch des Marxismus. Hamburg: Argument, 680–693.
- Kant, Immanuel 2009: Kritik der Urteilskraft. In: Klemme, Heiner (Hg.): Immanuel Kant: Kritik der Urteilskraft. Beilage: Erste Einleitung in die Kritik der Urteilskraft. Hamburg: Felix Meiner [1790].
- Keeling, Kara 2007: Witch's Flight. The Cinematic, the Black Femme, and the Image of Common Sense. Durham: Duke University Press.
- Ledwith, Margaret 2009: Antonio Gramsci and Feminism: The Elusive Nature of Power. In: Educational Philosophy and Theory 41:6, 684–697.
- Ludwig, Gundula 2012: Hegemonie, Diskurs, Geschlecht – Gesellschaftstheorie als Subjekttheorie, Subjekttheorie als Gesellschaftstheorie. In: Dzudzek, Iris/Kunze, Caren/Wullweber, Joscha (Hg.): Diskurs und Hegemonie. Gesellschaftskritische Perspektiven. Bielefeld: transcript, 105–126.

- Ludwig, Gundula 2011: Geschlecht regieren. Zum Verhältnis von Staat, Subjekt und heteronormativer Hegemonie. Frankfurt am Main: Campus.
- Mauer, Heike 2021: „Nichts als Wahn und Ideologie? Rechtspopulistische Angriffe auf die Geschlechterforschung und die Politisierung von Geschlechterverhältnissen“. In: Kim, Seongcheol/Selk, Veith (Hg.): *Wie weiter mit der Populismusforschung?* Baden-Baden: Nomos, 271–292.
- Mayer, Stefanie 2021: Anti-Gender-Diskurse – vom ‚gesunden Menschenverstand‘ zur ‚Politik mit der Angst‘. In: Strube, Sonja Angelika/Perintfalvi, Rita/Hemet, Raphaela/Metze, Miriam/Sahbaz, Cicek (Hg.): *Anti-Genderismus in Europa. Allianzen von Rechtspopulismus und religiösem Fundamentalismus: Mobilisierung – Vernetzung – Transformation.* Bielefeld: transcript, 35–49.
- Nagel, Thomas 2018: *Der Blick von nirgendwo.* 3. Auflage, Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Nagl-Docekal, Herta 1997: Feministische Vernunftkritik: Eine Zwischenbilanz. In: *L'Homme. Europäische Zeitschrift für Feministische Geschichtswissenschaft* 8:1, 21–29.
- Nassehi, Armin 2013: Eine Kritik des gesunden Menschenverstandes. Oder: Krankheit als Chance. In: *Kursbuch* 175, 52–67.
- Nehring, Robert 2010: Kritik des Common Sense. Gesunder Menschenverstand, reflektierende Urteilskraft und Gemeinsinn – der Sensus Communis bei Kant. Berlin: Duncker & Humblot.
- Reid, Thomas 2015: *An Inquiry into the Human Mind: On the Principles of Common Sense.* In: Bookes, Derek R. (Hg.): *A Critical Edition.* Edinburgh: Edinburgh University Press [1764].
- Rosenfeld, Sophia 2011: *Common Sense. A Political History.* Cambridge: Harvard University Press.
- Riechers, Christian 1967: *Philosophie der Praxis. Eine Auswahl.* Frankfurt am Main: Fischer.
- Sauer, Birgit 2017: Gesellschaftstheoretische Überlegungen zum europäischen Rechtspopulismus. Zum Erklärungspotenzial der Kategorie Geschlecht. In: *Politische Vierteljahresschrift* 58:1, 3–22.
- Sauer, Birgit 2007: Diversity. Eine staats- und hegemonietheoretische Reflexion. In: *Femina Politica. Zeitschrift für feministische Politikwissenschaft* 16:1, 33–44.
- Sandner, Günther 2003: Politik des Hausverstand. Österreich nach Haider. In: *Blätter für deutsche und internationale Politik* 3, 345–352.
- Sarbo, Bafta/Shakur, Kofi 30.01.2020: Diversität kommt durch Politik von unten. In: nd. <https://www.nd-aktuell.de/artikel/1146424.marxismus-diversitaet-kommt-durch-politik-von-unten.html> (05.09.2025).
- Schmitz-Berning, Cornelia 2007: Gesundes Volksempfinden. In: *Vokabular des Nationalsozialismus.* 2. Auflage, Berlin: De Gruyter, 270–272.
- Shaftesbury, Anthony Ashley Cooper 1790: *Characteristics of Men, Manners, Opinions, Times.* In Three Volumes. Basil: J. J. Tourneisen [1709].
- Shotwell, Alexis 2011: *Knowing Otherwise. Race, Gender, and Implicit Understanding.* University Park: Pennsylvania State University Press.

- Siri, Jasmin 2015: Rechter Protest? Zur Paradoxie konservativer Protestbewegungen. In: Hark, Sabine/Villa, Paula-Irene (Hg.): (Anti-)Genderismus. Sexualität und Geschlecht als Schauplätze aktueller politischer Auseinandersetzungen. Bielefeld: transcript, 239–255.
- Sutter, Ove 2016: Alltagsverstand. Zu einem hegemonietheoretischen Verständnis alltäglicher Sichtweisen und Deutungen. In: Österreichische Zeitschrift für Volkskunde LXX:119, 41–70.
- Vico, Giambattista 2016: Establishment of Principles. Book I. In: Nergin, Thomas G./Fisch, Max H. (Hg.): The New Science of Giambattista Vico. Ithaca: Cornell University Press, 27–107 [1774].

Quellenverzeichnis (chronologisch nach Veröffentlichung)

- Arbeitsgemeinschaft Disability Studies 01.08.2025: Disability Studies bedroht: Kritisch-emanzipatorische Wissenschaft schützen und stärken! <https://disabilitystudies.de/disability-studies-bedroht-kritisch-emanzipatorische-wissenschaft-schuetzen-und-staerken/> (05.09.2025).
- Yourish, Karen/Daniel, Annie/Datar, Saurabh/White, Isaac/Gamio, Lazaro 07.03.2025: These Words are Disappearing in the New Trump Administration. The New York Times. <https://www.nytimes.com/interactive/2025/03/07/us/trump-federal-agencies-websites-words-dei.html> (05.09.2025).
- The White House 04.03.2025: President Trump is Restoring Common Sense to Government: <https://www.whitehouse.gov/articles/2025/03/president-trump-is-restoring-common-sense-to-government/> (05.09.2025).
- Lozada, Carlos 25.02.2025: Trump is on the Border Between Common Sense and Nonsense. The New York Times. <https://www.nytimes.com/2025/02/25/opinion/trump-common-sense-paine.html> (05.09.2025).
- Fachgesellschaft Geschlechterstudien 05.02.2025: Angriffen auf die Freiheit von Forschung und Lehre entschlossen entgegnetreten! <https://www.fg-gender.de/angriffe-auf-die-freiheit-von-forschung-und-lehre-entschlossen-entgegnetreten/> (05.09.2025).
- Messerly, Megan 03.02.2025: Welcome to Donald Trump's new 'Common Sense' Culture War. Politico. <https://www.politico.com/news/2025/02/03/donald-trump-culture-war-00201863> (05.09.2025).
- Forbes Breaking News 30.01.2025: 'Because I Have Common Sense': Trump Defends Pointing to DEI After Plane-Helicopter Crash. <https://www.youtube.com/watch?v=QiVILZeZzeQ> (05.09.25).
- The White House 20.01.2025: Ending Radical and Wasteful Government DEI Programs and Preferencing. <https://www.whitehouse.gov/presidential-actions/2025/01/ending-radical-and-wasteful-government-dei-programs-and-preferencing/> (05.09.2025).
- Reuters 20.01.2025: Trump to Call for 'Revolution of Common Sense' in Inaugural Address, WSJ reports. <https://www.reuters.com/world/us/trump-call-revolution-common-sense-inaugural-address-wsj-reports-2025-01-20/> (05.09.2025).

Schwarzer, Alice/Merkens, Sabine 07.08.2024: „Wenn der gesunde Menschenverstand schon als rechts gilt, dürfen wir uns nicht wundern“. Welt am Sonntag. <https://www.welt.de/politik/deutschland/plus252592884/Alice-Schwarzer-Wenn-der-gesunde-Menschenverstand-schon-als-rechts-gilt-duerfen-wir-uns-nicht-wundern.html> (05.09.2025).

Aiwanger, Hubert 27.02.2021: „Es muss gesunder Menschenverstand nach Berlin!“. Digitaler Sonderparteitag Freie Wähler Bayern. https://www.youtube.com/watch?v=f9pu96_snfQ (05.09.2025).

Grundsatzprogramm der AfD 2016. https://www.afd.de/wp-content/uploads/2017/01/2016-06-27_afd-grundsatzprogramm_web-version.pdf (05.09.2025).

Normative Ansprüche von *diversity*¹. Grenzen einer Ethik der Differenz?

Lucas von Ramin

Einleitung

Die Kategorie der Diversität ist in den letzten Jahren nicht nur zu einem gleichstellungspolitischen Paradigma geworden, sondern wird regelmäßig aus konservativen, liberalen, aber auch progressiven Kreisen kritisiert. Die Aufwertung multikultureller und feministischer Gesellschaftsentwürfe hätte nicht nur das soziale Band zerschnitten und zu einer Zersplitterung in sich feindlich gegenüberstehende Gruppen geführt, sondern zu einer Einschränkung der Meinungsfreiheit beigetragen (vgl. Fukuyama 2018). Zudem wird Diversität auch als bloßer Fokus auf Besonderheiten im Prozess kapitalistischer Verwertung verstanden (vgl. Fraser 2017: 71–76). Wiederholend ist das Motiv der Kritiker:innen, dass sich die mit diversitätspolitischen Ansätzen verbundenen Forderungen² nach gleicher Anerkennung und Emanzipation letztlich nicht erfüllen.

Die akademische Kritik richtet sich besonders gegen queere, feministische und radikaldemokratische politische Theorien, die als inhaltlicher Überbau des Diversitätsparadigmas verstanden werden und durch ihre Kritik am ‚Allgemeinen‘ oder ‚Normalen‘ keine versöhnliche Perspektive erkennen lassen. Weil, so diese Theorien, das Allgemeine als Herrschaft imperialer, kolonialer und hegemonialer Strukturen begriffen wird, ist dem Partikularen ein normativer Vorteil zuzuschreiben (vgl. Flügel-Martinsen/Martinsen 2023: 141). Eingebettet ist diese Problemstellung in ältere und grundlegendere Debatten zum Verhältnis von Universalismus und Partikularismus. Insbesondere an der europäischen Moderne wurde kritisiert,

1 Ich werde im Text die Begriffe *diversity* und *Diversität* synonym verwenden. Aufgrund der über die deutschsprachige Gesellschaft hinausreichenden Debatte habe ich mich jedoch für den englischen Ausdruck entschieden.

2 Wie im Folgenden noch dargelegt, verstehe ich damit *Diversität* nicht nur als neutrale Feststellung von Verschiedenheit, sondern gehe davon aus, dass Verschiedenheit als Voraussetzung von Diskriminierung jene auch kritisch thematisiert (vgl. Krell 2015: 89).

dass deren Eintreten und damit die Verbreitung universaler Prinzipien (bspw. Menschenrechte, vgl. Benoist/Lührmann 2004) vielfach mit Herrschafts- und Unterdrückungsverhältnissen einherging. Die Kritik gilt dem Ideal eines rein rational-objektivistischen Universalismus, der aufgrund seines Fokus auf ein überhöhtes Verständnis von Vernunftgebrauch keine Sensibilität für Differenzen, Asymmetrien und Alterität aufbringt (Rentsch 2000: 100ff.).

Diversity ist daher nicht nur ein neutrales Konzept des Explizierens von Unterschieden. Diversitätspolitik zeigt einerseits, dass Unterschiede sich durch gesellschaftliche Prozesse konstituieren und daher nicht einfach quasi-natürliche Kategorien darstellen. Andererseits rückt durch diese Annahme die Auseinandersetzung zwischen unterschiedlichen Gruppen und die damit verbundene Analyse von Machtverhältnissen in den Mittelpunkt. Diversitätspolitik zielt folglich auf Emanzipationsbemühungen sozial und politisch unterdrückter Individuen oder Gruppen ab, wie feministische, postkoloniale und queere Anliegen deutlich machen. Demokratietheoretisch ist damit zudem der Anspruch auf Gleichheitsprinzipien verbunden, die es jedem erlauben sollen, aktiv an gesellschaftlicher Gestaltung teilzuhaben (vgl. Lindner 2018). Selbiges gilt zunächst auch für den kritisch betrachteten Bereich des Diversitätsmanagements. Auch wenn mit *diversity* hier die Hoffnung auf Steigerung der Innovationskraft verbunden ist, wird die Anerkennung von Vielfalt als notwendigen Bestandteil von Organisationen und Unternehmen angesehen (AG Queer Studies 2016: 111). Ob nun aus sozio-moralischer, politischer, organisatorischer oder ökonomischer Perspektive: Es ist der artikulierte Mehrwert, der von Kritiker:innen in Frage gestellt wird.

Wie berechtigt die genannten Kritiken sind, lässt sich daher nur beantworten durch die Präzisierung der Frage, welcher normative oder sogar universalistische Anspruch partikularen Bewegungen eingeschrieben ist und wie sich dieser Anspruch in der Kategorie der Diversität widerspiegelt? Um dieser Frage nachzugehen, wird in folgenden Schritten vorgegangen:

Erstens werde ich anhand zweier zentraler Konzepte, dem Konzept der Hegemonie und dem Konzept der Kontingenz, darlegen, welche normativen Ansprüche durch spezifische Forderungen nach und den Verweis auf Diversität verwirklicht werden. Ich habe mich für diese Konzepte entschieden, da sie auf übergreifende Weise die Vielfalt poststrukturalistischer Ansätze verknüpfen. Dadurch nehme ich gleichzeitig die Kritik queerer Positionen an normativen Identitätspolitikern durch Diversitystrategien auf,

die vor unflexiblen Zuschreibungen warnen (AG Queer Studies 2016: 114). Zweitens beabsichtige ich, die Vorwürfe in Bezug auf eine Ideologisierung von *diversity* zu diskutieren, indem ich *diversity* aus einer ideologiekritischen Perspektive nicht an externen Maßstäben, sondern im Sinne einer immanenten Kritik bewerte. Hierbei beziehe ich mich insbesondere auf Rahel Jaeggis (2021) und Robin Celikates' (2017) Konzept der Kritik zweiter Ordnung, welches nicht auf falsche Weltbilder, sondern auf Blockaden von Urteilskompetenzen abzielt. Drittens und abschließend stellt sich die Frage, welche normativen Annahmen angesichts der ideologiekritischen Perspektive mit *diversity* in Verbindung gebracht werden müssen?

diversity als universalistische Ethik der Differenz

Wie bereits durch den Hinweis auf die philosophische Debatte zwischen Universalismus und Partikularismus verdeutlicht, gilt auch für die politische Ideengeschichte, dass die Anerkennung des Problems der Diversität keine neue Herausforderung darstellt. Bereits im Liberalismus des 18. Jahrhunderts galt es im Zuge der Religionskonflikte nach politischen Lösungen zu suchen, die die religiöse und kulturelle Vielfalt anerkennen (Schubert 2012: 388). Verwiesen wurde zumeist auf abstrakte (Vernunft-)Prinzipien, die staatlicherseits eine Neutralität gegenüber weltanschaulichen Konflikten wahren sollten.

Allerdings wurde zu Recht Skepsis laut, ob so konstruierte allgemeingültige moralische Prinzipien nicht erneut einen Geltungsanspruch proklamierten, der einerseits zu Gleichmacherei führe und andererseits nicht hinterfragbare Herrschaftsverhältnisse schaffe. Mit den Texten und Theorien der Kritischen Theorie, des Poststrukturalismus, der kritischen Wissenschaftstheorie und der Postmoderne (vgl. Zima 2016) wurde deutlich, dass außerhalb von Kultur und Sprache nicht sinnvoll über verbindende Deutungsweisen verhandelt werden kann. Dieses Bewusstsein über die Kontextabhängigkeit unseres Wissens veranschaulichte, dass die „Hoffnung auf universell vernünftige Prinzipien“ (Schubert 2012: 288) nicht aufrechterhalten werden kann. Besonders unter dem Begriff der Lebensform wurde philosophisch auf die Inkommensurabilität konkreter Lebenswirklichkeiten verwiesen und somit auf eine nicht hintergehbare Differenz (vgl. Rentsch 2000: 110). In der Moralphilosophie musste daher nach anderen Modellen gesucht werden, die Gesellschaften nicht unter einheitliche Geltungsansprüche zwangen. In einer solchen „Kultur der Differenz“ ging es darum,

die „ethischen Möglichkeitsbedingungen des Verstehens und der deutenden Interaktion mit dem Fremden [...] auszuarbeiten“ (Rentsch 2000: 118).

Eine analoge Bewegung lässt sich auch für die Demokratietheorie identifizieren. Unter der Bezeichnung multikulturelle Demokratietheorie (siehe beispielsweise Harell/Stolle 2010; Kymlicka 2013) wurde entgegen dem liberalen Paradigma betont, dass sich moderne Gesellschaften durch eine Pluralität von Identitäten und Lebensformen auszeichnen, auf die auch die normativen Begründungen der Politik Bezug nehmen sollten. Es wurde gefordert, wie beispielsweise in der kommunitaristischen Tradition, eine stärkere Betonung der kulturellen Besonderheiten und deren Wert für die Konstitution des Gemeinwesens einzubeziehen. Allerdings wird an diesen Konzepten (zu Recht) kritisiert, dass sie Kultur bzw. die Kulturen weitestgehend essentialistisch betrachte und damit erneut Ausschlüsse erzeugen würde (vgl. Mason 2007), denn „die gleichförmige Anwendung vermeintlich neutralen Rechts führt zu struktureller Diskriminierung bis hin zum Verschwinden kultureller Minderheiten.“ (Schubert 2012: 398)

Wenn ich mich im Folgenden maßgeblich auf Theoriebausteine der radikalen Demokratietheorie beziehe, so deshalb, weil diese Theorie, analog zur Frage nach einer Kultur der Differenz, Differenzen und den damit verbundenen politischen Anspruch ernst nimmt. Letzterer drückt sich in der Prämisse einer radikalen Gestaltungs Offenheit politischer und gesellschaftlicher Ordnungen aus, um Essentialisierungen zu vermeiden. Diskutiert wird allerdings, ob mit diesen Formen einer radikalen Grundlosigkeit überhaupt noch von normativen Begründungen gesprochen werden kann (vgl. Flügel-Martinsen 2022; Ramin 2021). Zwar liegt auf der Hand, dass die Betonung einer Demokratisierung und das Eintreten für eine multikulturelle Gesellschaft mit normativen Anforderungen verbunden ist, doch ein Blick auf die Theoriegrundlagen bringt Schwierigkeiten mit sich, wie genau diese Anforderungen zu verstehen sind (vgl. Ramin/Schubert/Gengnagel/Spoo 2023). Während beispielsweise Oliver Flügel-Martinsen sich explizit von normativen politischen Theorien abgrenzt oder Jacques Rancière an Gleichheitsansprüche erinnert, sehen wiederum andere Denker:innen den normativen Mehrwert in einer nicht hintergehbaren Unbestimmtheit und damit in der Notwendigkeit politischer Konflikte und Aushandlung. Im Anschluss an letztgenannten Eigenwert von Unbestimmtheit, will ich anhand der Kategorie der Hegemonie und der Kontingenz deutlich machen, dass es bei der Betonung von Diversität trotz des Fokus auf Besonderheit um einen allgemeinen Anspruch geht. Beide Konzepte, so die grundle-

gende These, bilden einen gemeinsamen Nenner diversitätssensibler Ansätze.

diversity als Hegemoniekritik

In Bezug auf das Konzept der *Hegemonie*, werden immer wieder die Arbeiten von Ernesto Laclau und Chantal Mouffe als zentraler Ausgangspunkt herangezogen. Im Anschluss an die Hegemonietheorie von Antonio Gramsci entwickeln sie in ihrem Werk *Hegemonie und radikale Demokratie* (Laclau/Mouffe 2015) eine Gesellschaftstheorie, die Gesellschaft als das Ergebnis politischer Konflikte versteht, in denen sich, so Flügel-Martinsen, „widerstreitende und damit immer auch schon diverse Positionen in hegemonialen Kämpfen gegenüberstehen.“ (Flügel-Martinsen 2020: 31) Nach dieser Logik wird eine Position dann hegemonial, wenn sie nicht mehr als eine von vielen erscheint, sondern als die relevante bzw. allgemeine Position. Die Wiederbelebung des Politischen bzw. die demokratische Revolution zeichnet sich dann dadurch aus, dass die Hegemonie, also die Inanspruchnahme des Allgemeinen, einsehbar und gebrochen wird.

Die Einsicht hat dabei einen eminent politischen und emanzipatorischen Charakter. Weil sich die Pluralität der Gesellschaft unter der herrschenden Position und den damit verbundenen Institutionen nicht abbilden kann, erinnert der Hinweis auf das Besondere an Erfahrungen von Herrschaft und Unterdrückung. Oftmals ist es Rancière³, der mit seinen Arbeiten den normativen Rahmen der Kritik an Hegemonie spannt. Denn die Störung der hegemonialen Ordnung lässt sich bei ihm als Erinnerung an den „Anteil der Anteillosen“ (Rancière 2018: 22) verstehen, den Ordnungen notwendigerweise erzeugen. Rancière geht es um mehr als die konkrete Situation. Es geht ihm um die Erinnerung an jene Gleichheit, die als Ermöglichungsbedingung der Politik zugrunde liegt und die immer nur durch hegemoniale oder, in seiner Sprache, polizeiliche Ordnungen überdeckt wird. Gleichheit, so Susanne Krasmann über Rancière, „verifiziert

3 In der Rancière-Rezeption ist umstritten, inwiefern seine Theorie auf den Diskurs um Identitätspolitik anwendbar ist. Wenn Identitätspolitik jedoch maßgeblich als Kritik an Identitätszuschreibungen und damit verbundenen Marginalisierungsprozessen verstanden wird, lässt sich das „Unvernehmen“ (Rancière 2018) als Störung der „Aufteilung des Sinnlichen“ (Rancière 2008) fassen. Rancière selbst schreibt: Politik „ist die Kunst der verdrehten Ableitungen und der gekreuzten Identitäten“ (Rancière 2018: 148).

sich erst in der Artikulation des Dissenses.“ (Krasmann 2012: 87) Diese Position wurde in den letzten Jahren besonders durch den Hinweis auf migrantische, feministische oder transsexuelle Ansprüche sichtbar, die in Debatten über eine ‚Leitkultur‘ oder das ‚Scheitern des Multikulturalismus‘ ignoriert werden (vgl. Schubert 2024). Diversitäts- und Identitätspolitik hat somit zum Ziel, den unterdrückten Positionen eine Stimme zu verleihen und sie als gleichberechtigte Teilnehmer:innen des politischen Diskurses sichtbar zu machen.

Neben Gleichheit wird zudem der Rückgriff auf Freiheit herangezogen. So macht beispielsweise Sarah Gebh deutlich, dass die Stärke der radikalen Demokratietheorie „in der Hinterfragung und Kritik jeglicher Fixierung des Politischen, sei es von normativer oder institutioneller Seite“ (Gebh 2022: 578), zu finden ist. Sie sieht in dieser radikalen Offenheit einen normativen Vorteil, der jedoch ohne die Notwendigkeit einer abschließenden Begründung auskommt. Zur Darstellung dieser Lesart greift sie auf die politische Ideengeschichte zurück und verweist darauf, dass Demokratie schon seit der Antike mit dem Prinzip der Freiheit verbunden ist.

„Die Idee der Selbstregierung, des wechselseitigen Regierens und Regiertwerdens, wurde genau deswegen als so gefährlich eingeschätzt, weil sie sich gegen jegliche Fixierung sträubt und ihre eigene Kontingenz als Existenzbedingung voraussetzt. Nicht Gleichheit oder Gerechtigkeit wurden als Hauptmerkmal der demokratischen Form ausgemacht, sondern politische Freiheit im Sinne des konstanten Prozesses der Selbstregierung, der andauernden Institution und Destitution.“ (Gebh 2022: 584)

Freiheit ist so ein „animierendes Prinzip der demokratischen Idee“ (Gebh 2022: 585), dessen Essenz nicht vorhanden oder wenn vorhanden, mit der Denkfigur des „grundlose[n] Grundes“ (Gebh 2023) zu kennzeichnen ist. Ein ähnlich argumentatives Vorgehen findet sich bei Karsten Schubert. Auch hier wird, aber in Anschluss an Foucault, Freiheit als die Fähigkeit zur reflexiven Kritik der eigenen Subjektivierung beschrieben (Schubert 2018). Bezogen auf die institutionelle Leerstelle, erkennt Gebh dann nicht nur die Möglichkeit von Kritik, sondern auch den Raum Alternativen zu imaginieren, den sie mit dem Konzept der Utopie beschreibt: „Utopie nicht als singulärer Entwurf, sondern als Prozess des Aufdeckens der Vielzahl von alternativen Welten.“ (Gebh 2022: 588)

Der Fokus auf das Besondere steht damit für jenes wirkliche Allgemeine einer pluralen, nicht abschließend in eine endgültige Ordnung zu bringenden Gesellschaft. Die normativen Ansprüche von Freiheit und Gleichheit

realisieren sich im Kontext des Konzeptes der Hegemonie deshalb nicht durch die Etablierung einer neuen Hegemonie, sondern dem ständigen Ringen um diese bzw. dem Hinweis auf jene notwendig Ausgeschlossenen. Wie Flügel-Martinsen in seinem Einführungsband zeigt, muss Demokratie daher als eine fortlaufende Auseinandersetzung darüber verstanden werden, wie wir gesellschaftliche Ordnungen anders gestalten können, als sie derzeit sind (Flügel-Martinsen 2020: 62). Normative Leitbegriffe werden so als Ergebnis einer unendlichen, sich immer im Entstehen befindlichen Praxis gedacht.

diversity als Kontingenzaffirmation

Dieses Gesellschaftsbild und die damit verbundenen normativen Ansprüche gehen auf die Annahme einer grundlegenden Kontingenz zurück, also der Auffassung, dass etwas weder notwendig noch unmöglich ist (vgl. Ramin 2022: 35–46). Diese Annahme bildet die theoretische Grundlage von Hegemonieanalysen und findet sich mittlerweile zu Beginn fast jedes Bandes zur radikalen Demokratietheorie oder allgemeiner zur poststrukturalistischen Theorie. Denn das Prinzip der Hegemonie lässt sich nur denken, wenn es keine abschließende, göttliche oder vernünftige Ordnung gibt. Der Streit, so heißt es bei Flügel-Martinsen, „kann als ergebnisoffene, weltumgestaltende Auseinandersetzung deshalb geführt werden, weil gesellschaftliche Ordnungen und die Positionen, die sie zuweisen, gerade kein festes Fundament haben.“ (Flügel-Martinsen 2020: 61) Diese Position wurde insbesondere unter dem Label des Postfundamentalismus diskutiert. Dieser geht, wie Oliver Marchart (2016: 26) betont, nicht nur gegen Behauptungen letzter Gründe vor, sondern auch gegen die Behauptung, es gebe gar keine Gründe. Es gibt konkrete situative und historische Gründe, denen jedoch kein dauerhafter Geltungsanspruch zugeschrieben werden kann. Die Betonung von Diversität zielt in dieser Logik nicht auf streng gegenüberliegende Unterschiede und Identitäten ab, sondern vielmehr auf die Wandelbarkeit und Kontingenz dieser. Forschung zu Konzepten wie ‚Intersektionalität‘ oder ‚multiple belonging‘ verdeutlicht dabei die Dynamik und Komplexität von Diskriminierungsformen sowie die Flexibilität und Pluralität von Identitätsmodellen (vgl. Hirschauer 2014).

Im Vergleich zum beschriebenen Gleichheitsanspruch wird hier eine Form politischer Ethik, oder wie Marchart es nennt, eine „postfundamen-

talistische Theorie der Anerkennung“ (Marchart 2016: 352) artikuliert. Da Identität nicht etwas Abschließendes und Festes sein kann, sollten wir uns nicht auf deren Anerkennung, sondern auf die Anerkennung des Mangels an Identität konzentrieren. Gemeint ist damit, Sensibilität und Verantwortung für jene Identitätszwänge zu entwickeln, denen wir selbst und somit auch alle anderen ausgesetzt sind.⁴ Diversität ist dann ein Marker für jenes Verständnis und jene Verantwortlichkeit, die wir gegenüber dem uns nicht eigenen entwickeln sollen. Gebh spricht in diesem Zusammenhang auch von „Kontingenzaffirmation“ (Gebh 2022: 579), um den normativen Eigenwert radikaldemokratischer Theorien zu betonen.

Zusammenfassend kann in aller Kürze von zwei normativen Ausrichtungen der Betonung von Besonderheit und Diversität gesprochen werden. Einerseits geht es um einen politischen Gleichheitsanspruch, weil durch den Hinweis auf Unterschiede, gesellschaftliche Ungleichheit sichtbar wird und bearbeitet werden kann. Damit einher geht auch ein Anspruch auf Freiheit im Sinne der Möglichkeit politischer Mitgestaltung. Andererseits ist die Betonung von Diversität mit dem normativen Anspruch verbunden, Anerkennung für Verletzungen, die mit Zugehörigkeiten einhergehen, zu schaffen. Diese Ausrichtungen umfassen Prinzipien der Reflexivität, Urteilstkraft und Verantwortung, denen ein normativer Eigenwert zugeschrieben wird. Für beide Varianten gilt, dass sie als eine spezifische Form eines normativen Universalismus gelesen werden können, der jedoch nicht rational-objektivistisch verstanden werden darf. Die epistemische Kritik, dass die Kontextabhängigkeit von Bedeutung und Erkenntnis selbst eine Aussage mit universellem, den Kontext transzendierenden Geltungsanspruch darstellt, ist in Bezug auf normative Fragestellungen unproblematisch, da sie sich auf eine Praxis beziehen und nicht auf substantzialistische Festlegungen. Aus Gründen der Einfachheit wird die beschriebene Normativität des Diversitätskonzeptes als *Ethik der Differenz* bezeichnet.

4 Marchart zeigt dies beispielhaft an dem Verständnis von Solidarität. Solidarisch kann ich in diesem Sinne nur mit jemandem sein, dessen Position sich von meiner unterscheidet: „Dies hat nun aber eine zentrale Voraussetzung: Um überhaupt solidarisch mit jemandem sein zu können, der meine Position gerade nicht teilt, muss ich von der Identifikation mit meiner eigenen Position teilweise abrücken und mich von der Gemeinschaft, zu der ich gezählt werde, entsolidarisieren. Bedingung der Solidarität mit dem Anderen ist die Entsolidarisierung mit dem Eigenen.“ (Marchart 2016: 359).

Ideologiekritik und Diversität

Abseits der polemischen Kritik, Diversität sei als Art Ideologie aufzufassen, weil sie entgegen ihres Anspruchs Ausschluss und radikale Einstellungen erzeugt⁵, muss ernsthafte Kritik sich mit der Frage auseinandersetzen, wo das als Ethik der Differenz beschriebene Modell seine Grenzen findet. Diese Analyse gestaltet sich anspruchsvoll, da es keinen klaren Normenkatalog gibt, dessen Einhaltung objektiv überprüft werden kann. Im Gegenteil, der normative Mehrwert diversitätssensibler Ansätze wird in der Regel durch bestimmte Praktiken oder Erkenntnisse definiert, wie beispielsweise der Bezug auf Begriffe wie Befragung, Infragestellung, Urteilskraft oder Sensibilität verdeutlicht wurde.

Methodisch betrachtet bietet es sich daher an, an einige Erkenntnisse aus gegenwärtigen Debatten zur Ideologiekritik anzuknüpfen. Einerseits, weil es genuin zur Aufgabe von Ideologiekritik gehört, ideologische Strukturen aufzudecken. Ideologie wird hierbei nicht als eine Sammlung abstrakter Ideen oder als falsche Form des Bewusstseins verstanden, sondern als soziale Praxis, die das Denken und Handeln von Individuen beeinflusst und die individuelle Freiheit einschränken kann (vgl. Eagleton 2000; Stahl 2020). Nach Jaeggi (2016: 268) sind Ideologien „Überzeugungssysteme, die praktische Konsequenzen haben“. Sie sind das Produkt gesellschaftlicher Strukturen und Praktiken und prägen diese wiederum. Daher müssen die Analyse und das Verständnis dieser Strukturen ebenfalls ein Bestandteil der Kritik sein.⁶

Im Anschluss an ein solches Verständnis von Ideologie ist andererseits die Aufgabe der Ideologiekritik analog interpretierbar zum dargelegten normativen Mehrwert des Diversitätsparadigmas. Für Jaeggi ist Ideologiekritik eng verbunden mit der Auflösung von „Verselbstverständlichmachung“

5 Um nur einige Beispiele zu nennen: „Das Eigentor der Diversitätsapostel“ titelt welt.de am 16. Februar 2022, die Süddeutsche Zeitung fragt eine Woche zuvor „Ist das Vielfalt oder tut das nur so?“ und die Neue Zürcher Zeitung berichtet am 20. Mai 2022 von „Diversity-Extremisten an den Unis – warum sich ausnahmsweise eine Täter-Opfer-Umkehr lohnt“. Übernommen von Svenja Efinger (2023).

6 Die komplexen Definitionsversuche von Ideologie weisen darauf hin, dass es nicht nur um eine falsche Sichtweise, sondern um eine richtige Sichtweise auf falsche Verhältnisse geht. Titus Stahl unterscheidet deshalb, in Anlehnung an Marx, zwischen „kognitiver“ und „nicht-epistemischer Kritik“. Während die erste das bereits erwähnte falsche Bewusstsein durch ein richtiges ersetzen will, zielt die letztere darauf ab, Ideologien als Wiedergabe oder Produkt existierender und zu problematisierender gesellschaftlicher Verhältnisse zu verstehen (Stahl 2021: 230, 233).

(Jaeggi 2016: 281) und dem Eröffnen von Handlungsalternativen, also einer Einsicht in gesellschaftliche Widersprüche. Ideologiekritik meint somit maßgeblich die Fähigkeit zur Teilnahme an Praktiken der Kritik. Auch Celikates beschreibt Ideologiekritik als Kritik zweiter Ordnung (Celikates 2017: 62; Jaeggi 2016: 281), die nicht das direkte Erleben von Ungerechtigkeiten thematisiert, sondern derartige Ordnungen, in denen „soziale Verhältnisse nicht als ungerecht oder ausbeuterisch erfahren werden oder zwar intuitiv auf diese Weise empfunden, aber nicht erkannt, oder zwar erkannt, aber nicht adäquat interpretiert und artikuliert werden.“ (Celikates 2017: 64) Der Wert von Kritik liegt für ihn deshalb in der Auflösung von „Blockaden der Ausbildung oder Ausübung reflexiver und kritischer Fähigkeiten“ (Celikates 2017: 65) und damit in der Ermächtigung zum eigenen Urteilen. Ideologiekritik ist folglich die Analyse und Kritik sozialer Blockaden.

Diskutiert werden muss daher, wie die genannten normativen Ansprüche des Diversitätsparadigmas, mit den mit ihnen verbundenen Praktiken tatsächlich realisiert werden können. Zum Zweck der Darstellung werde ich im Folgenden die Suche nach solchen Blockaden erneut an dem *Konzept der Hegemonie* und an dem *Konzept der Kontingenz* orientieren.

Hegemoniekritik und Essentialismusvorwurf

Bezogen auf das Konzept der *Hegemonie* wurde eingangs besonders die Kritik hervorgehoben, dass Diversitätsgebote und -politiken zu einer unveröhnlichen Gegenüberstellung gesellschaftlicher Gruppen führen, welche schließlich das soziale Band als notwendiges Bindungsglied von Gesellschaft zerschneidet (vgl. Lilla 2017; Boehm 2023). Ein solch augenscheinlicher Widerspruch des Pluralitätsgebots findet sich in dem rechtspopulistischen Ideal des Ethnopluralismus (vgl. Pradella 2020: 100). Gerade in der sogenannten *Neuen Rechten* kommt dem Kulturkampf, dem Versuch die liberal-demokratische Hegemonie durch einen Wandel der politischen Ideenwelt zu brechen, hervorgehobene Bedeutung zu. Wie Stefan Vennmann zeigt, beruht der Ethnopluralismus, also die Verteidigung kultureller Identität und kultureller Differenz, auf einer Idee von Diversität, die die räumlich gebundenen Ethnien rein halten will (Vennmann 2018). Diese Praxis der Pluralisierung richtet sich nicht nur gegen kosmopolitische und multikulturelle Vorstellungen, sondern lässt aufgrund der Naturalisierung der jeweiligen Kultur wenig Raum für deren Mitbestimmung (Rommelspacher 2009; ähnliches gilt für den „Feminismus von rechts“, Goetz 2016).

Verkannt wird folglich, dass der Prozess der politischen Befragung und Kritik nicht nur eine äußere Kategorie darstellt, sondern sich auch auf die eigenen, hegemonialen Zielstellungen, beispielsweise in Form eines festen Volkskörpers, richten muss.

Auch wenn vermutlich Einigkeit über die Ablehnung dieser Form der Betonung von Diversität (im Sinne des rechtspopulistischen Ideals des Ethnopluralismus) besteht, wird es mit Blick auf die explizite Politisierung im Namen von Diversität, wie sie sich in zahlreichen zivilgesellschaftlichen Protestbewegungen findet, jedoch schwieriger. Kritiken hierzu lassen sich der Debatte um Identitätspolitik entnehmen. So ist beispielsweise der Kern des *Essentialismusvorwurfes* (van Dyk 2019), dass der normative Fokus auf Identität und Diversität ausschließende Gruppierungen erzeugt. Der Partikularismus sozialer Bewegungen führe, so beschreibt es beispielsweise Francis Fukuyama, nicht zu einer Angleichung der unterschiedlichen gesellschaftlichen Gruppierungen, sondern verhärtet deren Gegensätze (Fukuyama 2018: 97). Die akademischen Kritiken greifen für dieses Position vorwiegend auf liberale Argumente zurück. Gemäß Otto Depenheuer wird beispielsweise argumentiert, dass die „freiheitliche Demokratie unter einer moralischen Sprachrepression“ (Depenheuer 2017: 133) leide. Die These lautet, dass Identitätspolitik aufgrund ihrer neotribalen Tendenz grundlegende Institutionen des liberalen Verfassungsstaates in Frage stelle, wie zum Beispiel das Mehrheitsprinzip oder den Gleichheitsgrundsatz (vgl. Schorkopf 2017).

Auf der einen Seite ist den liberalen Verteidigungsstrategien vorzuwerfen, dass sie einen Pluralitätsbegriff verwenden, der die Unterdrückung des Besonderen verkennt und somit fälschlicherweise von einem gleichberechtigten Diskurs ausgeht (vgl. Schubert 2023). Auf der anderen Seite müssen die Befürworter:innen von Identitätspolitik auf die Kritik antworten, ob nicht Praktiken des Ausschlusses, sei es in Form von Rede- oder Teilnahmeverboten bis hin zu Vorstellungen existenzieller Feindschaft, nicht selbst hegemoniale Strukturen erzeugen, die eigentlich aufgebrochen werden sollten. Deshalb wird häufig auf Gayatri Chakravorty Spivaks Prinzips des „strategischen Essentialismus“ (Guha/Spivak 1988) verwiesen. Für diesen kann zum Beispiel die Übernahme afroamerikanischer oder indigener Identitäten (meistens von den Kolonialmächten konstruiert) nicht die tatsächliche Diversität dieser subalternen Gruppen widerspiegeln, aber die scheinbare Einheit war und ist hilfreich für die Durchsetzung emanzipatorischer Anliegen oder das Einklagen von Rechten. Dieser performative und strategische Einsatz flexibilisiert das Identitätskonzept, indem „Traditionen,

Objekte, Protestrepertoires, Habitus und Stile eigenständig angeeignet und in einen Zusammenhang gestellt werden, aus dem neue Identitätsformen entstehen.“ (Schubert/Schwartz 2021: 582) Identität schließt deshalb hier nicht zwangsläufig aus, da die Kritik sich nicht nur gegen bestimmte Personen richtet, sondern gegen eine bestimmte Machtkonstellation.

Neben diesen strategischen Überlegungen werden Diversitäts- und Identitätspolitik auch durch ihre Funktion zur Infragestellung von Privilegien gerechtfertigt (vgl. Schubert 2020). ‚Privilege Studies‘ analysieren und kritisieren die Dominanz, die sich in gesellschaftlichen Strukturen manifestiert und reproduziert, sowie die Vorteile, die durch bestimmte Zuschreibungen genossen werden (vgl. Foroutan 2018: 21). Dabei ist es wichtig, die Komplexität dieser Verhältnisse anzuerkennen (vgl. Case/Luzzini/Hopkins 2012), ohne historische Identitäten erneut zu naturalisieren oder den rein strategischen Einsatz zu vergessen. Dies ist insbesondere dann problematisch, wenn die eingangs dargelegten Ansprüche auf Freiheit und Gleichheit als Ansprüche bestimmter, fest definierter Identitäten interpretiert werden.

Die Darstellung verdeutlicht, dass vor allem dann von Blockaden zu sprechen ist, wenn der Kampf um Hegemonie nicht als ein fortwährender oder permanenter Prozess betrachtet wird. Dies bedeutet, dass er sich nicht in einem einzigen Moment realisieren kann und folglich das von mir vorgestellte Diversitätskonzept aus einer Metaperspektive oder einer makrosoziologischen Perspektive gedacht wird, anstatt aus der individuellen Perspektive, da es in seiner normativ-demokratiethoretischen Verteidigung gerade nicht auf die Ausbildung vielfältiger, aber dennoch fester Zuschreibungen abzielt.⁷

Kontingenzaffirmation und Kulturalismusvorwurf

Entscheidender scheint mir daher neben dem emanzipatorischen Anspruch der Schnittstelle *Hegemonie/Diversität* einen Blick auf die Schnittstelle *Kontingenz/Diversität* zu werfen. Hier lautete die Kritik, dass der Fokus

7 Im Einklang mit dieser Argumentation ergeben sich positive Implikationen für die Implementierung von Diversitätsmanagement, da es eine Form der Institutionalisierung diversitätssensibler Ansätze darstellt, die als übergeordnete Struktur von den konkreten Identitäten abstrahiert ist. Dabei sollte Diversitätsmanagement nicht nur die Funktion einer „Legitimationsfassade“ übernehmen und gängige gesellschaftliche und kulturelle Unterschiede betonen, sondern kontinuierlich die festgelegten identitären Zuschreibungen in Frage stellen (vgl. Süß 2010).

auf Differenz und das Besondere gerade keine Sensibilität und Verantwortung für den oder die anderen erzeugt. Auch hier kann auf eine Kritik zurückgegriffen werden, die sich in der Debatte um Identitätspolitik findet. Zusammengefasst als *Kulturalismusvorwurf* wird auf drei Perspektiven Bezug genommen.

Erstens lautet die Kritik, dass sich Unterschiede aufgrund der Hegemonie sozialkonstruktivistischer und postmarxistischer Theorien maßgeblich durch kulturelle Marker definieren. Von Richard Rorty bis Slavoj Žižek und Mark Lilla wird deshalb kritisiert, dass dadurch die eigentlichen sozioökonomischen Probleme verkannt werden und sich Ungleichheiten vielmehr gesteigert und reproduziert haben. Die Klassenfrage, so heißt es im Einführungsband zur Identitätspolitik von Lea Sussemichel und Jens Kastner, werde laut Kritikern aufgrund der „ständigen Diskussion um inkludierende Sprachregelungen, um Transgender-Toiletten und die richtige Adressierung von People of Color“ (Sussemichel/Kastner 2020: 12) nicht mehr gestellt.

Auch wenn dieses Urteil zu pauschal ausfällt, sprechen zumindest einige harte Fakten (zum Beispiel soziale Mobilität, Vermögensverteilung) für eine Kontinuität von Ungerechtigkeitsverhältnissen trotz gestiegenen Bewusstseins für Diversität. Hilfreich wäre erneut eine Ausdifferenzierung, da sich kulturelle Privilegien und Armut durchaus überschneiden können. Hinzu kommt, dass viele der identitätspolitischen Bewegungen ebenfalls „gegen Ausbeutung und ökonomische Deklassierung protestieren“ (van Dyk/Graefe 2019) und gleichzeitig sozioökonomische Prekarisierung besonders in rechtspopulistischen Bewegungen identitätspolitisch verarbeitet wird.

Zweitens wiederholt sich der bereits im Essentialismusvorwurf erörterte Vorwurf einer Naturalisierung kultureller Artefakte, die als Eigentum bestimmter kultureller Gruppen angesehen werden (Mode, Frisuren usw.). Besonders prominent ist die Debatte über kulturelle Aneignung, weil oft unklar ist, wer den Zweck der Aneignung (Bereicherung oder Ausbeutung) definiert (vgl. Kastner/Sussemichel 2022). Die Annahme „klar abgrenzbaren Kulturen“ lässt sich als Bruch mit der Prämisse der Kontingenz lesen, weil sie „die historisch vielfältigen Aneignungsprozesse“ (Marz 2022) erkennt.

Drittens, und das schließt direkt an einen problematischen Umgang mit Identität und Kultur an, richtet sich die Kritik gegen die Transformation von Diversität und Kultur zu bloßen in der Warenform verwertbaren Konsumobjekten. Diese Kritik mündet dann in dem Vorwurf, dass der Fokus auf Diversität und Identität in einer Komplizenschaft mit dem Neoliberalismus steht. Kapitalismuskritische Arbeiten haben früh darauf hingewiesen,

dass nach der kapitalistischen Verwertungslogik Kritik und Besonderheit ein Innovationstreiber sein können. Der Ruf nach Autonomie und Einzigartigkeit gilt seit den Arbeiten zur Warenästhetik (Haug 2017) und spätestens seit Andreas Reckwitz' Buch *Gesellschaft der Singularitäten* (2018) als Teil der Kritik an einer Aufmerksamkeitsökonomie. Nancy Fraser spricht sogar von einem „progressiven Neoliberalismus“, unter dem sie eine „Allianz zwischen tonangebenden Strömungen der neuen sozialen Bewegungen (Feminismus, Antirassismus, Multikulturalismus und den Verfechtern von LGBTQ-Rechten) und kommerziellen, oft dienstleistungsbasierten Sektoren von hohem Symbolgehalt (Wall Street, Silicon Valley und Hollywood)“ (Fraser 2017: 73) versteht, wobei erstere für letztere eine Art moralischen Schutzschild darstellen. Silke van Dyk macht jedoch trotz der Plausibilität dieser Kritik deutlich, dass sie vielfach mit Pauschalurteilen arbeitet, weil eine „aktive Komplizenschaft unterstellt [wird], wo die soziologischen Diagnosen historisch eine strukturelle Passfähigkeit der Inhalte und eine Umdeutung emanzipatorischer Perspektiven ausgemacht haben.“ Jedoch schließt der Missbrauch „reale Autonomie- und Anerkennungsgewinne“ (van Dyk 2019) nicht aus.

Den Kulturalismusvorwurf eint, dass er Zweifel an der beschriebenen postfundamentalistischen Theorie der Anerkennung äußert. Der ethische Wert einer Erkenntnis über die Unklarheit in Bezug auf Identitätsbestimmungen wird durch eine kulturelle Selbstbezogenheit oder die Reduzierung von Diversität auf Marktstrategien konterkariert. Die so erzeugte Sensibilität entspricht nicht mehr der Sensibilität, die unter dem Konzept der Kontingenz als normativer Gewinn des Diversitätsparadigmas beschrieben wurde. Wie Zygmunt Bauman eindrucksvoll als eine Bedingung der Postmoderne beschreibt, kann Toleranz auch Desinteresse und Gleichgültigkeit bedeuten. Individualisierungsprozesse und der Fokus auf das Eigene können zu Entsolidarisierungsprozessen führen. Unter dem Schlagwort der „ästhetischen Gemeinschaft“ (Bauman 2016: 370) oder „Gemeinschaft der Nichtzugehörigen und Einzelgänger“ (Bauman 2019) versucht er, einen Zeitgeist zu benennen, der sich in dem Bewusstsein von letztlich fließenden (liquiden) Identitäten als die eigentliche Vorstellung von Individualität manifestiert und zu einem Fokus auf die eigene Selbstgestaltung führt. Selbstbestimmung wird dann als ein singulärer Prozess gedacht und nicht mehr, wie es Bauman in Anlehnung an Hannah Arendt versteht, als eine Form des Miteinanders. Obwohl seine Beschreibungen mitunter vage sind, weisen sie doch auf die Ambivalenz des Konzepts hin oder darauf, dass Di-

versität nicht zwangsläufig zu einer postfundamentalistischen Anerkennung führen muss.

Die Darstellung des Spannungsfeldes zwischen Kritik und Gegenkritik eröffnet die Möglichkeit, im Rahmen eines ideologiekritischen Ansatzes mögliche Hindernisse sichtbar zu machen. Diversität wird immer dann problematisch, wenn der Anspruch einer nicht abschließbaren Praxis in den Hintergrund tritt. Abschließend bleibt daher die Frage offen, wie das Potenzial des zuvor beschriebenen universalistischen Ansatzes zu beurteilen ist.

Fazit

Das Ziel dieses Artikels bestand darin, den normativen Anspruch von Diversität zu hinterfragen und potenzielle Grenzen und Widersprüche aufzudecken. Dies wurde in zwei Schritten erreicht: Erstens durch die kontroverse Rekonstruktion eines universalistischen Anspruchs poststrukturalistischer Prämissen, die den normativen Gehalt von Diversitätspolitik beschreiben. Zweitens durch die Anwendung ideologiekritischer Ansätze, um zu untersuchen, wann dieser Gehalt berechtigterweise problematisiert werden kann.

Gemeinsam ist den beiden von mir diskutierten Kritikfeldern (Essentialismusvorwurf, Kulturalismusvorwurf), dass sie ein Scheitern formulieren, wenn der Fokus auf die eigene Besonderheit und Verschiedenheit den Blick über die eigene Situation hinaus verdeckt. Das gilt für gegenhegemoniale Bewegungen, wenn sie sich selbst als hegemonial etablieren, als auch für kontingenzsensible Politiken, die auf einen Selbstgestaltungsprozess fokussieren. Problematisch scheint zu sein, dass sowohl das Hegemonie- als auch das Kontingenzkonzept einer über das Selbst hinausgehenden Abstraktionsgrad einfordern: Einerseits als nicht abschließbares Ringen um Hegemonie, andererseits als Verflüssigung nicht nur meiner, sondern aller Identitäten.

Beschrieben werden kann dieser Abstraktionsgrad als spezifische Form eines anti-substanzialistischen Universalismus, der sich als nicht abschließbare Praxis realisiert und dieser Praxis aber einen Eigenwert beimisst. Van Dyk spricht beispielsweise von einem „rebellischen Universalismus“ (van Dyk 2019), der sich in ständigen Kämpfen um das fälschlicherweise ‚Normale‘ und ‚Allgemeine‘ realisiert und auch bei Rentsch finden sich Rekonstruktionen zu einem „postdogmatische[n] und posttraditionalisti-

sche[n] Vernunftverständnis“ (Rentsch 2000: 15). Eine solche von mir als *Ethik der Differenz* bezeichnete Struktur ist keine Neuerfindung, ihr wird aber in der gegenwärtigen Debatte wenig Raum gegeben bzw. erzeugt das Konzept durch die ihm eigene Struktur Schwierigkeiten. Das zentrale Problem besteht nämlich darin, dass diese Form der Normativität Ambivalenz und Unbestimmtheit als intrinsischen Wert betrachtet, ebenso wie die im Text ambivalente Beschreibung der Herausforderungen und Vorteile der Diversitätspolitik. Diese Auffassung bezieht sich aber weniger auf feste Normensysteme, die zwischen richtiger und falscher Diversität unterscheiden, sondern vielmehr auf den im Text beschriebenen fortwährenden Reflexions- und Befragungsprozess, der an sich einen eigenständigen Wert besitzt. Das Ziel des Textes war es, auf dieses Verhältnis hinzuweisen und somit auf eine Struktur aufmerksam zu machen, deren gezielte Darstellung und Beschreibung weiterhin erforderlich ist. Dabei wird jedoch gleichzeitig und trotz ihrer Unvollständigkeit deutlich, dass die einfache Kritik an einer Fokussierung auf Besonderheiten im Kontext der Diversität zu kurz greift.

Literaturverzeichnis

- AG Queer Studies 2016: Queere Kritik zu Diversity und Gleichstellung – und was sich sonst ändern muss. In: Jürgen Homann (Hg.): *UniVision 2020. Perspektiven für eine barriere- und diskriminierungsfreie Hochschule*. Unter Mitarbeit von Lars Bruhn. Herbolzheim: Centaurus Verlag & Media, 110–134.
- Bauman, Zygmunt 2016: *Moderne und Ambivalenz. Das Ende der Eindeutigkeit*. 3. Auflage. Hamburg: Hamburger Edition.
- Bauman, Zygmunt 2019: *Gemeinschaften. Auf der Suche nach Sicherheit in einer bedrohlichen Welt*. Deutsche Erstausgabe, 5. Auflage. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Benoist, Alain de/Lührmann, Silke 2004: *Kritik der Menschenrechte. Warum Universalismus und Globalisierung die Freiheit bedrohen*. Berlin: Junge Freiheit.
- Boehm, Omri 2023: *Radikaler Universalismus. Jenseits von Identität*. Bonn: Bundeszentrale für politische Bildung.
- Case, Kim A./Luzzini, Jonathan/Hopkins, Morgan 2012: Systems of Privilege: Intersections, Awareness, and Applications. In: *Journal of Social Issues* 68:1, 1–10. DOI: 10.1111/j.1540-4560.2011.01732.x.
- Celikates, Robin 2017: Epistemische Ungerechtigkeit, Loopingeffekte und Ideologiekritik. Eine sozialphilosophische Perspektive. In: *Westend* 2, 53–72.
- Depenheuer, Otto 2017: Das Ende der Political Correctness. In: *AfP* 48:2, 133–137. DOI: 10.9785/afp-2017-0206.
- Eagleton, Terry 2000: *Ideologie. Eine Einführung*. Stuttgart: J. B. Metzler.
- Efinger, Svenja: Wer braucht schon Diversität? – Widerständen gegen Diversity begegnen. <https://blogs.fu-berlin.de/toolbox/2022/07/06/widerstaende-gegen-diversity/> (04.10.23).

- Flügel-Martinsen, Oliver 2020: Radikale Demokratietheorien zur Einführung. Hamburg: Junius.
- Flügel-Martinsen, Oliver 2022: Radikale Demokratietheorie unter Normalisierungsdruck. In: *Leviathan* 50:4, 557–576. DOI: 10.5771/0340-0425-2022-4-557.
- Flügel-Martinsen, Oliver/Martinsen, Franziska 2023: Kritik der Demokratie - demokratische Kritik. Radikale Demokratietheorien und Normativität. In: von Ramin, Lucas/Schubert, Karsten/Gengnagel, Vincent/Spoo, Georg (Hg.): *Transformationen des Politischen. Radikaldemokratische Theorien für die 2020er Jahre*. Bielefeld: transcript, 129–144.
- Foroutan, Naika 2018: Die postmigrantische Perspektive: Aushandlungsprozesse in pluralen Gesellschaften. In: Hill, Marc/Yildiz, Erol (Hg.): *Postmigrantische Visionen*. Bielefeld: transcript, 15–28.
- Fraser, Nancy 2017: Für eine neue Linke oder: Das Ende des progressiven Neoliberalismus. In: *Blätter für deutsche und internationale Politik* 2, 71–76.
- Fukuyama, Francis 2018: *Identity. Contemporary identity politics and the struggle for recognition*. London: Profile Books.
- Gebh, Sara 2022: Denken in Alternativen: Für eine offensive Verteidigung der Radikaldemokratie. In: *Leviathan* 50:4, 577–594. DOI: 10.5771/0340-0425-2022-4-577.
- Gebh, Sara 2023: Exzessive Freiheit: Lizenz als grundloser Grund der Radikaldemokratie? In: von Ramin, Lucas/Schubert, Karsten/Gengnagel, Vincent/Spoo, Georg (Hg.): *Transformationen des Politischen. Radikaldemokratische Theorien für die 2020er Jahre*. Bielefeld: transcript, 163–182.
- Goetz, Anja 2016: Feminismus von rechts? – Eine unbehagliche Frage. In: *Femina Politica* 2, 129–138.
- Guha, Ranajit/Spivak, Gayatri Chakravorty (Hg.) 1988: *Selected subaltern studies*. Oxford University Press. New York/Oxford: Oxford University Press.
- Harell, Allison/Stolle, Dietlind 2010: Diversity and Democratic Politics: An Introduction. In: *Canadian Journal of Political Science* 43:2, 235–256.
- Haug, Wolfgang Fritz 2017: *Kritik der Warenästhetik*. Überarbeitete Neuauflage, 3. Auflage. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Hirschauer, Stefan 2014: *Un/doing Differences. Die Kontingenz sozialer Zugehörigkeiten / Un/doing Differences. The Contingency of Social Belonging*. In: *Zeitschrift für Soziologie* 43:3, 170–191. DOI: 10.1515/zfsoz-2014-0302.
- Jaeggi, Rahel 2016: Was ist Ideologiekritik? In: Jaeggi, Rael/Wesche, Tilo (Hg.): *Was ist Kritik?* 4. Auflage. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 266–299.
- Kastner, Jens/Susemichel, Lea 2022: Die Freiheit der Kunst zwischen Cancel Culture und Cultural Appropriation. DOI: 10.11588/XXI.2022.2.89067.
- Krasmann, Susanne 2012: Jacques Rancière: Politik und Polizei im Unvernehmen. In: Bröckling, Ulrich (Hg.): *Das Politische denken. Zeitgenössische Positionen*. 3., unveränderte Auflage. Bielefeld: transcript, 77–99.
- Krell, Gertraude 2015: Kritik an Gender und Diversity – Gender und Diversity als Kritik: Das Beispiel Betriebswirtschaftslehre. In: Hanappi-Egger, Edeltraud (Hg.): *Diversität, Diversifizierung und (Ent)Solidarisierung*. Wiesbaden: Springer Fachmedien Wiesbaden, 87–107.

- Kymlicka, Will 2013: Multicultural citizenship. A liberal theory of minority rights. Oxford: Clarendon Press.
- Laclau, Ernesto/Mouffe, Chantal 2015: Hegemonie und radikale Demokratie. Zur Dekonstruktion des Marxismus. 5. überarbeitete Auflage. Wien: Passagen Verlag.
- Lilla, Mark 2017: The once and future liberal. After identity politics. New York: Harper-Collins.
- Lindner, Urs 2018: Diversität und Transdisziplinarität. In: ZDfm 3:2, 178–182. DOI: 10.3224/zdfm.v3i2.05.
- Marchart, Oliver 2016: Die politische Differenz. Zum Denken des Politischen bei Nancy, Lefort, Badiou, Laclau und Agamben. 3. Auflage. Berlin: Suhrkamp.
- Marz, Ulrike 2022: Critical Whiteness. Theoretische Einordnung und Grenzen des Ansatzes für die Rassismuskritik in Deutschland. In: Elbe, Ingo/Forstenhäusler, Robin/Henkemann, Katrin/Rickermann, Jan/Schneider, Hagen/Stahl, Andreas (Hg.): Probleme des Antirassismus. Postkoloniale Studien, Critical Whiteness und Intersektionalitätsforschung in der Kritik. 1. Auflage. Berlin: Edition TIAMAT, 15–46.
- Mason, Andrew 2007: Multiculturalism and the critique of essentialism. In: Laden, Anthony Simon/Owen, David (Hg.): Multiculturalism and political theory. Cambridge: Cambridge University Press, 221–243.
- Pradella, Marian 2020: Universalismus und partikulare Neogemeinschaftlichkeit in der zivilen Sphäre der Spätmoderne. In: ZKKW 6:1, 79–110. DOI: 10.14361/zkkw-2020-060105.
- Ramin, Lucas von 2021: Die Substanz der Substanzlosigkeit: Das Normativitätsproblem radikaler Demokratietheorie. In: Leviathan 49:3, 337–360. DOI: 10.5771/0340-0425-2021-3-337.
- Ramin, Lucas von 2022: Politik der Ungewissheit: Grenzen postmoderner Sozialphilosophie in Anschluss an Richard Rorty, Zygmunt Bauman und Oliver Marchart. Bielefeld: transcript.
- Ramin, Lucas von/Schubert, Karsten/Gengnagel, Vincent/Spoo, Georg (Hg.) 2023: Transformationen des Politischen. Radikaldemokratische Theorien für die 2020er Jahre. Bielefeld: transcript.
- Rancière, Jacques 2008: Die Aufteilung des Sinnlichen. Die Politik der Kunst und ihre Paradoxien. 2., durchgesehene Auflage. Berlin: b-books.
- Rancière, Jacques 2018: Das Unvernehmen. Politik und Philosophie. 7. Auflage. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Reckwitz, Andreas 2018: Die Gesellschaft der Singularitäten. Zum Strukturwandel der Moderne. 6. Auflage. Berlin: Suhrkamp.
- Rentsch, Thomas 2000: Negativität und praktische Vernunft. 1. Auflage. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Rommelspacher, Birgit 2009: Was ist eigentlich Rassismus? In: Melter, Claus/Mecheril, Paul (Hg.): Rassismuskritik. Band 1: Rassismustheorie und -forschung. 2. Auflage. Schwalbach/Ts.: Wochenschau Verlag.
- Schorkopf, Frank 2017: Staat und Diversität. Agonaler Pluralismus für die liberale Demokratie. Paderborn: Brill | Schöningh.

- Schubert, Karsten 2018: Freiheit als Kritik. Sozialphilosophie nach Foucault. Bielefeld: transcript.
- Schubert, Karsten 2020: „Political Correctness“ als Sklavenmoral? Zur politischen Theorie der Privilegienkritik. In: *Leviathan* 48:1, 29–51. DOI: 10.5771/0340-0425-2020-1-29.
- Schubert, Karsten 2023: Identity politics and the democratization of democracy: Oscillations between power and reason in radical democratic and standpoint theory. In: *Constellations* 31:4, 563–579. DOI: 10.1111/1467-8675.12715.
- Schubert, Karsten 2024: Lob der Identitätspolitik. München: C.H. Beck.
- Schubert, Karsten/Schwartz, Helge 2021: Konstruktivistische Identitätspolitik. In: *Zeitschrift für Politikwissenschaft* 31:4, 565–593. DOI: 10.1007/s41358-021-00291-2.
- Schubert, Sophia 2012: Zwischen Universalismus und Relativismus. Die multikulturalistische Demokratietheorie. In: Lembcke, Oliver W./Ritzi, Claudia/Schaal, Gary S. (Hg.): *Zeitgenössische Demokratietheorie. Band 1: Normative Demokratietheorien*. Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften, 387–416.
- Stahl, Titus 2020: Immanent Critique, 2020. <https://www.titus-stahl.de/publication/stahl-immanent-critique-2022/> (05.09.2023).
- Stahl, Titus 2021: Ideologiekritik als Kritik sozialer Praktiken. Eine expressivistische Rekonstruktion der Kritik falschen Bewusstseins. In: Jaeggi, Rahel/Loick, Daniel (Hg.): *Nach Marx. Philosophie, Kritik, Praxis*. 4. Auflage. Berlin: Suhrkamp, 228–254.
- Susemichel, Lea/Kastner, Jens 2020: Identitätspolitik. Konzepte und Kritiken in Geschichte und Gegenwart der Linken. 2. Auflage. Münster: Unrast.
- Süß, Stefan 2010: Quo vadis Diversity-Management: Legitimationsfassade oder professionelles Management personeller Vielfalt? In: *Zeitschrift für Management* 5:3, 283–304. DOI: 10.1007/s12354-010-0128-7.
- van Dyk, Silke 2019: Identitätspolitik gegen ihre Kritik gelesen. Für einen rebellischen Universalismus. In: *Aus Politik und Zeitgeschichte* 69:9–11, 25–32.
- van Dyk, Silke/Graefe, Stefanie 2019: Wer ist schuld am Rechtspopulismus? Zur Vereinnahmung der Vereinnahmungsdiagnose: eine Kritik. In: *Leviathan* 47:4, 405–427. DOI: 10.5771/0340-0425-2019-4-405.
- Vennmann, Stefan 2018: Elemente des identitären Antisemitismus: Philosophische Reflexionen über die falsche Wahrheit der Identitären Bewegung. In: *diskurs* 4, 1–25.
- Zima, Peter V. 2016: *Moderne / Postmoderne. Gesellschaft, Philosophie, Literatur*. 4. Auflage. Stuttgart: UTB.

Diversität als Desiderat der Politischen Theorie

Antiziganismus als verdrängter Gegenstand der politischen Theorie

Laura Soréna Tittel

Einleitung

Antiziganismus, als eine spezifische Diskriminierungsform, hat in der politischen Theorie bislang wenig Beachtung gefunden. Diese Unterrepräsentation steht im Widerspruch zu seiner weitreichenden historischen und politischen Bedeutung. Mit diesem Aufsatz möchte ich den Fokus auf Antiziganismus als einen verdrängten Gegenstand der politischen Theorie legen und mich dabei am Anliegen der *Critical Philosophy of Race* orientieren, die eine Selbstreflexion der Fachdisziplin einfordert (vgl. Leopold/Martinez Mateo 2021: 14f.). Dafür ziehe ich die Ideengeschichte heran, um zu untersuchen, inwieweit sie selbst in die Thematik des Antiziganismus verwickelt ist.

Die Entscheidung, Antiziganismus als zentrales Themenfeld zu wählen, ist durchaus gezielt: Die von ihm Betroffenen sind in der Regel Angehörige der größten ethnischen Minderheit Europas, der Sinti:ze und Rom:nja, und der Antiziganismus manifestiert sich gleichzeitig – in den Worten von Aidan McGarry – als „letzte akzeptierte Form von Rassismus“ (vgl. McGarry 2017). Die breite gesellschaftliche Akzeptanz hat zur Folge, dass Antiziganismus vielfach gar nicht als Problem wahrgenommen wird. Zugleich zeigt ein Blick in die Geschichte, dass Antiziganismus bereits seit vielen Jahrhunderten Teil der politischen Praxis ist. So haben (vor-)staatliche Akteure bereits in der Frühen Neuzeit die Mobilität der Betroffenen reguliert, territoriale Ausschlüsse festgeschrieben und schließlich im 18. Jahrhundert Hetzjagden auf sogenannte „Zigeuner“ und „Bettler“ angeleitet (Lucassen 1996: 35).¹ Eine kritische Beschäftigung mit dieser Politik findet sich in der politischen Theorie und Ideengeschichte jener Zeit nicht. Vielmehr scheint

1 Den Begriff „Zigeuner“ verwende ich hier aufgrund seiner abwertenden Bedeutung nur als Quellenbegriff. Die historische Forschung weist explizit darauf hin, dass über die Jahrhunderte „höchst unterschiedliche Gruppen als ‚Zigeuner‘“ (Lucassen 1996: 1) bezeichnet wurden, weshalb es wenig Sinn ergibt, ihn einfach durch die Eigenbezeich-

es so, dass die politische Theorie selbst ein „Zigeuner“-Bild zeichnete, welches – ähnlich wie aktuelle Studien zur Verstrickung der europäischen Ideengeschichte in Kolonialismus, Rassismus und Antisemitismus es nahelegen – einer politischen Praxis der Ausgrenzung, Diskriminierung und Verfolgung eine ideelle Legitimationsgrundlage verschaffte (vgl. etwa Fink-Eitel 1994; Hentges 1999; Därmann 2020; Eberl 2021).

Eine zentrale Frage, die sich bei dieser Untersuchung aufdrängt, ist, warum die aus staatlichen Praktiken resultierende Ungleichbehandlung sowie die Geschichte der Sinti:ze und Rom:nja in der politischen Theorie nicht nur historisch, sondern bis heute weitgehend ignoriert, übersehen oder verdrängt werden. Meine These lautet, dass dem ein strukturelles Problem zugrunde liegt: Bereits seit der Vertragstheorie der Frühen Neuzeit ist das Politikverständnis der politischen Theorie durch einen Etatismus geprägt, der den Blick auf das, was überhaupt als politisch wahrgenommen wird, stark verengt. Personengruppen und gesellschaftliche Bereiche, die aus dem Staatswesen ausgeschlossen werden, entgleiten damit dem Blick der politischen Theorie, wodurch sie einen weiteren Ausschluss erfahren.

In der folgenden Analyse möchte ich aufzeigen, weshalb Antiziganismus grundsätzlich ein relevantes und auch lohnenswertes Themenfeld ist, dessen sich die politische Theorie annehmen sollte. Hierfür richte ich einen kritischen Blick auf die klassischen Theorieansätze von Thomas Hobbes über Immanuel Kant bis Karl Marx und suche nach Ansatzpunkten für eine weitere Theoriebildung rund um den Gegenstand Antiziganismus. Die politische Theorie, als ein Bereich, der sich auf Macht und Herrschaft konzentriert, kann einen maßgeblichen Beitrag zum Verständnis von Antiziganismus leisten. Während die Antiziganismusforschung bisher häufig Vorurteile untersuchte, zielt dieser Artikel darauf ab, mithilfe der politischen Theorie strukturelle und institutionell verankerte Aspekte des Antiziganismus in den Fokus zu rücken und somit einen Beitrag zu einer tiefergehenden Analyse dieses Phänomens zu leisten.

Begriff Antiziganismus und seine Relevanz für die politische Theorie

Anders als im Feld der politischen Theorie gibt es in der politischen Praxis eine anhaltende Debatte über die Begrifflichkeit und Definition des Antizi-

nungen derjenigen Gruppen zu ersetzen, die heutzutage die Hauptbetroffenen von Antiziganismus sind.

ganismus. Zwei Arbeitsdefinitionen der letzten Jahre, die versuchen, aktiv in den politischen Diskurs einzugreifen, sind diejenige der Alliance against Antigypsyism von 2016 und diejenige der International Holocaust Remembrance Alliance (IHRA) von 2020. Sie wurden zu dem Zweck verfasst, das Phänomen besser greifbar und leichter erfassbar zu machen und sollen politischen Institutionen eine argumentative Grundlage im Kampf gegen Antiziganismus bieten.

Die Arbeitsdefinition der Alliance against Antigypsyism hebt den historisch wandelbaren Charakter und die Vielschichtigkeit des Antiziganismus hervor. Sie beschreibt Antiziganismus als historisch gewachsenen „stabile[n] Komplex eines gesellschaftlich etablierten Rassismus gegenüber sozialen Gruppen, die mit dem Stigma ‚Zigeuner‘ oder anderen verwandten Bezeichnungen identifiziert werden“ (Allianz gegen Antiziganismus 2022: 5). Dabei unterstreicht sie drei Hauptelemente: „eine homogenisierende und essentialisierende Wahrnehmung und Darstellung dieser Gruppen“, „die Zuschreibung spezifischer Eigenschaften“ sowie „vor diesem Hintergrund entstehende diskriminierende soziale Strukturen und gewalttätige Praxen“ (Allianz gegen Antiziganismus 2022: 5). Sie betont somit das Zusammenspiel von Darstellungen und Zuschreibungen mit Strukturen und Praktiken, versteht dabei jedoch die ideologische Ebene als Grundlage. Die konkreten Inhalte bleiben bei dieser Definition gezielt offen.

Die IHRA legt den Fokus stärker auf Handlungen und Praktiken, in denen sich Antiziganismus zeigt. Dazu schlägt sie folgende Arbeitsdefinition vor:

„Antiziganismus manifestiert sich in individuellen Äußerungen und Handlungen sowie institutionellen Politiken und Praktiken der Marginalisierung, Ausgrenzung, physischen Gewalt, Herabwürdigung [...], die gegen Sinti und Roma sowie andere Einzelpersonen oder Gruppen gerichtet sind, die zur Zeit des Nationalsozialismus und noch heute als ‚Zigeuner‘ wahrgenommen, stigmatisiert oder verfolgt wurden bzw. werden. Dies führt dazu, dass Sinti und Roma als eine Gruppe vermeintlich Fremder behandelt werden, und ihnen eine Reihe negativer Stereotype [...] zugeordnet wird“ (International Holocaust Remembrance Alliance 2020).

Die vorgeschlagene Unterscheidung zwischen individueller und institutionell-politischer Ebene sowie deren Praktiken verweist auf die Wichtigkeit politischer Strukturen für den Antiziganismus. Diese bleiben bislang in

der Antiziganismusforschung, die sich überwiegend auf die Vorurteilebene konzentriert, unterbelichtet.²

Die lange Geschichte antiziganistischer Verfolgungspraktiken in Europa und die fehlende gesamtgesellschaftliche Aufarbeitung und Einsicht in die Problematik dürften eigentlich Grund genug für eine kritische Beschäftigung der politischen Theorie mit diesem Phänomen sein. Dass die politische Theorie auch selbst nicht frei über dem gesellschaftlichen Diskurs schwebt, mag dazu beitragen, dass auch sie sich des Themas wenig angenommen hat. Dennoch verfügt sie über einen kritischen Zugang zu Macht- und Herrschaftsverhältnissen und hat ihrerseits bereits Instrumente und Methoden zur Analyse ähnlicher, angrenzender Phänomene wie etwa Rassismus, Sexismus und Antisemitismus entwickelt, die als Anknüpfungspunkte dienen könnten.

Antiziganismus im Kontext der Herausbildung staatlicher Ordnung

Anhand einiger Beispiele möchte ich zeigen, inwiefern Antiziganismus in die staatlichen Praktiken der letzten Jahrhunderte eingeschrieben ist. Dazu untersuche ich aus herrschaftskritischer Perspektive, welche vorstaatlichen und staatlichen Praktiken angewandt wurden, um Menschen als „Zigeuner“ und „Zigeunerinnen“ zu kategorisieren und sie dauerhaft als Bedrohung der gesellschaftlichen bzw. politischen Ordnung zu inszenieren und zu bekämpfen.

Ausgangspunkt meiner Überlegungen ist dabei die Gesetzgebungspraxis der entstehenden Staaten seit dem 16. Jahrhundert: Sicherheit wird zum Leitbegriff und zur Aufgabe des Staates erklärt und es kommt zu einer Ausdifferenzierung in innere und äußere Sicherheit (vgl. Härter 2016: 37). Der Historiker Karl Härter verweist darauf, dass im Zuge dieser Entwicklung insbesondere zwei übergeordnete Devianzen von staatlicher Seite ins Visier geraten sind: einerseits politisch-soziale Aufstände und Unruhen sowie religiös-konfessionelle Abweichungen etwa in Form von Sekten, andererseits soziale, mobile Randgruppen wie „umherziehende Soldaten, Bettler, Vaganten, Zigeuner und Betteljuden“ (Härter 2016: 37). Letztere finden sich als eigenständiges Thema in großem Maße in sogenannten „Policeyordnungen“ wieder. Die Policeyordnungen jener Zeit waren übergreifende Gesetzes- und Regelwerke, die in praktisch alle Lebensbereiche eindringen und den

2 Zur Kritik an reiner Vorurteilsforschung, vgl. Koch (2010: 255).

Alltag der Menschen normieren sollten (vgl. Landwehr 200: 60). Die auf innere Sicherheit und Ordnung zielenden Polizeyordnungen richteten sich im 16. und 17. Jahrhundert zunehmend gegen spezifische Gruppen wie „Zigeuner“ (vgl. Meuser 2014).

Eines der drastischen Beispiele einer solchen Gesetzgebung war die württembergische „Verordnung gegen Zigeuner, Bettler und Vaganten“ vom 14. Juni 1650. In der Verordnung unterstellt Herzog Eberhard III. „den Zigeinern [...] mit Mord, Raub, Zwang und Abnöthigungen Unsern Unterthanen großen Schaden und ungelegenheiten beygefügt“ (Zeller/Reyscher 1842: 81) zu haben. Er mahnte seine Amtleute, ihnen keinen Zugang zu den Städten und Territorien zu gewähren und empfahl, sie gegebenenfalls „mit Gewalt auß dem Land [zu] jagen“ (Zeller/Reyscher 1842: 81). Neben einer generalisierten Unterstellung von Straftaten wird hier ein Bild von „Zigeunern“ gezeichnet, welches im Gegensatz zu den eigenen Untertanen steht; die Betroffenen werden zu Fremden gemacht, denen Gewalt angedroht wird. Eine Folgeverordnung aus dem Jahr 1667 beauftragt die Beamtenschaft schließlich, „dieses Landschädliche Gesind außrotten [zu] helfen“ (Zeller/Reyscher: 490).

Während im 17. Jahrhundert die staatliche Infrastruktur noch zu klein und ineffizient war, um „eine solche Vertreibungs- und Vernichtungspolitik“ (Landwehr 2001: 59) großflächig umzusetzen, sah dies in der ersten Hälfte des 18. Jahrhunderts anders aus. Diese Zeit wird in der geschichtswissenschaftlichen Forschungsliteratur als Zeit der „Zigeunerjagden“ bezeichnet (vgl. Lucassen 1996: 35). Auf den neu eingeführten „Streifen“ zur Überwachung und Kontrolle der Landesgebiete konnten als „Zigeuner“ und „Zigeunerinnen“ identifizierte ohne direkten Anlass erschossen, erschlagen oder ausgeraubt werden und es kam nachweislich zu Übergriffen auf Frauen und Kinder (vgl. Härter 2003: 55-57; Fings 2024: 45). Mit der weiteren Professionalisierung der Verwaltungsstrukturen und der Entstehung der modernen Polizeibehörden im 19. Jahrhundert verschärften sich Gesetzgebungen erneut. Insbesondere im Nachgang der Gründung des Deutschen Reichs 1871 wuchs die Zahl an restriktiven und kriminalisierenden Verordnungen zur sogenannten „Bekämpfung des Zigeunerunwesens“ an (vgl. Opfermann 2016: 62).

In der Darstellung von „Zigeunern“ als Bedrohung der gesellschaftlichen und staatlichen Ordnung und deren gleichzeitiger Bekämpfung konnten sich die im Entstehen befindlichen Staaten selbst als Sicherheitsgaranten darstellen und legitimieren. Damit kommt der Figur der „Zigeuner“ und

den unter dieser Figur Verfolgten eine wichtige Rolle in der Bildung europäischer Nationalstaaten zu (vgl. Patrut 2008).

Die „Zigeuner“-Figur und Staatlichkeit in der politischen Theorie

Wie kommt es nun, dass sich die zeitgenössische politische Theorie trotz der großen Bedeutung der antiziganistischen Politik für die Herstellung und Verteidigung staatlicher Ordnung kaum mit diesem Themenfeld beschäftigt hat? Meiner eingangs beschriebenen These, dass es dafür einen strukturellen Grund gibt, möchte ich nun nachgehen und zeigen, dass das Politikverständnis der klassischen politischen Theorie seit der Vertragstheorie durch einen Etatismus geprägt ist, der das Beschäftigungsfeld stark einschränkt. Dies hat weitreichende Konsequenzen für die politische Theorie: Personengruppen wie Sinti:ze und Rom:nja, die faktisch aus dem Staatswesen ausgeschlossen werden, fallen dadurch nicht in den Fokus der politischen Theorie, wodurch sie auch auf der Theorieebene ausgeschlossen werden.

Zu einer ähnlichen Ansicht, allerdings ausgehend von einer Untersuchung des Verhältnisses der politischen Theorie zum Kolonialismus, kommen auch Iris Marion Young und Jacob T. Levy (2011) sowie Oliver Eberl (2021: 60). Young und Levy formulieren dies so: „Contractarianism treats life outside the state [...] as prepolitical and extrapolitical, outside the core concerns of political philosophy.“ (Levy/Young 2011: xii) Dies bietet für sie auch die Grundlage dafür, neuere politische Theorien wie etwa John Rawls' *Theory of Justice* zu kritisieren (vgl. Levy/Young: xii). Während Young und Levy sowie Eberl diese Kritik an der Vertragstheorie zum Anlass nehmen, auf unterschiedliche Arten die politische Theorie zu dekolonialisieren, möchte ich mich im Folgenden auf eine Spurensuche nach Fragmenten in der Ideengeschichte begeben, die sich mit dem Verhältnis staatlicher Institutionen zu sogenannten „Zigeunern“ beschäftigen. Dazu nehme ich insbesondere Thomas Hobbes, Immanuel Kant und Karl Marx in den Blick.

Bis heute zählt die Vertragstheorie des 17. und 18. Jahrhunderts zu den einflussreichsten Ansätzen der politischen Theorie. Wenngleich noch weit vor der Entstehung von Nationalstaat und Demokratie entstanden, sieht die aktuelle Forschung in ihr bereits die Idee des demokratisch organisierten Staates angelegt (vgl. etwa Manow 2011: 13f.). Die Relevanz der Vertragstheorie, die in ihrer modernen Form allen voran durch Hobbes geprägt

wurde, und ihrer zentralen Begriffe sind für die politische Theorie und die Politikwissenschaft ungebrochen.

Hobbes bezieht sich in seinem Hauptwerk *Leviathan* aus dem Jahr 1651 an einer einzigen Stelle auf „Zigeuner“ [„gipsies“]. Er beschreibt sie zusammen mit Bettlern und Dieben als Körperschaft der Untertanen, die sich auf kriminelle Weise außerhalb staatlicher Strukturen organisieren würde. Hobbes ordnet sie innerhalb seines Kategoriensystems als „reguläre“ (d.h. hierarchisch geordnete), „private“ (d.h. nichtpolitische bzw. nichtstaatliche), aber „ungesetzliche“ (d.h. nicht durch staatliche Autorität legitimierte) Körperschaft (d.h. eine Gruppe von Menschen, die sich aufgrund einer gemeinsamen Aufgabe oder eines gemeinsamen Ziels zusammenschließen) ein (vgl. Hobbes 1996: 199). Als gemeinsames Ziel der Körperschaft benennt er die bessere Organisation des Bettelns und Stehlens (vgl. Hobbes 1996: 199). Durch die Gleichsetzung mit Bettlern und Dieben legt Hobbes nahe, dass von der Körperschaft unmittelbar eine Gefahr für die Angehörigen der regulären Gesellschaft und durch die unrechtmäßige und kriminelle Eigenorganisation mittelbar eine Bedrohung der staatlichen Ordnung ausgehe. Der Staat gilt bei Hobbes als Garant für Sicherheit, der verhindert, dass eine Gesellschaft in den Naturzustand, in dem sich alle bekämpfen und Chaos herrscht, zurückfallen könnte. Dies beschreibt er in einem Satz folgendermaßen: „Außerhalb von Staatswesen herrscht immer ein Krieg eines jeden gegen jeden.“ (vgl. Hobbes 1996: 104) Das von Hobbes beschriebene negative Bild des Naturzustandes hängt jederzeit als Drohszenario über dem Staatswesen. Dadurch wird die staatliche Ordnung zu einer unhinterfragbaren Instanz und alles, was diese bedrohen könnte, zur Gefahr. Auch „Zigeuner“ werden bei Hobbes als Bedrohung staatlicher Ordnung beschrieben, womit er ihre Bekämpfung und letztlich genau das staatliche Vorgehen legitimiert, welches ich oben anhand von Beispielen aus dem deutschen Kontext aufgezeigt habe.

Ab den 1770er Jahren wuchs das Interesse an der „Zigeuner“-Figur in ethnografischer und sprachwissenschaftlicher Hinsicht deutlich an, was sich auch in der Philosophie der Aufklärung bemerkbar machte. Sichtlich beeindruckt von den Debatten seiner Zeit schreibt Christian Jacob Kraus, der Königsberger Professor für praktische Philosophie und Kollege und Schüler von Kant, in einem Brief im Jahr 1784:

„Die Zigeuner, aus einem philosophischen Gesichtspunkte, als eine Erscheinung in der Geschichte der Menschheit, betrachtet, zeigen sich von drei interessanten Seiten einer genaueren Untersuchung würdig.

Ihre *originale Sprache*, ihr *uneuropäischer Körper*, und ihr *unbürgerlicher Charakter* sind drei Aufgaben für den Forscher, qui humani nihil a se alienum putat [dt.: dem nichts Menschliches fremd ist; Übersetzung LST]. Um mit dem letztern anzufangen, so ist mir kein Volk bekannt, welches mitten unter *policirten Nationen* zerstreut, bald 400 Jahre lang den unüberwindlichen Hang zum unbürgerlichen und Nomaden-Leben behalten hätte.“³

Kraus erklärt hier die betroffene Gruppe zu einem geschichtsphilosophisch relevanten Untersuchungsgegenstand. Anhand von Sprache, Körper und Charakter rückt er die Kriterien Ursprünglichkeit, Zugehörigkeit und Bürgerlichkeit und damit auch die Frage nach Zeitlichkeit, Räumlichkeit und Habitus zur Differenzierung zwischen Bevölkerungsgruppen in den Fokus. Als besonders erklärungsbedürftig erscheint ihm die naturhafte, unbürgerliche und nomadenhafte Lebensweise, welche inmitten von „policirten Nationen“, also durch Verordnungen und Ordnungskräfte regulierte Staaten, weiter zu existieren scheint. Für ihn stellen „Zigeuner“ somit das Gegenteil von staatlicher Ordnung dar, mit dem innerhalb selbiger umgegangen werden muss. Während Kraus zwar eine Studie zur Thematik beginnt, aber nicht vollendet (vgl. Röttgers 1993), zieht Kant sie in seinen anthropologischen Schriften tatsächlich als Beispiel für eben jene Unangepasstheit heran, die Kraus betont.

Wie die meisten seiner Zeitgenossen betrachtet auch Kant die betroffene Gruppe nicht als Europäer. Vielmehr nimmt er an, dass sie Inder (bei Kant: „Indier“ oder „Indianer“) seien und somit zu den asiatischen Nationen gehörten. Diese seien wiederum aufgrund ihrer kognitiven Kapazitäten nicht imstande, die Vollkommenheit zu erreichen: „Die asiatischen nationen [sic!] haben ihren Stillstand da, wo die Erweiterung ihrer Vollkommenheiten aus Begriffen geschehen mußte und nicht blos aus Anschauungen.“ (Kant 1923: 597) So verwendet er seinen Begriff der Vernunft, um die unterschiedlichen Fähigkeiten zur menschlichen Entwicklung in allgemeinerer Form zu erklären. Für Kant geben „Zigeuner“ gewissermaßen das Paradebeispiel seiner teleologisch ausgerichteten Naturgeschichte und Rassentheorie ab, mit der er unterschiedliche Bevölkerungsgruppen und Kulturen entwicklungstheoretisch, also zwischen Naturzustand und Zivilisation, einordnet.⁴

3 Kraus zit. nach: Voigt (1819: 214, Herv. d. A.).

4 Eine ausführliche Interpretation von Kants Schriften in Bezug auf Antiziganismus findet sich in Tittel (2020: S. 4-9). Allgemeiner zur Problematik von Kants „Rassen-

Ähnlich wie Kraus formuliert er:

„[S]o ist doch so viel gewiß, daß die jetzt vorhandenen Racen, wenn alle Vermischung derselben unter einander verhütet würde, nicht mehr erlöschen können. Die unter uns befindlichen Zigeuner, von denen erwiesen ist, daß sie ihrem Abstamme nach Indier sind, geben davon den deutlichsten Beweis. Man kann ihrer Anwesenheit in Europa weit über dreihundert Jahre nachspüren; und noch sind sie nicht im mindesten von der Gestalt ihrer Vorfahren ausgeartet.“ (Kant 1912a: 105)

Kant beschreibt die Betroffenen damit als eine Gruppe, die sich ihren Umwelt- und Klimaeinflüssen entsprechend in Indien konstituiert hätte. Ihre Integration in Europa sei aufgrund ihrer bereits entwickelten Konstitution nicht mehr möglich. Daraus lassen sich verschiedene Dinge ableiten, die Kants Vorstellung von Staatlichkeit und Menschheitsgeschichte betreffen.

Kants Überlegungen zur Entstehung und Funktion des Staates sind eng mit seinem teleologischen Geschichtsverständnis und dadurch mit seiner Theorie der Vernunftentwicklung verbunden.⁵ Er unterscheidet den Naturzustand vom Leben in staatlicher Ordnung, welche durch Moral und öffentliches Recht geprägt sei und somit der menschlichen Bestimmung – der Verwirklichung der Vernunft – am nächsten komme, wohingegen das Leben im Naturzustand wild und instinkthaft ablaufen würde. Die Entwicklung hin zum Staat und zur Entfaltung der Vernunft ist bei Kant durch unterschiedliche Schritte der Überwindung des tierischen Daseins geprägt. Diese umfassen die Bereiche „Nahrung, Sexualität und Planlosigkeit“ (Eberl 2021: 304), wie Kant in seinen Aufsätzen „Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht“ (1784) und „Mutmasslicher Anfang der Menschengeschichte“ (1786) beschreibt. In Letzterem führt er auch den Ackerbau als einen zentralen Entwicklungsschritt in Richtung Zivilisation an (vgl. Kant 1912c: 108). Zu diesem sieht er „Zigeuner“ an anderer Stelle nicht befähigt: Sie würden, so schreibt er, auch nach langem Aufenthalt in Europa „niemals einen zu ansässigen Landanbauern oder Handarbeitern tauglichen Schlag abgeben“ (Kant 1912d: 174).

Wenngleich Kant seine Beschreibungen des Naturzustands als spekulativ ausweist, gibt es doch Überschneidungen zu seinen Überlegungen zur Naturgeschichte. Der nach Kant idealerweise republikanische Staat bleibt ab-

theorie“ vgl. exemplarisch für die Fülle an Forschungsliteratur Bernasconi (2002), Kleingeld (2007) und Martinez Mateo/Stubenrauch (2022).

5 Zu letzterer vgl. Martinez Mateo/Stubenrauch (2022: 631f.).

grenzbar zu vielerorts noch herrschenden Verhältnissen, die er eher seiner Vorstellung des Naturzustands entsprechend beschreibt. Zur „Errichtung einer vollkommenen bürgerlichen Verfassung“ (Kant 1912b: 24) bräuchte es jedoch jenseits des Staates auch ein äußeres Staatsverhältnis, das er sich von einem Völkerbund verspricht. Erst damit wäre es wirklich möglich, „aus dem gesetzlosen Zustande der Wilden hinauszutreten“ (Kant 1912b: 24). Kant beschreibt damit mehrere Stufen der Kultivierung, Zivilisierung und Moralisierung, die die menschliche Gattung aufgrund ihrer Vernunftbegabung erklimmen müsste (Kant 1912b: 26). Für „Völker“ wie beispielsweise „Zigeuner“, denen Kant die Fähigkeit zur vollen Entwicklung der Vernunft ebenso wie zu sesshaften Arbeitsweisen abspricht, bedeutet dies in letzter Konsequenz, dass sie nicht staatsfähig seien. Ihre Figur dient somit der Philosophie Kants implizit als Negativfolie der Rechtfertigung und Begründung der bürgerlichen Gesellschaft und des Staates.

Die Figur kommt in der politischen Philosophie jedoch nicht nur als fremd und andersartig vor. Ein Beispiel hierfür ist die Sozialphilosophie von Karl Marx. Für ihn stellen die Betroffenen Mitte des 19. Jahrhunderts eine Gruppe dar, die aufgrund der sozialen Bedingungen und des staatlichen Handelns erwachsen ist und nicht aufgrund von Klima- und Umweltfaktoren. Auch unterscheidet er sie kaum von der allgemeineren Kategorie des Vagabunden. Er nutzt die Figur des Vagabunden etwa in seinem Hauptwerk *Das Kapital*, um die Gewalt, die vom Kapitalismus ausgeht, aufzuzeigen.

Im *Kapital* beschäftigt sich Marx an zwei Stellen mit Nichtsesshaftigkeit und Vagabundentum und der Rolle des Staates als Gesetzgeber und ausführende Gewalt: Im Kapitel über die „sogenannte ursprüngliche Akkumulation“⁶ untersucht er die Rolle des Vagabundentums im Übergang von feudalen zu kapitalistischen Gesellschaften, und im Kapitel über das „allgemeine Gesetz der kapitalistischen Akkumulation“ erklärt er ihre soziale Funktion in höherentwickelten kapitalistischen Gesellschaften.

Im Kapitel zur „ursprünglichen Akkumulation“ erklärt Marx die Entstehung der modernen Form von sozialer Ungerechtigkeit und Armut, die mit dem Übergang vom feudalen zum Manufaktur- und später zum kapitalistischen System einsetzte. Er möchte damit aufzeigen, dass soziale

6 Marx' Begriff der ursprünglichen Akkumulation wird teilweise dafür kritisiert, dass er zu eurozentrisch sei (vgl. Amin 1974) oder die Rolle der Frauen nicht einbeziehe (vgl. Mies 1988). Marx' Ansatz wird jedoch auch dafür verwendet, ein besseres Verständnis der Entwicklung der Ausbeutungsmechanismen zu erarbeiten, so zum Beispiel bei Silvia Federici in Hinblick auf die Ausbeutung von Frauen (vgl. Federici 2012).

Ungleichheit nicht darauf beruht, dass es fleißige und faule Menschen gibt, wie von bürgerlicher Seite damals häufig behauptet wurde. Marx zufolge liegt der eigentliche Grund in einer Geschichte der Transformation, die begann, als die Landbevölkerung gezwungen wurde, ihre Subsistenzwirtschaft aufzugeben und in die Städte zu ziehen. Er macht die erste Ursache dafür in der Umwandlung von Ackerland in Schafweiden in Folge des Anstiegs der Wollpreise in den Niederlanden gegen Ende des 15. Jahrhunderts aus (vgl. Marx 2008: 746). Als zweite Ursache betrachtet er die Reformation und den anschließenden Verkauf von Kirchenbesitz zu geringen Preisen (vgl. Marx 2008: 748f.). Beide Prozesse führten zur Privatisierung von Grund und Boden, zur Entstehung einer neuen bürgerlichen Klasse und zum Verlust von Land und landwirtschaftlich nutzbaren Grundstücken für die Landbevölkerung.

Für Marx ist dies der Beginn dessen, was er bereits in *Die deutsche Ideologie* (1845/1846) als eine „Periode des Vagabundentums“ (Marx/Engels 1958: 56) bezeichnet. Bei ihrer Ankunft in den Städten wurden die Vertriebenen durch die dort vorgefundenen Umstände in Bettelei und das Vagabundentum gezwungen, so Marx. Um seine Argumentation zu untermauern, analysiert er die englische Gesetzgebung zu Armut und Vagabundentum im späten 15. und frühen 16. Jahrhundert. Diese Gesetzgebung entstand in England zugleich mit den ersten modernen Gesetzen, die sich explizit gegen „Zigeuner“ richteten, etwa dem *Egyptian Act* von 1530 (vgl. Raithby 1811: 89), mit denen sie kurze Zeit später schon verschmolz (vgl. Mayall 2004: 79). Marx, der sich auf die Gesetzgebung zum Vagabundentum konzentriert, ohne den Gesetzen über die „Egyptians“ besondere Aufmerksamkeit zu schenken, stellt fest, dass es

„...Ende des 15. und während des ganzen 16. Jahrhunderts [...] in ganz Westeuropa eine Blutgesetzgebung wider Vagabundage [gab]. Die Väter der jetzigen Arbeiterklasse wurden zunächst gezüchtigt für die ihnen angetane Verwandlung in Vagabunden und Paupers. Die Gesetzgebung behandelte sie als ‚freiwillige‘ Verbrecher und unterstellte, daß es von ihrem guten Willen abhängt, in den nicht mehr existierenden alten Verhältnissen fortzuarbeiten.“ (Marx 2008: 762)

Marx beschäftigt sich ausführlich mit dieser Gesetzgebung, die, wie oben beschrieben, in ähnlichen Formen auch im frühneuzeitlichen Heilig Römischen Reich deutscher Nation existierte. Sie sah brutale Strafen für Vagabundierende vor, von Brandmarkung und Verstümmelung (zum Beispiel durch das Abschneiden eines Ohres) bis zu lebenslanger Versklavung und

Hinrichtungen (vgl. Marx 2008: 762–770). Dies ist also die Situation, die man sich vorstellen muss, um zu verstehen, in welcher gesellschaftlichen Umbruchsform sich die europäischen Gesellschaften befanden, als Sinti:ze nach Europa einwanderten und als soziale Gruppe geformt wurden.

Im Kapitel „Das allgemeine Gesetz der kapitalistischen Akkumulation“ stellt Marx Betrachtungen über die Rolle der Vagabundierenden und der Arbeitslosen in späteren, entwickelten Stadien der kapitalistischen Gesellschaft an. Er zeigt, wie ihr Status als Außenseiter der Gesellschaft zugunsten der Bedarfe des aufkommenden Wirtschaftssystems instrumentalisiert wurde. Marx argumentiert, dass Arbeitslosigkeit und Armut im kapitalistischen System eine notwendige Funktion erfüllten, indem sie dazu beitrügen, die Löhne auf einem niedrigen Niveau zu halten.

Um seine Theorie zu bestätigen, führt Marx verschiedene Beispiele an; eines davon betrifft eine Gruppe, die sich, wie er sagt, an einem „blühende[n] Zigeunertum“ (Marx 2008: 724) erfreue. Die hierbei herangezogene Gruppe organisiere sich in einem sogenannten Gangsystem in Ostengland. Manche der Landarbeiter seien dort festangestellt, andere müssten in Gebieten von Großgrundbesitzern, in denen es keinerlei Unterkünfte für die Allgemeinbevölkerung gab, als Tagelöhner arbeiten (vgl. Marx 2008: 711). Diese Situation habe einerseits dazu geführt, dass die arme Landbevölkerung zur Migration gezwungen worden sei, andererseits resultierte sie auch darin, dass es in den Gebieten, die von großen Pächtern bewirtschaftet wurden, zu wenig reguläre Arbeitskräfte gab. Dieser Effekt sei den Pächtern sehr gelegen, da sie immer mehr Frauen und immer jüngere Kinder dazu zwingen konnten, für sehr geringe Löhne zu arbeiten, und sie die Löhne für reguläre männliche Arbeitskräfte drücken konnten (vgl. Marx 2008: 722).

Marx erläutert, dass sich die betroffenen Menschen in „Gänge [Gangs; LST] oder organisierten Banden“ (Marx 2008: 723)⁷ zusammaten, um für Abhilfe zu sorgen. Er analysiert die Gang als eine soziale Gruppe mit einem „Gangmeister“ – wie er den *gangmaster* übersetzt – und zehn bis 50 Mitgliedern, weitgehend Frauen, Jugendliche und Kinder. Der Gangmeister funktioniere als ein Vermittler zwischen den arbeitenden Mitgliedern der Gang und den Pächtern. Im Unterschied etwa zu Kant macht Marx die Beteiligten für diesen Lebensstil jedoch nicht verantwortlich, sondern verdeutlicht vielmehr, dass sie zu diesem gezwungen wurden:

7 Marx benutzt hier den heute nicht mehr gebräuchlichen Plural „Gänge“ für den englischen Begriff *gangs*.

„Das Gangsystem, das sich seit den letzten Jahren beständig ausdehnt, existiert offenbar nicht dem Gangmeister zulieb. Es existiert zur Bereicherung der großen Pächter, resp. Grundherrn. Für den Pächter gibts keine sinnreichere Methode, sein Arbeiterpersonal tief unter dem normalen Niveau zu halten und dennoch für alles Extrawerk stets die Extrahand bereit zu haben, mit möglichst wenig Geld möglichst viel Arbeit herauszuschlagen und den erwachsenen männlichen Arbeiter ‚überzählig‘ zu machen.“ (Marx 2008: 724f.)

Er weist darauf hin, dass die Gangs sich als eine Antwort auf eine schwierige Wohnungssituation und die niedrigen Löhne für Landarbeiter:innen gegründet haben.

Die Figur des „Zigeuners“ funktioniert bei Marx anders als bei Hobbes und Kant nicht direkt als Negativfolie der Rechtfertigung und Gründung des Staates und der bürgerlichen Gesellschaft, sondern als Konsequenz der kapitalistischen Gesellschaftsordnung und deren Aufrechterhaltung durch den Staat. Zugleich nimmt sie indirekt jedoch auch eine Rechtfertigungsfunktion in der Gesellschaft ein, aufgrund derer sich, in Marx' Augen, die bürgerliche Gesellschaft selbst als einzig richtige Gesellschaftsform darstellt, welche das Leben im Gangsystem verurteilt. Um diese ideologische Verblendung zu entschleiern, hat Marx eine Tendenz, das Vagabundentum zu romantisieren und bedient damit strukturell ähnliche antiziganistische Elemente wie Hobbes und Kant, indem er das Vagabundenleben als aus der Ordnung gefallenes Leben darstellt. Trotzdem ist sein Anspruch ein anderer, der durchaus als Grundlage weiterer kritischer Beschäftigung mit dem Thema Antiziganismus dienen kann.

Schlussfolgerungen

Die Analyse der staatlichen Praktiken seit dem 16. Jahrhundert verdeutlicht eindrücklich die historische Verankerung des Antiziganismus, die sich auch in Texten der politischen Ideengeschichte zu Staatlichkeit wiederfindet. Die systematische Diskriminierung und Verfolgung von als „Zigeuner“ kategorisierten Menschen war offensichtlich tief in staatliche Handlungen in verschiedenen Epochen eingeschrieben. Die Figur des „Zigeuners“ wurde dabei instrumentalisiert, um aufkommende Nationalstaaten als Sicherheitsgaranten darzustellen. Ihre Inszenierung als Bedrohung diente somit dazu, die Legitimität der Staatsmacht bei der Aufrechterhaltung von Ordnung und Sicherheit zu festigen.

In Bezug auf die zeitgenössische politische Theorie fällt auf, dass dieses Themenfeld trotz der signifikanten Rolle des Antiziganismus für die staatliche Ordnung vernachlässigt wird. Ein Grund für die Vernachlässigung könnte in dem etatistischen Fokus liegen, der Gruppen und Bereiche ausschließt, die faktisch aus dem Staatswesen ausgeschlossen sind. Diese Leerstelle in der politischen Theorie ist als Desiderat zu identifizieren, diejenigen, die außerhalb eines staatlichen Rahmens stehen, in der politiktheoretischen Auseinandersetzung stärker zu berücksichtigen.

Einige politische Theoretiker seit der Frühen Neuzeit beschäftigten sich – zumeist in Randbemerkungen – auf unterschiedliche Art und Weise mit dem Verhältnis zwischen Staat und der Figur des „Zigeuners“: Während Hobbes staatliche Maßnahmen wenig kritisch betrachtet und Kant antiziganistische Argumente in seine Naturgeschichte und Rassentheorie integriert, bringt Marx eine sozioökonomische Perspektive ein. Marx analysiert das Vagabundentum als Ergebnis sozialer und wirtschaftlicher Umbrüche und betont dabei die instrumentelle Nutzung von erzwungener Mobilität und Arbeitslosigkeit im Kapitalismus. Diese Analyse ist auch für ein Verständnis des Antiziganismus wichtig.

Insgesamt zeigt der Beitrag, dass Antiziganismus als verdrängter Gegenstand der politischen Theorie ernsthaft betrachtet werden muss. Durch eine Integration dieses Themas in die Theoriebildung können Ansatzpunkte für eine erneute Reflexion der Rolle von Staatlichkeit gewonnen werden, die erst durch eine grundsätzliche Erweiterung des Blickfeldes der politischen Theorie bearbeitbar werden. Dazu habe ich versucht, eine Leerstelle der politischen Theorie und deren eigene Verstricktheit in Legitimationsmechanismen von ausschließenden und antiziganistischen staatlichen Praktiken sichtbar zu machen. Die Geschichtswissenschaft mag bereits herausgearbeitet haben, welche antiziganistischen staatlichen Praktiken zu welcher Zeit ausgeführt wurden. Es ist jedoch die Aufgabe der politischen Theorie, diese im Kontext von Macht- und Herrschaftsstrukturen begreiflich zu machen und damit auch den Weg für eine zukünftige Theoriebildung zu ebnen, die die Realität verschiedener marginalisierter Gruppen besser widerspiegelt.

Genuine politische Themen, die mit den Auswirkungen und Folgen des Antiziganismus zu tun haben, erstrecken sich über verschiedene Bereiche, darunter der Status von Sinti:ze und Rom:nja als geschützte nationale Minderheit in Deutschland und die Diskussion um ein allgemeines Recht auf nationale Selbstbestimmung. Der Zusammenhang von politischer Praxis, Wissensbeständen und -produktion mit ökonomischen Interessen und

kapitalistischen Gesellschaftsstrukturen ist ebenfalls von Bedeutung. Ein weiteres relevantes Themenfeld bezieht sich auf die Frage der Aufarbeitung und möglichen Entschädigungen für Sinti:ze und Rom:nja aufgrund ihrer langen Verfolgungsgeschichte in Europa, die weit über den im Nationalsozialismus an ihnen verübten Völkermord hinausgeht. Dies wären nur einige Themenfelder, zu denen die politische Theorie in der Auseinandersetzung mit Antiziganismus in Zukunft einen Beitrag leisten könnte.

Literaturverzeichnis

- Allianz gegen Antiziganismus 2022: <https://antigypsyism.eu/wp-content/uploads/2022/01/Grundlagenpapier-Antiziganismus-PRINT-19.09-1.pdf> (20.12.2023).
- Amīn, Samīr 1974: *Accumulation on a World Scale. A Critique of the Theory of Underdevelopment*. New York: Monthly Review Press.
- Bernasconi, Robert 2002: Kant as an Unfamiliar Source of Racism. In: Lott, Tommy Lee/Ward, Julie K. (Hg.): *Philosophers on Race. Critical Essays*. Oxford: Oxford University Press, 145–166.
- Därmann, Iris 2020: *Undienlichkeit. Gewaltgeschichte und politische Philosophie*. Berlin: Matthes & Seitz.
- Eberl, Oliver 2021: *Naturzustand und Barbarei. Begründung und Kritik staatlicher Ordnung im Zeichen des Kolonialismus*. Hamburg: Hamburger Edition.
- Federici, Silvia 2012: *Caliban und die Hexe. Frauen, der Körper und die ursprüngliche Akkumulation*. Wien: Mandelbaum (kritik & utopie).
- Fings, Karola 2024: *Sinti und Roma. Geschichte einer Minderheit*. 3., akt. Aufl. München: C.H.Beck.
- Fink-Eitel, Hinrich 1994: *Die Philosophie und die Wilden. Über die Bedeutung des Fremden für die europäische Geistesgeschichte*. Hamburg: Junius Verlag.
- Härter, Karl 2003: Kriminalisierung, Verfolgung und Überlebenspraxis der „Zigeuner“ im frühneuzeitlichen Mitteleuropa. In: Matras, Yaron/Winterberg, Hans/Zimmermann, Michael (Hg.): *Sinti, Roma, Gypsies. Sprache – Geschichte – Gegenwart*. Berlin: Metropol, 41–81.
- Härter, Karl 2016: Sicherheit und gute Policy im frühneuzeitlichen Alten Reich. Konzepte, Gesetze und Instrumente. In: Dollinger, Bernd/Schmidt-Semisch, Henning (Hg.): *Sicherer Alltag? Politiken und Mechanismen der Sicherheitskonstruktion im Alltag*. Wiesbaden: Springer VS, 29–55.
- Hentges, Gudrun 1999: *Schattenseiten der Aufklärung. Die Darstellung von Juden und „Wilden“ in philosophischen Schriften des 18. und 19. Jahrhunderts*. Schwalbach im Taunus: Wochenschau Verlag.
- Hobbes, Thomas 1996: *Leviathan*. Hrsg. von Hermann Klenner. Hamburg: Felix Meiner Verlag (Philosophische Bibliothek, Band 491).
- International Holocaust Remembrance Alliance 2020: <https://www.holocaustremembrance.com/de/resources/working-definitions-charters/working-definition-antigypsyism-anti-roma-discrimination> (20.12.2023).

- Kant, Immanuel 1912a: Bestimmung des Begriffs einer Menschenrace. In: Immanuel Kant: Abhandlungen nach 1781, AA VIII. Berlin: Reimer (Kants gesammelte Schriften / hrsg. von der Königlich Preussischen Akademie der Wissenschaften, Bd. 8), 89–106.
- Kant, Immanuel 1912b: Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht. In: Immanuel Kant: Abhandlungen nach 1781, AA VIII. Berlin: Reimer (Kants gesammelte Schriften / hrsg. von der Königlich Preussischen Akademie der Wissenschaften, Bd. 8), 15–31.
- Kant, Immanuel 1912c: Mutmasslicher Anfang der Menschengeschichte. In: Immanuel Kant: Abhandlungen nach 1781, AA VIII. Berlin: Reimer (Kants gesammelte Schriften / hrsg. von der Königlich Preussischen Akademie der Wissenschaften, Bd. 8), 107–124.
- Kant, Immanuel 1912d: Über den Gebrauch teleologischer Prinzipien in der Philosophie. In: Immanuel Kant: Abhandlungen nach 1781, AA VIII. Berlin: Reimer (Kants gesammelte Schriften / hrsg. von der Königlich Preussischen Akademie der Wissenschaften, Bd. 8), 157–184.
- Kant, Immanuel 1923: Reflexionen zur Anthropologie. In: Immanuel Kant: Kants gesammelte Schriften. Band 15, AA XV. Hrsg. von der Königlich Preussische Akademie der Wissenschaften. Berlin, Leipzig: De Gruyter, 55–654.
- Kleingeld, Pauline 2007: Kant's Second Thoughts on Race. In: *The Philosophical Quarterly* 57:229, 573–592.
- Koch, Ute 2010: Soziale Konstruktion und Diskriminierung von Sinti und Roma. In: Hormel, Ulrike/Scherr, Albert (Hg.): *Diskriminierung. Grundlagen und Forschungsergebnisse*. Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften, 255–278.
- Landwehr, Achim 2000: *Policey vor Ort. Die Implementation von Policeyordnungen in der ländlichen Gesellschaft der Frühen Neuzeit*. In: Härter, Karl (Hg.): *Policey und frühneuzeitliche Gesellschaft*. Frankfurt am Main: Klostermann (*Ius commune Sonderhefte, Studien zur europäischen Rechtsgeschichte*, 129), 47–70.
- Landwehr, Achim 2001: Norm, Normalität, Anomale. Zur Konstitution von Mehrheit und Minderheit in württembergischen Policeyordnungen der Frühen Neuzeit: Juden, Zigeuner, Bettler, Vaganten. In: Häberlein, Mark/Zürn, Martin (Hg.): *Minderheiten, Obrigkeit und Gesellschaft in der frühen Neuzeit. Integrations- und Abgrenzungsprozesse im süddeutschen Raum*. St. Katharinen: Scripta Mercaturae Verlag, 41–74.
- Lepold, Kristina/Martinez Mateo, Marina 2021: Einleitung. In: Lepold, Kristina/Martinez Mateo, Marina (Hg.): *Critical Philosophy of Race. Ein Reader*. Berlin: Suhrkamp, 7–34.
- Lucassen, Leo 1996: *Zigeuner. Die Geschichte eines polizeilichen Ordnungsbegriffes in Deutschland 1700–1945*. Köln, Weimar, Wien: Böhlau.
- Manow, Philip 2011: *Politische Ursprungsphantasien. Der Leviathan und sein Erbe*. Konstanz: Konstanz University Press.
- Martinez Mateo, Marina/Stubenrauch, Heiko 2022: „Rasse“ und Naturteleologie bei Kant. Zum Rassismusproblem der Vernunft. In: *Deutsche Zeitschrift für Philosophie* 70:4, 619–640.

- Marx, Karl 2008: *Das Kapital. Kritik der politischen Ökonomie. Erster Band.* Berlin: Dietz (Karl Marx/Friedrich Engels: Werke, 23).
- Marx, Karl/Engels, Friedrich 1958: *Schriften 1845–1846.* Berlin: Dietz (Karl Marx/Friedrich Engels: Werke, 3).
- Mayall, David 2004: *Gypsy Identities 1500–2000. From Egipcians and Moon-men to the Ethnic Romany.* London, New York: Routledge.
- McGarry, Aidan 2017: *Romaphobia. The Last Acceptable Form of Racism.* London: Zed Books.
- Meuser, Maria 2014: Vagabunden und Arbeitsscheue. Der Zigeunerbegriff der Polizei als soziale Kategorie. In: Hund, Wulf D. (Hg.): *Faul, fremd und frei. Dimensionen des Zigeunerstereotyps.* Münster: Unrast, 105–123.
- Mies, Maria 1988: *Patriarchat und Kapital. Frauen in der internationalen Arbeitsteilung.* Zürich: Rotpunktverlag.
- Opfermann, Ulrich Friedrich 2016: Zur Lage der Roma in Deutschland von der Reichsgründung 1871 bis 1933. In: Nerdinger, Winfried (Hg.): *Die Verfolgung der Sinti und Roma in München und Bayern 1933–1945. Publikation zur Ausstellung im NS-Dokumentationszentrum München 27. Oktober 2016 bis 29. Januar 2017.* Berlin: Metropol, 56–69.
- Patrut, Iulia-Karin 2008: ‚Zigeuner‘ im Prozess der Nationalstaatenbildung. Entwurf eines deutsch-rumänischen Vergleichs. In: Raphael, Lutz (Hg.): *Zwischen Ausschluss und Solidarität. Modi der Inklusion/Exklusion von Fremden und Armen in Europa seit der Spätantike.* Frankfurt am Main et al.: Peter Lang (Inklusion, Exklusion, Bd. 6), 341–378.
- Raithby, John 1811: *The Statutes at Large, of England and of Great-Britain. From Magna Carta to the Union of the Kingdoms of Great Britain and Ireland. In Twenty Volumes.* London: Printed by G. Eyre and A. Strahan, printers to the King [Vol. III. From 1 Hen. VIII. A.D. 1509-10 to 7 Edw. VI. A.D. 1553].
- Röttgers, Kurt 1993: *Kants Kollege und seine ungeschriebene Schrift über die Zigeuner.* Heidelberg: Manutius.
- Tittel, Laura Soréna 2020: Racial and Social Dimensions of Antiziganism. The Representation of „Gypsies“ in Political Theory. In: *On Culture: The Open Journal for the Study of Culture* 10, 1–23.
- Voigt, Johannes 1819: *Das Leben des Professor Christian Jacob Kraus, öffentlichen Lehrers der praktischen Philosophie und der Cameralwissenschaften auf der Universität zu Königsberg.* Königsberg: Universitäts-Buchhandlung [Vermischte Schriften über staatswirtschaftliche, philosophische und andre wissenschaftliche Gegenstände von Christian Jacob Kraus, Theil 8].
- Young, Iris Marion/Levy, Jacob T. 2011: Introduction. In: Levy, Jacob T./Young, Iris Marion (Hg.): *Colonialism and Its Legacies.* Lanham, Md.: Lexington Books, xi–xviii.
- Zeller, Gustav Hermann/Reyscher, August Ludwig 1842: *Sammlung der württembergischen Regierungs-Gesetze. Zweiter Theil, enthaltend die Regierungs-Gesetze vom Jahre 1638 bis zum Jahre 1726.* Tübingen: Fues [Vollständige, historisch und kritisch bearbeitete Sammlung der württembergischen Gesetze, Bd. 13].

Ableismus und mangelnde Diversität.
Warum die politische Theorie Menschen mit geistigen
„Behinderungen“ anders berücksichtigen sollte

Regina Schidel

Einleitung: Der Kampf gegen Ableismus als Kampf um Diversität

Der Titel des Bandes „Kämpfe um Diversität“ fragt nach bisherigen Verkürzungen in Gegenstandsbereich und personeller Zusammensetzung der politischen Theorie und will ausloten, wie sie pluraler gedacht werden kann und warum eine erhöhte Diversität unabdingbar für den eigenen wissenschaftlichen Qualitätsanspruch ist. Im Vordergrund stehen zunächst vernachlässigte Traditions- und Wissensbestände, wie nicht-westliche politische Theoriebildung und ihre Ideengeschichte, sowie die Thematisierung von unsichtbar gemachten Herrschaftsstrukturen, die der propagierten Orientierung an normativen Ideen wie Gleichheit, Freiheit und demokratischer Partizipation zuwiderlaufen.

Die feministische politische Theorie hat aufgezeigt, inwiefern eine hegemoniale Vorstellung von Männlichkeit und ihre Gleichsetzung mit einem vermeintlichen Standardfall des Menschseins zu einem reduzierten Bild politischer Subjektivität führen und etwa die Dimension der Körperlichkeit und Beziehungen der sorgenden Abhängigkeit und reproduktiven Arbeit ausklammern. Auf ähnliche Weise hat die *critical race theory* herausgearbeitet, wie Konstruktionen rassistischer Differenzen Menschsein normativ unterschiedlich werten und damit als Legitimation politischer Ausbeutungs- und Unterdrückungsordnungen gedient haben und dienen. Auch die postkoloniale politische Theorie und die disziplinäre Beschäftigung mit Antisemitismus oder Antiziganismus haben wichtige Beiträge für ein besseres Verständnis von strukturellen Diskriminierungsformen und ihrer Wirksamkeit für die Dominanz von kritikwürdigen politischen Normen geleistet. Solche problematischen Normen betreffen etwa die Orientierung an deliberativen demokratischen Verfahren, ohne deren impliziten Ausschlussmechanismen zu thematisieren, oder die Berufung auf die politische Fortschrittserzählung der Aufklärung, ohne zu berücksichtigen, dass diese immer auch über

die Abwertung von vermeintlich unvernünftigen Personen oder als unzivilisiert gedeuteten Völkern operiert hat.

Bezüglich dieser Formen von Diversitätsvergessenheit und Diversitätsleugnung hat in der politischen Theorie und Philosophie in den vergangenen Jahren und Jahrzehnten eine verstärkte Auseinandersetzung stattgefunden und eigene denkerische Verengungen wurden zumindest teilweise kritisch hinterfragt. Allerdings besteht – zumindest in der deutschsprachigen akademischen Landschaft – weiterhin eine gravierende Leerstelle, was die Diskriminierungsform des Ableismus, also die Abwertung und den politischen Ausschluss von Menschen mit (zugeschriebenen) kognitiven Beeinträchtigungen¹ anbelangt.² Jenseits soziologischer und pädagogischer Forschungen werden die Stigmatisierung und Exklusion von Menschen mit körperlichen und/oder kognitiven „Behinderungen“ kaum thematisiert.³

Dieser Beitrag widmet sich der Frage, warum und inwiefern die Vernachlässigung von Ableismus ein Diversitätsdefizit für die (deutschsprachige) politische Theorie darstellt und sie dadurch an Erklärungs- und Deutungskraft gesellschaftlicher Wirklichkeiten verliert. Der Fokus liegt auf geistigen „Behinderungen“, weil die Zuschreibung beschädigter Körperlichkeit und damit einhergehende Ausschlussmechanismen schon besser erforscht sind.⁴ Klärungsbedürftig ist im Zusammenhang der Marginalisierung von Menschen mit zugeschriebenen kognitiven Beeinträchtigungen zunächst, ob die mangelnde Thematisierung von ableistischen Vorannahmen und ihre Exklusion als politische Subjekte in erster Linie ein *theorieimmanentes* Problem ist oder vielmehr den *Gegenstandsbereich* politischer Theorie betrifft. Es soll die These stark gemacht werden, dass beide Dimensionen eine zentrale Rolle spielen und miteinander verstrickt sind: Die Verdrängung

-
- 1 Alle Begrifflichkeiten zur Bezeichnung von Menschen, die von Ableismus aufgrund ihrer kognitiven Fähigkeiten betroffen sind, haben ihre Probleme. „Geistige Behinderung“ verweist zwar auf den sozialen und strukturellen Charakter von Ableismus, allerdings hat die Sprachverwendung von „Menschen mit Behinderung“ oder „behinderten Menschen“ auch immer eine abwertende Konnotation. „Menschen mit kognitiven Beeinträchtigungen“ klingt erst einmal weniger paternalistisch, dennoch wirkt die Redeweise von „Beeinträchtigung“ individualisierend, als handle es sich um ein fixes Attribut von Menschen. Aufgrund dieser Schwierigkeiten lege ich mich auf keine Terminologie fest.
 - 2 Die hier angestellten Überlegungen finden sich in ausführlicherer Form in Schidel (2025).
 - 3 Die englischsprachige Debatte ist bereits weiter fortgeschritten, vgl. etwa die beiden Sammelbände Arneil/Hirschmann (2016) und Brownlee/Cureton (2019).
 - 4 Vgl. beispielhaft Waldschmidt (2020).

einer Auseinandersetzung damit, wie Menschen mit geistigen „Behinderungen“ politisch Beitragende in demokratischen Gemeinwesen sein können, ist nicht einfach kontingent, sondern hat mit gewichtigen systematischen Vorannahmen auf der Ebene der Theorie zu tun. Grund dafür ist die Präsenz eines Logozentrismus, der die Vorstellung von politischer Subjektivität tiefreichend durchwirkt und eine implizite Rechtfertigung dafür liefert, Menschen mit kognitiven Beeinträchtigungen als aktive Akteur*innen im politischen Raum nicht weiter ernst zu nehmen und Partizipationsmöglichkeiten unzureichend zu bedenken. Deshalb ist es zunächst wichtig, logozentrische Vorannahmen der politischen Theorie zu detektieren, die einer angemessenen Kritik von Ableismus und der Berücksichtigung von Menschen mit kognitiven „Behinderungen“ als politische Akteur*innen widerstehen. Auf dieser Grundlage soll analysiert werden, welche Perspektiven einer nicht-ableistischen politischen Teilhabe denkbar sind.

Ich umreiße in einem ersten Schritt, was die Diskriminierungsform des „Ableismus“ genau bezeichnet und inwiefern sie analog zu anderen strukturellen Dimensionen der Abwertung und Schlechterstellung sozialer Gruppen und Identitäten funktioniert. Anschließend arbeite ich in einem zweiten Schritt heraus, auf welche Weise logozentrische Normen in politischer Theorie und Philosophie als Motor für ableistische Denkmuster fungieren. Um ableistischer Diversitätsverleugnung zu begegnen, sind theoretische Ressourcen aus der feministischen Standpunktepistemologie hilfreich, wofür ich in einem dritten Schritt argumentiere. Ausgehend von einer Klärung der Frage, wie eine Diversität des Wissens für den Bereich des Politischen relevant wird, soll abschließend herausgestellt werden, wo Ansatzpunkte einer nicht-ableistischen Politik liegen.

1. Ableismus als strukturelle Diskriminierungsform

Ableismus bezeichnet Formen der direkten Schlechterstellung sowie der indirekten und strukturell wirkenden Diskriminierung gegenüber Menschen mit „Behinderungen“. Der Terminus „Ableismus“ leitet sich vom englischen „able“, also „fähig“ ab und verweist auf eine Abwertung von Menschen aufgrund vermeintlich fehlender kognitiver oder körperlicher Fähigkeiten. Wie auch im Fall von anderen historisch, kulturell und institutionell verankerten Diskriminierungsmustern – Sexismus, Rassismus oder Antisemitismus – lässt sich Ableismus nicht auf bewusste Intentionen der Herab-

würdigung oder Marginalisierung reduzieren, sondern kann auch trotz oder gerade wegen wohlmeinender Intentionen wirken.⁵ Stereotype, *biases*, Vorurteile und daraus erwachsende gesellschaftliche Marginalisierung, Exklusion und Beherrschung bestehen im Fall von Ableismus auch jenseits bewusster Haltungen und absichtsvoller Handlungen einzelner Akteure. Sie werden vielmehr über institutionelle Settings, gesellschaftliche Normen und kulturelle Vorstellungsbilder reproduziert und sedimentiert.⁶ So kann eine paternalistische und mitleidsgesättigte Haltung gegenüber Menschen mit Behinderung zutiefst ableistisch sein, indem diese gar nicht als gleichwertige Personen mit ihren je idiosynkratischen Interessen und Anliegen wahrgenommen werden, sondern ausschließlich als Objekte von Fürsorge und wohlfahrtsstaatlichen Interventionen.

Fiona Campell, die den Begriff des Ableismus mitgeprägt hat, bezieht ihn aufgrund seiner ideologischen Dimension explizit nicht nur auf gesellschaftliche und institutionelle Strukturen, die Menschen behindern und Barrieren errichten, sondern auch auf Genealogien des Wissens und kulturelle Zuschreibungen: „Ableismus bezieht sich auf ein Netzwerk an Überzeugungen, Prozessen und Praktiken, das eine bestimmte Art von Selbst und Körper (die körperliche Norm) hervorbringt, die als perfekt, arttypisch und somit als grundlegend und vollständig menschlich betrachtet wird. Behinderung wird dann als ein verminderter Zustand des Menschseins dargestellt“ (Campbell 2009: 5).⁷ Gesellschaftlich und kulturell kursierende Denkbilder über defizitäres oder a-normales Menschsein sind konstitutiv für konkrete und materielle Ausgrenzungen von Menschen mit „Behinderung“ und tragen zu deren Verfestigung und Normalisierung bei.

Ein aktuelles Beispiel für die ableistische Durchdringung unseres sozialen Raums bietet die mediale Berichterstattung im Anschluss an die Ermordung von vier Menschen mit „Behinderungen“ durch eine Pflegekraft 2021 in Potsdam. Die journalistische Auseinandersetzung mit dem

5 Swantje Köbsell differenziert zwischen Behindertenfeindlichkeit als direkter Diskriminierung von behinderten Menschen und Ableismus als umfassendem gesellschaftlichem Dispositiv, das Menschen entlang ihrer vermeintlichen Fähigkeiten positioniert und hierarchisiert (vgl. Köbsell 2015).

6 Zu einer vergleichenden Analyse von Rassismus und Ableismus vgl. Rommelspacher (1995). Sie stellt heraus, wie die Mechanismen der Naturalisierung, Homogenisierung, Polarisierung und Hierarchisierung fungieren und zur Legitimierung von Dominanzverhältnissen beitragen (vgl. auch Rommelspacher 2009).

7 Übersetzung aus dem Englischen RS. Campbell zitiert hier eine eigene frühere Publikation.

Mehrfachmord in einer Wohn- und Pflegeeinrichtung war zunächst stark auf die Täterin-Perspektive fokussiert und es wurden Gründe für die Tat, welche diese im Sinn einer euthanasisch orientierten Mitleidstötung deuten, diskutiert.⁸ Der damit aufgerufene Erlösungstopos evoziert ableistische Implikationen. Denn zum einen schwingt durch seine unkritische mediale Reproduktion die Vorstellung mit, Menschen mit Schwerst- und Mehrfachbehinderungen und erhöhtem Pflegebedarf hätten kein im vollen Sinn lebenswertes Leben und das Antasten ihres Rechts auf Leben wäre deswegen weniger unrecht. Dieses wirkmächtige Vorstellungsbild läuft der rechtlichen Gleichheitsforderung, wie sie in der UN-Behindertenrechtskonvention ihren Niederschlag gefunden hat, direkt zuwider. Die Fokussierung auf erklärende Motive für die Ermordung von Menschen mit Behinderung macht deutlich, dass in der kollektiven Imagination menschliche Gleichheit als differenziell verteilt gedacht und Menschen, die von einem anthropologischen „Normalitätsideal“ abweichen, als defizitär gedeutet werden. Diese den sozialen Raum durchdringenden Vorstellungsbilder menschlicher Normalität verschleiern dann zum anderen die Tatsache, dass „Behinderung“ kein statisches und individuelles Attribut von Menschen ist, sondern durch eben solche diskursiven Dispositive erst hergestellt wird.⁹ Menschen werden durch materielle und soziale Barrieren behindert,¹⁰ und die Gründe dafür liegen in kulturell und historisch verfestigten Denkmustern und Abgrenzungsnarrativen.¹¹ Diese spalten das als „anders“, „fremd“ oder „unvernünftig“ Wahrgenommene ab und projizieren es auf besonders vulnerable Menschen, die durch die Zuschreibung einer Behinderung dafür einstehen

8 Vgl. dazu die Analyse von Lisa Kräher (2021).

9 Die Überlegungen Michel Foucaults sind für die *critical disability studies* und ihre These einer historischen und kulturellen Konstruktion von Behinderung einschlägig (vgl. Tremain 2005).

10 Ich liefere hier keine umfassende Definition von Behinderung, sondern beschäftige mich aus einer negativen Perspektive mit der Diskriminierung von Menschen mit „Behinderung“. Wichtig ist in jedem Fall, auf den sozial und kulturell mitkonstituierten Charakter von Behinderung hinzuweisen. Diese entsteht erst im Wechselspiel zwischen individuellen Fähigkeiten und Besonderheiten und deren sozialer und kultureller Rahmung und Bewertung.

11 Dass „Behinderung“ keine fixe Eigenschaft von Menschen ist, sondern durch den sozialen Kontext und gesellschaftliche Normen mitkonstituiert wird, ist eine zentrale These des sozialen Modells von Behinderung (vgl. Waldschmidt 2020: 79ff.).

müssen, dass sich ein vermeintlicher Mainstream seiner Normalität vergewissern kann.¹²

Eng verknüpft mit einer (impliziten) Abwertung von Menschen mit „Behinderung“ und einer Infragestellung ihres vollwertigen Personseins ist ihre *politische* Marginalisierung. Menschen mit kognitiven Beeinträchtigungen sind nicht nur in nahezu allen Lebensvollzügen auf ein Leben am Rand der Gesellschaft verwiesen, indem sie in speziellen „Förderschulen“, „Behindertenwerkstätten“ oder Wohneinrichtungen separiert werden. Auch ihre politische Gleichheit und Gleichwertigkeit steht in Frage: Obwohl die UN-Behindertenrechtskonvention volle politische Inklusion als menschenrechtliche Forderung postuliert, ist diese in keiner Weise eingelöst. Bis 2019 waren in Deutschland Menschen mit Behinderung, die unter gesetzlicher Vollbetreuung stehen, vom Wahlrecht ausgeschlossen, weil ihnen die Fähigkeit zur sinnhaften politischen Teilhabe abgesprochen wurde.¹³

Dieser pauschale Entzug des Wahlrechts wurde zwar vom Bundesverfassungsgericht für verfassungswidrig erklärt und daraufhin abgeschafft, doch die Wirkweise ableistischer Denkmuster und Strukturen ist damit nicht behoben: Obwohl Menschen mit schweren kognitiven Beeinträchtigungen volle Bürger*innen unseres Gemeinwesens sind, haben sie keine gleichwertige Teilhabe an politischen Entscheidungs- und Deliberationsprozessen. Im Falle des Wahlrechtsausschlusses manifestiert sich zudem, dass in ihrem Fall ein grundlegendes Demokratieprinzip als vernachlässigbar erscheint – dass nämlich alle politischer Herrschaft Unterworfenen auch an der Gestaltung dieser Herrschaft beteiligt sein sollten (vgl. Schidel 2023). Verletzt sind damit nicht nur demokratische Prinzipien der Gleichheit und Gerechtigkeit, sondern auch Normen der Pluralität und Diversität. Wenn die Beiträge von Menschen mit zugeschriebenen kognitiven Beeinträchtigungen zur Gestaltung des Gemeinwesens nicht gehört und berücksichtigt werden, bedeutet das auch eine Ausklammerung relevanten Wissens und somit eine epistemische Verarmung.

Ein Grund für die bisherige De-Thematisierung von kognitiver Beeinträchtigung und Behinderung aus dem Interessensgebiet der politischen

12 Vgl. die kulturgeschichtliche Analyse der Kategorie Behinderung von Henry-Jacques Stiker (2004: 7ff.). Vgl. zu der Abspaltung von Ängsten vor Verwundbarkeit und Abhängigkeit und ihre Projektion auf Menschen mit Behinderung Rommelspacher 1995: 62ff.

13 Vgl. zum Wahlrechtsausschluss Palleit (2011). Vgl. zur Revision des Urteils des Bundesverfassungsgerichts vom 29. Januar 2019 (BVerfG 2019).

Theorie scheint mir in einer logozentrischen Deutung politischer Subjektivität zu liegen. Obwohl sich politische Theorie und Theoriebildung in letzter Zeit verstärkt mit der Rolle von Affekten, Emotionen und Körperlichkeit im Raum des Politischen beschäftigt hat, wie etwa die Konjunktur von Affekttheorie und feministischer Theorie aufzeigt,¹⁴ bildet trotzdem die Figur des vernünftigen und sprachbegabten Subjekts, des *zoon logon echon*, nach wie vor einen einflussreichen Horizont politischen Denkens. Diese Figur beleuchte ich im folgenden Abschnitt umrisshaft, um zu plausibilisieren, inwiefern sie für den Fortbestand und die mangelnde Thematisierung ableistischer Diskriminierung in der politischen Theorie eine Rolle spielt.

Eine disziplinäre Selbstreflexion dieser ableistischen Verkürzungen kann dazu beitragen, einschlägige Forschungen der vor allem soziologisch orientierten *critical disability studies* auch in der politischen Theorie besser zu berücksichtigen. Deren Anliegen ist es, eine ableistische Normativität zu dekonstruieren und die negative und abwertende Besetzung von menschlicher Differenz und Diversität zu kritisieren. Ihr Projekt kann für Fragen politischer Pluralität und deren epistemischen Wert fruchtbar gemacht werden.

2. Logozenismus in Theorie und Philosophie als Motor von Ableismus

Die Diagnose einer logozentrischen Durchwirkung (westlicher) philosophischer Traditionsbestände stammt ursprünglich von Jacques Derrida, der damit eine Vernachlässigung asynchroner Schriftlichkeit seit den platonischen Dialogen moniert und dies mit einer spezifischen Kritik der abendländischen Metaphysik und Wissenschaft verbindet (Derrida 1983: 11ff.). Doch Logozenismus im philosophischen und politiktheoretischen Denken kann noch breiter verstanden werden, nämlich als Privilegierung einer spezifischen Vorstellung von sprachlicher Vernunft und rationalen Subjekten als Träger*innen dieser Vernunft. Kehrseite eines solchen fixen und engen Rationalitätsbegriffs ist eine Abwertung und Stigmatisierung

14 Vor allem die feministische Theorie hat einen nicht zu unterschätzenden Beitrag zur Dekonstruktion der Fiktion des Menschen als körperloses, vollkommen vernünftiges und unabhängiges Subjekt geleistet.

aller Formen des Denkens und menschlicher Existenzweise, die von diesem schablonenhaften Bild abweichen.¹⁵

Mit einer Kritik logozentrischer Denkfiguren in der abendländischen Ideengeschichte ist nicht gemeint, einen bestimmten Modus sprachlichen und vernünftig angeleiteten Argumentierens pauschal in Frage zu stellen – denn damit würde sich die politische Theorie und Philosophie ihrer ur-eigensten Methodik selbst berauben.¹⁶ Anstelle einer allgemeinen Vernunftkritik zielt eine Analyse logozentrischer Topoi spezifischer auf die normative Auszeichnung einer verengten Vernunftvorstellung ab, die über eine Abgrenzungslogik funktioniert: Der Wert einer bestimmten rationalen Form von Autonomie und Selbstbeherrschung lässt sich nur über die Abwertung vom „Unvernünftigen“, Animalischen, Sinnlichen und vom Anderen der Vernunft sichern.¹⁷ Personifiziert wird dieses Gegenprinzip zum *logos* in „veränderten“ Personengruppen, also Frauen, „unzivilisierten“ Völkern oder eben „schwachsinnigen“ oder „idiotischen“ Menschen.

Die binäre Logik, die der Aufwertung von Vernunft als einem individualisierten, aktiven, autonomen und selbstbewusstem Prinzip und der dazu spiegelbildlichen Abwertung des vermeintlich Unvernünftigen zugrunde liegt, lässt sich philosophiegeschichtlich an einer exemplarischen Fülle belegen, aus der ich nur paradigmatisch einige Beispiele herausgreifen will. Eine einschlägige Figur, die sich durch das philosophische Schrifttum von Jahrhunderten verfolgen lässt, ist eine tendenziell misogyne konzeptuelle Engführung von *logos* und *ratio* mit männlichen Konnotationen und Materie sowie Natürlichem mit weiblichen. Aristoteles verfestigt die platonische Unterscheidung zwischen Idee und Materie in Gestalt seines *Hylemorphismus*, wobei er diese Differenzierung vergeschlechtlicht ausdeutet. Dem Formprinzip, das er mit dem Geistigen zusammenführt, schreibt er einen höheren ontologischen Status als dem Materieprinzip zu, das lediglich passiv und empfangend sei (vgl. Witt 2004). Luce Irigaray hat diese enge Assoziation von Vernunft mit dem Männlichen und die damit einhergehende Ausgrenzung und Abwertung des Weiblichen, das immer schon aus einer männlichen Perspektive bestimmt wird, als „Phallogozentrismus“ bezeich-

15 In der philosophischen Ideengeschichte bestehen immer schon Gegennarrative und Vernunftkritiken, etwa bei Freud, Nietzsche oder in der Kritischen Theorie. Einschlägig ist hier Max Horkheimers Kritik einer instrumentellen und beherrschenden Vernunft (vgl. Horkheimer 2007).

16 Vgl. zu Kritiken an einer übers Ziel hinausschießenden Vernunftdekonstruktion: Alcoff (1995) und Fricker (2000).

17 Vgl. zu dieser Projektionslogik Adorno/Horkheimer (2017: Exkurs I).

net (vgl. Irigaray 1985: 162). Diese dichotome Aufladung und Zuordnung betrifft jedoch nicht nur eine konzeptuelle Ebene, sondern materialisiert sich auch in der Frage, wer als zu vernünftigem und philosophischem Denken befähigt gedeutet wird, nämlich Männer tendenziell mehr als Frauen.¹⁸

Die Konstruktion des *logos* als bestimmte Form der sprachlichen, allgemein und abstrakt verfahrenen Vernunft funktioniert philosophiegeschichtlich nicht nur über die Binarität männlich-weiblich, sondern nimmt auch andere Gestalten an, etwa als Gegenüberstellung von aufgeklärten, zivilisierten Völkern und als unvernünftig gedeuteten rassifizierten Anderen.¹⁹ Gayatri Chakravorty Spivak hat dafür den Term der „Subalternisierung“ geprägt: Durch den Prozess des „othering“, der „Veränderung“, wird das Selbst erst in seiner Identität konstruiert, wobei es Spivak insbesondere um das westliche, koloniale Selbst geht, das sich erst durch die Distanzierung von und Differenzierung vom Anderen, nämlich kolonialisierten und rassifizierten Personengruppen, konstituiert. Die logozentrische Implikation dieses kolonialen Habitus wird anhand des Titels von Spivaks Text *Can the Subaltern Speak?* deutlich (vgl. Spivak 2010). Denn es geht nicht in einem wortwörtlichen Sinn darum, ob die Unterdrückten und kolonialistisch Unterworfenen sich verbal artikulieren können, sondern eher um die zugrundeliegenden Mechanismen der Unhörbarmachung und Verstummung: Wenn die Erfahrungsperspektive und die Beiträge von rassifizierten Anderen gar nicht als sinnvolle und vernünftige Rede gedeutet werden, bedeutet das auch einen Ausschluss und Verlust von Sprache und denkerischer Diversität. Ein bestimmter *logos* wird dann wiederum über eine Abgrenzung vom vermeintlich Anderen, Differenten und Unterlegenen konstruiert. Die machtförmigen und exkludierenden Implikationen führen zu einer spezifischen Eindimensionalität. Indem Vernunft wesentlich darüber definiert wird, was sie *nicht* ist und was ihr *nicht* zugehörig ist, also in diesem Fall die Wissensbestände und Denktraditionen kolonialisierter Völker, gewinnt sie einen reduktionistischen Zug und gerät zu einer schwer greifbaren Abstraktion. In diesem Sinn ist Logozentrismus nicht nur eine ganz bestimmte (und historisch gewachsene) Form des Vernunftverständnisses – etwa als aufgeklärt, vorurteilsfrei, selbstreflexiv, urteilsbegabt, objektiv –, sondern er beschreibt auch eine gewisse inhaltliche Entleerung, die

18 Vgl. zu einer Kritik am Ausschluss von Frauen aus der Philosophie Haslanger (2008).

19 Das zeigt sich in Kants Text *Von den verschiedenen Racen der Menschen* von 1775, wo nicht-westliche Völker mit negativen Eigenschaften assoziiert werden (vgl. Kant 1968).

Prozeduralisierung eines geistigen Vermögens, die mit einem instrumentalisierenden Gestus einher geht (vgl. Horkheimer 2007).

Die skizzierten logozentrischen Elemente, nämlich Binarität, Definierung mittels Abgrenzung, die normative Abwertung des „Anderen“ der Vernunft und eine Homogenisierung im Sinn einer Abstraktion von konkreten und diversen Gehalten des Denkens, sind auch im Fall ableistischer Exklusionen wirksam. Menschen mit geistigen „Behinderungen“ werden als Phänomene der Differenz zu einem „normalen“ und durchschnittlichen Menschsein konstruiert und durch ihre Abweichung von diesem Standardfall pathologisiert und abgewertet. Außerdem liegt der Fokus der Aufmerksamkeit in keiner Weise darauf, welche Perspektiven, Beiträge, Lebensformen und Einsichten sie einbringen können, sondern sie werden subalternisiert, indem Normen der Anerkennung ihre Stimmen, Expressionen oder gestischen Artikulationen von vornherein als unvernünftig oder irrational erscheinen lassen. Wenn politische Partizipation und Handlungsfähigkeit sich in dieser Weise nur an einer partikularen Fähigkeit zu sprachlich nach einem bestimmten Muster geformten Argumentationsbeiträgen bemisst, führt das auch ein verkürzendes Moment in die politische Theoriebildung ein: „Die Behinderten werden unter dem Einfluß der aufklärerischen Ideale [Autonomie und Leistungsfähigkeit] zu Nicht-BürgerInnen erklärt, denn wer nicht für sich sprechen kann und nicht für sich selbst sorgen kann, ist auch nicht mündig“ (Rommelspacher 1995: 57; vgl. Catala 2020: 756).

Um Ableismus und einer logozentrischen Verkürzung in der politischen Theorie zu begegnen, könnte es daher in einem ersten Schritt hilfreich sein, Vernunft pluraler und heterogener zu denken²⁰ und ganz unterschiedliche Formen der Artikulation und Performanz als Beiträge zu politischen Prozessen ernst zu nehmen. Eine wichtige theoretische Ressource dafür findet sich in feministischen Standpunkttheorien. Zum einen lässt sich durch diese theoretischen Interventionen der Blick dafür schärfen, dass eine einseitige Vorstellung von objektiver Vernunft nicht nur hegemonial und machtförmig ist, sondern ebenso verarmt, weil relevante Aspekte und Standpunkte damit aus dem Bild herausfallen. Zum anderen kann mit Hilfe von Überlegungen aus der politischen Epistemologie auch aufgezeigt werden, warum politische Partizipation nicht einseitig auf diskursive Äußerungen verengt werden sollte.

20 In diese Richtung geht das Argument in Alcoff (1995).

3. Diversität und Pluralität – Ressourcen feministischer Standpunkttheorien

Überlegungen aus der feministischen Erkenntnistheorie, insbesondere der Standpunkttheorie, helfen dabei, ableistische Verkürzungen in Politik und politischer Theorie zu hinterfragen und ein Moment der Diversität als epistemisch und politisch wertvoll auszuweisen.

Insgesamt zeichnet sich die feministische Standpunkttheorie durch die These aus, dass Wissens- und Erkenntnismöglichkeiten nicht einfach natürlich oder neutral vorgegeben, sondern wesentlich durch soziale und politische Positionierungen mitgeprägt sind (vgl. Wylie 2012: 60). Eine gesellschaftliche Dominanz bestimmter Gruppen kann dann dazu führen, dass die (wissenschaftliche) Erkenntnisgewinnung nicht so objektiv wie möglich verläuft, sondern spezifische Forschungsfragen oder Perspektiven privilegiert werden, was inhaltliche epistemische Verkürzungen erzeugt.

Nancy Hartsock greift zur Entwicklung einer feministischen Standpunkttheorie den Marxschen Historischen Materialismus auf, verleiht ihm aber eine spezifische Wendung: So wie eine *prima facie* Gleichheit (Arbeiter*innen verkaufen ihre Arbeitskraft gegen Entlohnung) sich in kapitalistischen Tauschverhältnissen als Schein entlarvt, nimmt man erst einmal die Perspektive des Proletariats auf ihre Ausbeutung ein, so erweist sich auch die vergeschlechtliche Arbeitsteilung von einem feministischen Standpunkt als Ausdruck von patriarchalen Institutionen (vgl. Hartsock 1983: 284). Eine deprivilegierte gesellschaftliche Perspektive *kann* deswegen zu einem epistemischen Privileg führen (vgl. Harding 1993). Allerdings folgt aus einer unterprivilegierten Positionierung in materiellen und gesellschaftlichen Herrschaftsverhältnissen nicht automatisch ein epistemischer Standpunkt, der eine privilegierte Einsicht in die Funktionsweisen dieser Verhältnisse erlaubt. Vielmehr muss ein solcher Standpunkt erst errungen werden, er entsteht aus einer aktiven und kollektiven Auseinandersetzung sozialer Gruppen mit den Strukturen, in denen sie situiert sind (vgl. Hartsock 1983: 288f.).

Die Erkenntnismöglichkeiten, die mit der Ausbildung von Standpunkten marginalisierter oder unterdrückter Gruppen einhergehen, betreffen nicht nur die Wirkweise von Dominanzverhältnissen, sondern lassen sich insgesamt zu einer kritischen Überprüfung herkömmlicher epistemologischer Annahmen ausweiten. So argumentiert Hartsock, dass eine konventionelle Vorstellung von Erkenntnis strukturierenden Dualismen – abstrakt/konkret, Geist/Körper, Kultur/Natur, ideal/real, Statik/Wandel – selbst das Produkt einer maskulinen Gesellschaft und ihrer Theoriebildung sind (vgl.

Hartsock 1983: 297). Die zugrunde liegenden binären Schemata, die auch die oben herausgestellten logozentrischen Annahmen normativ strukturieren, sind also keine neutralen rationalen Kategorien, sondern Produkt eines ganz spezifischen Weltzugangs.

Standpunkttheorien zielen nun nicht einfach darauf ab, eine partielle männliche Perspektive durch einen weiblichen Blick auf die Welt zu ergänzen oder zu ersetzen und Erkenntnis- und Wissenschaftstheorie aus Perspektive der Frauen zu betreiben, vielmehr geht es darum, ein reicheres und gesättigtes Bild von Erkenntnismöglichkeiten und ihrer sozialen Durchwirkung zu liefern. Sandra Harding bezeichnet das als „starke Objektivität“: Ihre These lautet, dass es die Objektivität von wissenschaftlicher Welterkenntnis gerade nicht verringert, sondern sogar befördert, wenn wir die soziale Position von Erkenntnissubjekten und deren Einflüsse auf Erkenntnisgewinnung mit bedenken und reflektieren: „Starke Objektivität erfordert, dass das Wissenssubjekt auf derselben grundlegend kritischen Ebene wie die Objekte des Wissens angesiedelt wird. Starke Objektivität verlangt also etwas, das wir als ‚starke Reflexivität‘ bezeichnen können“ (Harding 1993: 69).²¹

Der Anspruch auf starke Objektivität impliziert auch einen epistemischen Wert von Pluralität: Wenn die Situiertheit von Erkenntnissubjekten deren Erkenntnismöglichkeiten mit beeinflusst, erhöht der Einbezug möglichst vieler Perspektiven und Standpunkte auch die Möglichkeit auf eine möglichst adäquate und objektive Wissenserkenntnis (vgl. Harding 1993: 65f.). Deshalb ist es ein standpunkttheoretisches Anliegen, hegemoniale *biases* in der Strukturierung des wissenschaftlichen Erkenntnisraumes auszuräumen, weil diese einer starken Objektivität zuwiderlaufen, subalternisierte Wissensperspektiven ausklammern und ein reduziertes Bild von Erkenntnismöglichkeiten und zugrundeliegenden Konzepten erzeugen.

In ihrer Agenda für den Einbezug einer Pluralität an Standpunkten bei der Genese von Erkenntnis und Wissen zur Erhöhung von Objektivität und wissenschaftlicher Qualität weisen Standpunkttheorien wichtige Schnittmengen mit der sozialen Epistemologie in einem breiten Sinn auf. Denn auch hier wird die Einsicht formuliert, dass die primären Wissenssubjekte nicht Individuen, sondern Gruppen und Kollektive sind, und dass Prozesse der Wissensgewinnung von Vornherein relational verfasst sind (vgl. Code 1991). Ebenso erweist sich vor diesem Horizont die Annahme, Erkenntnis und Wissen seien „wertneutral“, als eine Illusion: Vielmehr prä-

21 Übersetzung RS.

gen normative Hintergrundannahmen immer schon die Art und Weise mit, wie Forschungsgegenstände untersucht werden und welche Prämissen die Erkenntnissuche anleiten. Dieser wertgeleitete Untergrund aller Erkenntnis- und Wissensproduktion ist erst einmal nicht per se problematisch, sondern erst dann, wenn er unreflektiert bleibt und sich als vermeintliche Wertfreiheit ausgibt (vgl. Anderson 1995).

Die Argumente standpunkttheoretischer Überlegungen zur sozialen Mitkonstitution von Erkenntnis und Erkenntnispositionen sind für die Frage ableistischer Diskriminierung und deren Fortbestand bzw. De-Thematisierung in der politischen Theorie einschlägig. Hierbei sind insbesondere zwei Aspekte produktiv: erstens die Annahme einer spezifischen Einsicht in gesellschaftliche Strukturen aus Sicht unterprivilegierter Gruppen (vgl. etwa Hartsock 1983: 284) und zweitens das Aufbrechen hegemonialer Konzepte und Epistemologien vom Standpunkt der Marginalisierten aus (vgl. etwa Harding 1993: 54). Auf Grundlage der feministischen Standpunkttheorien lassen sich vor allem die epistemischen Implikationen von Ableismus dekonstruieren, nämlich die Annahme, dass Menschen mit kognitiven Beeinträchtigungen in ihrer Wissens- und Erfahrungsperspektive keine gleichwertig Partizipierenden an Erkenntnisprozessen insgesamt sein könnten.

Bezüglich des ersten Aspekts bedeutet dies, dass Menschen mit kognitiven „Behinderungen“ eine spezifische Einsicht in eine ableistische Gesellschaft und deren ausgrenzende Strukturen haben können, die dem gesellschaftlichen Mainstream verschlossen bleibt. Das betrifft unter anderen institutionelle Settings, für deren Funktionsweise Menschen mit Behinderung eine besondere Expertise haben, weil sie tagtäglich mit ihnen konfrontiert sind, wie etwa Kliniken, Pflegeeinrichtungen, rehabilitative Institutionen oder Kranken- und Pflegekassen.²² Darüber hinaus haben Menschen mit kognitiven Beeinträchtigungen oder zugeschriebenen Krankheitsbildern auch eine besondere Luzidität bezüglich unhinterfragter gesellschaftlicher Dominanzstrukturen und -vorstellungen insgesamt.²³ Die scheinbare Selbstverständlichkeit einer neoliberalen Vermarktungslogik wird beispielsweise vor dem Hintergrund einer Ausbeutung in „Behindertenwerkstätten“

22 Vgl. zu dem epistemischen Beitrag von Menschen mit (kognitiven) Beeinträchtigungen Schramme (2021: 16-18) und Young (2000: 117).

23 In der Literatur wurde auf die epistemische Perspektive von Menschen mit geistigen Behinderungen und deren ungerechtfertigte Abwertung vor allem mithilfe des Konzepts „epistemischer Ungerechtigkeit“ im Anschluss an Miranda Fricker Bezug genommen (vgl. Dohmen 2016; Li 2016).

besonders brüchig.²⁴ Und auch die Vorstellung von einem gelungenen erwachsenen Leben in größtmöglicher Unabhängigkeit von Anderen und Autarkie als Gradmesser der Selbstverwirklichung enthüllt ihren verkürzenden Charakter insbesondere vom Blickpunkt von Menschen, die stark in Sorge- und Pflegebeziehungen eingebunden sind und damit der wirkmächtigen Fiktion souveräner Independenz viel weniger erliegen.

In Hinblick auf den zweiten Aspekt bedeutet dies, dass eine Hinterfragung ableistischer Vorstellungen und Konzepte – Unabhängigkeit als absoluter Wert oder die Vorstellung, behinderte Menschen könnten kein glückliches und gelungenes Leben führen – nicht nur den Beitrag ernst nimmt, den behinderte Menschen auch in epistemischer Hinsicht zur Gesellschaft leisten können und damit ein Argument für ihre Gleichheit stark macht, sondern auch umfassend den Gewinn herausstellt, der mit ihrer Wissens- und Erfahrungsperspektive einhergeht. Menschen mit „Behinderung“ sind nicht einfach „Informanten“ einer behinderten Perspektive; sie haben auch zu ganz anderen gesellschaftlichen Feldern und Fragen Relevantes beizutragen, weshalb ihre Marginalisierung eine gravierende epistemische Verarmung bedeutet.²⁵

Ein Missverständnis, dem auf jeden Fall vorzubeugen ist, würde darin bestehen, Menschen mit „Behinderung“ auf Expert*innen für eine Outsider-Perspektive zu reduzieren und sie damit auf eine ganz bestimmte epistemische Position festzuschreiben. Stattdessen steht in keiner Weise von Vornherein fest, was sie einbringen, beitragen und wo ihre Interessen liegen. Damit ihre Perspektiven und Standpunkte Berücksichtigung erfahren können, müssen sie zuallererst einmal wahrnehmbar sein und Möglichkeiten der Artikulation erhalten. Das erfordert, etablierte Kommunikationsschemata zu erweitern und einer rezeptiven Offenheit Raum zu geben. Wie das im Bereich des Politischen aussehen kann, soll im abschließenden Abschnitt noch kurz angerissen werden.

24 Vgl. zur Verstrickung von Ableismus und Neoliberalismus Goodley (2014).

25 Solche epistemischen Bereicherungen können auch Wertorientierungen wie die Affirmation von Beziehungen der sorgenden Dependenz betreffen. Vgl. dazu die Argumentation von Daniel Loick (2023), der die These vertritt, dass unterdrückte soziale Gruppen nicht nur ein epistemisches, sondern auch ein normatives Privileg haben können.

4. Diversität und Politik – wie lässt sich Ableismus im Politischen widerstehen?

Das Verständnis der feministischen Standpunkttheorien zum Zusammenhang von sozialer Situierung und Erkenntnismöglichkeiten zielt vor allem darauf ab, eine Pluralisierung von Erkenntnisperspektiven als epistemischen Gewinn und Erhöhung von Objektivität auszuweisen. Auch wenn damit ein Begriff des Epistemischen gemeint ist, der wissenschaftliche Erkenntnisse umfasst, sind Standpunkt epistemologien nicht nur für die Wissenschaftstheorie, sondern auch die politische Theorie interessant. Denn politische Prozesse sind auf epistemische Beiträge derjenigen angewiesen, die Teil des Gemeinwesens sind. Der Maßstab der Qualität solcher Beiträge kann nicht rein extern sein und von Expert*innen definiert werden,²⁶ sondern er ist selbst Teil der demokratischen Aushandlung. Je nachdem, ob ein eher deliberatives, agonales oder hegemoniales demokratiethoretisches Verständnis zugrunde gelegt wird, unterscheiden sich die Bewertungskriterien für die Güte von Argumenten, Interessen und Überzeugungen bzw. die Frage ihrer Durchsetzungskraft. Ohne hier jedoch einem bestimmten demokratiethoretischen Modell den Vorzug zu geben, kann eine Pluralisierung von Perspektiven im Raum des Politischen und eine Erhöhung von Diversität insgesamt als epistemischer Gewinn verstanden werden. Denn politische Deliberation profitiert, wenn bislang unberücksichtigte und marginale Perspektiven mit bedacht werden müssen. Genauso sind aber auch agonale und radikaldemokratische Ansätze darauf angewiesen, dass die bislang „Anteillosen“ ihrer politischen Stimme Gehör verschaffen können.²⁷ Die Ermöglichungsbedingung einer solchen Pluralisierung ist aber, dass logozentrische Vorannahmen eine Korrektur erfahren und politische Beiträge nicht notwendigerweise einem spezifischen sprachlichen Muster folgen müssen. Beispielhaft für eine solche anti-ableistische Diversifizierung des politischen Raums sind Modelle des gemeinsamen Deliberierens und eine Politik der Präsenz.²⁸

Den Terminus einer „collaborative speech“ hat Stacy Clifford Simplican geprägt, um zu argumentieren, dass deliberative Prozesse nicht notwendi-

26 Vgl. zur Betonung der Qualität von politischen Entscheidungen Estlund (2008).

27 Der Begriff der „Anteillosen“ stammt von Jacques Rancière (vgl. Rancière 2002: 41ff.). Die Redeweise eines „Sich Gehör Verschaffens“ ist in diesem Zusammenhang metaphorisch gemeint – weil es mir gerade nicht nur um sprachliche Redebeiträge geht.

28 Vgl. zu einer Politik der Präsenz Butler (2016), Lorey (2020) und Phillips (1998).

gerweise von individuellen Akteuren getragen sein müssen, sondern auch in Relation zueinanderstehende Menschen gemeinsam deliberativ auftreten können (vgl. Clifford Simpican 2012). Als Beispiel führt sie Sue und Charlie Swenson an, eine Frau und ihr Sohn mit Schwerst- und Mehrfachbehinderungen, die als Aktivist*innen gemeinsam an den Verhandlungen zu den UN-Behindertenrechtskonventionen in New York teilnahmen (vgl. Clifford Simpican 2012: 220ff.). Clifford Simpican macht deutlich, dass nur das Auftreten beider zusammen in einer Sorgebeziehung Stehenden die Interessen und Bedürfnisse von Charlie Swenson einbringen konnte. Als Advokatin hätte Sue Swenson nur stellvertretend für ihren Sohn sprechen könnten. Seine durch seine Mutter assistierte Anwesenheit bei den Verhandlungen war entscheidend, um seine Anliegen sichtbar und verstehbar zu machen. Nur auf Basis dieser Politik der Präsenz wird ein Raum geschaffen, um die Perspektiven und Blickweisen von Menschen sichtbar und hörbar zu machen, die ansonsten ganz am Rand der Gesellschaft situiert und separiert sind. Dieser präsentische politische Raum, in dem Menschen mit geistigen „Behinderungen“ als politische Subjekte mit dabei sind, erfordert als Ermöglichungsbedingung einen dezidiert anti-paternalistischen Gestus der Dezentrierung. Nur wenn wir davon absehen, eine Politik der Präsenz als Symbolpolitik getragen vom Gefühl einer epistemischen Überlegenheit zu betreiben, kann sie überhaupt sinnvoll sein. Das bedeutet von der Annahme abzurücken, von vornherein zu wissen und antizipieren zu können, welche Perspektiven, Interessen und Blickweisen Menschen mit „Behinderung“ haben.

Diese Offenheit für unerwartete Beiträge oder Vorstellungen macht es für die politische Theorie notwendig, ein zu enges Bild politischer Subjektivität und damit einhergehende theoretische Vorannahmen, wie etwa diejenige, dass politisches Handeln immer sprachlich verfasst sein muss, aufzugeben. Theoretisches Nachdenken über das Politische bleibt beschränkt, wenn eine bestimmte Gruppe und deren Verständnis und Möglichkeiten politischer Teilhabe aufgrund präfigurierter Vorentscheidungen über diejenigen, die zählen und diejenigen, die nicht zählen, ausgeklammert wird. In diesem Sinn bedingen sich der Ausschluss von Menschen mit geistigen „Behinderungen“ aus dem Raum des Politischen und ein reduziertes logozentrisches Bild politischer Subjekte gegenseitig. Ein Kampf um nicht-ableistische Diversität in der politischen Theorie erhöht die wissenschaftliche und epistemische Qualität des Faches selbst.

Literaturverzeichnis

- Adorno, Theodor W./Horkheimer, Max 2017: Dialektik der Aufklärung. Philosophische Fragmente. Frankfurt am Main: Fischer. [1969]
- Alcoff, Linda M. 1995: Is the Feminist Critique of Reason Rational? In: *Philosophical Topics* 23:2, 1–26.
- Anderson, Elizabeth 1995: Knowledge, Human Interests, and Objectivity in Feminist Epistemology. In: *Philosophical Topics* 23:2, 27–58.
- Arneil, Barbara/Hirschmann, Nancy J. (Hg.) 2016: *Disability and Political Theory*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Brownlee, Kimberlee/Cureton, Adam (Hg.) 2019: *Disability and Disadvantage*. Oxford: Oxford University Press.
- Butler, Judith 2007: *Kritik der ethischen Gewalt*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Butler, Judith 2016: *Anmerkungen zu einer performativen Theorie der Versammlung*. Berlin: Suhrkamp.
- BverfG 2019: Urteil vom 29.01.2019 – BVerfGE 151, 1 – Wahlrechtsausschluss Bundestagswahl.
- Campbell, Fiona K. 2009: *Contours of Ableism. The Production of Disability and Aabledness*. London: Palgrave Macmillan.
- Catala, Amandine 2020: Metaepistemic Injustice and Intellectual Disability. A Pluralist Account of Epistemic Agency. In: *Ethical Theory and Moral Practice* 23:5, 755–776.
- Clifford Simplican, Stacy 2012: Making disability public in deliberative democracy. In: *Contemporary Political Theory* 11:2, 211–228.
- Code, Lorraine 1991: *What Can She Know? Feminist Theory and the Construction of Knowledge*. Ithaca, New York: Cornell University Press.
- Derrida, Jacques 1983: *Grammatologie*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Dohmen, Josh 2016: ‚A Little of Her Language’. Epistemic Injustice and Mental Disability. In: *Res Philosophica* 93:4, 669–691.
- Estlund, David 2008: *Democratic Authority. A Philosophical Framework*. Princeton: Princeton University Press.
- Fricker, Miranda 2000: Feminism in Epistemology. Pluralism without Postmodernism. In: Hornsby, Jennifer/Fricker, Miranda (Hg.): *The Cambridge Companion to Feminism in Philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press, 146–165.
- Goodley, Dan 2014: *Dis/ability Studies. Theorising disablism and ableism*. London/New York: Routledge.
- Harding, Sandra 1993: Rethinking Standpoint Epistemology, What Is ‚Strong Objectivity’? In: Alcoff, Linda M./Potter, Elizabeth (Hg.): *Feminist Epistemologies*. New York/London: Routledge, 49–82.
- Hartsock, Nandy 1983: The Feminist Standpoint. Developing the Ground for a Specifically Feminist Historical Materialism. In: Harding, Sandra/Hintikka, Nancy (Hg.): *Discovering Reality. Feminist Perspectives on Epistemology, Metaphysics, Methodology, and Philosophy of Science*. Dordrecht: Springer, 283–310.

- Haslanger, Sally 2008: Changing the Ideology and Culture of Philosophy. Not by Reason (Alone). In: *Hypatia* 23: 2, 210–223.
- Horkheimer, Max 2007: Zur Kritik der instrumentellen Vernunft. Frankfurt am Main: Fischer.
- Irigaray, Luce 1985: *This Sex Which Is Not One*. Ithaca, New York: Cornell University Press.
- Kant, Immanuel 1968: Von den verschiedenen Racen der Menschen. In: *Kants Werke. Akademie Textausgabe, Bd. II Vorkritische Schriften II 1757-1777*. Berlin: Walter de Gruyter & Co., 427–443. [1775]
- Köbsell, Swantje 2015: Ableism. Neue Qualität oder ‚alter Wein‘ in neuen Schläuchen?. In: Attia, Iman/Köbsell, Swantje/Prasad, Nivedita (Hg.): *Dominanzkultur reloaded*. Bielefeld: transcript, 21–34.
- Kräher, Lisa 2021: ‚Erlösung‘ als Motiv? Der gefährliche Versuch, Gewalt gegen Menschen mit Behinderung nachvollziehbar zu machen. <https://uebermedien.de/59531/der-gefaehrliche-versuch-gewalt-gegen-menschen-mit-behinderung-nachvollziehbar-zu-machen/>. (01.05.2021)
- Li, Yi 2016: Testimonial Injustice without Prejudice. Considering Cases of Cognitive or Psychological Impairment. In: *Journal of Social Philosophy* 47: 4, 457–469.
- Loick, Daniel 2023: Fugitive freedom and radical care. Towards a standpoint theory of normativity. In: *Philosophy & Social Criticism* 51:6, 971–989.
- Lorey, Isabell 2020: *Demokratie im Präsens. Eine Theorie der politischen Gegenwart*. Berlin: Suhrkamp.
- Palleit, Leander 2011: *Gleiches Wahlrecht für alle? Menschen mit Behinderungen und das Wahlrecht in Deutschland*. Berlin: Deutsches Institut für Menschenrechte.
- Phillips, Anne 1998: *The Politics of Presence. The Political Representation of Gender, Ethnicity, and Race*. Oxford: Oxford University Press.
- Rancière, Jacques 2002: *Das Unvernehmen. Politik und Philosophie*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Rommelspacher, Birgit 1995: *Dominanzkultur. Texte zu Fremdheit und Macht*. Berlin: Orlanda Frauenverlag.
- Rommelspacher, Birgit 2009: Was ist eigentlich Rassismus?. In: Melter, Claus/Mecheril, Paul (Hg.): *Rassismuskritik Band 1. Rassismustheorie und -forschung*. Schwalbach: Wochenschauverlag, 25–38.
- Schidel, Regina 2023: Universal enfranchisement for citizens with cognitive disabilities – A moral-status argument. In: *Critical Review of International Social and Political Philosophy* 26:5, 658–679.
- Schidel, Regina 2025: „Behinderung“ und Gesellschaft. Ableismus in philosophischer und sozialtheoretischer Perspektive. Berlin: Suhrkamp. (i.E.)
- Schramme, Thomas 2021: Capable deliberators: towards inclusion of minority minds in discourse practices. In: *Critical Review of International Social and Political Philosophy* 27:5, 1–24.
- Spivak, Gayatri C. 2010: *Can the Subaltern Speak? Reflections on the History of an Idea*, Morris/Rosalind C. (Hg.). New York: Columbia University Press.

- Stiker, Henry-Jacques 2004: *A History of Disability*. Ann Arbor: University of Michigan Press.
- Tremain, Shelly (Hg.) 2005. *Foucault and the Government of Disability*. Ann Arbor: University of Michigan Press.
- Waldschmidt, Anne 2020: *Disability Studies zur Einführung*. Hamburg: Junius.
- Witt, Charlotte 2004: Form, Normativity and Gender in Aristotle. A Feminist Perspective, in: Alanen, Lilli/Witt, Charlotte: *Feminist Reflections on the History of Philosophy*. Dordrecht: Springer 2004, 117–136.
- Wylie, Alison 2012: Feminist Philosophy of Science. Standpoint Matters. In: *Proceedings and Addresses of the American Philosophical Association* 86: 2, 47–76.
- Young, Iris M. 2000: *Inclusion and Democracy*. Oxford: Oxford University Press.

Nomadisch statt monadisch: Feministische Kämpfe um epistemologische Diversität im Anschluss an Rosi Braidotti

Mareike Gebhardt

„Feminist questions are scary for [...] scholars in the classical tradition because they don't allow [...] scholars to ignore their own normative – and gendered – perspectives.“

Cynthia Weber, *International Relations Theory. A Critical Introduction*

1. Einleitung: „To Do Philosophy like a white Man?!“

Kämpfe um Diversität werden nicht nur gesellschaftlich, sondern auch in der Wissenschaft geführt. In ihnen geht es unter anderem um die Bedingungen des Wissens und Erkennens. Der vorliegende Aufsatz diskutiert aus einer feministischen Perspektive die Frage nach den Orten und Subjekten der Wissensproduktion sowie den Logiken der Kanonisierung (Martinsen 2022). Dabei rekurriert er auf feministische Theorien, die in den späten 1980er und 1990er Jahren entstanden sind. Im Zentrum stehen Rosi Braidottis (1994) frühe Arbeiten, in denen sie ein maßgebliches Konzept feministischer Erkenntniskritik vorlegte, das sie *Nomadismus* nennt. Mit dem Nomadischen kritisiert Braidotti zwei hegemoniale Narrative der politischen Philosophie: Erstens dekonstruiert sie die Vorstellung eines autonomen und souveränen Subjekts, das aus sich heraus Erkenntnis generiert. Dieses Subjekt beschreibt Braidotti als monadisch. Zweitens hinterfragt Braidotti Sesshaftigkeit und Stabilität als diejenigen Modi, in denen Wissen generiert und archiviert wird. Im Gegensatz dazu beschreibt das Nomadische ein erkenntnistheoretisches Umherstreifen, das sich von normativen Vorstellungen ‚richtiger‘ Wissensproduktion und „sedentären“ Onto-Epistemologien (Sheller 2018: 20) löst. Es ist geprägt von Überschreitungen: von normativen Standards und von wissenschaftlichen Routinen. Es ist, in einem gewissen Sinne, ein „Denken ohne Geländer“ (Arendt 2006). Braidotti kritisiert außerdem eine *weiße* Theoriebildung, in deren Mittelpunkt neben dem Sesshaften und den androzentrischen Forschungsstilen auch die ‚westliche‘, vermeintlich ausschließlich rationale Logik der

Wissensproduktion steht. Braidotti arbeitet mit dem Nomadischen heraus, wie koloniale Logiken, vergeschlechtliche Stereotype und rassifizierte Resentiments die Produktionsweisen des Wissens manipulieren – und Wissen schließlich, mit Michel Foucault gesprochen, zu einer Regierungstechnologie des Selbst wie auch des ‚Anderen‘ avanciert (Foucault 2010; Gebhardt 2021).

Ich gehe mit diesem Aufsatz auf eine ideengeschichtliche Spurensuche in den Gegenarchiven der politischen Philosophie beziehungsweise in den Ecken und an den Rändern des Archivs. In diesen (Gegen-)Archiven können narrative Fragmente von ganz verschiedenen Kämpfen um Diversität geborgen werden, die heute nichts an Aktualität verloren haben. Einer dieser Schauplätze ist die akademische Wissensproduktion, deren normative Grundlagen – Rationalität, Objektivität, Wertneutralität – und institutionelle Arrangements Ziel feministischer (Erkenntnis-)Kritik sind. Im Anschluss an Sara Ahmed (2012) verstehe ich Diversität als eine verkörperte Praxis und einen sozialen Prozess. In Wissenschaftsinstitutionen wird Diversität häufig als eine Art Programmatik zur Pluralisierung der Akademie genutzt. Jenseits dieser programmatischen, oftmals neoliberalen Instrumentalisierung einer bloßen Semantik von Diversität durch wissenschaftliche und universitäre Einrichtungen (Ahmed 2012: 13f.) möchte ich für einen machtsensiblen Begriff von Diversität plädieren, der die Pluralisierung verschiedener (erkenntnistheoretischen) Positionierungen vor dem Hintergrund von Ungleichheit betont, indem marginalisierte Positionen in den epistemologischen Vordergrund gerückt werden.

Der Rückgriff auf frühe feministische Texte, u.a. der Postkolonialen Studien und der Internationalen Beziehungen, zeigt, wie lange Debatten der Wissensproduktion und erkenntnistheoretischen Prämissen geführt werden (Hoppe/Vogelmann 2024). Zugleich verdeutlicht er, wie wenig diese Diskussionen in den Theoretisierungen des „Ma(i)nstream“ aufgegriffen wurden (Sylvester 1994: 35). Noch immer scheint der Imperativ „wie ein alter weißer Mann zu philosophieren“ ungebrochen (James 2014, Übersetzung MG). Noch immer kämpfen feministische, queere und Schwarze Wissenschaftler*innen um Anerkennung ihrer Forschungsstile und die Pluralisierung der Wissensproduktionsweisen – darum, dass ihre wissenschaftlichen Arbeiten nicht ‚bloße Ideologie‘ oder ‚Gender-Wahn‘ (Mauer 2021) seien. Diesen Kämpfen ist der folgende Aufsatz gewidmet.

Auf seiner Spurensuche in den (Gegen-)Archiven hält der Aufsatz an drei Stationen: Er macht zuerst Halt an einer Kritik des autonomen Subjekts

als erkennendes Ich. In einem zweiten Schritt rücken repräsentationstheoretische Fragen in den Vordergrund, die über Modi der Verunsicherung nach einer Demokratisierung der akademischen Wissensproduktion fragen. Schließlich gehe ich auf die körperliche Dimension von Wissen(sproduktion) ein, die für feministische Forschung zentral ist. Denn welche Körper ‚beforscht‘ werden und wessen Körper forschen ist eine der zentralen Fragen feministischer Sozial-, Geistes- und Kulturwissenschaften. Auch in diesen Körpern materialisieren sich Herrschafts- und Machtverhältnisse (Ludwig 2021). Dabei versetze ich Braidottis Arbeiten zum nomadischen Subjekt in einen Dialog mit anderen Gesprächspartner*innen und deren Texten, die in einem ähnlichen Zeitraum entstehen. Meine Suchbewegung in diesem Aufsatz bleibt jedoch geleitet von Braidottis Figur des Nomadischen.¹

2. Nomadisch statt monadisch I – Von der Dezentrierung des Subjekts

Feministische Erkenntniskritik beginnt mit einer Dekonstruktion des erkennenden Subjekts. In Rekurs auf Adrienne Rich (1984) seziert Braidotti (1994: 22) die *politics of location*, die davon ausgehen, dass Wissen nur an spezifischen Orten produziert wird und nur in bestimmten Modi zu archivieren ist. In diesen Politiken der Verortung stecken normative Annahmen über Rechtmäßigkeit und Richtigkeit, die jedem Wissen, jeder wissenschaftlichen Disziplin und den Praktiken der Archivierung klare Regeln auferlegen. Normativ könnten wir von ‚richtigen‘ Orten und ‚korrekten‘ Modi des Archivierens sprechen. Diese Normativität, die ideengeschichtlich und theoriepolitisch meist als Objektivität oder Wertneutralität camouffiert wurde, rückt ins Zentrum einer feministischen Erkenntniskritik (Harding 1990, 1994; Hill Collins 2000; Fricker 2007). Denn durch das archivarische Regelwerk wird kanonisches, ‚richtiges‘ oder ‚wertvolles‘ Wissen erhalten, während ‚nicht-relevantes‘ Wissen – darunter auch Affekte, Gefühle, Erzählungen – (aktiv) vergessen bzw. verdrängt wird. Teil dieser

1 Auch dieser Aufsatz ist nicht im luftleeren Raum entstanden: Ich danke Henrike Bloemen für ihre kritische, konstruktive und kenntnisreiche Korrektur und die kontinuierlichen Gespräche über feministisches Forschen. Isabel Vehrkamp, Nina Arndt und Alba de Curtis danke ich für die Unterstützung bei der Literaturrecherche und Formatierung. Außerdem bedanke ich mich bei den Teilnehmer*innen der Tagung „Kämpfe um Diversität“ der DVPW-Sektion Politische Theorie und Ideengeschichte sowie beim Herausgeber*innenteam für ihre differenzierten und solidarischen Anmerkungen zu Vortrag und Aufsatz.

Archivierungslogik sind andro- und logozentrische Vorstellungen über *den* Archivar [sic] und diejenigen, deren Wissen gespeichert wird.

Die hegemoniale Vorstellung imaginiert dabei ein *weißes*, männliches, bürgerliches, sesshaftes und autonomes Subjekt des Erkennens. In den Arbeiten Braidottis steht dieses hegemoniale Subjekt für das Monadische, das im philosophischen Diskurs der Moderne als *der* Generator von Wissen verstanden wurde und auf das die politische Philosophie ausgerichtet war. Dieses souveräne *cogito ergo sum*, so Braidotti (1994: 13), ist eine „obsession of the west“ – es ist sein Untergang („downfall“) wie auch seine Torheit („folly“). Denn die Vorstellung, das Subjekt generiere alleine von sich aus Wissen, in dem es beobachtend in die Welt blickt und erkennt, ist ein Trugschluss, der jedoch wirkmächtig die Figur des Erkennens und Wissens prägt. Diese Vorstellung einer erkennenden Monade prägt gesellschaftliche Bilder, die von andro- und logozentrischen Imaginationen *des* Wissensproduzenten [sic] heimgesucht werden. Auf die Dekonstruktion dieser Vorstellungen, Bilder und Figurationen richtet sich Braidottis Kritik, die sie in der Auseinandersetzung mit dem Poststrukturalismus entwickelt. Die feministische Erkenntniskritik eint mit dem Poststrukturalismus, so Braidotti (1994: 30), die „Sehnsucht“, das linear-teleologische Modell, das philosophisches Arbeiten und Denken beherrscht, herauszufordern und damit Prozesse der Kanonisierung in ihren Logiken zu hinterfragen. Dabei gilt es für Braidotti, die Vernachlässigung von Geschlecht und Geschlechterverhältnissen durch den Poststrukturalismus zunächst aufzuzeigen und schließlich aufzuarbeiten. Jedoch teilen feministische Theorie und Poststrukturalismus eine Kritik am „philosophischen Humanismus“ (Braidotti 1994: 30). Für Braidotti steht, im Anschluss an Jacques Derrida, Humanismus für ein Denken der Aufklärung, das Rationalität – und mit ihr Andro-, Phono- und Logozentrismus – ins Zentrum rückt und über die Trope des Menschlichen Gleichheit suggeriert, die sich jedoch keineswegs in der sozialen Realität widerspiegelt (Derrida 2013 [1983]). Diese Kritik des Humanen findet sich in Schwarzen Feminismen. So zeigen unter anderem Sylvia Wynter (2003; vgl. McKittrick 2015), bell hooks (2009, 2013) und Akwugo Emejulu (2022) auf, dass der Begriff des Humanen im Kontext von *whiteness* operiert und damit Schwarze, Indigene und People of Color von vornherein ausschließt. Aus ihrer Perspektive schlagen Versuche, die Kategorie des Menschlichen ‚inklusive‘ zu gestalten, notwendigerweise fehl, da die Konstruktion des Menschlichen historisch betrachtet stets auf *whiteness* beruht sowie gesellschaftstheoretisch auf spezifische Ausschlüsse angewiesen bleibt. Bereits hier wird deutlich, wie zentral eine intersektionale Kritik (Combahee River

Collective 1977; Hill Collins 2019; Crenshaw 2019) von Wissensproduktion für die Diversifizierung des Kanons ist, wollen politische Philosophie und mit ihr auch feministische Theorie nicht eindimensional argumentieren.

Das erkennende Subjekt ist also historisch nicht nur vergeschlechtlicht, sondern auch rassifiziert und u.a. mit einer bestimmten Klassenposition verzahnt – wer kann es sich schon leisten, die eigene Zeit mit Nachdenken zu verbringen, wenn man seine Miete zahlen und den Lebensunterhalt bestreiten muss? So fragt Denise James (2014: 189f.) provokativ, ob ein*e Schwarze*r feministische*r Philosoph*in überhaupt möglich, also vorstellbar, sei; und verweist damit auf die Wirkmächtigkeit der hegemonialen Trope des Subjekts der Philosophie. Auch Philosoph*innen sind immer schon verstrickt in die soziale Welt, die sie umgibt, in der sie forschen und Wissen generieren.² Auch akademisches Wissen wird in diesen sozialen Kontexten hervorgebracht und disseminiert. Es bleibt in ihnen verortet und hat damit immer auch eine politische Dimension (Vogelmann 2022). Theoretiker*innen und Philosoph*innen arbeiten weder in einem sozialen noch in einem historischen Vakuum. Sie sind in ihrer Wissensproduktion nicht autonom, sondern relational mit ihrer Umwelt, ihren eigenen Erfahrungen und Überzeugungen, ihrem konkreten soziohistorischen Kontext verbunden. Im Mittelpunkt der feministischen Erkenntniskritik Braidottis steht damit auch die Demaskierung des Monadischen als die Vorstellung totaler Autonomie. Die Dekonstruktion des „god trick“ (Haraway 1988: 581)³ – also der Vorstellung eines neutralen beobachtenden Standpunkts, von dem aus Wissen hervorgebracht und gespeichert wird – ist eines ihrer zentralen Elemente. Braidotti, im Anschluss an Donna Haraway, betont stattdessen die Situiertheit des Wissens: Wissen wird weder im soziopolitischen Nichts noch im monadischen Elfenbeinturm oder anhand neutraler Beobachtung generiert. Vielmehr ist es tief eingebettet in die sozialen Realitäten und politischen Machtverhältnisse, in denen Personen und Kollektive Wissen hervorbringen und es diskursiv-narrativ zirkulieren lassen.

2 So schreibe ich von der Position einer weiblichen ‚Bildungsaufsteigerin‘, die in einer ländlichen Arbeiterklasse aufwuchs und dadurch regelmäßig Klassismus, Misogynie und Sexismus, auch im universitären Raum, ausgesetzt ist. Meine Positionierung als europäisch (mit einem klaren rechtlichen Status), deutsch, cis-geschlechtlich und weiß lässt mich jedoch auch an Privilegien der rassistisch-rassifizierten, heteronormativen Gesellschaft teilhaben.

3 Zur Aufarbeitung von Haraways Arbeiten im deutschsprachigen Raum s. Hoppe (2021).

Daher macht es sich feministische Kritik, wie die Braidottis, ähnlich zu poststrukturalistischen Kritiken der „großen Erzählungen“ (Lyotard 1986: 13f.), zur Aufgabe, Prozesse der Kanonisierung in ihrer politischen und damit hierarchisierenden Dimension sichtbar zu machen. Darüber hinaus soll das vermeintlich ‚irrelevante‘ Wissen der Gegenarchive geborgen werden (Hartman 2008; Honig 2021). Diese philosophische Arbeit des Bergens stellt auch eine Verweigerung dar, die hegemonialen Politiken des Archivierens anzuerkennen (Karera 2021). Diese Verweigerung kann letztlich eine Praxis der Dekolonialisierung hervorbringen (Lugones 2010; Bhabra 2021). Denn Kolonialisierung, Kolonialismus und Kanonisierung sind historisch miteinander verbunden, da Kanonisierungsmuster zunächst hegemoniale Wissensbestände sichern bzw. zur Hegemonie-Werdung bestimmten Wissens beitragen. Diese Muster operieren wie Selektionsmaschinen, die das ‚gute‘, ‚richtige‘ und ‚wertvolle‘ Wissen von allen anderen Formen des (Nicht-)Wissens trennen. Historisch war dieses Wissen *weiß*, *westlich*, männlich und bürgerlich. Diese Selektionslogik suggeriert außerdem, dass das Wissen einen festen Platz hat, ein Archiv braucht, das ordentlich und sauber verschiedene (Nicht-)Wissensbestände voneinander trennt und sortiert sowie schließlich auch eine klare Orientierung und Richtungsweisung gibt, was sich zum Beispiel in Lehrcurricula der politischen Philosophie und Ideengeschichte niederschlägt.

Feministischer Erkenntniskritik geht es dabei nicht um die Auslöschung des Kanons oder die Substitution des Archivs durch bis dato nicht-kanonisches Wissen und Gegenarchivbestände (Spivak 1993; Martinsen 2022). Sie möchte vielmehr „Grenzen verwischen, ohne Brücken zu verbrennen“ (*blurring boundaries without burning bridges*, Braidotti 1994: 4, Übersetzung MG). Feministische Erkenntniskritik ist keine *scorched earth policy*. Sie verbrennt nicht die Wege, auf denen sie ging und geht, sondern überarbeitet sie, findet andere Wege und eröffnet neue Routen. Sie arbeitet im Sinne Derridas dekonstruktiv. Sie ist eine kreative Intervention in das wissenschaftliche Ordnungssystem der Archivierung und Kanonisierung, das so viele Stimmen und *stories* verstummen hat lassen. Diese „mass evacuations“ (Sylvester 1994: 3) bestimmter Wissensbestände führten historisch zum Ausschluss armer, Schwarzer, weiblicher Subjekte (Spivak 1993: 90). Von einer Dezentrierung des Subjekts geleitet, zeigen feministische Erkenntniskritiken daher auf, wie politische Philosophie in ihren erkenntnis- und wissenstheoretischen Vorannahmen zu diversifizieren ist – und zwar im Hinblick auf drei Momente: Erstens müssen Forschungsstile, Erkenntnisgegenstände und Methodologien pluralisiert werden. Damit geht

auch einher, deren normative Grundlagen radikal herauszufordern und neue ‚Paradigmen‘ der Wissensproduktion zuzulassen; zum Beispiel Epistemologien des Affektiven, des Körpers oder Wissensbestände des Globalen Südens, die lange als irrational, ‚primitiv‘, naiv oder auch ‚kindlich‘ delegitimiert wurden. Zweitens müssen auch Kategorien des Wissens und analytische Konzepte vervielfältigt werden. Schließlich, drittens, müssen sich die Subjektpositionen, von denen aus Wissen hervorgebracht wird, multiplizieren. Multivokales, polyphones, multiperspektivisches und kollektiv geteiltes Wissen generiert daher nicht nur eine Diversität vermeintlich partikularer Standpunkte. Vielmehr produziert es ein Geflecht „starker Objektivität“ (Harding 1992), das der Komplexität sozialer Realitäten gerechter wird und sie auch tiefschärfer analysieren kann als das monadische Cogito.

Die feministischen erkenntnistheoretischen Arbeiten repräsentieren demnach einen Kampf um Diversität auf dreifache Weise: Sie suchen nach einer Pluralisierung der epistemologischen Werkzeuge und Konzepte der politischen Philosophie; außerdem vervielfältigen sie die Sprechpositionen, von denen aus Theoriearbeit geleistet wird. Zuletzt betonen sie die kollektive Dimension der Wissensproduktion und, auf einer sozialontologischen Ebene, die Relationalität des Wissens.

3. Nomadisch statt monadisch II – Zur Destabilisierung des Kanons

Mit der Forderung nach mehr Diversität der Subjektpositionen sind Fragen der Repräsentation verbunden. Außerdem zieht sie eine Form der Verunsicherung von Wissen(sbeständen) mit sich, die die Hinterfragung des Kanons und seiner Archivierungsmechanismen ermöglicht.

3.1 Verunsicherung – Zur Heimatlosigkeit des Wissens

Feministische Erkenntniskritik beginnt mit einer Bewegung der Verunsicherung. Etwas, was nicht stillstehen, was nicht zur Ruhe kommen kann, hat keinen sicheren Ort, keinen festen Platz – keine Heimat. Feministische Erkenntniskritik ist damit eine Methode, Praxis und Denkfigur der Heimatlosigkeit. Aus einer geschlechtertheoretischen Perspektive ist die Heimat gerade kein Ort der Geborgenheit, sondern ein Phänomen der Herrschaft, in dem patriarchale Machtverhältnisse (re-)produziert werden. Im Begriff der Heimat wirken Politiken der Verortung. Sie schaffen eine Raumordnung,

in der die Mikrophysik der Macht allen Personen(-gruppen) ihren Platz zuweist. Feministische Erkenntniskritik ist dann auch ein Loslösen von diesem angestammten Platz (Sylvester 1994: 214, 222, 226; Braidotti 1994: 22; Spivak 1993: 95). Teil dieses Loslösens ist das nomadische Umherstreifen, das nostalgische Begriffe von Wissen und Wahrheit erschüttert (Sylvester 1994: 210, 218). Es ist ein Denken des Fluiden, des Permeablen und des Unabgeschlossenen: ein fragmentarisches Denken am Abgrund, das den Anspruch auf Vervollkommenheit ebenso aufgibt wie den der Letztbegründung und absoluten Wahrheitsgenese. Feministische Erkenntniskritik kann daher auch als post-fundamentalistisch gelesen werden und ergänzt den männlich dominierten ‚Kanon‘ des post-fundamentalistischen Denkens (Marchart 2010) um zentrale Perspektivierungen der Reproduktionsbedingungen von Herrschaft.

Dabei interpretieren Braidotti und Sylvester in unterschiedlicher Weise diese Heimatlosigkeit: Während Braidotti ihr Konzept des Nomadischen der Heimatlosigkeit gegenüberstellt und feministische Epistemologien dezidiert als nomadisch und nicht als heimatlos markiert, interpretiert Sylvester den Begriff der Heimatlosigkeit feministisch. Sie unterscheidet eine vereinsamte, monadische Heimatlosigkeit von einer feministisch-epistemologischen Heimatlosigkeit, die zwar keinen festen Ort – keine Heimat – hat, jedoch immer wieder ein Zuhause findet, in dem wir „kollektiv heimatlos“ werden (Sylvester 1994: 61, 209).

Die Betonung des Kollektiven spiegelt sich in Sylvesters Begriff des *homesteading* wider, in dem sie insbesondere die relationale Verwobenheit von Subjekten, Wissensbeständen und Objekten betont. *Homesteading* verweist auf ein anti-territoriales Denken, das Identität und Räumlichkeit nicht über Tropen der Geschlossenheit, sondern über Vorstellungen von Empathie und Kooperation denkt (Sylvester 1994: 2f.). Es erkennt an, dass bestimmte Räume für bestimmte Subjekte, Körper, Handlungen und Tätigkeiten ausgewiesen sind, während diese wiederum von anderen Räumen ausgeschlossen bleiben. Einerseits verweist *homesteading* auf die Geschichte nationalistisch-territorialer Politiken, die bestimmte Bevölkerungs- und Gesellschaftsgruppen aufgrund von (unter anderem) Geschlecht und Rasse ausschloss. In diesen auch kolonialen Politiken wurden die unterworfenen Personengruppen derjenigen Orte beraubt, die sie lange bewohnt hatten und ihre Heimat nannten; indigene Bevölkerungen wurden vertrieben, deportiert und getötet, um Land und Raum für privilegierte Personengruppen

pen ‚freizumachen‘ (Sylvester 1994: 2).⁴ Andererseits steht *homesteading* für eine Wiedergewinnung der Geschichten und Identitäten, die durch die Politik des räumlichen Ausschlusses verloren schienen. Denn *homesteading* enthält die Möglichkeit, mehrere Räume gleichzeitig zu besetzen, in ihnen zu wohnen und sich dort wohlfühlen, womit Vorstellungen der ‚wahren‘ Heimat unterwandert werden. Diese „mobile Subjektivität bewegt sich“ (Sylvester 1994: 3, Übersetzung MG), wie die nomadische, durch verschiedene Räume und Landschaften, ohne jemals an einem Ort vollkommen anzukommen, sich an ihm niederzulassen. Vielmehr sind es die Begegnungen und Bewegungen, die das Selbst mit den Anderen verbinden, ihm ermöglichen, die Anderen kennenzulernen und sie, zu einem gewissen Maße, zu verstehen: sie durch „emphatische Kooperation“ (Sylvester 1994: 3, Übersetzung MG) von ihren Erfahrungen erzählen zu lassen, statt ihre Position in einer rationalistischen Bewegung intersubjektiv einnehmen zu wollen.

Sylvesters und Braidottis Ansätze verbindet, dass beide Epistemologien der Heimatlosigkeit onto-epistemologische Vorstellungen des Sesshaftwerdens kritisieren. Allerdings haben ihre Erkenntnistheorien der Heimatlosigkeit und Ungebundenheit auch eine problematische Dimension. Wie andere poststrukturalistische Ansätze suchen sie nach Wegen, die Subalternen zu visibilisieren und die vergessenen Narrative sichtbar zu machen. Allerdings bleiben sie Kompliz*innen des philosophischen Ethnozentrismus und Kolonialismus, während sie beide zu entlarven trachten (Sylvester 1994: 15; Spivak 1993: 90). Dabei sind auch ihre Figuren und Gegenarrative kritisch zu durchleuchten. So fragt zum Beispiel Braidotti (1994: 21, Übersetzung MG), ob das „nonchalante Loslassen“ – als erkenntnistheoretischer Topos –, das im Nomadismus steckt, nicht auch ein Privileg der Wenigen, der *Weiß*en und Bürgerlichen darstellt. Ist Heimatlosigkeit nicht nur dann attraktiv und zu realisieren, wenn ich sie mir aussuche und für mich wähle? Muss ich nicht schon einmal die Sicherheit der Heimat erfahren haben, um die Ungebundenheit des Nomadischen schätzen, vielleicht

4 Die Geschichte des Begriffes *homesteading* ist auch mit den Wagenzügen der *settler* gen Westen verbunden. Durch verschiedene *Homesteading Acts* in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts wurde der indigenen Bevölkerung Nordamerikas Land genommen und als ‚freies‘ Land für US-Bürger (sic) zur Verfügung gestellt, um die Erschließung des Kontinents durch *weiße* Siedler*innen voranzutreiben. Daher markieren doppeldeutige Bilder und Imaginationen den Alltagssprachlichen Begriff des *homesteading*, der sowohl Exklusion (der indigenen Bevölkerung) als auch Emanzipation (der *weißen* Siedler*innen) beinhaltet (vgl. auch Kerner 2021).

sogar genießen zu können? Ist diese „lofty metaphor“, wie Braidotti (1994: 21) selbstkritisch anmerkt, nicht sehr ethnozentrisch?

Wer in den Zwischenräumen existiert, wer immer in Unsicherheit lebt, schätzt die Ruhe und die Sicherheit, die Heimat bieten kann – oder ist es nicht gerade die Erfahrung der Heimatlosigkeit, die das Ich die allzu sicheren Konstruktionen von Heimat in ihrem imaginären Charakter immer schon dechiffrieren lässt? Diese Ambivalenz des Nomadischen und des *homesteading* kann nicht aufgelöst werden, sondern muss sich auch an realen Verhältnissen bewähren und sich der eigenen Fallstricke kritisch bewusst werden. Denn einerseits könnte das Nomadische in einer romantisierenden Geste als uneingeschränkte Freiheit missverstanden werden, andererseits erlaubt es aber auch, soziale Konstruktionen von Heimat, Ankommen und Zuhausesein in ihrer Geschlossenheitsfantasie zu dekonstruieren. Beispielsweise bilden sie in aktuellen Migrationspolitiken immer auch eine Rechtfertigungsgrundlage für Ausschlüsse: ‚Wir‘ haben nicht genug Platz, ‚unsere‘ Kultur verträgt nicht zu viel Fremdheit, ‚unsere‘ Ökonomie ist überfordert – dies alles sind Narrative und Tropen, die auf geschlossenen Vorstellungen von Heimat und Eigenheit basieren. Sie sind auch Teil eines Kampfes um Diversität, denn sie richten sich gegen sie und versuchen, Gründe und Plausibilisierungsstrategien zu finden, Nicht-Diversität als Normalität zu inszenieren. An ihnen wird ersichtlich, dass Erkenntnistheorie eine starke politische Dimension hat; dass wir nicht losgelöst von den konkreten politischen Gegebenheiten erkennen, sondern in sie eingelassen sind – auch, oder gerade, als erkennende Subjekte. Gerade weil Ankommen, Verbunden- und Verwurzelte sein politische Instrumente der Hermetik und des Ausschlusses darstellen, sind feministische Erkenntnistheorien ein hilfreiches Werkzeug, die Funktionslogiken der Vorstellungen von Heimat und Gastfreund*innenschaft zu dekonstruieren und ihren imaginativen Charakter als knallharte politische Strategie (rassifizierter, vergeschlechtlichter) Ausschlüsse zu decodieren. Denn sie basieren auf genau diesen Erfahrungen.

So gibt es von der antiken Polis bis hin zu den zeitgenössischen Metropolen der liberaldemokratischen Systeme eine historische Kontinuität der Schließung, die durch kritisches Denken – und Erkennen – in ihren Logiken seziert werden kann. Für Braidotti (1994: 32, Übersetzung MG) ist es wichtig, dass dieses kritische Denken keine „Diaspora der auserwählten Wenigen“ ist, sondern eine radikale Absage an die logozentrische Polis darstellt. Die Polis steht wie keine andere Metapher und politische Realität des Räumlichen für Hermetik und klare Raumaufteilungen, in denen Körper, Identitäten und Subjekte ihren klar markierten Platz zugewiesen bekom-

men. Gerade deshalb eröffnen sich durch Kritik Räume für die Wahrnehmbarkeit der Anderen, aber auch für die Wahrnehmbarkeit der Hermetik des Eigenen. In dieser Ermöglichung von Wahrnehmbarkeit steckt eine Form der Verweigerung: eine Absage an die Politiken der Verortung (Rich 1984). Schon Mitte der 1990er Jahre resümiert Braidotti (1994: 32), dass feministisches Denken die logozentrische Polis hinter sich lässt und das vermeintliche ‚Zentrum‘ des Imperiums aufgeben muss, denn das phallogozentrische Regime befindet sich „beyond repair“. Hieran schließt Bonnie Honig (2021) in ihrer aktuellen Arbeit zu feministischer Verweigerung an. Sie votiert für das Verlassen der Stadt (Polis), aber nicht, um sie vollkommen aufzugeben, sondern um irgendwann zu ihr zurückzukehren: in der Hoffnung, dass sie für radikale Veränderungen – wie die Abschaffung des Patriarchats – bereit ist. Solange aber gilt es, heterotope Räume zu schaffen, *safer spaces* zu kreieren und multiperspektivisch umherzuwandern und eine große Portion Skepsis an die Veränderbarkeit der Stadt zu hegen, ohne sie jemals ganz aufzugeben (Gebhardt 2024). Nomadismus beschreibt dann genau das: „eine Geste des Misstrauens in die Fähigkeit der Polis, die Fundamente ihrer Macht, auf denen sie ruht, zum Einsturz zu bringen“ (Braidotti 1994: 32, Übersetzung MG).

3.2 Repräsentation – Zur Unsichtbarkeit vergeschlechtlichter und rassifizierter Wissensbestände

Eine postkoloniale Kritik des Sedentären zeigt auch die erkenntnistheoretische Dimension des Siedlungskolonialismus auf (Kerner 2021; Bhambra 2021: 80). So wie das Sesshaftwerden ein normatives Ideal des ‚Westens‘ darstellt, so sind auch ‚westliche‘ Erkenntnistheorien lange Zeit von der Vorstellung eines Grundes, einer Substanz, einer Essenz des Wissens geprägt gewesen, den bzw. die es zu erkennen gilt: an den ‚wahren Kern‘ zu dringen. In ihrer, auch vom Poststrukturalismus maßgeblich geprägten, Erkenntniskritik lösen sich feministische Ansätze von der onto-epistemologischen Sicherheit eines gemeinsamen Grundes – einer Heimat – von Wissen und Sein. Allerdings ist *verunsicherndes* Wissen kein *verunsichertes* Wissen: Feministische Forschung – im Anschluss an postmoderne Epistemologien – betont zwar, dass Wissen weder einen absoluten Wahrheitsanspruch erheben noch ausschließlich in großen Erzählungen tradiert werden kann. Sie verweigert sich aber gerade *nicht* ethischen Richtlinien und normativen Maßstäben. Vielmehr arbeitet sie diese sehr viel deutlicher heraus als ka-

nonisch-traditionelle Erkenntnistheorien. Denn problematisch am Kanon beziehungsweise traditionellen Epistemologien ist auch, dass sie die eigene normative Perspektive nur selten offenlegen und ihre Situiertheit unreflektiert lassen. Die Positionierung bleibt unmarkiert, weil sie das Hegemoniale und ‚Normale‘ (das Männliche, das Bürgerliche, das *Weiß*e) verkörpert.

Dagegen betont eine feministische Erkenntnistheorie, dass Wissenschaftler*innen weder ihre eigene (soziale) Identität hinter sich lassen, wenn sie den ‚Laborkittel‘ überziehen oder sich an den Schreibtisch setzen, noch kann Wissenschaft von einem Standpunkt der (normativen) Neutralität aus betrieben werden (Weber 2005: 99). Philosoph*innen und Theoretiker*innen sind keine neutralen Beobachter*innen (von Politik und Gesellschaft). Sie können diesen „god trick“ der absoluten Objektivität und Neutralität gerade nicht ausführen (Haraway 1988: 581; Sylvester 1994: 226), denn sie sind immer schon eingebettet in die sozialen Verhältnisse ihrer Zeit wie auch in historisch tradierte Rahmungen. Wissen, auch wissenschaftliches, ist immer situiert und damit nicht neutral, sondern partiell, schlussfolgert Braidotti; und sie fügt kritisch hinzu, dass „wir alle nach Wörtern ringen, selbst wenn wir die Sprache ‚fließend‘ beherrschen“ (Braidotti 1994: 14, Übersetzung MG).

Das Phänomen, nicht sprechen zu können, obwohl wir ‚die Sprache fließend beherrschen‘, hat Gayatri Chakravorty Spivak in ihrem ikonischen Aufsatz von 1984 seziert. In „Can the Subaltern Speak?“ geht Spivak den Bedingungen des Gehörtwerdens und Sprechenkönnens nach. Sie arbeitet in der Frage des subalternen Sprechenkönnens die machtgeladene Gewinnung von Erkenntnis und die Genese von (Herrschafts-)Wissen heraus (siehe dazu auch: Steyerl/Gutiérrez Rodríguez 2012). Wie schon Braidotti und Sylvester sind auch Spivaks Arbeiten vom französischen Poststrukturalismus stark beeinflusst. Sie verweist auf die Methode der Dekonstruktion zur Sichtbarmachung von Ungleichheit und Diskriminierung und rückt dazu die Arbeiten Jacques Derridas in den Vordergrund (Spivak 1993: 76). Dieser legt in *Grammatologie* eine Kritik des Logo- und Phonozentrismus vor, mit der die „doppelte Löschung“ (Spivak 1993: 87ff.) der vergeschlechtlichten und rassifizierten Subalternen im Kontext kolonialer Macht- und Herrschaftsverhältnisse entlarvt werden kann. Weiterhin formuliert Derrida eine Repräsentationskritik, die Praktiken des *giving voice* (zum Beispiel durch Intellektuelle des Globalen Nordens) nicht notwendigerweise als *empowerment* versteht, sondern potenzielle Paternalismen in sich trägt. Vor diesem Hintergrund betont Spivak (1993: 71f., 91) in ihren epistemologischen und repräsentationstheoretischen Ausführungen zwei Werkzeuge

der Dekonstruktion, die hegemoniale oder normalisierte Annahmen über Wissensproduktionsweisen offenlegen: das Verlernen („unlearning“) und das Zuhören („listen“). Feministische Erkenntniskritik ist auf diese Weise immer auch eine Praxis des Verlernens, u.a. der hegemonialen Standards der Wissensproduktion: ein Verlernen der Regeln, die von hegemonialen Systemen, wie dem Patriarchat, dem Kolonialismus und dem Kapitalismus, aufgestellt wurden, um Dominanz und Herrschaft zu etablieren und aufrechtzuerhalten. Dieses Verlernen umfasst eine Diskreditierung des Sprechens zugunsten des *listening*, so Spivak (1993: 91). Durch die Subversion von Sprechen und Zuhören schließt sie an Derridas Kritik des Phono- und Logozentrismus an. Sie argumentiert, dass hegemoniale Sprechpositionen einerseits verlernen müssen, zu sprechen, während sie andererseits erlernen müssen, zuzuhören.

Sylvester formuliert ein ähnliches Argument in Auseinandersetzung mit poststrukturalistischen Ansätzen. Eine feministische Reiteration des Poststrukturalismus und der postmodernen Philosophie entlarvt, dass die „Antworten der Moderne [...] zu arrogant und intolerant gegenüber Ambivalenzen und Inkommensurabilitäten in einem Zeitalter der Unsicherheit“ (Sylvester 1994: 54, Übersetzung MG) sind. Aufgrund der fehlenden feministischen Reflexion innerhalb des Main- und Malestreams des Poststrukturalismus muss, mit Sylvester, auch herausgearbeitet werden, dass er selbst eine „unproblematisierte Vorliebe für Arroganz und Intoleranz“ (Sylvester 1994: 54f., Übersetzung MG) hat, die zu einer nahezu naiven Vorstellung über Prozesse des *giving voice* führt. Nach wie vor lässt das Regelwerk des Sprechens Personengruppen und Nicht-Sprechpositionen verstummen, die es nicht beherrschen (können) oder es – in einem Akt des Widerstandes – nicht anwenden wollen (Spivak 1993: 103f.).

Statt marginalisierte Subjektpositionen zum ‚richtigen‘ Sprechen bringen zu wollen, geht es für Spivak darum, Privilegien und Normalitäten radikal zu verlernen und Hörgewohnheiten zu ändern. Subalterne können nicht sprechen, weil sie nicht gehört werden – gleich wie laut sie schreien oder wie sehr sie sich den hegemonialen Sprachspielen unterwerfen. Derrida, so Spivak (1993: 89f., Übersetzung MG), thematisiert diese „Mechanik der Konstitution des Anderen“ durch ein ethnozentrisches Selbst, das die Stimme der Anderen als etwas Äußerliches begreift, während sie im Sinne der Binnendifferenz des Selbst doch immer auch im Selbst zu vernehmen ist. Spivak, wie auch Braidotti, betont, dass der Globale Norden der Ort ist, an dem hegemoniales Wissen (historisch wie sozial) produziert wird. Daher unterliegt (wissenschaftliches) Wissen ethnozentrischen Logiken.

Diskurse bringen kein ‚neutrales‘ Wissen hervor. Archive speichern nicht objektiv ‚relevantes‘ Wissen, sondern folgen in ihrer Logik der Dokumentation hegemonialer Vorannahmen. Diese normalisierten Annahmen über Wissensproduktionsweisen müssen daher dekonstruiert werden, um die Autorität des Wissens und seiner (historischen) Produzenten [sic] maßgeblich zu erschüttern. So muss zum Beispiel auch die politische Philosophie erschüttert werden, die durch epistemologische Tropen von (‚westlicher‘) Rationalität und (maskuliner) Souveränität Form erhält (Sylvester 1994: 11).

4. Nomadisch statt monadisch III – Körper in radikaler Relationalität

Einen letzten Fluchtpunkt feministischer Erkenntnistheorie bildet der Körper in seiner radikalen Relationalität. Eine nomadische Epistemologie ist kein monadisches Nachdenken. Sie ist vielmehr immer in Verbindung zu den Anderen: Berührt sie. Braidotti betont die Relationalität der nomadischen Subjekte, die vielleicht nie vollkommen ihre eigenen Wege und Routen bestimmen, sondern im „Bezugsgewebe menschlicher Angelegenheiten“ (Arendt 2007: 222) eingebunden, ihm gegenüber verpflichtet und verantwortlich sind. Damit ist Nomadismus eine „Form des politischen Widerstands gegen hegemoniale und exkludierende Vorstellungen von Subjektivität“ (Braidotti 1994: 23, Übersetzung MG) und gegen homogenisierende Begriffe von Gemeinschaft. Es ist nicht das monadische Selbst, das im Mittelpunkt des Nomadismus steht, sondern sein Gegenteil: eine radikale, existentielle, sozioontologische Relationalität. Nomadismus ist kein Exodus, kein Ausstieg, kein *drop-out*. Nomadismus ist vielmehr Verstricktsein, Eingebundensein, Verwobenheit; er bezeichnet das relationale Netz, das ‚wir‘ (menschliche und nicht-menschliche Lebewesen und Dinge) alle teilen und in dem wir uns bewegen, das uns jedoch nicht gleich macht, sondern in Differenz versammelt.

So schreibt Verónica Gago (2018: 40), dass feministische Kämpfe – auch die um epistemologische Diversität – deshalb beim Körper beginnen, weil „er sehr konkrete Bedingungen dafür schafft, wie wir unsere Widerstände denken können, unsere Wege, die Wunde (für viele von uns: die koloniale Wunde) zum Ausgangspunkt zu machen, um die politische Szene in ihren tiefsten Überzeugungen durcheinanderzubringen.“ Auch hier finden wir das Motiv der Verunsicherung – das Durcheinanderbringen –, das sich durch die Vielzahl feministischer Kritiken zieht. In Bezug auf die akademische Wissensproduktion gilt, was für unterschiedliche Körper immer gilt:

Sie haben unterschiedlich Zugang zu Räumen, auch zu akademischen Räumen – von den Seminarräumen, den Konferenzsälen, dem Podium einer Keynote bis zu den Publikationsräumen und den karriereentscheidenden Netzwerken. Hegemoniale Vorstellungen über ‚richtige‘ Forschung und ‚korrekte‘ Wissensproduktion finden sich nicht nur in Sprache und Text, sondern kleben auch an unseren Körpern: An den ‚devianten‘ Körpern, den nicht-männlichen, nicht-*weißen*, also den queeren, weiblichen, Schwarzen, Braunen und ‚deformierten‘ Körpern, materialisiert sich Macht. Es sind Körper, die die politische Philosophie theoretisch wie praktisch in den Herrschaftsbereich des Privaten verbannte und ihnen damit über Jahrhunderte hinweg Zugang zu unterschiedlichen Räumen (zum Beispiel der Akademie) verwehrte (Ludwig 2021: 659). Damit ist der Körper zum Beispiel für Grada Kilomba (2019) ein „politisches Werkzeug“, das in feministischen Kämpfen um (erkenntnistheoretische) Diversität Anwendung finden muss.

Wenn wir in die Wissensproduktion der politischen Philosophie blicken, dann war das denkende und erkennende Subjekt seltsam körperlos. Der Körper des *Cogito* war so selbstverständlich *weiß*, männlich und ‚gesund‘, dass er nicht der Rede wert war. Doch erkennende Subjekte haben Körper, sind „von Gewicht“ (Butler 1997: 51). Denn an ihnen wird deutlich, wem Erkenntnisvermögen zugesprochen wird – und vor allem: wem nicht. Cynthia Weber formuliert pointiert, dass wir uns niemals außerhalb von Geschlecht befinden – und dies gilt auch für Klasse, Rasse, Sexualität, Begehren und *dis_ability*. Unsere Körper ‚verraten‘ uns in diesem Sinne (Weber 2005: 83) – auch weil sie in hegemoniale und gewaltvolle Prozesse der Selbst- und Fremdzuschreibung verortet bleiben. Daher müssen wir uns in der politischen Philosophie um eine intersektionale Perspektive bemühen, die deutlich macht, dass unsere Körper unsere Forschung, unsere Wissensproduktion und unsere Erkenntnis maßgeblich bestimmen. Denn sie situieren uns in unserem Wissen. Sie bestimmen, wie wir in (akademischen) Räumen wahrgenommen werden und was wir wissen können.

Die Betonung des Körperlichen macht auch deutlich, dass wir die Welt nicht als abstrakte ‚Menschen‘ erfahren und körperloses Wissen sammeln (Weber 2005: 82). Der Körper stellt vielmehr einen Knotenpunkt dar, in dem sich „das Physische, das Symbolische und das Soziologische“ (Braidotti 1994: 4, Übersetzung MG) überlappen. Dies trifft auch für feministische Forscher*innen zu, die immer wieder mit der Ambivalenz kämpfen, von einer bestimmten, auch mit Privilegien versehenen, Positionierung (wie zum Beispiel die *weiße* bürgerliche Frau) aus zu sprechen, um von ihr aus Macht- und Herrschaftsverhältnisse zu kritisieren, in die

sie verstrickt bleibt. Auch in feministischer Forschung herrschen Macht- und Herrschaftsverhältnisse: *whiteness*, Cis-Weiblichkeit, Mittel- und Oberschichtenbiografien sowie *ability* dominieren feministische Zirkel des Globalen Nordens, wenngleich u.a. Schwarze und queere Feminismen verstärkt die Macht- und Herrschaftsverhältnisse offenlegen. Auch feministische Forschung muss sich fragen, wie sie patriarchale Macht und Herrschaft kritisieren kann, ohne ihre Codes zu wiederholen (Thürmer-Rohr 2008: 88ff.). Mit der Schwarzen Kritik und dem queer_feministischen *turn* erfahren wir zum Beispiel eine Diversifizierung von Geschlecht und Sexualität. ‚Geschlecht‘ besteht aus einer Vielzahl komplexer, potenziell widersprüchlicher Erfahrungen, die auch an den Intersektionen von u.a. Klasse, Rasse, Alter, Lifestyle und sexueller Präferenz ausdifferenziert werden und Sprechpositionen verschieben (Braidotti 1994: 337; Mohanty 1984: 337f.).

Die Betonung des Körperlichen führt in feministischen Ansätzen dann auch zur Re-Definition von Subjektivität, die nicht nur diskursive Momente enthält, sondern eben auch materielle. Das sprechende Subjekt verfügt über eine körperliche Materialität, die es in eine vergeschlechtlichte und sexuell differenzierte Struktur einbettet, die der Anfangspunkt eines epistemologischen Projektes darstellt, das Braidotti *Nomadismus* nennt. Es beschreibt einen „figurativen Denkstil“ (Braidotti 1994: 1, Übersetzung MG), eine Art „kritischen Bewusstseins“ (Braidotti 1994: 5, Übersetzung MG) sowie eine Verkörperung, die sich weigert, sich in sozial codierten Denk-, Verhaltens- und Handlungsweisen niederzulassen.

Nomadismus als erkenntnistheoretisches Projekt der kritischen Auseinandersetzung mit dem Kanon und dem Archiv kennzeichnet sich daher durch zwei Bewegungen: die der Des-Identifikation und die der Illoyalität. Feministische Nomad*innen distanzieren sich von der „maskulinen Identifikation“, die von „hoher Theorie“ (Braidotti 1994: 5, Übersetzung MG), oftmals auch habituell, verlangt wird. Das Scheitern der Simulation des männlichen Habitus und Körpers ist daher vorprogrammiert. Dies kann jedoch als Moment des Widerstandes produktiv gewendet und die Machtverhältnisse parodistisch herausgefordert werden (Butler 1991: 209ff.). Daher stellt Nomadismus eine Einladung zur Des-Identifikation vom „phallogozentrischen Monologismus des philosophischen Denkens“ dar, um die „Kunst der Illoyalität gegenüber der Zivilisation“ zu performen (Braidotti 1994: 29f., Übersetzung MG). Onto-epistemologische Vorstellungen von Identität, Stabilität und Neutralität werden unterwandert. Subjektivität stellt sich über Bewegungen der Des-Identifikation, der Ent-Unterwerfung und der De-Subjektivierung her, die allesamt anerkennen, dass das Ich nie ganz, nie

vollkommen, nie absolut bei sich selbst ankommt: nie rein, pur und ganz ist. Vielmehr ist es in radikaler Relationalität mit den Anderen verbunden – und ihnen ausgesetzt. Nomadismus erkennt dies an. Er weiß um die Gewalt, die Furcht und die Angst, die mit dieser Verbundenheit einhergehen können. Er zelebriert jedoch auch die Freude und den Genuss der ‚Illoyalität‘ gegenüber hegemonialen Vorstellungen u.a. von Erkenntnisgewinn und Wissensproduktion. Wir, die wir uns von unserem ‚zugewiesenen Platz‘ entfernt und zum Beispiel akademische Räume als FLINTA* (of color) oder Arbeitertöchter betreten haben, kennen die komplexen Gefühlswelten und affektiven Ökonomien, die uns begleiten.

Die nomadische Verunsicherung, diese Absage an Authentizität und Geschlossenheit, imaginiert jedoch keine grenzenlose Fluidität. Grenzen werden nicht abgeschafft. Vielmehr wird argumentativ hervorgehoben, dass Grenzen – auch die des Wissens – nie ganz fixiert, nie für immer gültig sind und überschritten werden können, vielleicht sogar sollten: Nomadismus ist daher nicht „Fluidität ohne Grenzen“, sondern ein „akutes Bewusstsein für die Nicht-Fixiertheit von Begrenzungen“; er beschreibt ein „intensives Begehren nach der unbefugten Überschreitung“ (Braidotti 1994: 36f., Übersetzung MG). Nomadismus zeichnet sich also durch Denkbewegungen und Praktiken der Transgression aus. Die Verunsicherung durch Nomadismus ist dabei ambivalent. Denn er befreit Subjektpositionen und Identitäten aus geschlossenen Räumen und hermetisch verriegelten Orten, die ihnen vom hegemonialen System zugewiesen worden sind. Nomadismus suspendiert diese geschlossenen Räumlichkeiten, in denen teleologisch-chronopolitische Vorstellungen von linearer Zeitlichkeit aufgehoben sind. Er erschafft „Oasen der Nicht-Zugehörigkeit“, Räume des Loslösens, des Loslassen-Könnens: „No-(wo)man’s land“ (Braidotti 1994: 18f.). Allerdings kann diese Verunsicherung als so grundlegend empfunden werden, dass sie orientierungslos und auch einsam machen kann. Daher entsteht Nomadismus nicht aus Monadismus heraus noch endet er darin. Vielmehr verabschiedet er sich von einem (imaginierten) Reich des autonomen *Individuums*. Stattdessen entwickelt und entfaltet er kollektive, kakophone, multivokale und verkörperte Praktiken, in denen und durch die sich *Dividuen*⁵ treffen, konfrontieren, streiten, weinen, lachen, übereinstimmen, versammeln,

5 Im Anschluss an Nietzsches (2012: 76) Ausführungen zur Differenzierung zwischen Individuum und Dividuum in *Menschliches, Allzumenschliches* beschreibt letzter Begriff eine subjektphilosophische Position, die auf das Geteilte – als Trennung und Gemeinsamkeit – fokussiert und damit individualistische Vorstellungen subjektiver Autonomie kritisiert.

begegnen und immer auch in die Anderen verstrickt sind. Nomadismus erschafft keine Einsamkeit, sondern *Gem-Einsamkeit*.

5. Fazit: *To Do Philosophy Otherwise*

Feministische Forschung ist eine Wissenschaft, die verlernt, wie ‚richtige‘ Wissenschaft funktioniert: Sie hört zu, statt immer nur zu sprechen. Sie holt außerdem ‚das Andere‘ der Wissenschaft – die Körper, den Alltag, die Verletzlichkeiten, die Relationalitäten, die Affekte, die Gefühle und die Dinge (Ahmed 2004; Shotwell 2011; Bargetz 2016) – ins Feld des wissenschaftlichen Arbeitens. Sie unterläuft dadurch szientistische Konzepte neutralen Wissens und sie dekonstruiert (wissenschaftstheoretische) Vorstellungen von Autonomie, Souveränität und Wahrheit. Feministisches Forschen verunsichert den Kanon in doppelter Weise: Es verweist sowohl auf die Positionalität der Forschenden und ihr ‚Unvermögen‘, neutrales Wissen zu generieren, wie auch auf die hegemoniestabilisierenden Formen der Wissensarchivierung. Es schafft hierdurch Raum für ‚anderes‘ Wissen, andere Formen der Erkenntnis und auch andere Maßstäbe als Rationalität, Wahrheit und Vernunft. Feministisches Forschen schafft ein „mestiza consciousness“ (Sylvester 1994: 66), in dem Wissensproduktion nicht nur in sauberen, vielleicht sogar sterilen, Räumen des Kopfes – Laboren – betrieben wird, sondern Wissensbestände auch aus dem Schmutz hervorgewühlt, in hybriden Räumen und an liminalen Orten vermutet oder im Affektiven und in den Körpern geborgen werden.

Manche Kritiker*innen würden sagen, feministische Forschung ‚beschmutzt‘ die Ordnung und Sauberkeit des Archivs, sie ist nicht in der Lage, die Regeln der Angemessenheit richtig umzusetzen: Sie beherrscht das – auch maskulin ausgeübte – (Sprach-)Spiel des Wissenschaftlichen nicht. Manche mögen dagegen erwidern, wie Braidotti und Sylvester, dass die Kakophonie der feministischen Epistemologien wissenschaftliches Arbeiten aus einem Korsett des Maskulinen und Hyperrationalen befreit: „No more impermeable lines of white ‚men‘ in ties shooting can(n)onical wisdoms our way;“ formuliert Sylvester (1994: 8) polemisch, wenngleich pointiert.

Feministische Erkenntnistheorie und Wissenschaftskritik dekonstruieren mit der Betonung kakophonisch-kollaborativen Forschens Vorstellungen des monadisch Forschenden in seinem [sic] sterilen Laborvakuum oder an seinem [sic] einsamen Schreibtisch im Elfenbeinturm in ihrer Suggest-

tivkraft von Sachlichkeit, Objektivität und Neutralität. Forschung ist hier dann vielmehr ein kollektiver Prozess, in dem Forscher*innen umherwandern, unterschiedliche Stimmen und *stories* hören und aus ihnen ein Palimpsest basteln, das weder ganz noch vollkommen ist: Forschung bleibt nomadisch, fragmentarisch und kakophon, um der Komplexität der Lebenswelt gerechter werden zu können.

Mit den Ansprüchen an mehr Gerechtigkeit und Gleichheit kann Forschung auch demokratischer und vielfältiger werden. Letztlich erweitern feministische Forschung und ihre erkenntnistheoretische Kritik wissenschaftliches Vorgehen um eine demokratische Dimension. Denn wenn Demokratie dort in Erscheinung tritt, wo der vielstimmige Anspruch auf Gleichheit, Gerechtigkeit und (Wissenschafts-)Freiheit vertieft und ausgeweitet wird, dann ist feministische Kritik auch eine Demokratiewissenschaft und noch deutlicher: eine demokratisierende Forschungspraxis (Sauer 2001; Bargetz und Ludwig 2023). Feministische Kritik als demokratisierende (Wissenschafts-)Praktik hinterfragt die (hegemonialisierenden) Logiken des Archivs und des Kanons, da sie Heimstätten für Herrschaftswissen darstellen, die die Anderen unterdrücken. Dennoch gilt es, auch diese „falschen Heimstätten“ zunächst nach „versteckten Schätzen“ zu durchsuchen: Denn in den Ritzen, Ecken und zwischen den Zeilen kann sich genau das „exkludierte Wissen“ (Sylvester 1994: 215, Übersetzung MG) versteckt halten, das kritische Epistemologien zu bergen trachten. Damit ist feministische Erkenntnistheorie kein *violent take-over*, sondern eine Bewegung der Verunsicherung des Kanons: Sie forstet ihn durch, stellt ihn vom Kopf auf die Füße, schüttelt ihn durch, bringt ihn durcheinander, sortiert seine Bestände neu, mistet aus, schmeißt weg und fügt anderes Wissen hinzu (Sylvester 1994: 212). Daher ist feministisches Forschen immer auch ein Stückweit riskant, denn es kann Ängste und Sorgen hervorrufen, wenn Sicherheit – auch epistemologische – zum zentralen Maßstab guten Forschens wird. Diese feministische Verunsicherung wird dann als Gefahr und Desorientierung empfunden und entsprechend versucht einzuhegen: Wir sehen historisch, aber auch im Angesicht aktueller politischer Entwicklungen im Globalen Norden, konservative *backlashes*, autoritäre Gewissheitsgesten, die quasi-mythologischen Charakter annehmen, und faschisierende Tendenzen, die den Kanon als sakrosankt und unantastbar markieren. Wir erleben Main- und Malestream-Forschungspraktiken, die die Kenntnisse kritischen Forschens zwar anerkennen, aber deren Erkenntnisse nicht ins eigene Forschen integrieren, während sie von kritischer Forschung erwarten, die kanonisierten Bestände zu ‚beherrschen‘ – oder unterstellen, dass

kritische Forschung diese missachtet. Schließlich häufen sich die medialen Angriffe auf kritische Wissenschaften, wie die Gender, Queer und Postcolonial Studies, durch rechtsautoritäre Parteien und extrem rechte Bewegungen, die auch zu gewaltvollen (körperlichen) Attacken auf Einzelpersonen führen. Was können wir diesen Entwicklungen entgegensetzen? Die Antwort ist so alt wie die feministische Bewegung selbst, aus der feministische Erkenntnistheorie heraus entstand: Solidarische Praktiken in Differenz – innerhalb und außerhalb der Akademie – stellen einen zentralen Baustein in den vielschichtigen Kämpfen um Diversität dar.

Literaturverzeichnis

- Ahmed, Sara 2004: *The Cultural Politics of Emotion*. Edinburgh: Edinburgh University Press.
- Ahmed, Sara 2012: *On Being Included. Racism and Diversity in Institutional Life*. Durham, NC: Duke University Press.
- Arendt, Hannah 2006: *Denken ohne Geländer. Texte und Briefe*. München: Piper Verlag.
- Arendt, Hannah 2007: *Vita activa*. München: Piper.
- Bargetz, Brigitte 2016: *Ambivalenzen des Alltags. Neuorientierungen für eine Theorie des Politischen*. Bielefeld: transcript.
- Bargetz, Brigitte/Ludwig, Gundula 2023: *Kontroversen und Kritik. Feministische Politikwissenschaft im deutschsprachigen Raum*. In: Bloemen, Henrike/Bomert, Christiane/Dziuba-Kaiser, Stephanie/Gebhardt, Mareike (Hg.): *Machtverhältnisse. Kritische Perspektiven auf Geschlecht und Gesellschaft*. Frankfurt am Main/New York: Campus, 33-48.
- Bhambra, Gurinder K. 2021: *Decolonizing Critical Theory? Epistemological Justice, Progress, Reparations*. In: *Critical Times* 4:1, 73–89.
- Braidotti, Rosi 1994: *Nomadic Subjects. Embodiment and Sexual Difference in Contemporary Feminist Theory*. New York: Columbia University Press.
- Butler, Judith 1991: *Das Unbehagen der Geschlechter*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Butler, Judith 1997: *Körper von Gewicht. Die diskursiven Grenzen des Geschlechts*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- The Combahee River Collective 1977: *The Combahee River Collective Statement*. <https://blackpast.org/african-american-history/combahee-river-collective-statement-1977/> (26.09.2025).
- Crenshaw, Kimberlé 1991: *Mapping the Margins. Intersectionality, Identity Politics, and Violence against Women of Color*. In: *Stanford Law Review*. 43:6, 1244.
- Derrida, Jacques 2013: *Grammatologie*. Frankfurt am Main: Suhrkamp. [1983]
- Emejulu, Akwugo 2022: *Fugitive Feminism*. London: Silver Press.
- Foucault, Michel 2010: *Kritik des Regierens. Schriften zur Politik*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

- Fricker, Miranda 2007: *Epistemic Injustice. Power and the Ethics of Knowing*. Oxford/New York: Oxford University Press.
- Gago, Verónica 2018: #NosotrasParamos. Notizen zu einer politischen Theorie des feministischen Streiks. In: Gago, Verónica (Hg.): 8M. Der große feministische Streik. Konstellationen des 8. März. Wien: Transversal Texts, 25–41.
- Gebhardt, Mareike 2021: Die Regierung der Anderen. Von der mediterranen Todeslandschaft des europäischen Grenzregimes. In: *Zeitschrift für Praktische Philosophie* 8:1, 467–498.
- Gebhardt, Mareike 2024: Feminist Arrivals. The Arc of Refusal and the Right to (Leave) the City. In: *Res Pública. Revista de Historia de Las Ideas Políticas* 27:1, 37–43.
- Haraway, Donna 1988: Situated Knowledges. The Science Question in Feminism and the Privilege of Partial Perspective. In: *Feminist Studies* 14, 575–599.
- Harding, Sandra 1994: *Das Geschlecht des Wissens. Frauen denken die Wissenschaft neu*. Frankfurt am Main/New York: Campus.
- Harding, Sandra 1992: Rethinking Standpoint Epistemology: What is Strong Objectivity? In: *The Centennial Review* 36:3, 437–470.
- Harding, Sandra 1990: *Feministische Wissenschaftstheorie. Zum Verhältnis von Wissenschaft und sozialem Geschlecht*. Hamburg: Argument-Verlag.
- Hartman, Saidiya 2008: Venus in Two Acts. In: *Small Axe* 26, 1–14.
- Hill Collins, Patricia 2019: *Intersectionality as Critical Social Theory*. Durham/London: Duke University Press.
- Hill Collins, Patricia 2000: *Black Feminist Thought. Knowledge, Consciousness, and the Politics of Empowerment*. New York: Routledge.
- hooks, bell 2009: *Ain't I a Woman. Black Women and Feminism*. Boston: South End Press.
- hooks, bell 2013: *Writing Beyond race. Living Theory and Practice*. New York: Routledge.
- Honig, Bonnie 2021: *A Feminist Theory of Refusal*. London: Harvard University Press.
- Hoppe, Katharina 2021: *Die Kraft der Revision. Epistemologie, Politik und Ethik bei Donna Haraway*. Frankfurt am Main/New York: Campus.
- Hoppe, Katharina/Vogelmann, Frieder 2024: *Feministische Epistemologien. Ein Reader*. Berlin: Suhrkamp.
- James, Denise 2014: Musing: A Black Feminist Philosopher: Is That Possible? In: *Hypathia* 29:1, 189–195.
- Karera, Axelle 2021: Black feminist philosophy and the politics of refusal. In: Ásta, Kim Q. Hall (Hg.): *The Oxford Handbook of Feminist Philosophy*. New York: Oxford University Press, 1–12.
- Kerner, Ina 2021: Zur Kolonialität der liberalen Demokratie. In: *Zeitschrift für Politische Theorie* 12:2, 182–199.
- Kilomba, Grada 2019: The body as a political tool, Kadist. <https://kadist.org/program/the-body-as-a-political-tool/> (27.11.2023).

- Ludwig, Gundula 2021: Körper und politische (An-)Ordnungen. Zur Bedeutung von Körpern in der modernen westlichen Politischen Theorie. In: Politische Vierteljahresschrift 62, 643–669.
- Lugones, María 2010: Toward a decolonial feminism. In: *Hypatia* 25, 742–759.
- Lyotard, Jean-François 1986: Das postmoderne Wissen. Ein Bericht. Graz/Wien: Passagen.
- Marchart, Oliver 2010: Die politische Differenz. Zum Denken des Politischen bei Nancy, Lefort, Badiou, Laclau und Agamben. Berlin: Suhrkamp.
- Martinsen, Franziska 2022: Kanon oder nicht – Feministische Perspektiven in der Politischen Theorie. In: Flügel-Martinsen, Oliver/Jörke, Dirk (Hg.): Vom Nutzen und Nachteil der Politischen Theorie und Ideengeschichte für die Politikwissenschaft – und darüber hinaus. Eine Gedenkschrift an Rainer Schmalz-Bruns. Baden-Baden: Nomos Verlag, 275–296.
- Mauer, Heike 2021: Nichts als Wahn und Ideologie? Rechtspopulistische Angriffe auf die Geschlechterforschung und die Politisierung von Geschlechterverhältnissen. In: Kim, Seongcheol/Selk, Veith (Hg.): Wie weiter mit der Populismusforschung? Baden-Baden: Nomos, 271–292.
- McKittrick, Katherine (Hg.) 2015: Sylvia Wynter. On Being Human as Praxis. Durham/London: Duke University Press.
- Mohanty, Chandra Talpade 1984: Under Western Eyes. Feminist Scholarship and Colonial Discourses. In: *Boundary 2*:12/13, 333–358.
- Nietzsche, Friedrich 2012: Menschliches, Allzumenschliches I und II. In: Colli, Giorgio/Montinari, Mazzino (Hg.): Kritische Studienausgabe, München: De Gruyter.
- Rich, Adrienne 1984: Notes toward a Politics of Location. In: Rich, Adrienne: Blood, Bread and Poetry. Selected Prose 1979-1985. New York/London: W.W. Norton & Company, 210–232.
- Sauer, Birgit 2001: Die Asche des Souveräns. Staat und Demokratie in der Geschlechterdebatte. Frankfurt am Main/New York: Campus.
- Sheller, Mimi 2018: Mobility Justice. The Politics of Movement in an Age of Extremes. London: Verso.
- Shotwell, Alexis 2011: Knowing Otherwise. Race, Gender, and Implicit Understanding. University Park: Penn State University Press.
- Spivak, Gayatri Chakravorty 1993: Can the Subaltern Speak? In: Williams, Patrick/Chrisman, Laura (Hg.): Colonial Discourse and Post-Colonial Theory. A Reader. New York: Columbia University Press, 66–111.
- Steyerl, Hito/Gutiérrez Rodríguez, Encarnación 2012: Spricht die Subalterne deutsch? Migration und postkoloniale Kritik. Münster: Unrast Verlag.
- Sylvester, Christine 1994: Feminist Theory and International Relations in a Postmodern Era. New York: Cambridge University Press.
- Thürmer-Rohr, Christina 2008: Mittäterschaft von Frauen. Die Komplizenschaft mit der Unterdrückung. In: Becker, Ruth/Kortendiek, Beate (Hg.): Handbuch Frauen- und Geschlechterforschung. Theorie, Methoden, Empirie. Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften, 88–93.

- Vogelmann, Frieder 2022: Die Wirksamkeit des Wissens. Eine politische Epistemologie. Berlin: Suhrkamp.
- Weber, Cynthia 2005: International Relations Theory. A Critical Introduction. London/New York: Routledge.
- Wynter, Sylvia 2003: Unsettling the Coloniality of Being/Power/Truth/Freedom: Towards the Human, After Man, Its Overrepresentation – An Argument. In: The New Centennial Review: 3, 257–337.

Frankfurt provinzialisieren. Eine postkoloniale Relektüre der habermas'schen Theorie

Floris Biskamp

1. Einleitung

Mit den Schlagworten Postkolonialismus und Dekolonialität¹ wird eine breite Vielfalt von herrschaftskritischen Ansätzen bezeichnet – ich spreche im Folgenden zusammenfassend von *postkolonialer Kritik*. Bei allen Unterschieden haben diese Ansätze eine Prämisse gemein: Sie sind von der Überzeugung getragen, dass der im 15. Jahrhundert einsetzende europäische Kolonialismus die Welt grundlegend verändert hat und bis heute post- oder neokolonial fortwirkt. Die Implikationen postkolonialer Kritik für die Methodologie politischer Theoriebildung wurden bereits verschiedentlich diskutiert – zuletzt hat Ina Kerner (2019) eine Reihe entsprechender Texte vorgelegt. Mit der folgenden Darstellung baue ich auf diesen Arbeiten auf, verfolge aber eine deutlich engere und zugleich etwas weitergehende Fragestellung. Ich diskutiere anhand eines konkreten theoretischen Falles, was man mit den politischen Theorien des westlichen Mainstreams anfangen sollte, nachdem man sie postkolonial kritisiert hat. Als Fall wähle ich die habermas'sche Theorie, und zwar aus zwei Gründen. Der erste ist theorieimmanent. Er ergibt sich daraus, dass zwischen postkolonialer Kritik und kritischer Theorie eine deutliche Nähe besteht (Kerner 2018), was eine besonders produktive Diskussion erhoffen lässt. Der zweite Grund ist eher subjektiv-idiosynkratisch. Weil die habermas'sche Theorie diejenige ist, in der ich sozialisiert bin, interessiert es mich, was ich mit ihr anfangen soll, wenn ich postkoloniale Kritik ernstnehme. Dieser Verweis auf

1 Es hat sich eine Unterscheidung zwischen den Begriffen *postkolonial* und *dekolonial* etabliert, wobei der letztere Begriff mit einer spezifischen lateinamerikanischen Tradition identifiziert wird, die seit einigen Jahren vermehrten Zuspruch findet und im vorliegenden Text durch Mignolo repräsentiert ist. Weil die inhaltlichen Grenzen zwischen beiden Formen der Kritik ohnehin unklar bis fließend sind, verzichte ich auf diese Unterscheidung. Ich spreche von postkolonialer Theorie bzw. Kritik und schließe die häufig als dekolonial bezeichneten Ansätze ein. Zu den Begriffen vgl. Manuela Boatcă (2016).

die subjektiv-idiosynkratische Motivation ist relevant, um einen möglichen irreführenden Eindruck zu vermeiden: Keinesfalls soll suggeriert werden, es zähle zu den zentralen Sorgen postkolonialer Kritiker:innen, welche Habermaslektüre ein deutscher Theoretiker verfolgen sollte, nachdem er postkoloniale Kritik rezipiert hat. Dennoch lassen sich ihre Texte mit dieser Fragestellung lesen – meines Erachtens mit Gewinn.

Der Rest des Beitrages besteht aus acht Abschnitten. In den ersten beiden fasse ich die Probleme zusammen, auf die sich die postkoloniale Theoriekritik bezieht: Dies ist zum einen die Verstricktheit von Emanzipationsdiskurs und Ungleichheitsdiskurs in der westlichen politisch-philosophischen Tradition (2) und zum anderen der ignorante Umgang mit zwei Formen von Diversität (3). Anschließend gehe ich darauf ein, welche Aspekte der habermas'schen Theorie sich aus dieser Perspektive als problematisch erweisen könnten (4). In den vier darauffolgenden Abschnitten widme ich mich je einer Art, mit dem postkolonialen Problem politischer Theoriebildung umzugehen: Dies ist erstens die selektive Aktualisierung und Historisierung (5), zweitens die Dekolonisierung kritischer Theorie nach Amy Allen (6), drittens die Dekolonisierung nach Walter Dignolo (7) und viertens die Provinzialisierung im Anschluss an Gayatri Spivak, Dipesh Chakrabarty und Paul Gilroy (8). Abschließend diskutiere ich die Frage, wie eine provinzialisierte Version der habermas'schen Theorie aussehen und welchen Beitrag sie ihrerseits leisten könnte (9).

2. Die Verstricktheit von Emanzipationsdiskurs und Ungleichheitsdiskurs

Postkoloniale Kritik steht in einem spannungsreichen Verhältnis zum Universalismus der aufklärerischen, humanistischen, liberalen und sozialistischen Theorien aus der westlichen Tradition. Einerseits teilt postkoloniale Kritik mit diesen Theorien den herrschaftskritischen Anspruch und das Ziel allgemeiner Selbstbestimmung, was oftmals mit positiven Bezugnahmen einhergeht. Andererseits wird diese positive Bezugnahme durch die historische Verstrickung dieser Theorien in die Legitimation kolonialer Herrschaft verkompliziert (Spivak 2014: 25–32). Im politisch-theoretischen Diskurs der europäischen Neuzeit sind universalistische Theorien, die die allgemeine Selbstbestimmung freier und gleicher Menschen als zentrales Ziel ausgeben, eng mit anthropologischen Theorien der Ungleichheit verbunden, die grundlegende Unterschiede zwischen Menschengruppen behaupten und auf diese Weise zur Rechtfertigung von (unter anderem

rassistischer) Ungleichbehandlung sowie kolonialer Herrschaft beitragen. Ich bezeichne das erstere im Folgenden als *Emanzipationsdiskurs*, das letztere als *Ungleichheitsdiskurs*. Der erste Schritt postkolonialer Theoriekritik besteht regelmäßig darin, aufzuzeigen, dass prominente Theoretiker:innen des Emanzipationsdiskurses auch am Ungleichheitsdiskurs mitstrickten – dies gilt beispielsweise für die Werke von Locke, Kant, Mill oder Hegel (Eze 1997a, 1997b; Mills 1999). Dies wirft die Frage auf, wie man angesichts dieser Verstrickung mit den betreffenden historischen Werken sowie neueren, an sie anschließenden Theorien umgehen sollte.

3. Diversität und Postkolonialität

Fragen der Diversität werden in der postkolonialen Theoriekritik auf zwei Achsen relevant, die jeweils mit einer nicht zu wörtlich zu nehmenden und nicht unproblematischen geographischen Metaphorik assoziiert sind. Die *Achse Westen-Nichtwesten* bezieht sich auf die Diversität kultureller bzw. ethischer Traditionen, unter denen die westliche nur eine ist. Dabei ist die Annahme zentral, dass Kolonialismus auch ein epistemischer Prozess war, in dem die westliche Tradition gewaltsam verallgemeinert wurde, was mit der Marginalisierung, gewaltsamen Transformation und Assimilation oder unwiederbringlichen Auslöschung anderer Traditionen einherging. Die *Achse globaler Norden-globaler Süden*, bezieht sich dagegen auf Unterschiede, die der Kolonialismus selbst produziert hat. Als globaler Norden werden insbesondere die ehemaligen kolonialen Metropolen sowie die aus ihren Siedlungskolonien hervorgegangenen Gesellschaften bezeichnet, als globaler Süden die ehemals kolonisierten Gesellschaften. Dabei sind globaler Norden und globaler Süden keinesfalls homogene Entitäten. Die Heterogenität im Norden ergibt sich unter anderem aus der Differenz zwischen Westeuropa und den teils als semiperipher eingeordneten postsozialistischen Ländern Osteuropas. Sie steigert sich, wenn auch Japan und Russland dem Norden zugeschlagen werden. Im Süden ist die Heterogenität noch weitaus größer. Ihm sind neben ökonomischen Weltmächten wie China und Indien auch einige der ärmsten Länder der Welt zuzurechnen, hinzu kommen erhebliche Unterschiede der politischen Systeme. Auf beiden Achsen existiert somit Vielfalt: auf der einen eine vom Kolonialismus zwar gewaltsam eingeschränkte und transformierte, aber dennoch fortbestehende Vielfalt kultureller Traditionen, auf der anderen eine Vielfalt der von Kolonialismus und seinem postkolonialen Nachleben

produzierten ungleichen gesellschaftlichen Bedingungen. Beide Achsen interagieren miteinander und produzieren eine umso größere Vielfalt von Lebenswelten.

Auf beiden Achsen problematisiert postkoloniale Kritik im theoretischen Mainstream die Tendenz, eine bestimmte Partikularität als Allgemeinheit zu verstehen: einmal den „Westen“ und einmal den „Norden“. Dabei überschneiden sich „Westen“ und „Norden“ in erheblichem Maße, weshalb ich im Folgenden von „Nordwesten“ spreche, wenn beides gemeint ist. Regelmäßig werden Theorien *der* modernen Gesellschaft oder Politik formuliert, die sich faktisch nur auf die Erfahrungen und Bedingungen des Nordwestens beziehen (Bhambra/Holmwood 2021; Bhambra 2023). Damit wird die (epistemische) Gewalt des Kolonialismus sowohl unsichtbar gemacht als auch fortgesetzt. Sofern die gesellschaftlichen Verhältnisse jenseits des Nordwestens im theoretischen Mainstream überhaupt auftauchen, geschieht dies regelmäßig in Form von Othering, also als Konstruktion eines Anderen, der die Identität des Selbst stabilisiert, wobei die Anderen zumeist als weniger rational und in der Vergangenheit lebend erscheinen. Dieses Othering geht auch damit einher, dass Prozesse, in denen westliche Gesellschaften von anderen gelernt haben, unsichtbar gemacht werden, sodass das transkulturell Gelernte als genuin westliche Errungenschaft erscheint (Kerner 2022: 190–192).

Im Kontext von Kolonialität und Postkolonialität von „Diversität“ zu sprechen, ist dreifach problematisch: *Erstens* besteht die Gefahr, dass die diversen Traditionen und Lebenswelten als voneinander isolierte und in sich homogene Entitäten erscheinen. Jedoch verweist postkoloniale Kritik gerade auf unscharfe Grenzen und wechselseitige Beeinflussung sowie auf innere Brüche und Heterogenität. *Zweitens* bringt der Diversitätsbegriff eine Gefahr der Verharmlosung mit sich. Denn es geht nicht um eine bunte Vielfalt, in der sich Verschiedenes gegenübersteht, sondern um Verhältnisse, die durch Herrschaft und Gewalt geformt wurden. *Drittens* besteht die Gefahr, die Lösung des Problems vorschnell mit einem gleichberechtigten Pluralismus zu identifizieren, in dem alles Diverse in seiner Besonderheit anerkannt wird. Dies ist jedoch bei durch Gewalt geschaffener Diversität alles andere als selbstverständlich. Dennoch bleibt die Verwendung des Diversitätsbegriffs sinnvoll, um die verbreitete theoretische Ignoranz gegenüber der genannten Vielfalt sichtbar zu machen. Allerdings sollte dies im Bewusstsein der genannten Probleme geschehen.

4. Die habermas'sche Theorie und ihre potenziellen postkolonialen Probleme

Um diskutieren zu können, welche Folgen diese postkoloniale Kritik für die Habermaslektüre haben sollte, ist zunächst zu klären, ob sein Werk überhaupt entsprechende Probleme aufweist.

Im Kern der habermas'schen Theorie stehen seit Jahrzehnten die verbundenen Konzepte von kommunikativer Rationalität und Lebenswelt. Das Konzept kommunikativer Rationalität gewinnt Habermas aus sprachpragmatischen Überlegungen. Wer spreche, erhebe Geltungsansprüche. Diese seien kritisierbar und könnten angesichts von Kritik wiederum begründet werden. Die Benutzung von Sprache laufe somit auf einen Austausch von Gründen hinaus, „Verständigung wohnt als Telos der menschlichen Sprache inne.“ (Habermas 1981a: 387) Das Lebensweltkonzept bezeichnet die korrespondierende soziale Struktur. Die Lebenswelt ist der „Raum der Gründe“ (Habermas 2012a: 8), der die sozialen Bedingungen bietet, unter denen Geltungsansprüche ausgetauscht werden können: Kultur, soziale Normen und Persönlichkeit. Diese lebensweltlichen Strukturen, die in der kommunikativen Praxis im Normalfall unthematisiert im Hintergrund bleiben, können selbst zum Gegenstand von Kommunikation werden, sodass zum Beispiel tradierte Normen infrage gestellt und durch gerechtere ersetzt werden können – Kommunikation kann eine Rationalisierung der Lebenswelt ermöglichen. Diese Konzeption liegt mit der *Theorie des kommunikativen Handelns* voll entwickelt vor und trägt auch noch Habermas' spätere politisch-theoretischen Werke (Habermas 1981b: 107–228, 2012b, 2012c, 2012d).

Eine allein auf diesen Konzepten basierende Theorie wäre idealistisch. Sie liefere auf eine ständig gerechter werdende Gesellschaft, eine sich immer weiter rationalisierende Lebenswelt zu, was die Frage aufwerfen würde, warum wir nicht schon im Himmel auf Erden leben. Daher stellt Habermas dem Lebensweltkonzept das Systemkonzept zur Seite. Das Lebensweltkonzept soll Gesellschaft aus der Teilnehmendenperspektive beschreiben, also so, wie sie den Subjekten selbst erscheint, das Systemkonzept aus der Beobachtendenperspektive, also so, wie sie aus einer sozialwissenschaftlichen Vogelperspektive aussieht: als ein System, das sich selbst reproduzieren muss. Gesellschaft müsse immer sowohl Lebenswelt als auch System sein, wobei das Verhältnis spannungsreich ist: Damit lebensweltliche Interaktion möglich ist, muss die Systemreproduktion gewährleistet sein; jedoch kann die Form, auf die die Reproduktion organisiert ist, der lebensweltlichen Interaktion Grenzen setzen – damit das System funktionieren kann, dürfen

gewisse Geltungsansprüche nicht erhoben bzw. infrage gestellt werden (Habermas 1981b: 168–181, 217–228, 279).

Als potenzielle postkoloniale Probleme kommen insbesondere vier Aspekte in Betracht.

Erstens sind Habermas' Gesellschaftstheorie (Habermas 1981a, 1981b) und politische Theorie (Habermas 1992) als allgemeine Theorie der modernen Gesellschaft bzw. als allgemeine politische Theorie einer individuellen und kollektiven Autonomie ermöglichenden institutionellen Ordnung formuliert, aber zugleich erkennbar auf nordwestliche Gesellschaften zugeschnitten; postkoloniale Diversität wird weitgehend ignoriert. Dieses Problem wird nur geringfügig dadurch abgeschwächt, dass Habermas seine Perspektive auch explizit auf nordwestliche Gesellschaften einschränkt.

Zweitens können die für Habermas' Theorie zentralen Konzepte von Rationalität und historischer Rationalisierung Gegenstand postkolonialer Kritik werden. Habermas entwirft das Konzept einer im Sprachgebrauch notwendig angelegten kommunikativen Rationalität, für das er kontextübergreifende Geltung beansprucht und das den normativen Kern seiner Theorie begründet. Diesen eher kantianisch orientierten Vernunft-Universalismus sichert er mit einer eher hegelianischen Argumentation ab. Dafür rekonstruiert er historische Abläufe als Rationalisierungsprozesse, um zu zeigen, dass sich seine Konzeption von Rationalität im Selbstverständnis der entsprechenden Gesellschaften wiederfindet. Diese historische Rekonstruktion ist wiederum auf nordwestliche Gesellschaften begrenzt, deren Entwicklung daher als mit der allgemeinen Entwicklung menschlicher Vernunft identisch erscheint (Habermas 1981b: 229–293).

Drittens finden sich an den Rändern seiner Theorie von Rationalität und Rationalisierung Darstellungen anderer Gesellschaften, die als Fortschreibung des Otherings historischer Ungleichheitsdiskurse gelesen werden können. Zum einen rekonstruiert Habermas zur Begründung der kontextübergreifenden Geltung seines Rationalitätskonzepts eine ethnographische Debatte über die Universalität von Vernunft. Im Zentrum steht dabei das am Beispiel der Azande vollführte Argument, dass kommunikative Rationalität in tribalen Gesellschaften weniger ausgeprägt sei als in modernen nordwestlichen Gesellschaften (Habermas 1981a: 72–113). Zum anderen orientiert er sich in seiner Diskussion historischer Rationalisierung an Max Webers Thesen über die Wirtschaftsethik der Weltreligionen – einem damals bereits 60 Jahre alten Text, den er nicht in nennenswertem Maße durch aktuellere Literatur ergänzt. Demnach fand der Übergang in die Moderne deshalb zunächst im Nordwesten statt, weil die Weltanschauun-

gen der griechischen Philosophie und der christlichen Religion zusammen ein größeres „Rationalisierungspotenzial“ aufgewiesen hätten als die konfuzianischen, taoistischen, buddhistischen, hinduistischen oder jüdischen Traditionen (Habermas 1981a: 229–298).

Viertens schließlich wird zum Problem, dass der Kolonialismus in Habermas' gesellschaftstheoretischem Hauptwerk in erster Linie als Metapher auftaucht. Er diskutiert zwar die „Kolonialisierung“ der Lebenswelt durch Systemmedien, ihre pathologischen Effekte und Möglichkeiten des Widerstands (Habermas 1981b: 470–582), nicht aber die Kolonialisierung der Welt durch europäische Mächte, ihre Folgen für Gesellschaften in Norden und Süden sowie die dagegen gerichteten Widerstandsformen.

5. Der Weg um den Kern des Textes herum: Selektive Aktualisierung und Historisierung

Die erste Möglichkeit des Umgangs mit dem postkolonialen Problem ist minimalinvasiv und besteht darin, Emanzipationsdiskurs und Ungleichheitsdiskurs zu entstricken, ersteren zu aktualisieren und letzteren zu historisieren. Das Problem der Verstricktheit in die Rechtfertigung kolonialer Herrschaft wird dann als ein dem Wesenskern der jeweiligen Theorie äußerlicher, akzidentieller Überschuss betrachtet, der einfach abgetrennt und historisiert werden kann. Ein solches selektiv aktualisierendes und historisierendes Vorgehen ist an sich plausibel. Jedoch gibt es zumindest drei potenzielle Einwände. Erstens ist dieses Vorgehen nur dann umsetzbar, wenn es um eindeutige und aus heutiger Sicht eindeutig unhaltbare Ungleichheitsideologien geht. Dieses Problem wird im Vergleich der entsprechenden Punkte bei Kant und Habermas deutlich: Kants Aussagen über Menschenrassen (Eze 1997b; Klingeld 2007; McCarthy 2009: 42–68) sind heute eindeutig inakzeptabel. Für Habermas' Aussagen, dass moderne nordwestliche Gesellschaften mehr kommunikative Rationalität zulassen als die Gesellschaften der Azande und dass die europäische Tradition ein höheres Rationalisierungspotenzial aufwies als andere Traditionen, gilt das nicht in dieser Eindeutigkeit. *Zweitens* ist die selektive Aktualisierung nur möglich, wenn das Verhältnis zwischen Emanzipationsdiskurs und Ungleichheitsdiskurs wirklich akzidentiell ist. Wenn letzterer aber eine Funktion für ersteren erfüllt, dann wäre das bloße Historisieren der peinlichen Stellen kein gangbarer Weg. Auch dies wird am Vergleich zwischen Kant und Habermas

deutlich. Bei ersterem finden sich die rassentheoretischen Aussagen zumeist in anderen Texten als die maßgeblichen normativen Theorien², sodass die Ablösung möglich scheint. Bei Habermas dagegen leistet die Diskussion der Azande einen Beitrag zur Entwicklung der Rationalitätstheorie und der Vergleich des Rationalisierungspotenzials verschiedener Traditionen einen Beitrag zur Erklärung historischer Rationalisierungsprozesse. Ihr Weglassen hätte theoretische Folgen. *Drittens* besteht ein über die Theorie hinausweisendes Problem von historischer Entmenschlichung, Subjektivität und Anerkennung. Nach dem Historisieren des Ungleichheitsdiskurses wären die ehemaligen kolonialen Subjekte freundlich eingeladen, sich in den Schoß einer leicht veränderten Version desjenigen normativen Rahmens zu begeben, der zuvor einen Beitrag zur Legitimation ihrer Entmenschlichung und Unterdrückung geleistet hat. Das wird in Teilen der postkolonialen Kritik als unmögliche ethische Zumutung gedeutet. Frantz Fanon argumentiert, dass der Aufstieg zum vollwertigen Menschen nur gelingen kann, wenn die ehemaligen kolonisierten Subjekte ihn sich selbstbestimmt erstreiten (Fanon 2021: 29–91).

6. Der Weg zurück zu alten Texten: Dekolonisierung kritischer Theorie nach Amy Allen

Die zweite Form des Umgangs mit dem postkolonialen Problem findet sich in Amy Allens (2016) *The End of Progress. Decolonizing the Normative Foundations of Critical Theory*. Darin diskutiert Allen das von Habermas initiierte und von Axel Honneth sowie Rainer Forst auf je eigene Weise fortgeführte Unterfangen, die Normativität kritischer Theorie systematisch zu begründen und zu entfalten. Allen vertritt die These, dass das Verhältnis zwischen Emanzipationsdiskurs und Ungleichheitsdiskurs nicht akzidentell ist. Sie argumentiert, dass sowohl kantianischer Konstruktivismus als auch hegelianischer Rekonstruktivismus wesentlich ethnozentrisch seien und koloniale Ideologie reproduzierten. Der kantianische Konstruktivismus sei auf die heikle Operation angewiesen, bestimmte Formen des Denkens als kontextübergreifend rational auszuweisen und auf Basis dieser Rationalität normative Urteile zu gründen. Allen hegt den kontextualistischen Verdacht, dass damit eine partikuläre Art zu denken ethnozentrisch als

2 Dies gilt mit Einschränkungen, weil sich auch in der Kritik der Urteilskraft eine entsprechende Äußerung über „Feuerländer“ und „Neuholländer“ findet (vgl. Spivak 2014: 32–57).

„Vernunft“ universalisiert werde. Hegelianischer Rekonstruktivismus müsse dagegen immer bestimmte historische Entwicklungen in bestimmten Gesellschaften als Zu-sich-Kommen von Vernunft schlechthin deuten, was ebenfalls die Gefahr einer ethnozentrischen Universalisierung von Partikularem mit sich bringe. Beide Universalisierungen liefen Gefahr, Herrschaft als „Vernunft“ zu ideologisieren – im Anschluss an Jacques Derrida und Robert Young wäre von „weißen Mythologien“ zu sprechen. Habermas' Kombination beider Begründungsstrategien ist aus dieser Perspektive doppelt problematisch und in ihrem normativen Kern in koloniales Denken verstrickt (Allen 2016: 37–79). Die Darstellung anderer Traditionen und Gesellschaften als weniger rational ist demnach nicht akzidentiell und die ganze normative Konzeption inhärent ethnozentrisch.

Allens Argument ist jedoch doppelt problematisch. *Erstens* ist ihre Universalismuskritik im Kern ein *Verdacht* und kein *Beweis*. Sie legt überzeugend dar, dass kantianischer oder hegelianischer Universalismus stets *Gefahr laufen*, ungerechtfertigterweise Partikulares zu universalisieren und Herrschaft zu legitimieren – und diese Gefahr wurde historisch immer wieder aktualisiert. Damit ist jedoch nicht bewiesen, dass es universelle Vernunft nicht gibt oder sie nicht philosophisch erfasst werden kann, ohne Herrschaftsideologie zu werden. *Zweitens* kann Allen keine überzeugende Antwort auf die Frage bieten, der sich die von ihr kritisierten Theorien widmen: Wie kann kritische Theorie ihre *kritischen* Maßstäbe begründen? Allen will dies durch einen Weg zurück zu einem durch Michel Foucault ergänzten Theodor Adorno erreichen: durch kontextimmanente Kritik (Allen 2016: 163–230). Dann müsste kritische Theorie die in einem bestimmten Kontext als geltend angesehenen normativen Maßstäbe aufnehmen und ihre unvollständige Realisierung kritisieren. Als Beispiel führt Allen an, dass sich queere Emanzipationserfolge in westlichen Demokratien kritisch-theoretisch als Fortschritt fassen ließen, weil diese die in ihrem Kontext als fundamental angesehene, aber unvollständig realisierte Norm der Gleichheit aufgenommen und zu ihrer weitergehenden Realisierung beigetragen hätten (Allen 2016: 229). Aber warum sollte immanente Kritik ausgerechnet Gleichheit und nicht heterosexistische Geschlechternormen als Grundlage wählen? Auch die letztere Norm kann im vorliegenden Kontext als fundamental angesehen werden, ist aber nur unvollständig realisiert. Könnte eine christliche Rechte, die diese Normen hochhält, nicht ebenso gut Adressatin kritisch-theoretischer Solidarität sein wie queere Emanzipationsbewegungen? So liegt der Verdacht nahe, dass Allens Kritik nur scheinbar rein immanent ist, in Wirklichkeit aber bestimmte äußere Standards heranträgt,

die sie dann zur *scheinbaren* Vermeidung von Ethnozentrismus nicht benennt – was die reale Gefahr des Ethnozentrismus freilich noch vergrößert.

7. Der Weg zu anderen Texten: Dekolonisierung nach Walter Mignolo

Die dritte Art des Umgangs mit dem postkolonialen Problem finde ich in Walter Mignolos Konzeption epistemischer Dekolonisierung. Diese setzt bei einem Dilemma an: Einerseits hält Mignolo fest, dass die Theorien der westlichen Tradition derzeit „unvermeidlich“ seien. Man könne kaum Gesellschaftskritik betreiben, ohne sich auf diese Texte zu beziehen und in diese Tradition zu stellen. Andererseits seien eben diese Theorien eng mit der „kolonialen Machtmatrix“ verstrickt, was diese Bezugnahme grundlegend problematisch mache (Mignolo 2007: 455). Auch Mignolo hält die Verstrickung zwischen Emanzipationsdiskurs und Ungleichheitsdiskurs nicht für akzidentiell, sondern für systematisch im ersteren angelegt – er spricht von einer „Rhetorik der Moderne“ und einer „Logik der Kolonialität“ (Mignolo 2007: 456). Dabei bilde gerade der universalistische Anspruch der kritisierten Theorien die epistemische Seite der Kolonialität. Er laufe auf die Anmaßung hinaus, dass eine Kosmologie und eine Epistemologie den normativen Rahmen für das Leben aller Menschen in allen Ländern liefern könne. Solange diese epistemische Seite der Kolonialität fortbestehe, könne die koloniale Machtmatrix auch materiell nicht überwunden werden. Auf die formale politische Dekolonisierung müsse also eine epistemische folgen und dafür wiederum müsse das Denken der derzeit unvermeidbaren westlichen Tradition entrinnen. Dies soll in zwei Schritten geschehen, die Mignolo als *Grenzdenken* und *Entkopplung* bezeichnet. Das *Grenzdenken* soll bei jenen Arten des Denkens ansetzen, die von der Rhetorik der Moderne ausgeschlossen sind und dort als Andere konstruiert werden. Diese anderen Epistemologien und Kosmologien sollen aufgenommen und gestärkt werden, um eine epistemische Alternative zur westlichen Tradition zu entwickeln. In der anschließenden *Entkopplung* sollen diese anderen Epistemologien und Kosmologien ihre Verbindungen zur derzeit unvermeidlichen westlichen Tradition kappen. So könnten sich die ehemaligen Kolonien auch der epistemischen Kolonialität entledigen (Mignolo 2007: 461–470, 2011: 213–251).

Diese epistemische Dekolonisierung könnte eine Welt ermöglichen, in der die Kolonialität überwunden wäre. Diese Welt würde nicht mehr von einer universalistischen Kosmologie und Epistemologie beherrscht,

sondern von einer Pluralität von Kosmologien und Epistemologien, die koexistieren, ohne sich auf eine einzige große Wahrheit einigen zu müssen. „Dieses globale Projekt [...] wäre – im Gegensatz zu Kant – eher pluriversal als universal.“ (Mignolo 2011: 23) Mignolo (2007: 497) legt Wert darauf, dass seine Konzeption nicht einfach kulturellrelativistisch ist. Sein Kernargument lautet in der Tat nicht, dass Normen immer nur in dem kulturellen Kontext Geltung haben, in dem sie entstanden sind. Vielmehr formuliert er eine allgemeine Kritik von Gewalt und Herrschaft, der zufolge die Universalisierung einer bestimmten Tradition gewaltsam und deshalb illegitim ist.

Was bedeutet das für die Habermaslektüre? Mignolo selbst erhebt einige scharfe Vorwürfe gegen Habermas, die diesen leider teils für Positionen angreifen, die er gar nicht vertritt.³ Jedoch sind aus der Perspektive von Mignolos Projekt einer epistemischen Dekolonisierung auch Habermas' wirkliche Positionen problematisch. Dies betrifft alle vier oben genannten Aspekte. Eine Relektüre des habermas'schen Werks, die Mignolos Kritik ernst nimmt, könnte in den Beschreibungen nichteuropäischer Anderer einen Ausgangspunkt für Grenzdenken und Entkopplung sehen. Die habermas'sche Theorie selbst könnte allenfalls als eine in ihren Ansprüchen zurechtgestutzte Theorie einiger Aspekte nordwestlicher Gesellschaften nützlich sein.

Die Stärke von Mignolos Konzeption liegt darin, dass sie einen plausiblen Umgang mit dem oben genannten Problem von historischer Entmenschlichung, Subjektivität und Anerkennung bietet. Die epistemische Dekolonisierung begegnet diesem Problem, indem die kolonisierten Gruppen die normativen Maßgaben ihres Zusammenlebens selbstbestimmt aus anderen Quellen schöpfen, sodass ihnen die paternalistische Zumutung einer nachträglichen Aufnahme in den Club, aus dem sie in entmenslichender Weise ausgesperrt waren, erspart bleibt. Dies ist inhärent befreiend.

Jedoch besteht Mignolos eigene politisch-theoretische Konzeption selbst vor allem aus Setzungen, die er weder begründet noch genauer ausbuchstabiert, was die entscheidenden Fragen offenlässt. Das lässt sich am Kon-

3 So bezeichnet Mignolo (2007: 457) George W. Bushs Versuch, den Mittleren Osten durch Krieg zu demokratisieren, als Illustration von Habermas' Konzeption eines Projekts der Moderne, das bis dato unvollendet bleibt und ergo noch vollendet werden muss. In Wirklichkeit verweist Habermas' Konzept der Unvollendetheit aber nicht darauf, dass andere Länder so sein sollen wie der Nordwesten, sondern darauf, dass das Projekt der Moderne im Nordwesten selbst bis dato unvollendet und einseitig ist – den Krieg im Irak lehnte er entschieden ab.

zept der pluriversalen Koexistenz illustrieren, die für Mignolos normative Konzeption und die hier verhandelte Frage zentral ist. Mignolo lässt die pluriversale Koexistenz einer Diversität von Gesellschaften mit je eigenen Kosmologien und Epistemologien als relativ unproblematisch erscheinen – zumindest sofern der koloniale westliche Universalismus einmal überwunden ist. Jedoch weicht er den damit verbundenen politisch-theoretischen Problemen aus: Welche Anforderungen sind an die einzelnen Gesellschaften/Kosmologien/Epistemologien zu stellen, damit ihre friedliche Koexistenz mit anderen möglich ist? Und welche Einspruchsmöglichkeiten bestehen gegen Unterdrückung innerhalb der koexistierenden Gesellschaften/Kosmologien/Epistemologien? Die lakonische Feststellung, kein Kulturrelativist zu sein, ersetzt die politisch-theoretische Reflexion dieser Fragen nicht. Und diese Reflexion müsste wohl auf einen minimalen Universalismus zulaufen – wie er zum Beispiel in Form des „übergreifenden Konsens“ bei Rawls (1998: 220) oder der Unterscheidung von Ethik und Moral bei Habermas (2005a: 38–46) vorliegt.

8. Der Weg durch den Text hindurch: Provinzialisierung in Anschluss an Spivak, Chakrabarty und Gilroy

Die vierte Art des Umgangs mit dem postkolonialen Problem bezeichne ich als Provinzialisierung. Unter diesem Begriff fasse ich hier postkoloniale Kritiken westlicher Theorien zusammen, die wohlwillender sind als die Dekolonisierung nach Allen oder Mignolo. Konkret beziehe ich mich auf Dipesh Chakrabarty, der den Provinzialisierungsbegriff geprägt hat, sowie auf Gayatri Spivak und Paul Gilroy. Zwar betonen auch diese Theoretiker:innen, dass Europa bzw. der Nordwesten nur eine Provinz unter vielen ist, und kritisieren bestimmte innerhalb dieser Provinz formulierte universalistische Theorien als falsche Verallgemeinerungen partikular-provinzieller Erfahrungen. Jedoch verhalten sie sich gegenüber einigen dieser Universalismen zugleich ausgesprochen wertschätzend. Auch aus einer Provinz kann Wertvolles kommen, das jenseits ihrer Grenzen brauchbar ist – sogar aus einer aggressiv imperialistischen.

Die Theoretiker:innen der Provinzialisierung sind sich darin einig, dass postkoloniale Kritik wie jedes andere auf Freiheit und Selbstbestimmung zielende Projekt um die Tradition von Aufklärung, Rationalismus und Humanismus kaum herumkommt (Spivak 2014: 25–32; Gilroy 2000: 43–45; Chakrabarty 2007: xiii, 4–5, 16, 22, 42–43, 47, 70). Anders als Mignolo kon-

statieren sie damit nicht nur eine faktische Unvermeidbarkeit dieser Theorien, sondern heißen die entsprechenden normativen Universalien auch inhaltlich gut. Spivak (2014: 121) spricht von ihnen als dem, „was wir nicht nicht wollen können.“ Entsprechend weisen auch die Theoretiker:innen der Provinzialisierung Kulturrelativismus entschieden zurück – und anders als Mignolo tun sie das nicht nur abstrakt, sondern auch in Form konkreter Kritiken an der nativistischen Rechtfertigung von Unterdrückung gegen Subalterne, Frauen und innere Minderheiten (Spivak 2014: 284–306).

Auch die provinzialisierende Kritik moniert, dass die westliche Tradition den Universalismus des Emanzipationsdiskurses verrät, indem sie nord-westliche Perspektiven gegenüber anderen ohne ausreichende Begründung privilegiert. Auch sie hält das Verhältnis zwischen Emanzipationsdiskurs und Ungleichheitsdiskurs nicht für bloß akzidentiell. Jedoch verwirft sie den Emanzipationsdiskurs nicht, sondern skizziert Wege, die betreffenden Theorien abzuändern oder durch andere Perspektiven zu ergänzen, um so ihren Partikularismus zu überwinden.

Ich nehme von Spivak, Chakrabarty und Gilroy jeweils ein Motiv auf. Bei Spivak ist das erste Kapitel von *Kritik der postkolonialen Vernunft* einschlägig. In diesem geht sie auf Fragen von Universalismus, Eurozentrismus und historischer Differenz ein, indem sie in zentralen Texten der westlichen Tradition nach Spuren der „eingeborenen Informant:in“ sucht. Sie verwendet diesen aus der Ethnologie stammenden Begriff metaphorisch für Figuren des (post-)kolonialen Anderen, die am Rande der Texte auftauchen und sich als Ansatzpunkt für deren Dekonstruktion eignen (Spivak 2014: 28–32). Konkret geht es erstens um eine Äußerung Kants in *Kritik der Urteilkraft*, die so interpretiert werden könnte, dass er die Existenz von „Neuholländern“ und „Feuerländern“ nicht für zweckhaft hält (Spivak 2014: 32–57); zweitens um das von Hegel in den *Vorlesungen über die Ästhetik* gezeichnete Bild eines Asiens, das bei der Entwicklung der historischen Vernunft auf halbem Wege stecken geblieben ist (Spivak 2014: 57–83); sowie drittens um das analoge marxistische Konzept der asiatischen Produktionsweise als historische Sackgasse, die keinen eigenständigen Durchgang zu Kapitalismus und Sozialismus bietet (Spivak 2014: 83–122). Die genannten Figuren nichteuropäischer Anderer hätten im Text die Funktion, ein theoretisches Problem zu bearbeiten. Die kritisierten Theoretiker konstruierten die Entwicklung Europas als Entwicklung der Menschheit im Allgemeinen. Jedoch müssen sie der Tatsache Rechnung zu tragen, dass diese universelle Entwicklung nur in einem kleinen Teil der Welt zu beobachten ist, in anderen Regionen andere Entwicklungen stattfanden. Die Beschreibungen nicht-

westlicher Anderer als gattungsgeschichtliche Sackgassen erlaube es, die Entwicklungen in diesen anderen Regionen abzutun und die Identifikation europäischer Entwicklung mit der universellen Entwicklung der Menschheit abzusichern. Die Diskussion von Marx ist am interessantesten, weil Spivak es hier nicht beim Aufzeigen von Problemen belässt, sondern auch eine Marxlektüre vorschlägt, die keinen Ausschluss eines eingeborenen Informanten erfordert. Dafür dürfe der Kapitalismus nicht teleologisch als ein notwendiges Durchgangsstadium auf dem Weg der Menschheit zu einer freien Gesellschaft verstanden werden. Vielmehr ginge es darum, ihn mit einem Konzept von Derrida als *Pharmakon* zu begreifen, als ein kontingenter gesellschaftlicher Prozess mit einer (marxistisch-)theoretisch fassbaren Eigendynamik, der sowohl „giftige“ als auch „medizinische“, sowohl repressive als auch befreiende Folgen haben kann. Ob dieses *Pharmakon* jemals in die Welt kommt und welche dieser Potenziale wo und wann verwirklicht werden, hängt von sozialen Bedingungen und politischen Kämpfen ab. Wichtiger noch: der Kapitalismus ist nicht das einzige *Pharmakon*, sondern eines unter vielen – wenn auch ein besonders folgenreiches. Entsprechend sind auch andere „Produktionsweisen“ keine Sackgassen (Spivak 2014: 98, 104–105). Überträgt man diese Kritik auf die habermas'sche Theorie, kann man die Azande und die nichteuropäischen Wirtschaftsethiken mit ihrem geringeren Rationalisierungspotenzial als eingeborene Informant:innen in Spivaks Sinne verstehen. Sie bilden historische Sackgassen auf dem Weg, der nur die nordwestlichen Gesellschaften aus eigener Kraft auf rationalere Stufen vordringen ließ.

Bei Chakrabarty ist insbesondere die in *Provincializing Europe* formulierte Kritik der Repräsentation von Differenz einschlägig. Er problematisiert die Tendenz, die gesellschaftlichen Verhältnisse im Nordwesten als paradigmatisch modern zu betrachten und in allen von dieser nordwestlichen Norm abweichenden Verhältnissen anderer Gesellschaften einen Mangel an Modernität oder einen vormodernen Rest zu vermuten, der erst noch abgetragen werden müsste, um einen *Übergang* zur wirklichen Modernität zu ermöglichen. Ausgeblendet werde dabei die Möglichkeit, dass es Verhältnisse geben könnte, die sich von denen in westlichen Gesellschaften unterscheiden, aber dennoch mit demselben Recht als modern gelten sollten (Chakrabarty 2007: 6–16, 30–34). Auch Chakrabarty (2007: 47–50, 62–72) legt dieses Problem anhand der marxistischen Tradition dar, auch er schlägt einen Weg vor, es durch eine andere Marxlektüre zu überwinden. Hierfür unterscheidet er zwei Arten von Geschichte: Geschichte 1 bezeichnet Konstellationen, die vom Kapitalismus produziert werden und

ohne die der Kapitalismus kein Kapitalismus sein könnte – zum Beispiel die Trennung von Produzent:innen und Produktionsmitteln. Geschichte 2 bezeichnet Konstellationen, die in den Lebensprozess des Kapitals einbezogen, darunter subsumiert und darin transformiert werden können, aber in keinem notwendigen Verhältnis zum Kapitalismus stehen – zum Beispiel bestimmte Familienkonstellationen wie die Kernfamilie oder die Großfamilie. Während alle Gesellschaften mit einer kapitalistischen Produktionsweise dieselbe Geschichte 1 teilen, können sie jeweils unterschiedliche Formen von Geschichte 2 haben. Und alle Formen der Geschichte 2 müssen mit demselben Recht als modern gelten. Differenz in der Moderne ist demnach nicht eine Frage des *Übergangs*, bei dem sich alle Gesellschaften früher oder später der paradigmatischen nordwestlichen Gesellschaft angleichen. Vielmehr ist es eine Frage der *Übersetzung* zwischen verschiedenen, unterschiedlich modernen Geschichten. Auch diese Kritik ist auf Habermas' Werk zu übertragen: Ebenso wie die von Chakrabarty kritisierten marxistischen Debatten identifiziert Habermas in der *Theorie des kommunikativen Handelns* gesellschaftliche Konstellationen im Nordwesten mit der Moderne schlechthin.

Paul Gilroy schließlich problematisiert, dass soziologische Theorien, die als allgemeine Theorien *der Moderne* formuliert sind, über Kolonialismus, Sklaverei und den Widerstand gegen beide schweigen. Weil diese Phänomene jedoch eindeutig Teil der Moderne sind und in hohem Maße folgenreich waren, verfehlen die kritisierten Theorien ihren Allgemeinheitsanspruch. Entsprechend fordert Gilroy, dass eine Theorie der Moderne sowohl Kolonialismus und Sklaverei als auch den Widerstand dagegen als moderne Phänomene theoretisch berücksichtigen muss. Insbesondere verweist er auf die kulturellen Formen des Widerstands gegen die Sklaverei, die die schwarze atlantische Kultur weiterhin prägen und in soziologischen Theorien moderner Kultur entsprechend berücksichtigt werden sollten (Gilroy 2000: 1–77). Dass Gilroys Kritik der Nichtthematisierung von Kolonialismus und Antikolonialismus auf dieses Werk zutrifft, bedarf keiner weiteren Ausführung, denn es ist eines seiner Hauptbeispiele (Gilroy 2000: 41–71).

9. Ein provinzialisiertes Frankfurt

Weil die drei Theoretiker:innen der Provinzialisierung nicht nur Probleme innerhalb der kritisierten Texte aufzeigen, sondern auch darlegen, wie die Texte zu reformulieren wären, lässt sich auch dies auf das habermas'sche

Werk übertragen und fragen, wie eine provinzialisierte Version der habermas'schen Theorie aussehen könnte.

Bereits die normative Grundanlage der habermas'schen Theorie lädt zu postkolonialem Zweifel ein. Wie Allen darlegt, geht jeder Versuch, irgendwelche Arten des Denkens und Handelns als allgemein vernünftig zu bestimmten, mit dem Risiko einher, bloß die eigenen kulturellen Vorurteile als universell auszuweisen und damit Herrschaft zu rechtfertigen. Jedoch ist Philosophieren allgemein eine riskante Praxis und wie oben dargelegt, müssen auch Allen oder Mignolo implizit kontextübergreifende normative Setzungen vornehmen. Angesichts dessen scheint ein einigermaßen selbstbewusstes Festhalten an der Konzeption kommunikativer Rationalität rechtfertigbar. Dies gilt insbesondere, weil die verständigungsbasierte habermas'sche Theorie den impliziten normativen Positionen verschiedener postkolonialer Theorien relativ weit entgegenkommt – insbesondere, wenn man die Weiterentwicklungen seiner Theorie durch Seyla Benhabib (1995: 261–326) und Thomas McCarthy (2009) berücksichtigt. Allerdings scheint bei umfassenden vergleichenden Statements über den Rationalitätsgrad verschiedener Gesellschaften oder Traditionen deutlich mehr Zurückhaltung geboten, als sie in Habermas' älteren Texten bisweilen zu beobachten ist.

Die eigentlichen postkolonialen Probleme der habermas'schen Theorie ergeben sich aus der weiteren Ausgestaltung des Verhältnisses von Lebenswelt und System sowie dem korrespondierenden Verständnis von historischer Entwicklung. Habermas geht von drei Entwicklungsstufen aus: tribal, hochkulturell und modern. Die jeweils höheren Stufen zeichnen sich durch eine wachsende Ausdifferenzierung sowohl von System und Lebenswelt gegeneinander als auch innerhalb der Lebenswelt aus. In modernen Gesellschaften komme es schließlich zur Auskopplung zweier selbstgesteuerter Subsysteme: kapitalistische Ökonomie und staatliche Verwaltung. Diese seien in der Lage die Systemreproduktion auf hohem Niveau zu gewährleisten und entlasteten die Lebenswelt von entsprechenden Aufgaben, was ein bis dato ungekanntes Maß der Lebensweltrationalisierung ermögliche (Habermas 1981b: 229–293). Unter leichter Modifikation dieses gesellschaftstheoretischen Rahmens entfaltet Habermas später eine Theorie des demokratischen Verfassungsstaates als Realisierung individueller und kollektiver Autonomie. An dieser Konzeption ist vieles diskutabel (Honneth/Joas 2017; Meehan 1995), ich begrenze mich im Folgenden auf einige verbundene Aspekte, die vor dem Hintergrund postkolonialer Kritik problematisch erscheinen. Diese ergeben sich in erster Linie daraus, dass Ha-

bermas' Beschreibung des sich im Wechselspiel von System und Lebenswelt einstellenden Rationalisierungsprozesses noch allzu starke Restbestände von Geschichtsphilosophie und Teleologie aufweist – obwohl er sich gegen diese explizit abgrenzt (Habermas 1981a: 207–224, 486–489, 508–510, 1981b: 131, 489–490, 554, 560–62). Für eine Provinzialisierung wären insbesondere sechs Veränderungen nötig.

1. Zunächst ist Habermas' Entscheidung zu überdenken, den Übergang zur Moderne mit Weber innereuropäisch und kulturalistisch aus dem Rationalisierungspotenzial der Kombination von christlicher und griechischer Tradition zu erklären (McCarthy 2009: 142). Hier wäre zumindest eine größere Offenheit für die Relevanz materieller Faktoren und interkontinentaler Dynamiken notwendig – insbesondere des Kolonialismus.
2. Habermas' systemtheoretische Perspektive auf kapitalistische Ökonomie und moderne Staatlichkeit lässt diese beiden Subsysteme als ausgesprochen harmlos erscheinen. Solange es nicht zur Lebensweltkolonialisierung kommt, steht die These im Vordergrund, dass die ausgekoppelten Subsysteme die Lebenswelt von Reproduktionsaufgaben entlasten und so Rationalisierung ermöglichen. In einer provinzialisierten Theorie sollten die Subsysteme *entharmlost* werden (McCarthy 2009: 149; Dussel 1998: 8, 12, 30–31, 35, 92–93, 227–230). Bei der Auskopplung handelt es sich um ein *Pharmakon*, das giftige und medizinische Effekte haben kann.
3. Insbesondere sollte die Theoretisierung der Subsysteme globale Differenzen und Interdependenzen erfassen: Führen sie dazu, dass sich Wohlstand und Sicherheit in einigen, Armut und Unsicherheit in anderen Ländern konzentrieren, dass also das *Pharmakon* in einigen Regionen primär giftige, in anderen primär medizinische Wirkung entfaltet? Und wäre diese ungleiche und kombinierte Entwicklung in der Gesamtbetrachtung Gift? Geschieht dies notwendig oder kontingent? Wenn es kontingent geschieht, in Abhängigkeit von welchen Faktoren?
4. Als „moderne Lebenswelten“ wären die Lebenswelten in allen von ausgekoppelten Subsystemen affizierten Gesellschaften zu erfassen – auch die in den (Post-)Kolonien. Und sowohl im globalen Norden als auch im globalen Süden wären die Beiträge antikolonialer Emanzipationsbewegungen zu moderner Kultur ernstzunehmen.
5. Der von Habermas normativ-theoretisch rekonstruierte demokratische Verfassungsstaat muss historisch und geografisch situiert werden. Es ist zu diskutieren, inwiefern er Bedingungen voraussetzt, die nur im globa-

len Norden existieren, und welche Folgen das für die normative Theorie der Politik in anderen Gesellschaften hat.

6. Der Umgang mit dem oben genannten Problem von Entmenslichung, Subjektivität und Anerkennung ist zu reflektieren: Unter welchen Bedingungen ist die Erlangung eines gleichen Subjektstatus nach der im Kolonialismus (wie auch im Nationalsozialismus) erlittenen Entmenslichung möglich und inwiefern kann dies im Rahmen derselben Theorie-tradition geschehen, die mit der Rechtfertigung von Ungleichheit und Entmenslichung verstrickt war? Diese Frage könnte mit dem Motiv einer selbstbestimmten Aneignung durch Übersetzung beantwortet werden (Bhabha 2004: 47–53, 345–352).

In jüngeren Schriften zeigt Habermas Offenheit für einige dieser Provinzialisierungsschritte (Habermas 2005b: 128, 2005c: 170, 2005d: 201–202, 2005e: 239, 246–248, 258, 261–62, 270, 2012e: 97, 109) – allerdings ohne diese systematisch zu verfolgen. Wenn man die habermas'sche Theorie provinzialisiert, kann man auch andersherum fragen, was das provinzialisierte Frankfurt seinerseits der postkolonialen Kritik zu bieten hätte. Hier ist insbesondere auf zwei Punkte zu verweisen. Zum einen bietet das habermas'sche Konzept der kommunikativen Rationalität eine Möglichkeit, die in den hier zitierten Werken der postkolonialen Kritik ohne weitere Begründung bezogenen normativen Positionen zu begründen: Spivak zum Beispiel spricht zwar von Menschenrechten und Demokratie als etwas, das man nicht nicht wollen kann, und bezeichnet gewisse Konsequenzen des Kapitalismus als medizinisch und andere als giftig. Was genau mit diesen Werturteilen gemeint ist und wie sie zu begründen sind, sagt sie aber nicht. Zum anderen böte das provinzialisierte Frankfurt eine systematische Theorie der Gesellschaft und der Politik. Auch wenn die Nachfrage für solche allzu typisch habermasianischen Angebote auf postkolonialer Seite sicher überschaubar bleibt, hätte man nach der Provinzialisierung Frankfurts doch zumindest eine kritische Theorie der Gesellschaft, für die man sich in einer postkolonialen Welt nicht allzu sehr schämen muss.

Literaturverzeichnis

- Allen, Amy 2016: *The End of Progress: Decolonizing the Normative Foundations of Critical Theory*. New York, NY: Columbia University Press.
- Benhabib, Seyla 1995: *Selbst im Kontext. Kommunikative Ethik im Spannungsfeld von Feminismus, Kommunitarismus und Postmoderne*. 4. Auflage, Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Bhabha, Homi K: 2004: *The Location of Culture*. London: Routledge.

- Bhambra, Gurinder K. 2023: *Rethinking Modernity. Postcolonialism and the Sociological Imagination*. Basingstoke, UK: Palgrave Macmillan.
- Bhambra, Gurinder K./Holmwood, John 2021: *Colonialism and Modern Social Theory*. Cambridge, UK: Polity.
- Biskamp, Floris 2016: *Orientalismus und demokratische Öffentlichkeit. Antimuslimischer Rassismus aus Sicht postkolonialer und neuerer kritischer Theorie*. Bielefeld: transcript.
- Boatcă, Manuela 2016: Postkolonialismus und Dekolonialität. In: Fischer, Karin/Hauck, Gerhard/Boatcă, Manuela (Hg.): *Handbuch Entwicklungsforschung*. Wiesbaden: Springer, 113–123.
- Chakrabarty, Dipesh 2007: *Provincializing Europe: Postcolonial Thought and Historical Difference*. Princeton, NJ: Princeton University Press.
- Dussel, Enrique 1998: *The Underside of Modernity*. Apel, Ricoeur, Rorty, Taylor, & the Philosophy of Liberation. Amherst, MA: Humanity Books.
- Eze, Emmanuel Chukwudi (Hg.) 1997a: *Race and the Enlightenment. A reader*. Cambridge, MA: Blackwell.
- Eze, Emmanuel Chukwudi 1997b: The Color of Reason. The Idea of ‚Race‘ in Kant’s Anthropology. In: Eze, Emmanuel Chukwudi (Hg.): *Postcolonial African philosophy. A critical reader*. Cambridge, MA: Blackwell, 103–131.
- Fanon, Frantz 2021: *Die Verdammten dieser Erde*. Berlin: Suhrkamp.
- Gilroy, Paul 2000: *The Black Atlantic. Modernity and Double Consciousness*. Harvard, MA: Harvard University Press.
- Habermas, Jürgen 1981a: *Theorie des kommunikativen Handelns. Band 1: Handlungsrationalität und gesellschaftliche Rationalisierung*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Habermas, Jürgen 1981b: *Theorie des kommunikativen Handelns. Band 2: Zur Kritik der funktionalistischen Vernunft*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Habermas, Jürgen 1992: *Faktizität und Geltung. Beiträge zur Diskurstheorie des Rechts und des demokratischen Rechtsstaats*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Habermas, Jürgen 2005a: Eine genealogische Betrachtung zum kognitiven Gehalt der Moral. In: Habermas, Jürgen: *Die Einbeziehung des Anderen. Studien zur politischen Theorie*. Berlin: Suhrkamp, 11–64.
- Habermas, Jürgen 2005b: Der europäische Nationalstaat – Zur Vergangenheit und Zukunft von Souveränität und Staatsbürgerschaft. In: Habermas, Jürgen: *Die Einbeziehung des Anderen. Studien zur politischen Theorie*. Berlin: Suhrkamp, 128–153.
- Habermas, Jürgen 2005c: Inklusion – Einbeziehung oder Einschließung? Zum Verhältnis von Nation, Rechtsstaat und Demokratie. In: Habermas, Jürgen: *Die Einbeziehung des Anderen. Studien zur politischen Theorie*. Berlin: Suhrkamp, 154–184.
- Habermas, Jürgen 2005d: Kants Idee des ewigen Friedens – aus dem historischen Abstand von 200 Jahren. In: Habermas, Jürgen: *Die Einbeziehung des Anderen. Studien zur politischen Theorie*. Berlin: Suhrkamp, 192–236.
- Habermas, Jürgen 2005e: Kampf um Anerkennung im demokratischen Rechtsstaat. In: Habermas, Jürgen: *Die Einbeziehung des Anderen. Studien zur politischen Theorie*. Berlin: Suhrkamp, 237–276.

- Habermas, Jürgen 2012a: Versprachlichung des Sakralen. Anstelle eines Vorworts. In: Habermas, Jürgen: *Nachmetaphysisches Denken II. Aufsätze und Repliken*. Berlin: Suhrkamp, 7–18.
- Habermas, Jürgen 2012b: Von den Weltbildern zur Lebenswelt. In: Habermas, Jürgen: *Nachmetaphysisches Denken II. Aufsätze und Repliken*. Berlin: Suhrkamp, 19–53.
- Habermas, Jürgen 2012c: Die Lebenswelt als Raum symbolisch verkörperter Gründe. In: Habermas, Jürgen: *Nachmetaphysisches Denken II. Aufsätze und Repliken*. Berlin: Suhrkamp, 53–76.
- Habermas, Jürgen 2012d: Eine Hypothese zum gattungsgeschichtlichen Sinn des Ritus. In: Habermas, Jürgen: *Nachmetaphysisches Denken II. Aufsätze und Repliken*. Berlin: Suhrkamp, 77–95.
- Habermas, Jürgen 2012e: Ein neues Interesse der Philosophie an Religion. Ein Interview von Eduardo Mendieta. In: Habermas, Jürgen: *Nachmetaphysisches Denken II. Aufsätze und Repliken*. Berlin: Suhrkamp, 96–119.
- Honneth, Axel/Joas, Hans (Hg.) 2017: *Kommunikatives Handeln. Beiträge zu Jürgen Habermas' „Theorie des kommunikativen Handelns“*. Berlin: Suhrkamp.
- Kerner, Ina 2018: Postcolonial Theories as Global Critical Theories. In: *Constellations* 25:4, 614–628.
- Kerner, Ina 2019: Zu einer kritischen Theorie der Politik in postkolonialen Zeiten. In: Bohmann, Ulf/Sörensen, Paul (Hg.): *Kritische Theorie der Politik*. Berlin: Suhrkamp, 650–671.
- Kerner, Ina 2022: Zur Kolonialität der liberalen Demokratie. In: *Zeitschrift für Politische Theorie* 12:2, 182–199.
- Kleingeld, Pauline 2007: Kant's Second Thoughts on Race. In: *Philosophical Quarterly* 57:229, 573–592.
- McCarthy, Thomas 2009: *Race, Empire, and the Idea of Human Development*. Cambridge, UK: Cambridge University Press.
- Meehan, Johanna (Hg.) 1995: *Feminists read Habermas. Gendering the subject of discourse*. New York, NY: Routledge.
- Mignolo, Walter D. 2007: Delinking. The Rhetoric of Modernity, the Logic of Coloniality and the Grammar of de-Coloniality. In: *Cultural Studies* 21:2–3, 449–514.
- Mignolo, Walter D. 2011: *The darker side of Western modernity. Global futures, decolonial options*. Durham, NC: Duke University Press.
- Mills, Charles W. 1999: *The Racial Contract*. Ithaca, NY: Cornell University Press.
- Rawls, John 1998: *Politischer Liberalismus*. 7. Auflage, Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Spivak, Gayatri Chakravorty 2014: *Kritik der postkolonialen Vernunft. Hin zu einer Geschichte der verrinnenden Gegenwart*. Stuttgart: Kohlhammer.

Kämpfe um Diversität

Dialektik der Differenz:

Zum politischen und epistemischen Gehalt der Diversitätsfrage in der Afrikanischen Philosophie

Silvia Donzelli

Einleitung

„Philosophie als Disziplin hat ein ernsthaftes Diversitätsproblem“, so diagnostizierten die beiden Philosophieprofessoren Jay Garfield und Bryan Van Norden 2016 in einem Artikel der New York Times, mit Blick auf die philosophischen Fakultäten der Vereinigten Staaten. Das beklagte Diversitätsproblem betrifft die grundsätzliche Abwesenheit in Lehre und Forschung von Philosophien, die nicht den westlichen Traditionen entstammen. Angesichts der wissenschaftlichen Bedeutung nicht-westlicher Philosophien, sowie der zunehmend vielfältigeren Zusammensetzung der Studierenden, sei diese Lage schwer zu rechtfertigen, und zwar „moralisch, politisch, epistemisch oder als eine gute Ausbildungs- und Forschungspraxis“ (Garfield/Van Norden 2016, Übersetzung SD). Die Autoren des Artikels sehnen sich nach einer Zukunft nordamerikanischer Universitäten, in der philosophische Konzepte, Theorien und Denker*innen beispielsweise aus China, Indien, Afrika und Südamerika genauso routiniert und selbstverständlich gelehrt werden, wie die Klassiker der westlichen Philosophie. Dabei wird die Möglichkeit eines fruchtbaren Austauschs philosophischer Kulturen aus aller Welt von einem Holzschnitt aus dem 16. Jahrhundert verbildlicht, in dem die Gelehrten Galenus, Hippokrates und Avicenna (*Ibn Sina*) als Vertreter der griechisch-römischen und persischen Wissenschaften unterschiedlicher Epochen ebenbürtig beisammensitzen.

Dieses Idealbild scheint gegenwärtig eine Utopie zu bleiben, und hierzu bilden die deutschsprachigen Universitäten keine Ausnahme, obgleich die Forderung nach mehr Diversität seit Langem nicht nur im akademischen Bereich allgegenwärtig ist. Sie betrifft neben Universitäten auch andere kulturelle Einrichtungen wie beispielsweise Museen, die unter dem Druck stehen, den eurozentrischen Kanon zu durchbrechen und sich nun doch mit ihren eigenen, lang tradierten kolonialen Archiv- und Ausstellungspraktiken auseinandersetzen zu müssen. Allerdings hilft allein die Forderung, das

„Diversitätsproblem“ zu überwinden, nicht notwendigerweise weiter, produktive Strategien der Veränderung zu erarbeiten und zu implementieren. Stattdessen könnten der Druck sozialer Sanktionen und die Sorge um Status- und Finanzierungsverluste sogar dazu führen, dass wissenschaftliche Institutionen zu Maßnahmen eilen, die eher der Fassade als der Substanz dienen: „Der Kritik fehlender Diversität in Programm, Personal und Publikum wird gern schnell und häufig mit kosmetischen anstatt mit strukturellen Lösungsansätzen begegnet“, diagnostizieren etwa die Leiterinnen des Berliner Projektbüros für Diversitätsentwicklung in der kulturellen Bildung Sandrine Micossé-Aikins und Bahareh Sharifi (2019). Als Beispiel dient die Einbindung von Geflüchteten in kulturelle Produktionen „um eine antidiskriminierende Haltung nach außen zu suggerieren, während hierarchische und ausschließende Strukturen intakt bleiben“ (Micossé-Aikins/Sharifi 2019). Die Gefahr einer möglichen Instrumentalisierung von Menschen, die zu historisch diskriminierten Gruppen gehören oder damit assoziiert werden, im Namen einer diversitätsfördernden Wandlung, ist nicht neu. Das Phänomen wurde in soziologischen Studien der 1970er Jahre unter dem Label „Tokenism“ untersucht, beispielsweise in Bezug auf die symbolische Postenvergabe an Frauen in Unternehmen (Kanter 1977). Schon früher hatten sich antikoloniale Positionen damit kritisch befasst, speziell hinsichtlich der rein äußerlichen demographischen Diversifizierung an Universitäten.

Zu Zwecken der produktiven und dialogfähigen Auseinandersetzung mit dem Thema Diversitätsforderung ist es ratsam, bei der kritischen Diagnose der Defizite nicht beim Vorwurf zu bleiben: Wenn auch oberflächige Interventionen zuweilen deshalb unternommen werden, „um einen Haken unter das Thema Diversität setzen zu können“ (Micossé-Aikins/Sharifi 2019), sollten auch Unsicherheiten und Erfahrungsmangel im Umgang mit Diversität als Gründe für misslungene Maßnahmen berücksichtigt werden. Ohnehin zeigt sich ein Bedarf an kritischer Auseinandersetzung mit den ethischen, politischen und praktischen Implikationen von Diversitätsmaßnahmen.

Dieser Aufsatz versteht sich als Diskussionsbeitrag zur Diversifizierung des philosophischen Kanons, gemeint als Überholung der Selbstverständlichkeit, mit der nur eine kleine Portion des weltweit hervorgebrachten philosophischen Wissens – nämlich dasjenige aus Europa und Nordamerika – als „die Philosophie“ schlechthin wahrgenommen, erforscht und an die Studierenden weitergegeben wird. Nun hat das Thema Diversität – in seiner anthropologischen, politischen und epistemischen Ausprägung – innerhalb philosophischer Debatten der nachkolonialen Zeit in Afrika

und der Diaspora eine überaus wichtige Rolle gespielt. Und tut es immer noch: Gegenwärtig wird die Diversifizierung des philosophischen Kanons als Durchbrechung der westzentrierten Lehr- und Forschungsmodelle auch an Universitäten in Afrika intensiv debattiert, sowohl hinsichtlich ihrer Begründung, als auch der praktischen Wege ihrer Implementierung. Der Fokus dieses Beitrags auf Afrikanische Positionen fußt demnach nicht nur auf dem Vorhaben, nicht-westliche philosophische Perspektiven stark zu machen, sondern vielmehr auf der Präsenz, der Relevanz und tiefgreifender Analyse des Themas Diversität in der postkolonialen Afrikanischen Philosophie. Im Folgenden soll die epistemische und politische Bedeutung dieser Debatten nachgezeichnet werden mit dem Ziel, sie für die theoretische und praktische Regenerierung westzentrierter Forschungs- und Lehrprogramme fruchtbar zu machen.

Es gibt mindestens drei Bedeutungen von „Diversität“, die für die historische und gegenwärtige Entwicklung Afrikanischer Philosophien seit dem Ende kolonialer Usurpation ausschlaggebend sind. Erstens, signalisiert Diversität als „anders sein“ das für die Geschichte Afrikas fatale Anathema rassistischer Vorstellungen, und zugleich das Stichwort, aus dem heraus viele Positionen anticolonialer politischer Philosophie ihre subversive Kraft der Selbstbehauptung schöpfen. Die Ambivalenzen und Aporien, die aus dieser Dialektik der Differenz entstehen können, werden im ersten Abschnitt untersucht mit Fokus auf frühere Texte anticolonialer Literatur und auf das latente Risiko, epistemische Differenzen als rassifizierte Unterschiede der Erkenntnis-Anlagen zu artikulieren. Die Idee einer epistemischen Diversität kann, zweitens, spezifisch in Bezug auf Inhalte und Methoden philosophischer Aktivität verstanden werden: Diversität als „anders philosophieren“ ist zugleich Ressource und konzeptuelle Herausforderung für afrikanische metaphilosophische Debatten, die im darauffolgenden Abschnitt kritisch ausgelotet werden. Drittens, lässt sich Diversität als „anders werden“, im Sinne einer geforderten und stets neu zu verhandelnden Transformation afrikanischer Institutionen der höheren Bildung, als eine entscheidende Kategorie in postkolonialen und Post-Apartheid Kontexten konturieren, die im dritten Abschnitt umrissen wird. Dabei werde ich unterschiedliche gegenwärtige Positionen über die Dekolonisierung der Universitäten, mit Fokus auf Südafrika, präsentieren.

Ein Blick in die Begründungen, Ziele und Wege der Transformation, die an afrikanischen Universitäten verhandelt und erkämpft wird, kann möglicherweise auch aktuelle Diskussionen im deutschsprachigen Raum bereichern.

„Anders sein“: vom Stigma zur Ressource (und zurück)

Aus ideengeschichtlicher Perspektive lassen sich zwei fundamentale Momente für die Entwicklung Afrikanischer Philosophiediskurse am Ende der Kolonialzeit bestimmen.¹ Das erste umfasst politisch engagierte und international vernetzte antikoloniale und antirassistische Strömungen, bei denen Intellektuelle aus afrikanischen Ländern und der afrikanischen Diaspora, insbesondere aus den Antillen, aber auch europäische Sympathisant*innen mitwirken. Das zweite betrifft die Entstehung ethnophilosophischer Forschung auf afrikanischem Boden. In beiden Fällen bildet die Begegnung zwischen Afrika und Europa – genauer: das Aufprallen der spezifischen Gewalt des kolonialen Rassismus, mit seinen stereotypisierten normativen Repräsentationen der „Anderen“, auf den Widerstand und die Selbstbehauptung der Unterdrückten – den Motor für spannungsreiche philosophische Aktivitäten. Diese bemühen sich, das Wesen und die Möglichkeit von Differenz, Identität und Anerkennung auf kollektiver sowie individueller Ebene zu ergründen. Wegen der kolonialen Machtverhältnisse ist die Auseinandersetzung mit diesen Fragen unweigerlich existentiell und politisch aufgeladen. Neben den politisch-emanzipatorischen Anliegen treten allerdings auch genuin epistemische Dimensionen zutage, die für die Untersuchung der Frage nach Diversität und Vielfalt im philosophischen Kanon von großem Interesse sind. Tatsächlich lassen sich die politische und erkenntnistheoretische Ebene in der Diskussion über philosophische Diversität jedoch nur teilweise, und nicht immer produktiv trennen.

Betrachtet man zunächst die kritische Arbeit der antikolonialen Bewegungen, die sich seit den 1930er Jahren zwischen Europa, Afrika und den Antillen entfalten, so bildet die Idee des „Anders-Seins“ einen Dreh- und Angelpunkt, um den herum sich Problemerkennung, Kritik und Protest artikulieren. Ausgangspunkt der literarisch-politischen Bewegung der Négritude, die noch während der Kolonialherrschaft in der französischen Hauptstadt von Intellektuellen aus Afrika und den Antillen betrieben wird, ist das Bewusstsein einer verzerrten, von den Kolonisierenden konstruierten Vorstellung von Menschen afrikanischer Abstammung. Diese Vorstellung entsteht in einem breiteren theoretischen und machtpolitischen Kon-

1 Hiermit sind philosophische Positionen und Debatten gemeint, die in der ausklingenden Kolonialzeit von Intellektuellen aus afrikanischen Ländern und der Diaspora als Reaktion zu ihrer Erfahrung als Kolonisierte und rassifizierte Menschen entstanden sind. Zentrale Themen sind die politische und kulturelle Emanzipation sowie die Aufwertung und Ausarbeitung afrikanischer Werte, Konzepte und kultureller Traditionen.

text, in dem die europäischen Wissenschaften sich veranlasst sehen, aus der Beobachtung phänotypischer, geographischer und kultureller Spezifika, normativ geladene Dichotomien zu postulieren: von weißen und Schwarzen Menschen, von sogenannten zivilisierten und primitiven Völkern, von überlegenen und unterlegenen „Rassen“ und ähnlichen selbstgefälligen Unfug. Das Bewusstsein, dass solche chauvinistischen Fantasien, die nur zu gut zu den wirtschaftlichen und machtpolitischen Interessen europäischer Modernität passen, die konkrete Realität des Verhältnisses Europas zu Afrika auf fatale Weise prägen, ermächtigt die Vertreter*innen der Négritude zu politischem Widerstand und literarischem Protest. Die ausgewählte Strategie besteht darin, das dichotomische Konstrukt weiß/Schwarz ernst zu nehmen, den Spieß umzudrehen und das Modell normativ neu zu besetzen: Wie der Name verrät, proklamiert die Négritude stolz den Wert „Schwarz zu sein“ (vgl. Irele 2003). Die Behauptung von Differenz als rassifiziertes „anders sein“ wird so vom Stigma zu einer positiven Quelle für die Wiederherstellung der Würde gebrandmarkter und ausgebeuteter Identitäten.

Rückblickend erklärt Aimé Césaire, Dichter, politischer Denker, Aktivist, und Mitbegründer der Négritude:

„Man darf nicht vergessen, dass das Wort Négritude, zunächst, eine Antwort war. Das Wort *N[...]* wurde uns als Beleidigung vorgeworfen, und wir haben es aufgegriffen und in ein positives Konzept verwandelt. [...] Es war auch eine große Ungerechtigkeit und ein enormer Irrtum, zu glauben, dass aus Afrika nichts Wertvolles kommen könnte.“ (Zit. nach Bennetta 2007: 267, Übersetzung SD, Herv. i. O.)

Césaires Worte zeigen, dass die Négritude ihren Kampf um Diversität um zwei identitätsstiftende Begriffe herum gestaltet, die miteinander assoziiert werden, nämlich die rassifizierte Kategorie „Schwarz“ und den Ursprungsort Afrika. Auch für Denker wie Césaire, die nicht in Afrika geboren sind, gewinnen der Kontinent als symbolischer Ort und die Idee, dass aus ihm „etwas wertvolles kommen könnte“ eine hohe Bedeutung. Bei antikolonialen Positionen späterer Generation aus der afrikanischen Diaspora in Europa, wird das Verhältnis der Kategorie „Schwarz“ mit dem Ursprungsort Afrika tiefer reflektiert. Frantz Fanon, der in Martinique von Césaire unterrichtet wurde und dann zum Studieren nach Paris ging, sowie Stuart Hall, der aus Jamaica nach London einwanderte, ergründen das Thema „anders sein“ rassifizierter Existenzen mit einem differenzierten, erst durch das Vermächtnis antikolonialer Kämpfe ermöglichten Bewusstsein.

Halls Reflexion über den Themenkomplex Rasse, Ethnizität und kulturelle Differenz vertieft zum einen die politische Dimension und die sozio-kulturellen Konsequenzen der westzentrierten dichotomischen Konstruktionen. Zum anderen lockert er die Grenzen der Kategorien „weiß“ und „Schwarz“ anhand phänomenologischer und soziologischer Analysen auf und untersucht die Realität von (forcierten) geographischen Translokationen, kulturellen Kontaminationen und Kreolisierungen. Bezogen auf die Rolle Afrikas in der karibischen Kultur, beschreibt Hall einen Prozess der „Entdeckung“ des Kontinents als „spirituelle, kulturelle und politische Metapher“ (Hall 2021: 35): Nachdem die Geschichte der Vertreibung lange unausgesprochen geblieben war, erschloss die postkoloniale Revolution die Präsenz Afrikas als fundamentalen Signifikanten, als den *basso continuo* (vgl. Hall 2021: 35), der der alltäglichen karibischen Erfahrung zugrunde liegt. Die Bewusstwerdung kolonisierter Existenzen ergründet Hall zudem aus subjektiver Perspektive. Ironisch schildert er:

„Menschen wie ich, die in den fünfziger Jahren nach England kamen, haben dort – symbolisch gesprochen – seit Jahrhunderten gelebt. Ich kam nach Hause. Ich bin der Zucker auf dem Boden der englischen Teetasse. Ich bin der süße Zahn, die Zuckerplantage, die die Zähne von Generationen englischer Kinder ruinierte. Dann gibt es neben mir Tausende andere, die der Tee in der Tasse selbst sind. Der lässt sich nämlich, wie Sie wissen, nicht in Lancashire anbauen.“ (Hall 2021: 74-75)

Auch in Fanons „Schwarze Haut, Weiße Masken“ (2013) spielt die Reflexion über die eigenen Erlebnisse eine Schlüsselrolle für die Analyse der Bildungsdynamiken rassifizierter Identitäten, im Wechselspiel von Selbstwahrnehmung und Repräsentation durch andere. Von außen auferlegt und schließlich verinnerlicht, festigt sich die Identität eines rassifizierten Subjektes als unüberbrückbar – und meist defizitär – „anders“.

Die oben zitierten Worte Césaires, nach denen aus Afrika „etwas wertvolles kommen könnte“, sind Leitthema des senegalesischen Literaten und Négritude-Mitbegründers Léopold Sédar Senghor, speziell in seinem Essay „Der Beitrag des Schwarzen“ (1967). Nun kann die Art und Weise, wie die Spezifität des Beitrags Afrikas konturiert wird, erhebliche wissenschaftstheoretische, ethische und politische Implikationen haben.

Zu den verhängnisvollen Lasten rassistisch-kolonialer Konstrukte gehört der Fallstrick dichotomischer Denkmuster, die das Risiko bergen, dass man darin umso mehr gefangen bleibt, je mehr man versucht, ihnen zu entkommen.

Während Césaires stolze Preisung der „Wildheit“ der Kolonisierten und ihrer Unfähigkeit zur technischen Erfindung in „Zurück ins Land der Geburt“ (Césaire 1967) von einer kruden Ironie getragen wird – eine Provokation, die die Brutalität der angeblich zivilisierten Kolonisierenden aufzeigt – entwickelt Senghor eine ernst gemeinte Theorie dessen, was er die „Physiopsychologie“ und die „Metaphysik“ des schwarzen Menschen nennt. Diese beschreibt er in seinem 1956 veröffentlichten Essay „Schwarzafrikanische Ästhetik“ folgendermaßen:

„Er ist ein Sensualist, ein Wesen, das seinen Sinnen ausgesetzt ist. Er ist kein Vermittler zwischen Subjekt und Objekt; diese sind für ihn gleichzeitig. Er ist vor allem Töne, Gerüche, Rhythmen, Formen und Farben; ich meine, er ist anders als der weiße Europäer, er ist zuerst Tastsinn, bevor er Sicht ist. [...] Das soll nicht heißen, dass der N[...] traditionell keinen Verstand hat, wie man mich glauben machen will. Aber seine Vernunft ist nicht diskursiv, sie ist synthetisch. Sie ist nicht antagonistisch, sondern sympathisch. Dies ist ein anderer Weg zur Erkenntnis. [...] Die weiße Vernunft ist analytisch durch Gebrauch. Die N[...]vernunft ist intuitiv durch Teilnahme.“ (Senghor/Halperin 1956, Übersetzung SD)

Indem Senghor grundsätzliche und von Natur aus gegebene Unterschiede bei den Erkenntnisanlagen von „Schwarzen“ und „Weißen“ postuliert, verfängt er sich in der Falle des rassistischen biologischen Determinismus. Senghor baut eine Theorie rassistischer Differenz auf, bei der die angeblich essentiellen epistemischen Fähigkeiten der „Schwarzen“ als Gegenbild zur europäischen Erkenntnistheorie konstruiert sind. Darüber hinaus weist Senghors Entwurf, insbesondere seit er 1960 zum ersten Präsidenten der neugegründeten Republik von Senegal gewählt wird, ideologische Züge auf, die bereits seine Zeitgenossen erkennen und missbilligen.²

Es zeigt sich exemplarisch an Senghors Gegenüberstellung von Vernunft und Emotion als zwei Grundformen der Erkenntnis, die angeblich jeweils für weiße und Schwarze Menschen charakteristisch und essentiell seien, wie schnell das Projekt der antirassistischen Aufwertung von Differenz in eine klischeehafte Darstellung, die rassistische Vorurteile nährt und wiederbelebt, umschlagen kann.³ Dass Senghors essentielle schwarze Epistemo-

2 Für die Kritik an Senghor, siehe u.a.: Towa (1971), Oruka (2003).

3 Paradigmatisch ist auch Senghors Begeisterung für den Primitivismus in der europäischen Kunst, obgleich das Verhältnis des Primitivismus zu Afrika, zwischen Anerkennung wertvoller Differenz und kolonialem Klischee, ambivalenter ist, als Senghor

logie gegen die emanzipatorischen Ziele Afrikas und des Antirassismus rudern könnte, erkennt der Schriftsteller und Nobelpreisträger Wole Soyinka pointiert: „[Die Négritude] akzeptierte eine der häufigsten Lästereien des Rassismus, dass der Schwarze Mensch nichts zwischen den Ohren hat“ (Soyinka 2020: 129, Übersetzung SD).

Diese „Lästerei“ birgt auch die verheerende Implikation, dass die Möglichkeit Afrikanischen Philosophierens schlichtweg negiert wird. Nun verortet Senghor den Beitrag der „Schwarzen“ zu einer universalen Zivilisation in der künstlerischen Produktion, die er zuweilen auch als eine Form des Philosophierens zu verstehen scheint (Belting/Buddensieg 2018: insb. 87-95). Die Existenz afrikanischer Traditionen des Philosophierens, die über die Produktion visueller, rhythmischer und plastischer Erzeugnisse hinaus geht und durch Begriffe und Diskurse reflektiert, erwähnt er zwar (Senghor/Halperin 1956: 24f.), lässt sie aber fallen zugunsten einer Vertiefung afrikanischer Ästhetik. Obgleich er zu wissen vermag, dass seit den 1940er Jahren philosophische Diskurse in Subsahara-Afrika im Umbruch sind: man beginnt, über Afrikanische Philosophie zu sprechen.

Anders philosophieren?

Die Herausgabe des Buches *La philosophie Bantoue* im Jahr 1945 durch den belgischen Missionar im Kongo Placide Tempels gilt zu Recht als Wendepunkt in der europäischen Repräsentation afrikanischer Menschen und ihrer Kulturen als „anders“, speziell als des philosophischen Denkens unfähig. Denn im Buch werden – aus europäischer Perspektive erstmalig – subsaharischen Völkern Fähigkeit und Tradition des Philosophierens zuerkannt. Wohlgemerkt, diese Anerkennung erfolgt seitens eines europäischen Missionars, der für ein europäisches Publikum noch während der Kolonialherrschaft schreibt. Das hat politische Implikationen. Bei seiner Darstellung der Weltanschauung der Bantu und ihrer hierarchisch organisierten Ontologie der Lebenskraft verfolgt Tempels ausdrücklich das Ziel, diese in Einklang mit der katholischen Religion zu bringen. Sein Vorhaben ist es, die religiöse Bekehrung der Bantu innerhalb des kolonialen Systems zu begünstigen. Tempels Buch, das viele afrikanische Intellektuelle als die fällige Anerkennung der geistigen Leistungen afrikanischer Völker seitens Europas

es gerne gehabt hätte. Siehe Stansell (2003). Eine Deutung des Primitivismus als anti-koloniales Engagement legt Patricia Leighton (1990) dar.

begrüßen, verurteilen andere als eine verlogene Strategie, die die kolonialen Strukturen bestätigt und ihre rassistischen Voraussetzungen schönredet. Césaires Urteil über Tempels Unterfangen ist vernichtend:

„Lasst sie im Kongo plündern und foltern, lasst den belgischen Kolonisator alle natürlichen Ressourcen beschlagnahmen, lasst ihn alle Freiheit auslöschen [...] Der Reverend Vater Tempels stimmt all dem zu [...] Da das Denken der Bantu ontologisch ist, verlangen die Bantu nichts weiter als ontologische Zufriedenstellung. Anständige Löhne! Komfortable Unterkunft! Nahrung! Diese Bantu sind reine Geister, sage ich Ihnen [...] Kurzum, man zieht einmal den Hut vor der Bantu-Lebenskraft, ein Augenzwinkern zur unsterblichen Bantu-Seele. Und das ist alles, was es Sie kostet! Sie müssen zugeben, dass Sie billig davonkommen!“ (Césaire 2000, Übersetzung SD)

Darüber hinaus bedenklich, weil Symptom einer substantiell herablassenden und bevormundenden Haltung gegenüber den Menschen, deren Philosophie er zu würdigen vorgibt, sind Tempels Einsichten zur Rolle der Europäer bei der Interpretation und Systematisierung der Bantu Philosophie. Laut Tempels sei den Bantu ihr eigenes philosophisches Denken nicht ausreichend bewusst – er behauptet ernsthaft, es sei die Aufgabe der Europäer, den Bantu-Völkern das Bantu-Denken zu erklären: „Und wenn wir das geschafft haben, werden wir den Bantu klar sagen können, was sie in ihrem tiefsten Wesen über das Seiende denken“ (Tempels 1956, zit. nach Hountondji 1993: 231).

Der kolonial durchdrungenen Logik von Tempels Arbeit zum Trotz, wird der von ihm eingeschlagenen Methode nicht nur von europäischen, sondern auch von vielen afrikanischen Intellektuellen gefolgt, die darin einen Weg zur wissenschaftlichen Ermächtigung nach dem Ende der kolonialen Usurpation sehen. Die Methode besteht in der Niederschrift und Systematisierung oral tradiertter Weltanschauungen afrikanischer Völker, ihrer Kosmologien, ontologischen Systeme und ethischen Prinzipien. Diese Forschungsrichtung erhält den Namen Ethnophilosophie. Sie wird in den 1960er und 1970er Jahren besonders intensiv betrieben, wird aber zugleich auch Objekt der Kritik. Prominenter Kritiker ist Paulin Hountondji, der sowohl ethische und kulturpolitische, als auch die wissenschaftstheoretische Dimension des ethnophilosophischen Projektes angreift. Er stellt die Fähigkeit der Ethnophilosophie, philosophisches Wissen zu generieren, und schließlich ihre Definition als philosophische Disziplin in Frage. Hountondji unterschätzt nicht die Bedeutung der Erforschung mündlich

tradierten afrikanischen Gedankengutes. Im Gegenteil, wird er im Laufe seiner Karriere als Philosoph und Kulturminister in Benin solche Forschungsprojekte ausdrücklich unterstützen und fördern (Hountondji 1995). Vielmehr richtet sich seine Kritik an

„alle jene Autoren und afrikanische[n] Intellektuelle[n], die sich in den Kopf gesetzt haben, eine spezifische afrikanische Philosophie, eine Weltanschauung aller Afrikaner, jenseits von Gegenwart, Vergangenheit und Zukunft, ein kollektives, unwandelbares Denksystem im ewigen Gegensatz zu Europa zu definieren“ (Hountondji 1993: 50).

Genau diese Taktik, die afrikanischen Kulturen und speziell „die afrikanische Philosophie“ als radikal anders als „die europäische“ definieren zu wollen, enthüllt Hountondji als ein zweischneidiges Schwert. Zwar anerkennt er die politischen Motive, die viele afrikanische Intellektuelle zur Ethnophilosophie bewegen. Er begreift aber auch sehr deutlich, dass Emanzipationsprojekte, die sich stark auf die Betonung des Unterschieds zum Unterdrücker stützen, sich immer auf einem schmalen Grat bewegen. Denn sie laufen Gefahr, die Vorstellungen der dominierenden Gesellschaft zu bedienen – im vorliegenden Fall die Vorstellung, dass Menschen aus Afrika, mögen sie auch philosophieren können, es doch zwangsläufig „anders“ (sprich: nicht den westlichen, angeblich universal geltenden wissenschaftlichen Maßstäben entsprechend) tun. Hountondji verweist auf den Exotismus als die wesentliche Kategorie, in der die Europäer bereit sind, den Wert afrikanischer Kulturen zu verorten: „Europa hat kulturell niemals etwas von uns erwartet, außer dass wir unsere Zivilisationen als Showeinlagen herausputzen“ (Hountondji 1993: 51).

Hountondjis Kritik trifft den Nerv einer fundamentalen Problematik, die auch die Kritiker der Négritude zu Tage gefördert haben: Postkoloniale Versuche, die Spezifika afrikanischer Identitäten und Kulturen im Unterschied zu Europa zu artikulieren, können leicht in klischeehafte Selbstdarstellungen umschlagen. Diese erweisen sich meist als Narrationen, die entweder einen Rückzug in eine imaginierte vorkoloniale Vergangenheit fordern, oder aber eine zeitlose Dimension essentieller kollektiver Identität ausmalen. Für die Ziele postkolonialer Emanzipation, sowie für eine kreative und fruchtbare intellektuelle Aktivität, die sich frei von eurozentrischen Modellen und doch im internationalen wissenschaftlichen Dialog entfalten kann, sind solche Narrationen fatal. Das Muster, nach dem eine „typisch afrikanische“ kulturelle Leistung in ein exotisches und kolonial geprägtes Stereotyp umkippt, lässt sich natürlich genauso in philosophischen Diskur-

sen, wie auch in der darstellenden Kunst und in der Literatur aufspüren. Sehr früh haben afrikanische Intellektuelle auf diese Gefahr hingewiesen, denkt man an die Kritik der Négritude seitens des Regisseurs Ousmane Sembène, sowie des oben zitierten Schriftstellers Wole Soyinka. Letzterer erfindet, in einem kritisch-kreativen Akt der Neologismen-Schöpfung, als sarkastische Folie der Négritude den Begriff „Tigritude“: „Ein Tiger verkündet nicht seine Tigritude – er springt“ (zit. nach Doring/Naguschewski 2002: 229). Bissig und pointiert sind auch seine Reflexionen über die von Europäern konstruierten und von manch afrikanischer Gedichtkunst angeeigneten Narrative eines angeblich afrikanischen „Anders-Seins“, die er „Neo-Tarzanismus“ nennt (Soyinka 1975: 38–44, Übersetzung SD).

Diese Art der Selbstkritik ist nicht nur aus ideenhistorischer Perspektive von Bedeutung. In einer Zeit, in der für eine Diversifizierung akademischer Curricula weltweit, wenn auch oft zögerlich, plädiert wird, sind Afrikanische Philosoph*innen jüngerer Generation für die Fallen der Reproduktion kolonialer Stereotypen sehr aufmerksam. Lange schien die epistemologische und disziplinäre Einordnung Afrikanischer Philosophie in eine Sackgasse geraten zu sein:

„Die westliche Philosophie hält die Afrikanische Philosophie in einem Dilemma gefangen: Entweder ist die Afrikanische Philosophie der westlichen Philosophie so ähnlich, dass sie keinen eigenen Beitrag leistet und faktisch verschwindet, oder sie ist so anders, dass ihre Berechtigung, echte Philosophie zu sein, immer in Frage gestellt sein wird.“ (Bernasconi 1997: 188, Übersetzung SD)

Mittlerweile hat sich ein reiches und differenziertes Spektrum afrikanischer philosophischer Ansätze konstituiert, deren Konturierung zwischen universalistischem und partikularistischem Lager verhandelt wird. Darüber hinaus lässt sich nicht nur in Afrika ein zunehmendes Bewusstsein für die Vielfalt unterschiedlicher Quellen, Methoden, Inhalte und Orte des Philosophierens feststellen. Dieses Bewusstsein für philosophische Diversität dürfte für den Entwurf neuerer Konzepte der Philosophiegeschichte schreiben, als auch für eine Regenerierung des Verständnisses von Philosophie als wissenschaftliche Disziplin ausschlaggebend sein.⁴ Die Frage, ob man in und aus Afrika „anders philosophiert“, eröffnet nun ein spannendes Feld an Möglichkeiten. Gegenwärtig gedeihen zahlreiche originelle Ansätze afrikanischer philosophischer Forschung, die mit unterschiedlichen Quellen

4 Wegweisend: Graneß (2023).

und Methoden arbeiten und sowohl universelle Fragen, als auch spezifische afrikanische Realitäten reflektieren. Sowohl im kreativen und kritischen Bezug zu afrikanischen indigenen Begriffen, Werten und Praktiken, als auch im Bereich politischer Philosophie weisen afrikanische Philosophiediskurse originelle Substanz sowie Anschlussfähigkeit im internationalen wissenschaftlichen Kontext auf.

Trotzdem soll es nicht verwundern, dass das Gespenst der Abhängigkeit von westlichen Modellen und Urteilen, bei den aktuellen neukolonialen Machtverhältnissen, noch sehr präsent ist, und unterschiedlich ausgetrieben wird. Insbesondere soll berücksichtigt werden, dass die erwähnte gegenwärtige Forschungsentwicklung nur einen Aspekt des afrikanischen philosophischen Geschäftes bildet. Als akademische Disziplin ist Philosophie im institutionellen Kontext der Universitäten eingebettet und diese stehen im postkolonialen und Post-Apartheid Afrika, nach wie vor, unter Beschuss.

Anders werden: akademische Transformationen

Während öffentliche Debatten über kulturelle Diversität in der europäischen Akademie junge Erscheinungen sind, ist das Thema für afrikanische Universitäten der postkolonialen Zeit zentral, und gewinnt seit Ende der Apartheid in Südafrika erneut Konjunktur. Dass Diskurse über institutionelle Transformation, im Sinne der Durchbrechung eines westzentrierten Kanons, sowohl in Europa als auch in Afrika eine genuine politische Qualität haben, versteht sich von selbst. Sofern es um Veränderungen innerhalb akademischer Institutionen geht, sind politische Aspekte allerdings notwendigerweise mit wissenschaftstheoretischen Dimensionen verbunden.

Da (Neo-)Kolonialismus sich nicht lediglich auf der Ebene territorialer Usurpation, wirtschaftlicher Ausbeutung und Verwaltungspolitik erschöpft, sondern durchaus auch kulturelle und psychosoziale Unterdrückungsstrukturen etabliert, können Institutionen der höheren Bildung sowohl bei der Verbreitung und Legitimierung der bestehenden Machtverhältnisse, als auch bei deren Wandel eine entscheidende Rolle spielen (vgl. auch Odora Hoppers 2001). Daher ist die Forderung nach einer Veränderung akademischer Institutionen ein primäres Anliegen afrikanischer Strategien der Dekolonisierung. Der geforderte Wandel wird unter verschiedenen Begriffen wie „Dekolonisierung“, „Transformation“ oder „Afrikanisierung“ an

Universitäten diskutiert. Die Verwendung dieser Termini ist zuweilen selbst Objekt der Dispute. Achille Mbembe ist beispielsweise gegenüber dem Begriff „Afrikanisierung“ skeptisch, weil er eine chauvinistische Deutung vermutet: Seine Kritik knüpft ausdrücklich an Frantz Fanons Ausführungen zu post-kolonialen xenophobischen Nationalismen in Afrika, die sogar zu Angriffen auf afrikanische Mitmenschen führten (Mbembe 2016: 34). Die Kategorie der Afrikanisierung läuft laut Mbembe Gefahr, „das dunkle Verlangen, den Fremden loszuwerden“ (Mbembe 2016: 43, Übersetzung SD), zu nähren. Die meisten Autor*innen verwenden die Begriffe Dekolonisierung, Afrikanisierung und Transformation allerdings als Synonyme und plädieren für eine Wandlung der Institutionen höherer Bildung im Sinne der Vielfalt anstatt des Ausschlusses (vgl. Behrens 2022). Dabei werden zwei zusammenhängende Ebenen, die theoretisch-normative und die praktische, erforscht. Zum einen, steht die normative Begründung für die Transformation der Universitäten im Mittelpunkt: Warum sollte man eine Umwandlung implementieren, und mit welchen Zielen? Ist sie lediglich empfehlenswert, oder sogar eine moralische Pflicht? Wie verhält sich eine solche Forderung mit dem Prinzip akademischer Freiheit? Zum anderen wird diskutiert, welche konkreten Maßnahmen sich zur Erreichung der geforderten Ziele eignen: Hierbei werden in erster Linie neben der demographischen Zusammensetzung der Studierenden und Akademiker*innen auch die Unterrichtssprachen, die symbolische Ebene, die Verwaltung und vor allem der Inhalt des Curriculums untersucht.

Im Folgenden werde ich einige Positionen zur Begründung der akademischen Dekolonisierung umreißen, mit Fokus auf Arbeiten von Thaddeus Metz (2015), Edwin Etieyibo (2016) und Yusef Waghid (2017). Im Anschluss werde ich die Frage nach konkreten Maßnahmen an afrikanischen Universitäten, mit Fokus auf Südafrika ansprechen und einige Schlüsse für die Diversifizierung der akademischen Philosophie in Europa ziehen.

In den aktuellen Debatten über Transformation und Afrikanisierung der Universitäten wird sehr oft anhand gerechtigkeits-theoretischer Überlegungen argumentiert. Dabei wird auf die Verflechtung von erkenntnistheoretischen Normen mit Unrecht, die von Philosoph*innen der westlichen Tradition wie Miranda Fricker (2007) unter der Bezeichnung „Epistemische Ungerechtigkeit“ („epistemic injustice“), in der Postkolonialen Theorie allerdings schon länger und unter stärkeren Begriffen wie „Epistemische Gewalt“/„epistemic violence“ (Spivak 1988) „geistiger Völkermord“/„spiritual genocide“ (Vilakazi 1998) und später „Epistemische Vernichtung“/„Epis-

temicide“ (De Sousa Santos 2014) erforscht wird.⁵ Die meisten Positionen zur Dekolonisierung der Universitäten in Afrika argumentieren entlang dieser Kategorien, doch auch weitere Begründungen werden angeführt, die für die Forderung nach Vielfalt in akademischen Lehrprogrammen auf internationaler Ebene aufschlussreich sein dürften.

Thaddeus Metz nimmt sich den analytischen Aufriss und die kritische Bewertung der gängigsten Argumente für die Transformation der Institutionen höherer Bildung in Südafrika vor (Metz 2015). Von den fünf überprüften Argumenten – Relativismus, Demokratie, Wiedergutmachung, Zivilisation und Identität bewertet Metz die letzten drei als ausschlaggebend. Das Wiedergutmachungs-Argument setzt mit der Notwendigkeit, epistemischer Ungerechtigkeit entgegenzuwirken, an. Metz artikuliert eine zweifache Funktion der Wiedergutmachung durch Wandlung der Institutionen höherer Bildung: Einerseits des Ausgleichs des Unrechts von (Post-)Kolonialismus und Apartheid, andererseits des Schutzes gegen die offene sowie implizite Abwertung Afrikanischer Kulturen. Das Wiedergutmachungsargument ist daher sowohl rückwärts als auch vorwärts gerichtet. Tatsächlich ist die Wiedergutmachung aber nur eine partielle Begründungsstrategie, da in der Forderung nach Afrikanisierung der Universitäten (sprich: nach der Überholung westzentrierter Wissensordnungen) viel mehr auf dem Spiel steht. Hier setzt Metz mit dem Zivilisations-Argument an. Dabei geht es um die oben angerissene, von Senghor und vielen anderen befürwortete Idee, dass afrikanische Kulturen zum globalen Wissen beitragen können und sollten. Es geht um die Erschaffung von pluralen, vielfältigen Wissensordnungen und ihrer gegenseitigen Befruchtung. Dieses Argument ist besonders geeignet für die Begründung einer *inhaltlichen* Diversifizierung der Forschung und Lehre, und ist wegen seiner interkulturellen und interrelationalen Natur nicht nur für afrikanische Kontexte, sondern auf internationaler Ebene sinnvoll. Neben dem Inhaltlichen, plädiert Metz auch für weitere Aspekte der institutionellen Umwandlung, so beispielsweise auf ästhetischer Ebene. Diese umfasst visuelle Symbole, Bekleidung, Musik und Esskultur an den südafrikanischen Universitäten. Zur Begründung einer umfassenden, auch die ästhetische Ebene umschließenden Transformation greift Metz auf das Argument der Bewahrung oder Bildung einer südafrikanischen Identität zurück. Diese Perspektive wird von Edwin Etieyibo ergänzt, der die Frage nach der theoretischen Begründung einer institutionellen Transformation

5 Einen umfassenden Einblick in unterschiedlichen Positionen zum Begriff epistemischer Gewalt liefert Claudia Brunner (2021).

spezifisch auf den Inhalt der akademischen Lehrprogramme der Philosophie an afrikanischen Universitäten fokussiert (Etieyibo 2016). Frickers Unterscheidung zwischen hermeneutischer und testimonialer Ungerechtigkeit folgend, liefert Etieyibo eine doppelte Begründung für das Gebot der Dekolonisierung der Inhalte. Zum Zweck der Vermeidung hermeneutischer Ungerechtigkeit sollen die philosophischen Lehrpläne Perspektiven und Erfahrungen der Afrikaner*innen ausreichend repräsentieren, um ihr Selbstbild zu stärken und die philosophische Reflexion über Dimensionen menschlicher Existenz, die für sie relevant sind, zu fördern. Das von Metz angeführte Ziel der Stärkung der Identität deutet Etieyibo im Sinne der Förderung personaler Autonomie und Würde. Dabei knüpft er auf deontologische Prinzipien der kantischen Ethik an, aber auch auf Will Kymlikas (1995) Perspektive zur Autonomie und Gleichheit in multikulturellen Beziehungen (Etieyibo 2016: 411). Das Vermeiden der zweiten Form epistemischer Ungerechtigkeit, nämlich testimonialer Ungerechtigkeit, ist dagegen utilitaristisch begründet: Die Gestaltung philosophischer Curricula durch Inklusion unterschiedlicher, westlicher und nicht-westlicher Perspektiven, Ideengeschichten und Theorien ist für die akademische Wissensproduktion in Afrika und weltweit ertragreich.

Etieyibos Ansatz zeigt das Bemühen, Positionen der analytischen westlichen Philosophie, der postkolonialen und interkulturellen Philosophie zu integrieren. Aufschlussreiche Begründungen für eine Wandlung hin zu einem vielfältigen und multikulturellen akademischen Betrieb liefern allerdings auch traditionelle afrikanische Konzepte und ihre zeitgenössische philosophische Ausarbeitung. Gegenwärtig wird das südafrikanische Konzept Ubuntu als eine Quelle für die ethische und politische Philosophie vielfältig untersucht. Yusef Waghid beispielsweise verwertet Ubuntu und die damit assoziierten Qualitäten und Forderungen – Solidarität, Anerkennung des Anderen, Versöhnung, Aufwertung mutueller und respektvoller zwischenmenschlicher Beziehungen – für die Ausarbeitung einer Philosophie der Bildung (Waghid 2017). Die von Waghid hervorgehobenen, auf Ubuntu begründeten Normen bei Prozessen der Bildung und Vermittlung, könnten eine offene und an kooperativem Austausch orientierte Kultur höherer Bildung stützen, die es ernsthaft außerhalb des westlichen Tellerands wagt: Das aufmerksame Zuhören, die Möglichkeit der ebenbürtigen aktiven Teilnahme aller, das gegenseitige Vertrauen der Gesprächsteilnehmenden, das es erlaubt, manchmal Risiken einzugehen, um neues Wissen zu erlangen (Waghid 2017: 39).

Hinsichtlich der konkreten Maßnahmen zur Überholung des westzentrierten Kanons gibt es ein breites Spektrum an Möglichkeiten, und die vorgeschlagenen Ansätze variieren von moderat bis radikal. Ich werde mich im Folgenden auf zwei Aspekte, nämlich die symbolische Ebene und den Inhalt der Lehrpläne, beschränken, die auch für eine Wandlung an europäischen Universitäten von Bedeutung sind.

Die symbolische Dekolonisierung an Universitäten umfasst unter anderem den Umgang mit visuellen Symbolen und Denkmälern aus der Kolonialzeit. In Südafrika wurde das öffentliche Bewusstsein für diesen Aspekt durch die Studierenden-Protestbewegung Rhodes Must Fall (RMF), initiiert im Frühling 2015 an der Universität von Cape Town mit der Forderung, die Statue des Imperialisten Cecil Rhodes an prominenter Stelle des Campus zu entfernen, gestärkt.⁶

Symbolische Maßnahmen können allerdings zweischneidig sein, da sie das Risiko bergen, den Mangel an substantieller Veränderung zu verschleiern. In Bezug auf die demographische Dekolonisierung besteht die Gefahr der oberflächigen Inklusion. Bereits Jean Paul Sartre, der sich als ein wichtiger Verbündeter der antikolonialen Bewegungen erwies, unter anderem durch seine Kooperation mit den senegalesischen Literaten Senghor und Alioune Diop, machte auf diese Praxis aufmerksam: „Schließlich nimmt das Vassar College in der Nähe von New York von Zeit zu Zeit einen farbigen [sic] Studierenden auf. Diese wenigen Tokens, die nach Durchlaufen aller Initiationsriten zugelassen wurden, sind Geiseln und Symbole“ (zit. nach Bennetta 2007: 269, Übersetzung SD). Sartres Kritik richtet sich auf die oben erwähnte Praxis der „kosmetischen“ Intervention, die als institutionelle Transformation ausgegeben wird. Dabei bedient man sich gleichsam der Hautpigmentierung der Studierenden als visuelle Marke einer angeblichen de-kolonialen Diversifizierung. Im Kontext von Sartres existentieller Philosophie ist das ein Beispiel einer Entscheidung, die von opportunistischer Anpassung an gesellschaftliche Standards und Konventionen diktiert ist – einer verpassten Chance, eine authentische, radikale Veränderung (die allerdings wesentlich mehr Mut erfordern würde) zu bewirken. Eine solche würde allerdings eine tiefgreifende Auseinandersetzung mit nicht europäischen und nicht-westlichen Geschichten, Ideen und Wissensordnungen, erfordern.

6 RMF löste ähnliche Bewegungen in Südafrika, Oxford und den USA aus. Vgl. Ahmed (2020).

Es geht also nicht nur um die – jedenfalls ernstzunehmende – offizielle Anerkennung innerhalb von Institutionen einer bereits realen demographischen Diversität, sondern auch der inhaltlichen Vielfalt wissenschaftlicher Kulturen.

Dass ein Wandel der akademischen Institutionen eine eingehende Reflexion der Hintergründe und Implikationen des zu überholenden Zustands erfordert und die Bereitschaft miteinschließt, verwurzelte koloniale Gewohnheiten in der wissenschaftlichen Praxis als solche wahrzunehmen und abzuschütteln, zeigt sich exemplarisch anhand folgenden Fallbeispiels aus dem Post-Apartheid Südafrika.

Als neu berufener Professor für African Studies an der Universität von Cape Town (UCT) entwirft Mahmood Mamdani 1997 einen *Introductory Africa Course*, dessen innovatives und anspruchsvolles Konzept von der Fakultät kurzfristig abgelehnt und durch einen Neuentwurf ersetzt wird (vgl. Mamdani 1998). Mamdanis Protest gegenüber der Fakultät und der Öffentlichkeit setzt vor allem auf epistemische Argumente: Seine Überprüfung des Ersatzkonzeptes offenbart die Oberflächlichkeit der Lehrmaterialien, insbesondere die inhaltliche Unangemessenheit einer Veranstaltung, die hinsichtlich der geographischen und historischen Einteilung, der Methode und Quellen den üblichen kolonialen Narrativen über Afrika eng verpflichtet bleibt. Und zwar in der Post-Apartheid Ära, während südafrikanische Universitäten mit politischen Symbolen, öffentlichen Statements und „Anzahl der angemeldeten afrikanischen Studierenden“ um sich warfen (Jansen 1998: 106, Übersetzung SD). Solche Bemühungen, die akademische Fassade in der Öffentlichkeit zu verschönern, vermögen es nicht, die Unfähigkeit oder den Unwillen zu einer tiefgründigen, inhaltlichen und wissenschaftsethischen Auseinandersetzung mit dem eigenen rassistischen Erbe zu kaschieren. In Antwort auf das Argument der Fakultät, dass ein zu anspruchsvolles Curriculum die benachteiligten (sprich: farbigen, und aus der Arbeiterklasse stammenden) Studierenden überfordern würde, bezweifelt Mamdani, dass benachteiligten Studierenden ein benachteiligtes Curriculum aufzutischen eine gute wissenschaftliche Praxis darstellt. Einerseits sollte die Universität hohe Standards anstreben, anstatt auf wissenschaftlich überholte und ethisch fragwürdige Inhalte zu setzen.⁷ Andererseits fordert er den Lehrkörper auf, das Thema Benachteiligung mal aus einer anderen Perspektive zu betrachten: Würde man Kurse in der indigenen Sprache

7 Zur Bedeutung wissenschaftlicher Qualität in der gegenwärtigen akademischen Afrikanischen Philosophie, siehe Chemhuru (2016), Matolino (2015).

Zulu anbieten, dann wären die Studierenden sicherlich in der Lage, sich mit anspruchsvollen Inhalten auseinanderzusetzen – benachteiligt wären dann allerdings die Dozierenden, die meist der Landessprache Zulu nicht mächtig sind (und denen es übrigens oft an Expertise für den Unterricht neuerer Ansätze mangelt).

Die in diesem Aufsatz umrissenen afrikanischen Perspektiven liefern einige Einsichten über akademische Diversität, die auch für westliche, und mitunter deutsche Kontexte ertragreich sein können.

Auf der Ebene der Begründungen sind Überlegungen zur epistemischen Ungerechtigkeit und Gewalt sowohl für die Nachfahren der Kolonisierten, als auch der Kolonisator*innen ausschlaggebend. Es geht dabei nicht darum, aus Mitleid für das vergangene Unrecht mal eine Nische für Wissenschaftler*innen und philosophische Ideen aus nicht-westlichen Ländern an Universitäten zu gewähren. Epistemisches Unrecht bleibt weiterhin bestehen, solange man darauf beharrt, den Reichtum nicht-westlicher philosophischer Produktion in Forschung und Lehre zu ignorieren oder nur Ansatzweise und oberflächlich zu berücksichtigen. Der westzentrierte Blick ist zudem für alle Beteiligten an der Wissensproduktion, durch den Verzicht auf eine fruchtbare Erweiterung der wissenschaftlichen Perspektiven, unzuträglich. Der übliche Einwand, welcher wissenschaftliche Standards und Forschungsfreiheit gegen gerechtigkeitspolitische Anliegen ausspielt, verfehlt es die intrinsische Verbundenheit dieser Dimensionen in der Wissenschaft zu berücksichtigen. Darüber hinaus kann eine Wissenschaft, die nicht bereit ist, sich selbst in Frage zu stellen und ihre eigenen Schranken neu zu verhandeln, weder dauerhaft anspruchsvoll bleiben noch frei sein.

Auf praktischer Ebene ist die Bildung von Kompetenzen über nicht-westliche Philosophien unverzichtbar, um wissenschaftliche Qualität zu gewährleisten. Der akademische Austausch mit afrikanischen Universitäten wäre dabei ein Gewinn. Schließlich sind viele Philosoph*innen an afrikanischen Universitäten sowohl in westlichen, als auch in afrikanischen Positionen versiert (vgl. Behrens 2022: 111).

Ogleich eine gewisse interne Disziplinkultur westlicher akademischer Philosophie den Veränderungsprozess nicht unbedingt begünstigt – „Philosophen sind besonders hartnäckig, wenn es darum geht, auf Arbeiten zu reagieren, die sie nicht als ‚Mainstream‘ betrachten“ (Masolo 2013: 135, Übersetzung SD) – lässt sich hoffen, dass das von vielen postkolonialen Positionen angestrebte Ideal eines gleichberechtigten Polylogs philosophischer Kulturen nicht zu einem utopischen Werbespruch verblassen wird.

Literaturverzeichnis

- Ahmed, Kayum 2020: #RhodesMustFall: How a Decolonial Student Movement in the Global South Inspired Epistemic Disobedience at the University of Oxford. In: *African Studies Review* 63:2, 281–303.
- Behrens, Kevin 2022: Reflections on a Decolonized Philosophy Curriculum for South Africa in Light of the #FeesMustFall Movement. In: Graneß, Anke/Etieyibo, Edwin/Gmainer-Pranzl, Franz (Hg.): *African Philosophy in an Intercultural Perspective*. Stuttgart: Metzler, 101–113.
- Belting, Hans/Buddensieg, Andrea 2018: *Ein Afrikaner in Paris. Léopold Sédar Senghor und die Zukunft der Moderne*. München: Beck.
- Bennetta, Jules-Rosette 2007: Jean Paul Sartre and the philosophy of Négritude: Race, self, and society. In: *Theory and Society* 36, 265–285.
- Bernasconi, Robert 1997: African Philosophy's Challenge to Continental Philosophy. In: Chuckwudi Eze, Emmanuel (Hg.): *Postcolonial African Philosophy. A critical Reader*. Cambridge: John Wiley & Sons, 183–196.
- Brunner, Claudia 2021: Conceptualizing epistemic violence: an interdisciplinary assemblage for IR. In: *International Politics Review* 9, 193–212.
- Césaire, Aimé 1967: *Zurück ins Land der Geburt*. Berlin: Suhrkamp.
- Césaire, Aimé 2000: *Discourse on Colonialism*. New York: Monthly Review Press.
- Chemhuru, Munamatu 2016: Pursuing the agenda of Africanising philosophy in Africa: Some possibilities. In: *South African Journal of Philosophy*, 35:4, 418–428.
- De Sousa Santos, Boaventura 2014: *Epistemologies of the South. Justice against Epistemicide*. London, New York: Routledge.
- Doring, Tobias/Naguschewski, Dirk 2002: Senghor und Soyinka: Sprachenfresser und Mythenmacher im postkolonialen Afrika. In: Johnston, Andrew James/Schneider, Ulrike (Hg.): *Anglo-romanische Kulturkontakte von Humanismus bis Postkolonialismus*. Berlin: Dahlem University Press, 215–245.
- Etieyibo, Edwin 2016: Why ought the philosophy curriculum in Africa be Africanised? In: *South African Journal of Philosophy* 35:4, 404–417.
- Fanon, Frantz 2013: *Schwarze Haut, Weiße Masken*. Wien: Turia + Kant.
- Fricker, Miranda 2007: *Epistemic Injustice. Power and the Ethics of Knowing*. Oxford: Oxford University Press.
- Garfield, Jay/Van Norden, Bryan 2016: If Philosophy Won't Diversify, Let's Call It What It Really Is. In: *New York Times*, 11. Mai 2016: <https://www.nytimes.com/2016/05/11/opinion/if-philosophy-wont-diversify-lets-call-it-what-it-really-is.html> (29.03.2024).
- Graneß, Anke 2023: *Philosophie in Afrika. Herausforderungen einer globalen Philosophiegeschichte*. Berlin: Suhrkamp.
- Hall, Stuart 2021: *Rassismus und kulturelle Identität. Ausgewählte Schriften 2*. Hamburg: Argument.
- Hountondji, Paulin 1993: *Afrikanische Philosophie: Mythos und Realität*. Berlin: Dietz.
- Hountondji, Paulin 1995: Producing Knowledge in Africa Today the Second Bashorum M.K.O. Abiola Distinguished Lecture. In: *African Studies Review* 38:3, 1–10.

- Irele, Abiola 2003: *Négritude: Literature and Ideology*. In: Coetzee, Pieter H./Roux, Abraham P. J. (Hg.): *The African Philosophy Reader*. New York: Routledge, 35–51.
- Jansen, Jonathan 1998: But Our natives Are Different! Race, Knowledge and Power in the Academy. In: *Social Dynamics* 24:2, 106–116.
- Kanter, Rosabeth 1977: *Men and Women of the Corporation*. New York: Basic Books.
- Kymlika, Will 1995: *Multicultural Citizenship: A Liberal Theory of Minority Rights*. Oxford: Oxford University Press.
- Leighen, Patricia 1990: The White Peril and L'Art Nègre: Picasso, Primitivism, and Kolonialism. In: *The Art Bulletin* 72:4, 609–630.
- Mamdani, Mahmood 1998: Teaching Africa at the Post-Apartheid University of Cape Town: A Critical View of the “Introduction to Africa”. Core Course in the Social Science and Humanities Faculty's Foundation Semester. In: *Social Dynamics* 24: 2, 1–32.
- Masolo, Dismas 2013: Diversity in Philosophy. In: *The Black Scholar. Journal of Black Studies and Research*, 43:4, 132–138.
- Matolino, Bernard 2015: The place of South African philosophy in the future of South African philosophy. In: *Social Dynamics*, 41:3, 399–414.
- Mbembe, Achille 2016: Decolonizing the University: New directions. In: *Art & Humanities in Higher Education* 15:1, 29–45.
- Metz, Thaddeus 2015: African Institutional Culture: What is Possible and Plausible. In: Pedro Tabensky, Pedro/Matthews, Sally (Hg.): *Being at Home. Race, Institutional Culture and Transformation at South African Higher Education Institutions*. Pietermaritzburg: University of KwaZulu-Natal Press, 242–272.
- Micossé-Aikins, Sandrine/Sharifi, Bahareh 2019: Kulturinstitutionen ohne Grenzen? Annäherung an einen diskriminierungskritischen Kulturbereich. In: *Kulturelle Bildung Online* <https://www.kubi-online.de/artikel/kulturinstitutionen-ohne-grenzen-annaeherung-einen-diskriminierungskritischen-kulturbereich> (16.07.2024).
- Odora Hoppers, Catherine 2001: Indigenous knowledge systems and academic institutions in South Africa. In: *Perspectives in Education* 19:1, 73–85.
- Orika, Henry Odera 2003: Ideology and Culture: The African Experience. In: Coetzee, Peter H./Roux, Abraham P. J. (Hg.): *The African Philosophy Reader*. New York/London: Routledge, 58–63.
- Senghor, Léopold Sédar/Halperin, Elaine 1956: African-Negro Aesthetics. In: *Diogenes* 4:16, 23–38.
- Senghor, Leopold Sédar 1967: Der Beitrag des Schwarzen. In: Janheinz, Jahn (Hg.): *Négritude und Humanismus*. Düsseldorf: Diederichs, 9–28.
- Soyinka, Wole 1975: Neo-Tarzanism: The Poetics of Pseudo-Tradition. In: *Transition* 38, 38–44.
- Soyinka, Wole 2020: *Myth and Literature in the African World*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Spivak, Gayatri Chakravorty 1988: Can the Subaltern Speak? In: Nelson, Cary/Grossberg, Lawrence (Hg.): *Marxism and the Interpretation of Culture*. Urbana/Chicago: University of Illinois Press, 271–313.

- Stansell, Amanda 2003: Surrealist Racial Politics and the Borders of "Reason": Whiteness, Primitivism and Négritude. In: Raymond Spiteri und Donald LaCoss (Hg.): *Surrealism, Politics and Culture*. Aldershot, Burlington, 111–126.
- Tempels, Placide 1956: *Bantu-Philosophie. Ontologie und Ethik*. Heidelberg : Rothe.
- Towa, Marcien 1971: Léopold Senghor: Négritude or Servitude? Yaoundé: CLE.
- Vilazaki, Herbert 1998: Education Policy for a Democratic Society. In: Sipho, Seepe (Hg.): *Black Perspective(s) on Tertiary Institutional Transformation*. Florida Hills: Vivlia Publihsers and the University of Venda, 69–90.
- Waghid, Yusef 2017: African Philosophy of Education and Pedagogical Encounters. In: Cross, Michael/Ndofirepi, Amasa (Hg.): *Knowledge and Change in African Universities*, Vol. 1: Current Debates. Rotterdam: Sense Publishers, 29–40.
- Woermann Minka/Sanni, John 2020: Ethnic and racial valorisations in Nigeria and South Africa: How ubuntu may harm or help. In: *South African Journal of Philosophy*, 39:3, 296–307.

Diversität in der Demokratietheorie – Kämpfe um indigene Souveränität im Siedlerstaat

Oliver Eberl

Nicht alle Kämpfe in der Demokratie werden um Inklusion geführt. Indigene Gruppen führen ihre Kämpfe um Selbstbestimmung, kulturelle Selbsterhaltung und Anerkennung ihrer Rechte vor dem Hintergrund der Kolonisation in einem Siedlerstaat, der auf dem ursprünglich indigen genutzten Territorium errichtet wurde und den Anspruch erhebt, mit seinen Institutionen die indigenen politischen Formen zu ersetzen. Ein Blick auf die vielfältigen Kämpfe, die indigene Gruppen führen,¹ zeigt daher wenig überraschend, dass diese schon sehr früh auch *gegen* Integration und Assimilation gerichtet waren. Bereits 1924, anlässlich des US-amerikanischen *Indian Citizenship Act*, durch den alle indigenen Amerikaner:innen die US-Staatsbürgerschaft und das Wahlrecht erhielten, wurde dieses von verschiedenen Gruppen abgelehnt. Besonders Angehörige der *Six Nations* der Haudenosaunee-Konföderation „empfanden sich als Bürger ihrer Konföderation und piffen darauf, über das Wahlrecht an der politischen Willensbildung in einem ausländischen, ihnen innerlich fremd gebliebenen Nationalstaat mitzuwirken“ (Mattioli 2023: 70). Die US-Staatsbürgerschaft erschien ihnen keineswegs als Angebot zur Integration, sondern vielmehr als Versuch, indigene Selbstorganisation endgültig zu beenden. „Sie bestanden vielmehr darauf, ihr Recht auf Anderssein im eigenen Staat auszuleben.“ (Mattioli 2023: 70) Sie erhoben also explizit den Anspruch auf eine eigene, indigene Souveränität. Demnach ist nicht nur der verdrängende und vernichtende Kolonialismus, sondern auch das spätere Angebot des Siedlerstaates zu Integration und Assimilation für indigene Gruppen von Beginn an mit der Bedrohung ihrer kulturellen Existenz und ihrer politischen Selbstbestimmung verbunden gewesen. Es wäre daher problematisch, diese indigenen Kämpfe *gegen* die Integration nicht auch als Kämpfe um eine eigene politische Existenz zu verstehen. Die Besonderheit dieses Kampfes um Diversität entsteht erstens durch die besondere Lage indigener Gruppen, die sich

1 Siehe für eine Übersicht die Webseite der NGO *The International Work Group for Indigenous Affairs* (IWGIA) <https://iwgia.org/en/>.

als kolonisierte Gruppe von anderen Minderheiten unterscheiden. Und sie besteht zweitens darin, Ansprüche auf Selbstbestimmung zu erheben, die den üblichen Kriterien von Zugehörigkeit, gleicher Bürgerschaft, Nation und Staatlichkeit widersprechen oder diese herausfordern.

Der Begriff Souveränität spielt dabei eine bedeutende Rolle. Einerseits beschreibt er die staatsrechtlichen Merkmale des kolonialen Staates: die äußere Souveränität, die ihm internationale Anerkennung als Staat sichert und die innere Souveränität, die die demokratische Selbstgesetzgebung der Bürger:innen als Kern demokratischer Staatlichkeit etabliert. Die Diskussion um indigene Souveränität findet in diesem Spektrum statt: Sie kann das Recht auf einen eigenen Staat bedeuten, sie kann aber auch die herausgehobene Beteiligung an der Gesetzgebung des Siedlerstaates oder das Recht auf Selbstverwaltung bezeichnen. Außerdem beziehen sich indigene Gruppen manchmal auf eine eigene ursprüngliche Souveränität: Die Tatsache, dass koloniale Staaten mit indigenen Völkern Verträge geschlossen haben, verweist auf die frühere Anerkennung als souveräne Nationen (Barker 2006: 6). Da diese Völker ihre Souveränität niemals offiziell aufgegeben haben, sondern schlicht unterworfen worden, folgert der Souveränitäts-Ansatz daraus, dass sie als eigenständige Nationen weiterbestehen, als Quasi-Staaten, deren Souveränität kolonial beschädigt wurde (Bens 2020: 15). Manchmal wird von indigenen Autor:innen aber auch in Frage gestellt, dass Souveränität wirklich dabei hilft, Selbstbestimmung zu erreichen (Alfred 2006). Dabei hat gerade die kritische Auseinandersetzung mit Souveränität zu einem eigenen theoretischen Beitrag indigenen Denkens geführt (Temin 2023). Indigene Konzepte der Souveränität widersprechen auf vielfältige Weise dem westfälischen Konzept (Bauder/Mueller 2021). Und auch in der besonderen politischen und geographischen Lage Ozeaniens bestimmt die indigene Souveränität die Debatte (Journal de la Société des Océanistes 2024).

Wie auf diese Kämpfe um Diversität in der Demokratietheorie reagiert werden kann, ist das Thema des folgenden Beitrags. Es werden verschiedene Formen indigener Selbstbestimmung behandelt, die politische und kulturelle Souveränität innerhalb der Siedlerstaaten anstreben, also in dem oben skizzierten Souveränitätsparadigma verbleiben. Während äußere Souveränität im Sinne der Eigenständigkeit die Frage nach Staatlichkeit in internationalen Beziehungen aufwirft, betrifft indigene Selbstbestimmung innerhalb des Staates die Gesetzgebung demokratischer postkolonialer Staaten. Die Herausforderungen, die Kämpfe um indigene Souveränität an die Demokratietheorie stellen, so die hier vertretene These, lautet, diese Di-

versität theoretisch so zu verarbeiten, dass sie praktisch möglich wird. Dazu müssen die Kriterien von Staatlichkeit, Nationalität, Selbstbestimmung und demokratischer Bürgerschaft überdacht werden. Die Annahme hinter dieser These ist, dass indigene Souveränität ein berechtigter Anspruch ist und dass die bisherigen Grundannahmen der Demokratietheorie diesem Anspruch auf spezifische Formen von Diversität entgegenstehen oder ihn nur unzureichend bearbeiten können. Das Konzept der Souveränität als Kernkonzept der Demokratietheorie ist der theoretische Ort, an dem über die Möglichkeit der Verwirklichung des Anspruchs auf indigene Souveränität entschieden wird. Er steht daher im Mittelpunkt des Beitrags.

Im Folgenden will ich einen Blick auf aktuelle Kämpfe um indigene Souveränität in postkolonialen Siedlerstaaten² werfen und eine demokratietheoretische Einordnung der dabei debattierten institutionellen Vorschläge unternehmen. Hierbei wird es mir darum gehen, die Herausforderungen für das Konzept demokratischer Souveränität herauszuarbeiten. Ich werde dazu folgende Beispiele indigener Kämpfe diskutieren: der Aboriginal und Torres Strait Island peoples in Australien, der Kanak im französischen Neukaledonien und der Mohawk in den USA und Kanada. Diese Beispiele ordne ich in einer Systematik indigener Souveränität an,³ wobei am Ende deutlich wird, dass dieses Konzept weit verstanden werden muss, um die Kämpfe angemessen beschreiben zu können. Die Vielfalt der möglichen Formen indigener Souveränität entsteht dabei, so meine These, aus der Kolonialität, die niemals harmonisch überwunden wird. Immer muss die indigene Form der Souveränität erkämpft werden. Dabei entstehen vielfältige Zwischenformen von Souveränität, von denen manche heute praktisch verschwunden sind, konzeptionell aber immer noch eine Rolle spielen können oder gespielt haben, wie zum Beispiel die Idee, für ethnische Gruppen getrennte Parlamente zu wählen, wie dies nach dem Zweiten Weltkrieg in Neukaledonien praktiziert wurde. Dies ist nicht das Ergebnis demokratietheoretischen Nachdenkens, sondern das Ergebnis eines kolonialen Kräfteverhältnisses. Ziel des Beitrags ist es, deutlich zu machen, wie indigene Souveränität die eingeübte Sichtweise der Demokratietheorie auf das Verhältnis von Staatlichkeit, Nation, Bürgerschaft und Demokratie herausfor-

2 Ich spreche von postkolonialen Siedlerstaaten, weil der Status nicht mehr der von Kolonien ist. Es ist mir bewusst, dass es unter Aktivist:innen nicht unüblich ist, gerade unter dem Aspekt der Souveränität vom Fortbestehen kolonialer Verhältnisse und daher von dekolonialen Kämpfen zu sprechen.

3 Zu einem ersten Versuch einer solchen Unterscheidung unter dem Aspekt der Bürgerschaft siehe Eberl (2021).

dert. Insofern wäre eine angemessene theoretische Reaktion auf die Kämpfe um indigene Souveränität, eine diversitätssensible Demokratietheorie zu entwickeln und auch abweichende Formen von Staatlichkeit, Nation und Bürgerschaft anzuerkennen – das heißt, sie theoretisch zu erfassen.

Im ersten Abschnitt (1) werde ich den gescheiterten Versuch der Aboriginal und Strait Torres peoples, mit der *Voice to Parliament* eine beratende Stimme im australischen Gesetzgebungsprozess zu erhalten, als Beispiel einer indigenen Bürgerschaft behandeln. Ähnliche Institutionen gibt es bereits in Norwegen für die Samen und in Neukaledonien für die Kanak. Am Beispiel der Unabhängigkeitsbewegung in Kanaky/Neukaledonien werde ich im zweiten Abschnitt (2) zeigen, wie Forderungen nach indigener Souveränität mit der Forderung nach staatlicher Unabhängigkeit zeitweise verschmelzen, in der Realität sich aber Formen substaatlicher Unabhängigkeit durchsetzen. In einem dritten Schritt (3) werde ich an der Argumentation des Politikwissenschaftlers und Mohawk-Aktivisten Taiaiake Alfred aufzeigen, dass es auch ein Kampf um indigene Souveränität sein kann, das Souveränitäts-Konzept zurückzuweisen. Das Konzept der *Wasáse* von Taiaiake Alfred wiederum will eine umfassende indigene Wiedererweckung (*Indigenous Resurgence*) erreichen, wozu das Konzept der Souveränität überwunden werden soll (Alfred 2011). In einem vierten Schritt (4) werde ich anhand von Iris Marion Youngs Theorie der Gruppendifferenz, in der indigene Ansprüche verhandelt werden, prüfen, inwiefern die Demokratietheorie der Herausforderung indigener Souveränität bisher gerecht geworden ist. Ich beschreibe insgesamt drei Herausforderungen, der sich die Demokratietheorie stellen muss, will sie die komplexen Beziehungen von indigenen Gruppen und Siedlerstaaten konzeptionell erfassen: (1) Indigene Bürgerschaft als gesonderte Vertretung indigener Gruppen in der allgemeinen Gesetzgebung fordert eine Differenzierung der gesetzgebenden Souveränität. (2) Indigene Souveränität verlangt wegen der Anerkennung einer fundamentalen Ungleichheit nach neuen Kriterien der Bürgerschaft. (3) Indigene Souveränität findet einen Ausdruck in Nationen ohne Staat. Wie können diese in das System der demokratischer Staatlichkeit in einer internationalen Welt der Staaten integriert werden?

Indigene Souveränität als konsultativ-beratende Stimme in der Gesetzgebung

Die gesonderte Stimme im Gesetzgebungsprozess ist eine Möglichkeit, indigene Mitbestimmung im Siedlerstaat zu institutionalisieren. Ihre Einführung ist keineswegs selbstverständlich. Im Oktober 2023 wurde in Australien das *Voice to Parliament* Referendum durchgeführt. Nur 39,9 Prozent der Abstimmenden stimmten dafür, „to alter the Constitution to recognise the First Peoples of Australia by establishing an Aboriginal and Torres Strait Islander Voice“⁴. Doch wurde deutlich, dass eine gesonderte Körperschaft mit „Stimme“ eine reale Option ist, indigene Mitbestimmung in Verfahren der allgemeinen Gesetzgebung zu verankern. Die genaue Befragung der Abstimmenden offenbart dabei ein komplexes Bild: Einerseits gibt es eine hohe Anerkennung der Benachteiligung von Aboriginal und Torres Strait Islanders und ein ausgeprägtes Bewusstsein für die Notwendigkeit einer Wiedergutmachung und besserer indigener Mitbestimmung (bis zu 8 von 10 Befragten in der Mehrheitsbevölkerung), andererseits wurde das Anliegen einer gesonderten indigenen *Voice* abgelehnt, weil eine hohe Unzufriedenheit mit der Demokratie im Allgemeinen besteht und man einer Trennung und speziellen Rechten für eine einzelne Gruppe skeptisch gegenüberstehe (Biddle u. a. 2023: iii). Mit der Ablehnung der *Parliamentary Voice* ist auch ein Versöhnungsprozess zu einem unguten Halt gekommen, der mit den *Uluri Dialogues* begann und dessen Höhepunkt die Anerkennung der *Voice* in der Verfassung sein sollte. Es sei nur daran erinnert, dass Aboriginal and Torres Strait Islander people in der australischen Verfassung von 1901 gar nicht genannt wurden und die Angehörigen dieser Gruppen erst 1967 australische Bürgerrechte erhielten. *Voice* sollte also eine lange Geschichte ungleicher Bürgerschaft zum Ausgleich bringen.

Mit *Voice* wäre eine Anerkennung verbunden gewesen, die über gleiche Bürgerrechte hinausgeht. Die *Voice* wäre nach dem Referendum als Chapter IX „Recognition of Aboriginal and Torres Strait Islander Peoples“ und § 129 *Aboriginal and Torres Strait Islander Voice* in die Verfassung Australiens eingefügt worden. Man sieht, dass es bei Sonderrechten auch um eine Anerkennung der besonderen Lage der Betroffenen und der gewaltvollen Geschichte geht. Endlich wäre eine eigene Repräsentation der Aboriginal and Torres Strait Islander peoples für sie speziell betreffende Angelegenheiten gegenüber dem Parlament und der Regierung Australiens etabliert worden.

4 <https://www.reconciliation.org.au/support-a-voice-to-parliament/>.

Gleichzeitig hätte das Parlament das Recht zugesprochen bekommen, Gesetze hinsichtlich der Zusammensetzung, Funktion und Arbeitsweise von *Voice* zu treffen. In den Leitprinzipien der *Voice* ist festgehalten, dass diese „independent advice to the Parliament and Government“ geben kann, von Aboriginal and Torres Strait Islander people in lokalen Communities gewählt wird, keine programmatische Funktion haben und keine Vetomacht haben wird.⁵ *Voice* wäre also eine beratende Stimme im parlamentarischen Gefüge und gegenüber der Regierung gewesen, die der Selbstorganisation der Indigenen und ihrer Außenwirkung gedient hätte.

Der Kampf um *Voice* hat dabei eine lange Vorgeschichte, er ist keineswegs nur ein Projekt der aktuellen Regierung. Bereits 1924 hatte Fred Maynard *The Australian Aboriginal Progressive Association* gegründet. Sie war die erste organisierte politisch-aktivistische Gruppe von Aborigines. Ihr Anliegen war der Schutz der Rechte von Indigenen und war gegen die staatliche Verwaltung durch das *NSW Aborigines Protection Board* gerichtet. 1927 und 1929 führte die Organisation einen Kongress durch. Als Hauptforderung wurde eine Vertretung im Parlament oder eine Botschaft in Canberra gefordert, die mit den föderalen Behörden zu verhandeln hätte.⁶ Das Referendum zu *Voice* war also nur der aktuell letzte Versuch, eine solche indigene Interessenvertretung zu etablieren.

Am australischen Fall wird deutlich, dass indigene Gruppen eine gesonderte Stimme in demokratischen Gesetzgebungsverfahren fordern, die man als indigene Souveränität beschreiben kann. Souveränität, verstanden als kollektive Ausübung demokratischer Selbstbestimmung, würde hier bereichert durch eine eigene Vertretung indigener Interessen als beratende Stimme im allgemeinen Gesetzgebungsprozess. Auch als rein beratende Stimme würde sie den Willensbildungsprozess der Aborigines fördern und wäre damit ein Instrument der Souveränität, wenn auch ohne eigene Gesetzgebungskompetenz. Sie wäre ein Kompromiss gewesen zwischen gesonderten Rechten und allgemeiner Gesetzgebung, weil sie die prinzipielle Gleichheit der Stimmen nicht verändert hätte.

Daneben bestehen häufig Strukturen lokaler Selbstverwaltung, die man als *Indigenous Governance* bezeichnen könnte (Nikolakis u. a. 2019). So wird dies auch in Australien gehandhabt, wo die Selbstverwaltung und

5 <https://www.reconciliation.org.au/reconciliation/support-a-voice-to-parliament/> (11.02.2026).

6 <https://www.reconciliation.org.au/reconciliation/support-a-voice-to-parliament/100-years-of-calls-for-voice/>.

die indigene Partizipation weiterhin gefördert werden sollen⁷ und nicht im Widerspruch zu Grundsätzen der allgemeinen Gesetzgebung gesehen werden. *Indigenous Governance* als Selbstverwaltung und *Voice* als konsultative Beratung in der Gesetzgebung betreffen also unterschiedliche Ebenen der Autonomie, nämlich lokale Selbstverwaltung und eine besondere Stimme in der allgemeinen Gesetzgebung. Nach Kirsty Gover umfasst indigene Bürgerschaft in Siedlerstaaten beide Komponenten:

“‘Indigenuos Citizenship’ encompasses a range of conceptual frameworks denoting cultural and political membership in an indigenous community, participation in indigenous law-making, and a distinctive legal status governing the relationship between indigenous citizens and tribal or settler governments.” (Gover 2017: 454)

Gover unterscheidet also politische Mitgliedschaft in einer lokalen indigenen Gemeinschaft und die Beziehung zum Siedlerstaat. Der Status der indigenen Bürger:innen und ihre Beziehung zur Gesetzgebung des Siedlerstaates ist es, der hier von Interesse ist, denn in dieser Beziehung drückt sich die alte Unabhängigkeit der Indigenen aus, die als gesonderte Stimme sichtbar würde. Indigene Bürgerschaft ist nach Gover aber auch ohne diesen besonderen Status möglich. Es wäre also auch nach dem Scheitern des Referendums für *Voice* möglich, für Australien von indigener Bürgerschaft zu sprechen. Dafür würden die lokalen Selbstverwaltungseinrichtungen stehen. *Voice* hätte den Indigenen aber einen Platz in der allgemeinen Gesetzgebung gesichert und ist daher eine erste Variante indigener Souveränität, verstanden als besondere Beteiligung an der allgemeinen Gesetzgebung: die konsultativ-beratende Stimme. Australien ist mit der Ablehnung weiter hinter Entwicklungen indigener Beteiligung zurückgefallen. In anderen Ländern ist eine indigene Beteiligung im Gesetzgebungsprozess bereits etabliert. Eine indigene Vertretung mit beratender Stimme besteht zum Beispiel in Norwegen und Neukaledonien.

Das Volk der Samen lebt in Norwegen, Schweden, Finnland und Russland und hat eine ähnliche koloniale Geschichte wie die indigenen Völker in anderen Siedlerstaaten. Es wurde ebenfalls von seinen ursprünglichen Territorien verdrängt, dann exkludiert und dann mit einer Politik der Assimilation in den Staat integriert.⁸ Daher bietet sich ein Vergleich der

⁷ <https://indigenousgovernance.org.au/>.

⁸ Für die Geschichte des Kolonialismus und der indigenen Selbstbehauptung siehe den historischen Abriss und die Interviews mit Aktivist:innen in Kuhn (2020).

Rechte von Indigenen in Australien und in Nordeuropa geradezu an (Minnerup/Solberg 2011). Die Samen in Norwegen haben eine indigene Bürgerschaft mit konsultativ-beratender Stimme neben lokaler Selbstverwaltung erreicht. Das Finnmarksgesetz von 2005 übertrug die Rechte zur Landnutzung einer neu geschaffenen Körperschaft, die aus samischen und norwegischen Vertretern besetzt ist, aber grundsätzlich Fischrechte in Salzwasser, Bergbau und Ölförderung ausnimmt. Die heutige Selbstverwaltung und indigene Bürgerschaft der Samen beruht in Norwegen auf der früh gezeigten Einsicht in die Berechtigung indigener Ansprüche auf Selbstverwaltung bzw. eine Stimme in der Gesetzgebung (Smith 2011; Josefsen 2011). Auch die Samen in Finnland verfügen über ein eigenes Parlament (Urueña 2024). Jedoch ist die Reichweite dieser Vertretungen begrenzt. Zwar verfügen die Samen Norwegens über ein eigenes Parlament, das zu Beschlüssen des Gesetzgebers gehört werden soll. Doch für Runar Myrnes Balto, den Präsidenten der norwegischen Samen, zeigt sich, wie prekär die Anerkennung der politischen Rechte der Samen im Konfliktfall ist:

„Wir Samen waren die erste indigene Minderheit in Europa, die rechtlich anerkannt wurde. Seit 1989 haben wir in Norwegen ein eigenes Parlament. Doch wenn es um Entscheidungen geht, werden wir oft übergangen. Die Regierung und das Parlament dürfen unsere Einwände ignorieren. Es ist deshalb ein seltsamer Vorwurf, dass wir uns wehren. Aus unserer Sicht ist es eine Menschenrechtsverletzung, unsere Bedürfnisse als indigenes Volk zu übergehen.“ (Balto 2021)

Hier zeigt sich, dass der konsultative Status der indigenen Vertretung keine Beteiligung an der Gesetzgebung bedeutet. Politische Konflikte können so nicht beigelegt werden (Saglie u. a. 2020). Im Konfliktfall bleibt nur der Gang vor die Gerichte oder an die Öffentlichkeit.

Ein drittes Beispiel veranschaulicht den Übergang von solchen prekären indigenen Repräsentativ-Körperschaften und den Forderungen nach indigener Souveränität als Unabhängigkeit. In dem französischen Überseegebiet Neukaledonien, einer Inselgruppe bei Australien und Neuseeland, entwickelte sich in den 1980er Jahren eine starke Unabhängigkeitsbewegung. Nach dem Höhepunkt der Unruhen, einer blutigen Geiselnahme von Polizisten und deren äußerst gewaltvoller Befreiung (Andras 2021), verständigten sich 1988 die Parteien auf einen Fahrplan für ein Unabhängigkeitsreferendum. Doch musste im Jahr 1998 dieser Fahrplan verschoben werden, weil man sich nicht auf die Regeln der Abstimmung einigen konnte und weitere Unruhen befürchtet wurden. Dafür wurden von Frankreich

deutliche Zugeständnisse an die Unabhängigkeitsbewegung gemacht, unter anderem wurden weitere Referenden vorgesehen und ein *Sénat Coutumier* verankert, der eine beratende Stimme der indigenen Kanak in der Gesetzgebung Neukaledoniens ist. Daher wurde der Vertrag von Nouméa 1998 als Dokument der Dekolonisation beschrieben (MacLellan 1999; Chappell 1999). In diesem Zusammenhang musste auch eine lokale Autonomie verankert werden, Neukaledonien wurde eine eigene neukaledonische Bürgerschaft unterhalb der französischen Nationalität zuerkannt und damit ein Status *sui generis* in der französischen Verfassung zugestanden (Mrgudovic 2012; MacLellan 2005). Damit wurde zwar die französische Nationalität von der Bürgerschaft getrennt (Marrani 2013), es löste aber nicht das Problem der indigenen Souveränität.

Die bedeutendste indigene Institution Neukaledoniens ist der *Sénat Coutumier* (Faberon 2013: 154)⁹. Er setzt sich zusammen aus 16 Senatoren, die in den 8 lokalen *Aires Coutumières* bestimmt werden. Ähnlich wie die geplante *Voice* in Australien hat der *Sénat* das Recht, zu allen Angelegenheiten, die die kanakische Identität und Kultur betreffen, eine Stellungnahme abzugeben. Dabei kann er den vom neukaledonischen Kongress vorgeschlagenen Text abändern, die Änderung muss dann aber vom Kongress bestätigt werden. Anders als sein Vorgänger, der *Conseil Consultatif Coutumier* wird der *Sénat Coutumier* nicht mehr notwendigerweise von den traditionellen Häuptlingen gebildet, sondern in den 8 lokalen *Aires* bestimmt (nicht gewählt) (Tutugoro 2020: 4f.).

In Norwegen und Neukaledonien verfügen indigene Gruppen also derzeit über eine beratende Stimme in der allgemeinen Gesetzgebung. In Australien wurde diese abgelehnt. Eine beratende Stimme ist sicherlich die geringste Form spezieller Beteiligung am Gesetzgebungsprozess. Diese *Stimmen* werden außerhalb der allgemeinen Parlamente in eigenen Räten oder Parlamenten repräsentiert. Dort können sie ihre Stellungnahmen diskutieren. Sie repräsentieren also in einem allgemeinen Sinne die Gruppe der Indigenen, aber sie verändern die Gewichtung demokratischer Repräsentation nicht, weil sie über keine Sonderrechte in der Gesetzgebung verfügen. Ein solches, die gleiche Repräsentation veränderndes Sonderrecht wäre ein Vetorecht innerhalb der Gesetzgebung. Umfasst die indigene Vertretung nur eine beratende Stimme, so kann auch nicht von einer effektiven Teilhabe an der demokratischen Souveränität des Siedlerstaates als indigene Gruppe (jenseits der individuellen Beteiligung) gesprochen werden, weil

9 <https://www.senat-coutumier.nc/>.

die gesetzgebende Kompetenz fehlt, die der Idee der Souveränität zu Grunde liegt. Indigene Souveränität im Siedlerstaat durch eine gesonderte beratende Stimme wäre nur gegeben, wenn diese mit einem Veto oder anderen Trumpfrechten ausgestattet wäre. Ohne ein solches besonderes Stimmrecht in Gesetzgebungsverfahren fehlt es an gesetzgebender Kompetenz. *Voice* bedeutet dann, dass indigene Positionen im Gesetzgebungsprozess sichtbar gemacht werden, aber sie führen nicht zu einer Souveränitätsteilung des demokratischen Gesetzgebers.

Unabhängigkeit als Restitution indigener Souveränität

Keineswegs wird die beratende Stimme als einziges Instrument zum Erreichen indigener Selbstbestimmung verstanden. In Australien steht die Abstimmung über *Voice* in einem Spannungsverhältnis zu Bemühungen, eine unabhängige souveräne indigene Nation zu gründen, wie der indigene Journalist Jack Latimore (2023) zeigt. Als Alternative zur Vertretung über *Voice* kann Souveränität, verstanden als demokratische Selbstgesetzgebung, für das indigene Volk auch in Form staatlicher Souveränität, also einer eigenen, vom Siedlerstaat unabhängigen Staatlichkeit, angestrebt werden. Der indigene Anwalt Michael Mansell fordert einen eigenen Staat auf dem Territorium Australiens, mit vollen Landrechten, eigener Verfassung, gewähltem Parlament und Gesetzgebung mit Regierung. Die von ihm und anderen indigenen Aktivist:innen 1990 gegründete *The Aboriginal Provisional Government group*, beruht auf dem Prinzip „that Aborigines are and always have been a sovereign people“. Die Organisation stellt seit Jahrzehnten eigene internationale Pässe aus (Latimore 2023). In der Forderung nach einer eigenen Staatlichkeit wird indigene Souveränität auf sozusagen klassische Weise verwirklicht. In dieser Form fügt sie sich in die Sprache westfälischer Souveränität, die demokratische Souveränität mit Staatlichkeit und internationaler Anerkennung verbindet. Indigene Souveränität wird hier durch Unabhängigkeit gewonnen, das heißt, indigene Souveränität wird hier nicht als spezifische Teilhabe an der Souveränität des Siedlerstaates, sondern umgekehrt als Abkehr von diesem Staat verstanden.

Dies wird in Überseegebieten wie Neukaledonien deutlich. Hier sind Regalien der Zentralregierung wie Verteidigung, Außenpolitik, Finanzen typischerweise von indigener Einflussnahme ausgenommen (Blitza 2016). Auch in Neukaledonien erstreckt sich die Beratung des *Sénat Coutumier* nur auf die Gesetze der neukaledonischen Regionalregierung. Es handelt sich

also insgesamt um eine hierarchisch geteilte Souveränität zwischen dem Überseegebiet und dem europäischen „Mutterland“. Unabhängig davon gibt es zwei Abgeordnete in der französischen Nationalversammlung als regionale Vertretung Neukaledoniens. Ich werde nun am Beispiel Neukaledoniens diskutieren, wie sich die Forderung nach indigener Souveränität durch staatliche Unabhängigkeit zu einem Projekt einer neuen Staatlichkeit verändert hat.

Die Inselgruppe, der James Cook 1774 den Namen „New Caledonia“ gegeben hatte, wurde 1853 von Napoleon III. in Besitz genommen und 1863 zur Strafkolonie gemacht. Algerische Aufständische, Kriminelle, Prostituierte und Trinker wurden wie die Kommunarden von Paris zu Zehntausenden nach Neukaledonien deportiert. Nach ihrer Haft sollten die Häftlinge und Deportierten neben freien Siedlern auf enteignetem Land Rinderzucht und Landwirtschaft betreiben. Schon früh begann der indigene Widerstand gegen die Enteignung von Land und die kolonialen Vertreibungen. Zwischen 1843, dem Beginn der Missionierung, und 1870 sind 46 Aufstände bekannt. 1878 kam es dann zu einer fast einjährigen Rebellion unter dem Stammesführer Ataï, die zum Erschrecken der Kommunardin Louise Michel nur von ganz wenigen unter den europäischen Häftlingen unterstützt wurde (Geber 2019: 233ff.). Ataï wurde schließlich besiegt und enthauptet.¹⁰ Danach wurde 1887 das Indigenat eingeführt. Es machte die indigenen Kanak zu französischen Untertanen, jedoch ohne ihnen politische Rechte zu geben und internierte sie in Reservaten. Ihnen wurden eingeschränkte Bewegungsfreiheit und nächtliche Ausgangssperren bei gleichzeitigem Arbeitszwang für französische Dienste und Steuerpflichten auferlegt. 1946 bekamen die französischen Kolonien in der Verfassung einen neuen Status, sie wurden von Kolonien zu überseeischen Territorien (TOM). Unter diesem neuen Status erhielten die indigenen „Canaque“ die französische Staatsbürgerschaft (Art. 80). Allerdings wurden Vorkehrungen gegen die egalitäre Gleichstellung der Kanak und die Folgen der Demokratisierung getroffen. Die erste Sicherung war die Einschränkung des indigenen Elektors: Nur „Notable“ wie Lehrer, Priester und Häuptlinge der Kanak durften wählen (Tutugoro 2020: 3). Die zweite Sicherung war ein Zweikammersystem: Für indigene Kanak und weiße Franzosen wurden getrennte

10 Im gleichen Jahr kaufte ein Arzt seinen Kopf und brachte ihn nach Frankreich. Dort wurde er in verschiedenen Museen untersucht und eingelagert. Erst 2014 wurde er den Nachfahren übergeben und dann 2021 in einer gemeinsamen Zeremonie von Caldoches und Kanak beerdigt (<https://www.derstandard.de/story/2000129335209/kopf-eines-neukaledonischen-kanak-haeuptlings-nach-143-jahren-beerdigt>).

Kammern gewählt. Diese Konstruktion diene der Verlangsamung der Dekolonialisierung Neukaledoniens und der institutionellen Absicherung kolonialer Privilegien: „The double college would permit settlers to construct institutions capable of preserving their political dominance despite their demographic inferiority.“ (Robertson 2018: 100) Erst 1956 wurde ein allgemeines Wahlrecht und eine gemeinsame Kammer eingeführt. Etwa gleichzeitig setzte die französische Regierung auf einen Zuzug aus Frankreich nach Neukaledonien, um die Bevölkerungsmehrheiten zu ändern (Robertson 2018: 44). Seither nimmt der Anteil der indigenen Kanak ab: von etwa 48% im Jahr 1963 auf etwa 39% im Jahr 2014 (Robertson 2018: 12f.). Mit der gaullistischen Verfassung der Fünften Republik und der Wende zu einer zentralistischen und nationalistischen Außenpolitik, wurden die Schritte zu mehr Autonomie zurückgenommen. In der Folge kam es zu einem stärker auf Unabhängigkeit setzenden Kurs der Kanak.

1975 erklärte die erste indigene politische Partei die Unabhängigkeit als Ziel (Robertson 2018: 110). Die Gruppe *Rote Schals*, benannt nach dem Geschenk, das Louise Michel den Aufständischen von 1878 gemacht haben soll, und die *Gruppe 1878* wurden zu Trägern eines indigenen Unabhängigkeitskampfes. Sie schrieben das französische *Canaque*, das sich vom Hawaiianischen Wort für *Mensch* ableitete, aber pejorativ für Menschen Polynesiens und Melanesiens benutzt wurde, zum ersten Mal mit K als selbstbewusste Selbstbezeichnung: Kanak (Robertson 2018: 113). Seither ist Kanak die Selbstbezeichnung der Gruppe sowie der Name des angestrebten unabhängigen Landes Kanaky. Das 1975 von Jean-Marie Tjibaou organisierte Festival *Melanesia 2000* war ein Meilenstein auf dem Weg zu einer kanakischen Identität (Tjibaou 1978). In den 1980er Jahren nimmt der Unabhängigkeitskampf Fahrt auf. In der Erklärung von Nainville erkennt der französische Staat unter Präsident Mitterrand die Kanak als kolonisiertes Volk und ihr Recht auf Unabhängigkeit an, situiert diesen Prozess jedoch im Rahmen der französischen Verfassung. Dies bedeutet, dass in Referenden über die Unabhängigkeit abgestimmt werden muss (Robertson 2018: 128). Die Voraussetzung für die Wahlberechtigung in einem für 1989 anvisierten Referendum in Neukaledonien lautet, dass mindestens ein Elternteil in Neukaledonien geboren sein muss, wodurch vor allem kürzlich aus Frankreich Zugezogene ausgeschlossen werden sollen. In der Debatte zur Abstimmung über das Gesetz in der französischen Nationalversammlung erklärt der neukaledonische Unabhängigkeitsbefürworter Pidjot: „Now, one cannot have a democracy in the sense of ‚one man, one vote‘ in a colonial situation“ (Robertson 2018: 130).

Die neu gegründete Unabhängigkeitsfront FLNKS erklärt kurz darauf die Unabhängigkeit unter einer provisorischen Regierung unter Jean-Marie Tjibaou. Für Tjibaou, den 1989 erschossenen Unabhängigkeitsaktivisten, war immer klar, dass Unabhängigkeit indigene Souveränität bedeutet, er sprach von einer Restitution der Souveränität des kanakischen Volkes, worunter er auch die Möglichkeit sah, „Interdependenzen zu wählen“ (Leblic 2022: 109). Ursprünglich wurde Unabhängigkeit also als einzige Möglichkeit gesehen, indigene Souveränität zu erreichen und indigene Identität wiederzuerlangen:

„But what we ask as the representatives of the Kanak people is that the right of the Kanak people to the mastery of their own destiny be recognised. For us, that is the fundamental question, the colonial question. It is a matter of recognizing the legitimacy of the indigenous people in their own country, their whole sovereign identity. Once their sovereignty is recovered, they can exercise their right to admit others, and they can discuss matters as partners with governments of goodwill.“ (Tjibaou 2005: 108)

Explizit unterschied Tjibaou kanakische Unabhängigkeit von neukaledonischer Unabhängigkeit: „They do not accept Kanak independence, but New Caledonian independence makes no sense. Other peoples with another way of life will be able to stay if they accept that we run the country - as long as they do not put independence at risk.“ (Tjibaou 2005: 91) Das bedeutet, dass für Tjibaou die Unabhängigkeit als der einzige Weg erschien, kanakische Selbstbestimmung zu erreichen. Das unabhängige Kanaky musste in seinen Augen eine kanakische Identität haben und das bedeutete, dass die Kanak die gesetzgeberische Mehrheit bekommen müssten. Unabhängigkeit und der Status der Bürgerschaft sind hier eng verknüpft mit Dekolonisierung. Daher war für ihn das Kriterium der Bürgerschaft, eine gemeinsame koloniale Vergangenheit zu haben. Schon bei Tjibaou ist eine Ausweitung der neukaledonischen Bürgerschaft von der kanakischen Identität auf eine koloniale Vergangenheit angelegt, die auch ehemalige Deportierte und Zugezogene aus anderen ehemaligen Kolonien haben. Die Nicht-Kanak ruft er auf, sich am Freiheitskampf zu beteiligen, um Platz in einem unabhängigen Kanaky finden.

1987 wurde ein Referendum von der FLNKS boykottiert, bei dem das Wahlrechts-Kriterium von Regierungsseite auf drei Jahre Wohnsitz in Neukaledonien geändert wurde, wodurch viele später zugezogene metropolitane Franzosen wahlberechtigt gewesen wären. Bei 60 Prozent Beteiligung

stimmten 98% für den Verbleib bei Frankreich (Robertson 2018: 135). Es zeigt sich hier, dass die Frage, wer berechtigt ist mitzustimmen, von der Frage, wer Bürger:in eines künftigen Kanaky sein kann, kaum zu trennen und außerdem mit der Frage verbunden ist, wer kolonisiert wurde. Tjibaou hat versucht, mit der Definition „Opfer der Geschichte“ eine Formel zu finden, die weitere Gruppen umfasst (Tjibaou 2005: 158, 252; siehe auch Robertson 2018: 124ff.). „Opfer der Geschichte“ sind neben den Kanak auch die Nachfahren von deportierten Häftlingen und all jene *Caldoches*, also weiße Franzosen, die zur Kolonisation geschickt wurden. Fraglich ist, wie die größte weitere Gruppe, die Zugezogenen aus dem französischen Wallis und Futuna zu bewerten sind. Sie sind zwar melanesisch, kamen aber als französische Bürger:innen. Sie sind bis heute das Zünglein an der Waage und haben sich erst 2021 für ein Bündnis mit den Unabhängigkeitsparteien im neukaledonischen Kongress entschieden.

1988 wurde das Referendum verschoben und auf 1998 festgelegt. Die erforderliche Aufenthaltszeit wurde auf zehn Jahre verlängert und alle nach 1988 Eingewanderten ausgeschlossen (Robertson 2018: 136). 1998 erschien die Zeit jedoch immer noch nicht reif für das Referendum und im Vertrag von Nouméa wurde eine institutionelle Reform ausgehandelt, in deren Zentrum die Bürgerschaft Neukaledoniens und der *Sénat Coutumier* stehen. Das Referendum wurde auf die Jahre 2014 bis 2018 verschoben. Drei Referenden wurden schließlich zwischen 2018 und 2021 durchgeführt, mit einer knapper werdenden Mehrheit für den Verbleib bei Frankreich in den ersten beiden (56% und 53% gegen die Unabhängigkeit) Abstimmungen und einem Boykott der Kanak des dritten Referendums im Dezember 2021 (96% gegen die Unabhängigkeit). Der Boykott dieses Referendums wegen der Durchführung unter Corona-Bedingungen, hat auch die Funktion, den Unabhängigkeitsprozess offen zu halten (Kowasch u. a. 2022). Das Gesetz von 1988 wurde 2018 gerichtlich bestätigt, aber französische Jurist:innen fordern nun die Zustimmung zur Unabhängigkeit durch ein Referendum der Bevölkerung Frankreichs (RNZ 2023a) und neukaledonischen Loyalist:innen fordern, dass jede Provinz Neukaledoniens mit einer Mehrheit für die Unabhängigkeit stimmen müsste (RNZ 2023b), was für die Südprominz, in der die europäische Bevölkerung bei weitem überwiegt, praktisch auszuschließen ist. Im Sommer 2024 kam es wegen einer geplanten Wahlrechtsreform zu Ungunsten der Kanak zu schweren Unruhen (Eberl 2024). Nach seinem Versuch, ein Ende der Debatte zu erreichen, musste Präsident Macron ein neues Abkommen aushandeln, als dessen Kern nun neukale-

donische Staatlichkeit ohne neukaledonische Unabhängigkeit stehen soll (Wiegel 2025). Einen Monat nach dem Beschluss hat die FLNKS verkündet, dass sie die Einigung ablehnt und weiterhin auf die Durchführung eines Unabhängigkeits-Referendums besteht.¹¹

Der kanakische neukaledonische Politikwissenschaftler Anthony Tutugoro hofft, dass die Kanak unter der Formel „das Kanakische Volk“, das der *Sénat Coutumier* 2014 in seiner „Charte du Peuple Kanak“ anspricht¹² zum gemeinsamen Bezugspunkt von *Sénat* und Unabhängigkeitsbewegung wird (Tutugoro 2020: 8). Hierfür könnte die neukaledonische Bürgerschaft als Anknüpfungspunkt dienen. Jedoch wäre mit diesen Vorstellungen eine Aufwertung der traditionellen Autoritäten verbunden, die von den gewählten Unabhängigkeitsbefürwortern nicht gewünscht wird (Tutugoro 2020: 9). Im Entwurf der FLNKS für die politischen Institutionen nach der Unabhängigkeit Kanakys ist der *Sénat Coutumier* daher auch keine gesetzgebende Institution, sondern eine von drei Säulen, die neben den Provinzen und den Lokalverwaltungen zusammen mit der Nationalversammlung den Präsidenten bestimmen, der dann eine Regierung bildet, die die Zustimmung der Nationalversammlung benötigt (FLNKS). Dazu wird der *Sénat* im Entwurf von einer Vertretung der Kanak zu einer multikulturellen Kammer, in der die Angelegenheiten der melanesischen Minderheiten weiterentwickelt werden. Das bedeutet eine Abkehr vom Prinzip indigener Souveränität zugunsten der neukaledonischen Unabhängigkeit mit einer beratenden Stimme der Kanak.

Die heutige FLNKS trennt Unabhängigkeit und indigene Souveränität in ihrem Verfassungsentwurf fast vollständig voneinander, wenn sie die Souveränität eines künftigen Kanaky ungeteilt erhalten will. Die Unabhängigkeitsbewegung hat die indigene Identität zurückgestellt und strebt nun ein eher integratives Projekt von Kanak und Nicht-Kanak als neuen Gesellschaftsvertrag im Rahmen umfassender Souveränität in einem unabhängigen Kanaky/Neukaledonien an (Tutugoro 2020: 4). Das Projekt für ein unabhängiges Kanaky/Neukaledonien versteht dieses als multikulturelle solidarische Gesellschaft. Die Kanak werden weiterhin im *Sénat Coutumier* repräsentiert, aber kombiniert mit anderen kulturellen Minderheiten. Die Unabhängigkeitsbewegung hat den *Sénat Coutumier* niemals als Teil ihrer

11 <https://www.derstandard.de/story/3000000283361/kanak-separatisten-lehnen-abkommen-zu-schaffung-eines-staates-neukaledonien-ab> (28.8.2025).

12 <https://www.senat-coutumier.nc/actions-du-senat/les-politiques-publiques-kanak> (28.08.2025).

Strategie gesehen (Tutugoro 2020: 4). Sie wollte keine traditionelle Vertretung, sondern staatliche Souveränität, weil sie diese als Grundlage der Ausübung kanakischer Souveränität verstanden hat. Indigene Souveränität in Neukaledonien tendiert als Forderung also weiterhin zu staatlicher Unabhängigkeit und der Überzeugung, dass sich indigene Anliegen dann im Rahmen allgemeiner Gesetzgebung verwirklichen lassen. In der Praxis wird die Autonomie Neukaledoniens so weit herausgeschoben, wie es die Grenze der Staatlichkeit Frankreichs erlaubt. Davon sind die Mohawk in Kanada und den USA weit entfernt. In ihrem Fall ist der Zusammenhang von Nation und Staatlichkeit noch einmal auf ganz andere Weise gefasst.

Die indigene Nation – Souveränität ohne Staatlichkeit

619 verschiedene Gruppen sind in Kanada von der Regierung als *First Nations* anerkannt.¹³ Der Begriff *First Nations* ist erst seit der Debatte um die Verfassung Kanadas von 1982 etabliert, er verweist auf die Anerkennung als eigenständige politische Einheiten, ist rechtlich jedoch diffus. Rund 700.000 Angehörige der First Nations leben in Kanada, neben denen die Métis und Inuit als weitere besondere Gruppen anerkannt werden.

Vor dem amerikanischen Unabhängigkeitskrieg erkannten die englischen Kolonien indigene Gruppen de facto als unabhängige Nationen an, mit denen sie internationale Verträge aushandelten (Fisch 1984) und auch die konföderierten amerikanischen Staaten sowie die späteren USA erkannten diese Praxis an (Deloria/DeMallie 1999). Die Verträge wurden von „Nation to Nation“ geschlossen (National Museum of the American Indian 2022). Nach Anerkennung der kanadischen Selbstverwaltung durch die englische Krone erließ die kanadische Regierung 1876 ein Gesetz, den *Indian Act*, um der politischen Selbstbestimmung der indigenen Gesellschaften auf dem staatlich beanspruchten Territorium ein Ende zu machen. „Paternalistisch bin ins letzte Komma“, wie Aram Mattioli schreibt, bestand sein „Hauptziel darin, die als ‚primitiv‘, ‚rückständig‘ und ‚inferior‘ angesehenen ‚Wilden‘ in die kanadische Mainstreamgesellschaft einzuschmelzen, freiwillig, wenn möglich, zwangsweise, wenn nötig.“ (Mattiolo 2023: 51)

1920 erlaubte eine Novelle des *Indian Act* der kanadischen Regierung, „die Angehörigen der First Nations auch gegen ihren Willen zu kanadischen Staatsbürgern zu erklären“ (Mattioli 2023: 53). Um dem Zugriff der

13 <https://fnp-ppn.aadnc-aandc.gc.ca/fnp/Main/index.aspx?lang=eng> (28.08.2025).

kanadischen Regierung zu entgehen, bat der Häuptlingsrat England nach Kriegsende zunächst um den Status eines britischen Protektorats. Als dieses Ansinnen zurückgewiesen wurde, versuchten die Mohawk vergeblich in den Völkerbund aufgenommen zu werden. In einer Denkschrift legten die Vertreter der Mohawk dar, dass sie sich als unabhängige Nation verstanden (Mattioli 2023: 62). 1920 und 1923 reiste ein Vertreter im Auftrag des Häuptlingsrats mit einem eigenen, selbst ausgestellten Pass nach Europa, um beim britischen Außenminister, bei König George V. und im Völkerbund für die Anerkennung als souveräne Nation zu werben (Mattioli 2023: 53-67). Dabei spielt zwar der Verweis auf die ursprüngliche Anerkennung als souveräne Nation für die Mohawk eine bedeutende Rolle, sie erheben ihren historisch begründeten Anspruch auf Souveränität gegenüber dem postkolonialen Siedlerstaat jedoch, ohne die Gründung eines eigenen Staates anzustreben. Bei den Mohawk ist eine große Distanz zu staatlichen Herrschaftsformen zu beobachten (Wagner 2004).

Der Mohawk-Aktivist und Politikwissenschaftler Taiaiake Alfred hat zunächst ein Buch zum *Rise of Native Nationalism* am Beispiel der Mohawk in Kahnawake vorgelegt (Alfred 1995). Dann beschrieb er in seinem Manifest *Peace, Power, Righteousness: An Indigenous Manifesto* (Alfred 1999) einen Weg zur Selbstbestimmung als Rückkehr zu den traditionellen politischen Werten der Mohawk. Er erklärte, dass Souveränität nicht der richtige Weg sei, Selbstbestimmung zu erreichen und verwies darauf, dass die internationalen Abkommen der frühen Kolonisationsphase explizite Verweise auf die unabhängige *Nationhood* der indigenen Völker enthalten. Aber: „None of this historical diversity is reflected in the official history and doctrinal bases of settler state sovereignty today.“ (Alfred 2006: 34) Der Diskurs über Souveränität sei ausschließlich ein europäischer Diskurs zwischen europäischen Mächten, der daher kolonial werde und indigene Souveränität usurpiere (Alfred 2006: 34). Vor allem geht es ihm auch darum, die Doktrin der „Nations within“, die von Chief Justice John Marshall in der Entscheidung *Johnson vs. McIntosh* im 19. Jahrhundert entwickelt wurde, als ungeeignet zu widerlegen. Der Grund dafür ist, dass sie die Beziehung von *nation-to-nation* ersetzt wurden durch ein System von „tribal sovereignty“, die durch das koloniale Rechtssystem etabliert und geschützt wird (Alfred 2006: 38). Auf diese Weise wird „tribal sovereignty“ zu einer Souveränität von „domestic dependent nations“, die die Souveränität als Nation aufgeben mussten. Dies entspricht in etwa der lokalen Selbstverwaltung. Alfred erkennt die Verbesserungen an, die durch die Bestrebungen nach Stärkung der Selbstverwaltung durch „tribal sovereignty“ erreicht wurden.

„Yet this does not seem to be enough: the seriousness of the social ills that do continue suggests that an externally focused assertion of sovereign power vis-à-vis the state is neither complete nor in itself a solution. Indigenous leaders engaging themselves and their communities in arguments framed within a liberal paradigm have not been able to protect the integrity of their nations.“ (Alfred 2006: 39)

In Kanada hat sich der Kampf vor allem darum gedreht, dass der Staat eine interne Autorität indigener Nationen anerkennt (Alfred 2006: 40). Alfred nimmt die Unterscheidung von Vine Deloria Jr. auf, indigene Konzepte von *Nationhood* von staatenbasierter Souveränität zu differenzieren. In diesem Sinne gehöre „self government“ zum System der Souveränität, aber

„self-determination, unbounded by state law“, sei „a concept appropriate to nations“ (Alfred 2006: 42). Alfred betont den Unterschied zwischen der Selbstregierung – hier im Sinne der Selbstverwaltung – einer Minderheit und der Selbstbestimmung einer unabhängigen Nation, die politische Formen jenseits des Staates finden kann. Wie auch in Neukaledonien zeigt sich hier der Konflikt zum *Indigenous rights*-Ansatz, weil dieser im Rahmen indigener Bürgerschaft und der Souveränität des Siedlerstaates verbleibt. Anders als die kanakische Unabhängigkeitsbewegung strebt Alfred jedoch eine Nation ohne Staat jenseits des Souveränitäts-Paradigmas an. Seine Programmatik ist gerade die Abkehr vom staatenzentrierten Souveränitätsparadigma: „The challenge for indigenous peoples in building appropriate postcolonial governing systems is to disconnect the notion of sovereignty from its Western, legal roots and to transform it.“ (Alfred 2006: 42) Jedoch macht Alfred auch schon eine Andeutung, dass eine Unterscheidung von (externer) Staatssouveränität und (interner) Volkssouveränität ein Schritt in die richtige Richtung sein könnte. Offenbar scheint er Volkssouveränität ohne Staatlichkeit für möglich zu halten. Ohne einen solchen Dreh stehen die Werte der Souveränität „in direct opposition to the values and objectives found in most traditional indigenous philosophies“ (Alfred 2006: 43). Alfred macht sehr klar, dass „land rights“ oder „aboriginal rights“ Ansätze sind, mit denen der Staat Anreize schafft, sich in seinen Souveränitäts-Rahmen zu integrieren (Alfred 2006: 44). Stattdessen fordert er vom Staat mehr Diversität und Respekt für abweichende indigene Konzepte. „Justice demands a recognition (intellectual, legal, political) of the diversity of languages and knowledge that exist among people – indigenous peoples’ ideas about relationship and power holding the same credence as those formerly constituting the singular reality of the state“ (Alfred 2006: 47). Alfred

visiert eine Revitalisierung der Tradition an, die vor allem den Grundsatz der respektvollen Koexistenz bedeute (Alfred 2006: 48). Indigene politische Philosophie sieht er dabei als Alternative zu staatlicher Souveränität an. Sein Ziel ist, beide Systeme zu einer Koexistenz zu bringen.

Als alternative Form indigener Politik und Identitätsfindung schlägt Alfred dann in Abkehr von einer bloßen Rückkehr zu traditionellen Regierungsformen, den Weg des *Wasáse*, vor, um wieder „*Onkwehonwe*, original people“ zu werden (Alfred 2011: 79). *Wasáse* ist ein altes Ritual, der *Thunder Dance* der Krieger. In *Wasáse* kommen politische Praxis und spirituelle Stärkung zusammen.

„*Wasáse*, as I am speaking of it here, is symbolic of the social and cultural force alive among Onkwehonwe dedicated to altering the balance of political and economic power to re-create some social and physical space for freedom to reemerge. *Wasáse* is an ethical and political vision and the real demonstration of our resolve to survive as Onkwehonwe and to do what we must to force the Settlers to acknowledge our existence and the integrity of our connection to the land.“ (Alfred 2011: 79)

Alfred zielt auf die Stärkung kultureller Identität durch eine Art spiritueller Praxis. Er verschiebt aber auch das Ziel der Bemühung, nämlich die Anerkennung als *Onkwehonwe*, des ursprünglichen Volkes, mit einer ursprünglichen und anderen Beziehung zum Land durch die „Siedler“. Das verweist auf die bereits angedeutete respektvolle Koexistenz und widerspricht der Integration in den Siedlerstaat. Alfred macht klar, dass er den bisherigen Weg der Integration und Assimilation und Dekolonisation für unzureichend hält, dass er vielmehr in der Integration eine Verlängerung der Kolonisation sieht.

„I pay little attention to the conventional aspects of the politics of pity, such as self-government processes, land claim agreements, and aboriginal rights court cases, because building on what we have achieved up until now in our efforts to decolonize society is insufficient and truly unacceptable as the end-state of a challenge to colonialism.“ (Alfred 2011: 80)

Um eine eigene Existenz zu führen, sei gerade der Bruch mit diesen Formen nötig. Alfred erinnert an die Vorfahren, die stets totale Freiheit von Herrschaft angestrebt und sich dem Empire widersetzt hätten. Sein Ziel ist eine „authentic existence“ und „respectful coexistence“ (Alfred 2011: 86f.). Dafür bedürfe es statt Selbstregierung und „aboriginal rights“ eine

Restauration der kulturellen Grundlagen der indigenen Nationen (Alfred 2011: 88f.). Dazu könne aber der alleinige Rückgriff auf die Tradition, auf „alte Gesetze und Strukturen“ nicht führen, da die Menschen, zu denen diese traditionellen Formen gehörten, andere gewesen seien als heute. Vor der Möglichkeit, auf diese Formen zurückzugreifen, stehe die Aufgabe, „first regenerating our people“ (Alfred 2011: 90). Dazu gehört die Verwendung der eigenen Sprache und die Abkehr von den staatlichen Behörden.

Alfred verzichtet auf die Verwendung des Wortes Nation und folgt seiner Programmatik einer authentischen Existenz, indem er den indianischen Begriff *Onkwehonwe* einsetzt und damit das konkrete Ziel mit einem eigenen Namen verbindet. In der Sache spielt die Nation jedoch eine große Rolle für die Mohawk. Audra Simpson hat den Stellenwert von *Nationhood* für die Mohawk in Kahnawake untersucht. Als Ausgangspunkte von *Nationhood* markiert Simpson zunächst wie in westlichen Nationen ein gemeinsames Bewusstsein und eine gemeinsame Geschichte. Unter dem Druck der Kolonisierung haben sich jedoch die Formen indigener Nationen verändert. Ihre Schlussfolgerung verweist auf die daraus entstandene Diversität: „Thus their nationhood enjoys a diversity of forms and experiences, but because of invasion, conquest and settlement, is necessarily one that is spatially within that of another dominating society.“ (Simpson 2000: 116) Dieser Umstand, als Nation räumlich im Innern einer dominierenden Gesellschaft bestehen zu müssen, macht die besondere Lage der indigenen Nationen aus und hat zu einer Diversität von *Nationhood* geführt, die für die Staatenwelt nicht gilt. Charakteristisch für diesen Nationalismus ist, dass er genuine Lehren der Haudenosaunee mit solchen der neokolonialen Gegenwart kombiniert (Simpson 2000: 118). Simpson beschreibt als Unterschied, dass für Nationen innerhalb einer dominanten Gesellschaft die Perspektive auf Staatlichkeit sich ändert: Nation führt nicht mehr unweigerlich zur Forderung nach Staatlichkeit. Dennoch könnte Souveränität eine Forderung sein oder auch Respekt (Simpson 2000: 121). Es wird ersichtlich, dass Souveränität keine feststehende Größe für die Mohawk ist, sondern es um die Festigung der eigenen Identität und Selbstbestimmung geht. Dazu streben sie (bzw. die hier verhandelten Positionen) eine Anerkennung als eigene Nation an, der mit Respekt in einer Art internationaler Beziehungen begegnet wird.

Diversität in der Demokratietheorie

Aus diesen Kämpfen ergeben sich vielfältige Herausforderungen für die Demokratietheorie. Eine besonders hervorzuhebende Reaktion ist der Ansatz von Iris Marion Young, die schon früh bemerkte, dass sich das emanzipatorische Inklusionsversprechen der universalen Staatsbürgerschaft erschöpft habe. Während die Kämpfe des 19. und auch noch des 20. Jahrhunderts um Inklusion geführt worden seien, nämlich darum, gleiche politische Rechte zu erhalten, um so den damit verbundenen Hoffnungen auf Freiheit und Gleichheit näher zu kommen, stelle sich die Lage im späten 20. Jahrhundert anders dar, nämlich als Erschöpfung des Inklusionsversprechens (Young 1993). In der Idee des Allgemeinwillens sieht Young die Forderung nach einer „Homogenität der Staatsbürger“ enthalten, daher hält sie universale Staatsbürgerschaft für unvermeidbar mit dem Ideal der Assimilation verbunden. Da einige Gruppen aber hinsichtlich ihrer Kultur, Werte oder Verhaltensstile abweichen, würde ihre „Gleichbehandlung zu einer Verstetigung von Unterdrückung oder Benachteiligung“ führen (Young 1993: 269). Auch wenn die Beschreibung der Homogenität als Voraussetzung demokratischer Gleichheit etwas überzeichnet wirkt, ist ihre Schlussfolgerung, dass Gleichbehandlung zu einer Verstetigung von Benachteiligung führen kann, zuzustimmen. Young fordert daher einen „differenzierten Staatsbürgerstatus“ und „spezielle Rechte“ für benachteiligte Gruppen. Die von ihrer vorgeschlagenen Form der Gruppenvertretung hat vor allem die Selbstorganisation der Gruppen und die Möglichkeit, sich öffentlich einzubringen, zum Ziel. Identitätsbildung und Partizipationsrechte gehen also hier eine Verbindung ein, die die formale Demokratie in gewisser Weise herausfordern. Demokratietheoretisch am interessantesten aber ist ihr Vorschlag, diese Gruppen mit einem Vetorecht „im Hinblick auf ganz bestimmte politische Maßnahmen, die eine Gruppe direkt betreffen“ auszustatten – ihre Beispiele für Fälle, in denen dies angemessen wäre, sind die „Reproduktion betreffende Rechte für Frauen oder die Nutzung von Reservatsgebiet für amerikanische Indianer“ (Young 1993: 283). Für die indigenen Amerikaner:innen trifft dies auch zu, so Young, weil sie wie die spanischsprachigen Amerikaner:innen sprachliche und kulturelle Minderheiten seien und ihnen daher spezielle Rechte eingeräumt werden sollten (Young 1993: 299).

Dieser Vorschlag entspricht bei genauerem Hinsehen der zusätzlichen Ausstattung der beratenden indigenen Gesetzgebungsstimme mit einem Veto. Daher überrascht es nicht, dass der Vorschlag, indigene Kämpfe

um Selbstbestimmung als Kämpfe von Minderheiten zu behandeln, von indigenen Aktivist:innen und Scholars als „inadäquat“ beschrieben wurde (Alfred 2005: 42; siehe auch Dunbar-Ortiz 2014: 5). Weder sehen sich die indigenen Gruppen als eine Minderheit unter vielen, noch sehen sie in dem Veto indigene Souveränität verwirklicht. Obwohl eine Vetoposition im Gesetzgebungsprozess eine Teilung der Souveränität, nämlich der Kompetenz zur Gesetzgebung, bedeuten würde und damit ein bedeutsames Mittel bereitstellen würde, hätte diese doch nur eingeschränkte Reichweite. Von daher ist es souveränitätstheoretisch ein sehr schwerwiegendes Instrument, demokratietheoretisch jedoch unbefriedigend. Es ist nämlich zu bezweifeln, dass ein indigenes Veto erreicht, was es erreichen soll: Gerade im Falle indigener Minderheiten geht es ja vorrangig um die Wiedererlangung von Handlungsmacht und nur in zweiter Linie um den Schutz vor ungerechten Beschlüssen, wie es für Minderheiten angemessen erscheint. Handlungsmacht im Medium des Vetos ausdrücken zu müssen, würde sich schnell als dysfunktional herausstellen und dem Anliegen verbesserter Strukturen indigener Selbstverwaltung einen Bärendienst erweisen. Es wird also deutlich, dass eine beratende Stimme selbst mit Veto für indigene Gruppen ein schwaches, wenn nicht trügerisches demokratietheoretisches Instrument ist und sein Wert eher in der Anerkennung als in der Selbstbestimmung liegt.

Im Falle der Mohawk (aber auch der Aboriginal and Strait Torres Island peoples und auch der Kanak) verlangen indigene Gruppen eine internationale Anerkennung, ohne zwingend selbst staatlich verfasst zu sein. Dies wirft die Frage nach einer nicht-westfälischen Souveränität und Staatlichkeit auf. Souveränität und Nation, die im politischen Kontext für gewöhnlich als eng verbunden mit dem des Nationalstaates gesehen werden, müssen so nicht notwendig als an den Staat gebunden gedacht werden. Iris Marion Young hat versucht, diesen Punkt zum Ausgangspunkt eines neuen globalen Föderalismus zu machen, der von den Haudenosaunee lernt und die Diversität der Organisationsformen in Betracht zieht (Young 2000). Dieses Projekt ist jedoch eingebunden in eine Global Governance Struktur, die Staatlichkeit insgesamt verzichtbar machen sollte. Mit diesen weitreichenden Voraussetzungen wird die Existenz nicht-staatlicher Nationen an die Aufhebung der allgemeinen Staatlichkeit gebunden. Es erscheint jedoch angemessener, nach Formen der Koexistenz, des Respekts und des

Ausgleichs zu suchen, also Möglichkeiten für nicht-staatliche Völkerrechtssubjekte zu schaffen und so indigene Souveränität zu ermöglichen.¹⁴

Demokratiethoretisch fügen sich indigene Souveränitätsansprüche nicht in die üblichen Annahmen vom Zusammenhang von Staatlichkeit, Nation und Souveränität. Aus den indigenen Kämpfen um Souveränität folgen nach meiner Auffassung drei Herausforderungen für mehr Diversität in der Demokratietheorie: (1) *Voice* als gesonderte Vertretung indigener Gruppen in der allgemeinen Gesetzgebung fordert, in der Gesetzgebung bürgerschaftliche Egalität aufzuheben und indigene Gruppen mit Sonderrechten auszustatten. (2) Indigene *Restitution* fordert, indigene Identität als koloniale Erfahrung zu deuten, also ein gänzlich neues Bürgerschaftskriterium zu bestimmen.¹⁵ (3) Das Konzept der *Nation* fordert, eine neue Sprache der Souveränität zu finden, die Unabhängigkeit nicht notwendig als Staatlichkeit begreift und indigener Selbstbestimmung einen adäquaten Ausdruck geben kann. Dies sind Forderungen an die Demokratietheorie, die lernen muss, mit dieser Diversität umzugehen und sie zu verarbeiten. Doch so weit geht dieser Beitrag nicht. Es ging hier vor allem darum, das Konzept von Demokratie, das (mit guten Gründen) Staatlichkeit, Nation, Bürgerschaft und Souveränität in eins fallen lässt, zum Nachdenken über die eigene Diversifizierung aufzufordern. Dies würde vor allem bedeuten, indigene Ansprüche als Souveränitätsforderungen ernst zu nehmen, über neue Formen von Souveränitätsteilung nachzudenken und zu bestimmen, wie innerhalb von Staatlichkeit Unabhängigkeit möglich wäre.

Literaturverzeichnis

- Alfred, Gerald R. 1995: *Heeding the Voices of our Ancestors: Kahnawake Mohawk Politics and the Rise of Native Nationalism*. Toronto/New York: Oxford University Press.
- Alfred, Taiaiake 1999: *Peace, Power, Righteousness: An Indigenous Manifesto*. Oxford: Oxford University Press.
- Alfred, Taiaiake 2006: *Sovereignty*, In: Barker, Joanne (Hg.): *Sovereignty Matters: Locations of Contestation and Possibility in Indigenous Struggles for Self-Determinism*, Lincoln: University of Nebraska Press, 33–50.
- Alfred, Taiaiake 2011: *Wasáse: Indigenous Resurgences*, In: Levy, Jabob T./Young, Iris Marion (Hg.): *Colonialism and its Legacies*. Lexington Books, 79–96.

14 Der Souveräne Malteserorden ist ein Beispiel für ein ganz anders geartetes ungewöhnliches Völkerrechtssubjekt.

15 Ein Beispiel für eine solche dekoloniale Bürgerschaftskonzeption, die rein ethnische Kriterien überwindet, stellt die Verfassung Haitis von 1804 dar (siehe Ravano 2021).

- Andras, Joseph 2021: Kanaky: Auf den Spuren von Alphonse Dianou. Ein Bericht. München: Carl Hanser.
- Balto, Myrnes 2021: Wie eine indigene Minderheit sich erfolgreich gegen ein Milliardenprojekt wehrte, <https://www.spiegel.de/ausland/klimawandel-warum-die-samen-in-der-arktis-gegen-ein-co2-neutrales-bergbau-projekt-kaempfen-a-2b7d6175-2ea9-42f3-8339-a3b053cafb86> (11.02.2026)
- Barker Joanne (Hg.) 2006: Sovereignty Matters: Locations of Contestation and Possibility in Indigenous Struggles for Self-Determinism. Lincoln: University of Nebraska Press.
- Bauder, Harald/Mueller, Rebecca 2021: Westphalian Vs. Indigenous Sovereignty: Challenging Colonial Territorial Governance. In: *Geopolitics* 28:1, 156–173.
- Bens, Jonas 2020: The Indigenous Paradox: Rights, Sovereignty, and Culture in the Americas. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.
- Biddle, Nicholas/Gray, Mathew/McAllister, Ian/Qvortrup, Matt 2023: Detailed analysis of the 2023 Voice to Parliament Referendum and related social and political attitudes, ANU Centre for Social Research and Methods, <https://polis.cass.anu.edu.au/research/publications/detailed-analysis-2023-voice-parliament-referendum-and-related-social-and> (17.09.2025).
- Blitza, Eike 2016: Shared Sovereignty in the South Pacific Region?, In: Holtz, Andreas/Kowasch, Matthias/Hasenkamp, Oliver (Hg.): *A Region in Transition. Politics and Power in the Pacific Island Countries*. Saarbrücken: Universitätsverlag des Saarlandes, 267–286.
- Chappell, David A. 1999: The Nouméa Accord: Decolonization without Independence in New Caledonia? In: *Pacific Affairs* 72:3, 373–391.
- Deloria, Vine, Jr./DeMallie, Raymond J. (Hg.) 1999: *Documents of American Indian Diplomacy: Treaties, Agreements, and Conventions, 1775-1979*. Norman: University of Oklahoma Press.
- Dunbar-Ortiz, Roxanne 2014: *An indigenous peoples' History of the United States*. Boston: Beacon Press.
- Eberl, Oliver 2021: Indigene Bürgerschaft als Herausforderung für die Demokratietheorie. In: *Zeitschrift für Politische Theorie* 12:2, 200–217.
- Eberl, Oliver 2024: Selbstbestimmt oder postkolonial dominiert? Neukaledonien im Spannungsverhältnis von Geopolitik und Unabhängigkeit. In: *Blätter für deutsche und internationale Politik* 69:11, 93–101.
- Faberon, Jean-Yves 2013: *Citoyenneté et destin commune en Nouvelle-Calédonie*. Marseille: Presses Universitaires d'Aix-Marseille.
- Fisch, Jörg 1984: *Die europäische Expansion und das Völkerrecht: die Auseinandersetzungen um den Status der überseeischen Gebiete vom 15. Jahrhundert bis zur Gegenwart*. Wiesbaden: Steiner.
- FLNKS: Le projet des FLNKS pour une Kanaky-Nouvelle Calédonie souveraine, <https://unioncaledonienne.com/wp-content/uploads/2018/09/Projet-de-soci%C3%A9t%C3%A9-FLNKS.pdf> (28.08.2025).
- Geber, Eva 2019: *Louise Michel. Die Anarchistin und die Menschenfresser*. Wien/Paris: bahoe books.

- Gover, Kirsty 2017: Indigenous Citizenship in Settler States. In: Shachar, Ayelet/Bauböck, Rainer/Bloemraad, Irene/Vink, Maarten (Hg.): *The Oxford Handbook of Citizenship*. Oxford: Oxford University Press, 454–477.
- Josefsen, Eva 2011: The Norwegian Sámi Parliament and Sámi Political Empowerment, In: Minnerup, Günter/Solberg, Pia (Hg.): *First World, First Nations. Internal Colonialism and Indigenous Self-Determination in Northern Europe and Australia*. Brighton/Portland/Toronto: Sussex Academic Press, 31–44.
- Journal de la Société des Océanistes 2024: *Indigenous Sovereignities: Across Oceania, Beyond the State*, Heft 1–2.
- Kowasch, Matthias/Batterbury, Simon P.J./Bouard, Séverine/Wadrawane, Eddie Wayuone 2022: The third independence referendum in New Caledonia – a fallback to colonialism?. In: *Pacific Geographies* 57:1, 5–11.
- Kuhn, Gabriel 2020: *Liberating Sápmi: Indigenous Resistance in Europe's Far North*. Oakland, CA: PM Press.
- Latimore, Jack 2023: What's Indigenous sovereignty and can a Voice extinguish it?, *The Sydney Morning Herald* (online), <https://www.smh.com.au/national/what-s-indigenous-sovereignty-and-can-a-voice-extinguish-it-20230113-p5ccdk.html> (28.08.2025).
- Leblic, Isabelle 2022: Sovereignty and Coloniality in the French-Speaking Pacific: A Reflection on the Case of New Caledonia, 1980–2021. In: *Oceania* 92:1, 107–132.
- MacLellan, Nic 1999: The Nouméa Accord and Decolonisation in New Caledonia. In: *The Journal of Pacific History* 34:3, 245–252.
- MacLellan, Nic 2005: From Eloi to Europe: Interactions with the ballot box in New Caledonia. In: *Commonwealth & Comparative Politics* 43:3, 394–418.
- Marrani, David 2013: *Dynamics in the French Constitution: Decoding French Republican Ideas*. New York: Routledge.
- Mattioli, Aram 2023: *Zeiten der Auflehnung. Eine Geschichte des indigenen Widerstands in den USA*, Stuttgart: Klett-Cotta.
- Minnerup, Günter/Solberg, Pia (Hg.) 2011: *First World, First Nations. Internal Colonialism and Indigenous Self-Determination in Northern Europe and Australia*. Brighton/Portland/Toronto: Sussex Academic Press.
- Mrgudovic, Nathalie 2012: Evolving approaches to sovereignty in the French Pacific. In: *Commonwealth and Comparative Politics* 50:4, 456–473.
- National Museum of the American Indian 2022: <https://americanindian.si.edu/nationtonation/> (22.12.2022).
- Nikolakis, William/Nelson, Harry 2019: Institutions, and indigenous self-governance. An exploratory study. In: *Governance* 32, 331–347.
- Ravano, Lorenzo 2021: The Borders of Citizenship in the Haitian Revolution. In: *Political Theory*, 49:5, 717–742. <https://doi.org/10.1177/0090591720975349>
- RNZ 2023a: Next New Caledonia statute to be determined by French People, says academics, RNZ (online), <https://www.rnz.co.nz/international/pacific-news/482182/next-new-caledonia-statute-to-be-determined-by-french-people-says-academic> (08.03.2023).

- RNZ 2023b: Parties walk out of meeting over New Caledonia electoral rolls, RNZ (online), <https://www.rnz.co.nz/international/pacific-news/484720/parties-walk-out-of-meeting-over-new-caledonia-s-electoral-rolls> (08.03.2023).
- Robertson, Scott 2018: Contesting the „Common Destiny“: Citizenship in Decolonising New Caledonia, Australian National University, Australian National University (online), <https://openresearch-repository.anu.edu.au/handle/1885/149544> (17.09.2025).
- Saglie, Jo/Mörkenstam, Ulf/Bergh, Johannes 2020: Political Cleavages in Indigenous Representation: The Case of the Norwegian and Swedish Sámediggis, In: *Nationalism and Ethnic Politics*. 26:2, 105–125.
- Smith, Carsten 2011: The Development of Sámi Rights in Norway from 1980 to 2007, In: Minnerup, Günter/Solberg, Pia (Hg.): *First World, First Nations. Internal Colonialism and Indigenous Self-Determination in Northern Europe and Australia*. Brighton/Portland/Toronto: Sussex Academic Press, 22–30.
- Simpson, Audra 2000: Paths Toward a Mohawk Nation: Narratives of Citizenship and Nationhood in Kahnawake. In: Ivison, Duncan/Patton, Paul/Sanders, Will (Hg.): *Political Theory and the Rights of Indigenous Peoples*. Cambridge: Cambridge University Press, 113–136.
- Temin, David Myer 2023: *Remapping Sovereignty: Decolonization and Self-Determination in North American Indigenous Political Thought*. Chicago: The University of Chicago Press.
- Tjibaou, Jean Marie 1978: *kanaké. The Melanesian Way*. Paris: Les Éditions du pacifique, Tapetee.
- Tjibaou, Jean Marie 2005: *Kanaky. Writings*, translated by Helen Fraser and John Trotter, edited by Alban Bensa and Eric Wittersheim. Pandanus Books: The Australian National University.
- Tutugoro, Anthony 2020: *Incompatible Struggles? Reclaiming Indigenous Sovereignty and Political Sovereignty in Kanaky and/or New Caledonia*. Department of Pacific Affairs, The Australian National University Discussion Paper 2020:5. <https://openresearch-repository.anu.edu.au/server/api/core/bitstreams/3530832d-09ef-4a11-a48a-6a6868f719d4/content> (28.08.2025).
- Urueña, Rene 2024: Die Sámi in einer umkämpften Arktis. Aktuelle Herausforderungen für Selbstverwaltung und Autonomie. In: *Wissenschaft & Frieden* 2024:1, 21–24.
- Wagner, Thomas 2004: *Irokesen und Demokratie. Ein Beitrag zur Soziologie interkultureller Kommunikation*. Münster: LIT Verlag.
- Wiegel, Michaela 2025: Ein Staat im Staate Frankreich? FAZ (online), <https://www.faz.net/aktuell/politik/ausland/neukaledonien-inselgruppe-erzielt-durchbruch-bei-unabhangigkeit-von-frankreich-110604161.html> (28.08.2025).
- Young, Iris Marion 1993: Das politische Gemeinwesen und die Gruppendifferenz. Eine Kritik am Ideal des universalen Staatsburgerstatus, In: Nagl-Docekal, Herta/Pauer-Studer, Herlinde (Hg.): *Jenseits der Geschlechtermoral*. Frankfurt am Main: Fischer, 264–301.

Young, Iris Marion 2000: Hybrid Democracy: Iroquois Federalism and the Postcolonial Project. In: Iveson, Duncan/Patton, Paul/Sanders, Will (Hg.): Political Theory and the Rights of Indigenous Peoples. Cambridge: Cambridge University Press, 237–259.

Streit um den Islam: Orientalismus, Feminismus und Rechtspopulismus

Ina Kerner

Wenn im deutschen Sprachraum von Diversität die Rede ist, gehören Religion und Geschlecht zu den zentralen Referenzkategorien. Das seit 2006 geltende und seither diskursprägende *Allgemeine Gleichbehandlungsgesetz* (AGG) etwa hat zum Ziel, Benachteiligungen aus Gründen „des Geschlechts, der Religion oder Weltanschauung“ sowie „der sexuellen Identität“ entgegenzuwirken – neben Diskriminierung aufgrund „der Rasse oder wegen der ethnischen Herkunft“, einer Behinderung oder des Alters (Artikel 1 AGG). Die genannten Kategorien werden dabei weder in theoretischen Arbeiten über Diversität noch in der Praxis notwendig isoliert voneinander behandelt. Vielmehr wird seit geraumer Zeit diskutiert, inwiefern es sowohl analytisch als auch gleichstellungspolitisch zielführend sein kann, sie unter Beachtung ihrer vielfältigen Überschneidungen bzw. Intersektionen in den Blick zu nehmen (Smykalla/Vinz 2011).

In den folgenden Ausführungen spielen diverse der im AGG genannten Benachteiligungen eine bedeutende Rolle, wenngleich der Fokus auf Ausschnitte des wissenschaftlichen, medialen und politischen Islamdiskurses gerichtet ist und nicht auf Umsetzungsfragen rechtlicher Strategien der Gleichstellungspolitik. Dennoch wird sich zeigen, dass auch in den beleuchteten Ausschnitten des Islamdiskurses Fragen der Gleichstellung bezogen auf Geschlecht, Religion, sexuelle Identität und ethnische Herkunft umkämpft und zudem potentiell verwoben sind. Denn der gesellschaftliche Streit um den Islam, der in diesem Kapitel im Zentrum steht, ist zum einen ein Streit um Islam und Geschlecht; zum anderen ist er ein Streit über die Rolle des Islam und über die Lage und Stellung muslimischer Menschen in Deutschland bzw. in Europa.

Wie sich zeigen soll, stellt sich der Streit um den Islam ferner als äußerst polarisiert dar. Auf der einen Seite stehen radikale Feministinnen sowie rechte Parteien, die den Islam zum Inbegriff der religiösen Frauenfeindlichkeit erklären. Auf der anderen Seite stehen postsäkular und postkolonial argumentierende Feministinnen, die diese negative Hypostasierung kritisieren und wenigstens zum Teil als antimuslimischen Rassismus zurückwei-

sen. Ich werde argumentieren, dass dadurch eine Diskurslücke entsteht, die dem Abbau von Benachteiligungen im oben skizzierten Sinne eher hinderlich als zuträglich ist.

Außerdem werde ich aufzeigen, dass der polarisierte Streit zu einer Reproduktion orientalistischer und damit hierarchisierender Denkmuster beiträgt. Denn der Islam erscheint hier weiterhin als das Andere, als die *andere* Religion – anstatt als eine der drei monotheistischen Buchreligionen, die sich jeweils in distinkte Strömungen untergliedern, die ihrerseits von unterschiedlichen Glaubenslehren, Praktiken und politischen Verflechtungen geprägt sind und eine große Bandbreite geschlechterpolitisch relevanter Implikationen aufweisen.

Die folgenden Ausführungen gliedern sich in fünf gedankliche Schritte. Zunächst geht es um die westliche Tradition des Orientalismus und die Rolle, die der Figur der muslimischen Frau in dieser Tradition zukommt. Sodann wird die fromme Muslima als neo-orientalistische Aktualisierung dieser Figur eingeführt. Dem schließen sich – vor einem Fazit – Abschnitte an über den Islamdiskurs im radikalen Feminismus in Deutschland sowie bei der AfD.

1. Die westliche Tradition des Orientalismus und die Figur der muslimischen Frau

Die Figur der muslimischen Frau beschäftigt westliche Gemüter spätestens seit dem Entstehen orientalistischer Denkmuster. Edward Said legt bereits in seiner in den 1970er Jahren erschienenen Abhandlung über den europäischen und nordamerikanischen Orient-Diskurs dar, dass sich die Orientalistik, „eine rein männliche Domäne und wie viele andere Berufsstände der Moderne daher sehr sexistisch eingestellt“, orientalische und damit muslimische Frauen als grenzenlos sinnlich und als sexuell willfährig vorstellte (Said 2009: 238). Achille Mbembe spricht in diesem Zusammenhang von einer „Lust am Harem“, die er durchaus auch für die Gegenwart konstatiert, und in diesen Fällen festmacht an „abwertenden Interpretationen der Art, wie Schwarze oder muslimische Araber ‚ihre Frauen‘ behandeln“ (Mbembe 2017: 113). Mbembe beschreibt damit auch das männliche Pendant zur willfährigen Orientalin – und wertet solche Interpretationen als „Manipulation der Geschlechterfrage zu rassistischen Zwecken“, die zugleich die „Phallokratie in der eigenen Gesellschaft“ verschleierte (Mbembe 2017: 113).

Schon diese kurzen Ausschnitte aus dem weiten Feld der postkolonialen Theorie enthalten vier wichtige Beobachtungen. Erstens, dass sich zumindest die männlichen der orientalistisch eingestellten westlichen Gemüter für die muslimische Frau vor allem als Projektionsfläche für sinnliche Phantasien interessierten. Zweitens, dass hier eine Differenz zwischen einem westlichen „Wir“ und einem muslimischen Anderen konstruiert wird, und dass die Frage nach dem Wesen und der Stellung der Frau dabei als zentraler Differenzmarker fungiert; drittens, dass es hier um sexistische Projektionen geht, die zugleich dem Zweck dienen, den eigenen Sexismus zu dethematisieren; und viertens, dass im Hintergrund der skizzierten Diskursformationen neben Sexismus auch Rassismus eine entscheidende Rolle spielt.

Es gibt also eine Tradition im westlichen Denken, die sich vordergründig sehr für die muslimische Frau interessiert – allerdings weniger für muslimische Frauen als empirische Subjekte, sondern vielmehr für eine spezifische weibliche Figur, für einen Mythos, der sich zur Exotisierung, Sexualisierung und Viktimisierung eignet. Die Aspekte von Sinnlichkeit und Lust, die Said und Mbembe in diesem Zusammenhang ausmachen, sollen an dieser Stelle nicht weiter diskutiert werden. Wichtiger erscheint nämlich der letztlich politische Punkt, dass die Viktimisierung der muslimischen Frau jene imperialen Rettungsdiskurse ermöglicht, die Gayatri Chakravorty Spivak (2008: 78) mit der Formel „weiße Männer retten braune Frauen vor braunen Männern“ auf den Punkt gebracht hat. Das war nicht nur beim letzten Afghanistankrieg der Fall. Bereits im europäischen Kolonialismus kam die Strategie zum Einsatz, den kolonisierten Gesellschaften Sexismus zuzuschreiben und die koloniale Ordnung mit dem Willen zur Durchsetzung von Geschlechtergerechtigkeit in Verbindung zu bringen. Frantz Fanon beschreibt diese Strategie in seinem Essay „Algerien legt den Schleier ab“. Fanon (1969: 21) zufolge betrieb die französische Kolonialverwaltung in Algerien aus Herrschaftsgründen Kulturpolitik, zielte auf „die Zerstörung der Eigenart des Volkes“ ab. Schlüssel zu diesem Zweck waren die algerischen Frauen, die zum Ablegen des Schleiers, vor allem aber zur Kollaboration bewegt werden sollten. Fanons (1969: 22) Wortwahl in diesem Zusammenhang macht den kolonialen Rettungsdiskurs sehr deutlich:

„Die Situation der Frau wird zum Leitmotiv der Aktion gewählt. Die Besatzungsmacht möchte die gedemütigte, beiseite gedrängte, eingeschlossene Frau verteidigen. Man beschreibt die unermesslichen Möglichkeiten der Frau, die leider vom algerischen Mann in ein träges, entwürdigtes,

das heißt entmenslichtes Objekt verwandelt worden ist. Das Verhalten des Algeriers wird als mittelalterlich und barbarisch denunziert.“

Die skizzierten Zusammenhänge der Exotisierung, Viktimisierung und vermeintlichen Rettung sind inzwischen ein etablierter Topos der (postkolonialen) feministischen Theorie (vgl. u.a. McClintock 1995; Abu-Lughod 2023). Dabei werden zum einen Strategien des Othering von Sexismus problematisiert, also westliche Selbst- und Fremdbilder, die Sexismus in erster Linie den Männern nicht-westlicher Gesellschaften, Kulturen und Religionsgemeinschaften zuschreiben, wodurch die westlichen Sprecher:innenkontexte als weniger sexistisch oder sogar als anti-sexistisch erscheinen können (Puar 2007; Farris 2001). Zum anderen ist das Imperial-Werden des westlichen Feminismus Thema. Die Kritik lautet hier, dass auch weiße *Frauen* versuchen, braune Frauen vor braunen Männern zu retten – selbstverständlich auch in diesem Fall, ohne die betroffenen Frauen zu fragen, ob sie überhaupt gerettet werden wollen, wie ihre eigenen Lebensentwürfe aussehen, und welcher Stellenwert individuellen Freiheitsrechten dabei zukommt (Brunner 2016).

Diese Kritik ist inzwischen angekommen im westlichen Feminismus – und zwar, so meine These, mit ambivalenten Effekten. Denn eine durchaus verbreitete Reaktion auf die Kritik am Imperial-Werden des westlichen Feminismus war ein Abrücken von transnationalem Engagement, von der Idee des Feminismus als globalem Projekt – und zwar zugunsten des Versuchs, zunächst einmal vor der eigenen Haustüre zu kehren, d.h. geschlechtliche Ungleichheiten, Unterdrückung und Gewalt im eigenen Kontext anzugehen – wie genau der auch immer abgegrenzt sein mag.

In einem Diskurskontext, in dem transnationales Engagement konstitutiv ist, dem feministischen Zweig der akademischen Disziplin der Internationalen Beziehungen, kam zur Verhinderung des eigenen Imperial-Werdens, als Strategie gegen die Vereinnahmung liberalfeministischer Argumente für imperiale Zwecke wie im von der US-amerikanischen Regierung in Reaktion auf 9/11 ausgerufenen „Krieg gegen den Terror“ in Afghanistan sogar der Vorschlag des strategischen Schweigens auf. Strategisches Schweigen bedeutet in diesem Zusammenhang, dass die feministische Kritik von einer expliziten Verteidigung von Frauenrechten absieht zugunsten einer kritischen Analyse entmenslichender globalgesellschaftlicher Praktiken wie Militarisierung und zunehmender Neoliberalisierung (Pratt 2013: 330).

Ich habe an anderer Stelle ausgeführt, dass und inwiefern der Vorschlag des strategischen Schweigens und andere der skizzierten Antworten westli-

cher Feministinnen auf die postkoloniale Kritik an den imperialen Einlassungen und Indienstnahmen des westlichen Frauenrechtsdiskurses Effekte hatten, die von Feministinnen in Postkolonien, etwa von säkularen Feministinnen in Pakistan, keinesfalls nur begrüßt werden (Kerner 2019: 76–93). Im Gegenteil: teilweise werden diese Antworten ihrerseits problematisiert. Moniert wird dabei, dass besagte Antworten auf eine Entsolidarisierung hinauslaufen – eine Entsolidarisierung aufgrund von Bedenken darüber, dass transnationale Solidarität in unserer von Kolonialität und anhaltender Ungleichheit geprägten Welt mehr oder weniger zwangsläufig in Imperialismus umzuschlagen droht. An dieser Stelle möchte ich an diese bereits vorliegenden Überlegungen anknüpfen und darüber nachdenken, was sich mit Blick auf die westliche Figur der muslimischen Frau aus dieser Diskurslage ergibt. Ich werde argumentieren, dass die skizzierte Figur, die ja nichts anderes als ein Stereotyp ist, dazu führen kann, die tatsächliche Heterogenität der Lebensentwürfe, Perspektiven, Interessen, Vorlieben und Agenden muslimischer Frauen aus dem Blick zu verlieren.

2. Postsäkularismus und die neo-orientalistische Figur der frommen Muslima

In ihrem viel diskutierten Buch *Politics of Piety*, das Mitte der 2000er Jahre erschien, diagnostizierte Saba Mahmood (2005) die verbreitete Tendenz einer Viktimisierung muslimischer Frauen, und zwar nicht zuletzt im Kontext des liberalen Feminismus. Ihr Buch war klar gegen die diagnostizierte Tendenz gerichtet – indem es die Handlungsfähigkeit konservativer islamischer Aktivistinnen in Kairo aufzeigte. Ein knappes Jahrzehnt später hat die Literaturwissenschaftlerin Sadia Abbas (2014: 5) die These vertreten, dass die muslimische Figur, die der postsäkulare liberale westliche Diskurs favorisiert, jene der handlungsfähigen frommen Frau sei – und nicht länger, wie in Zeiten vor der postsäkularen Wende, die Figur eines religionskritischen Helden wie Salman Rushdie.¹ Folgt man Abbas, hatte Mahmood mit ihrer kritischen Intervention also durchaus Erfolg – denn der liberale westliche Diskurs schreibe frommen muslimischen Frauen Handlungsfähigkeit inzwischen zu. Dies tut er Abbas (2014: 5) zufolge allerdings nicht zuletzt aus strategischen Gründen – weil er damit nämlich die eigene Liberalität,

1 Zur Diagnose eines zunehmenden Postsäkularismus vgl. u.a. Habermas (2001), zur postsäkularen Wende Braidotti (2021).

die eigene Toleranz und die Anerkennung religiös Andersdenkender unterstreichen kann. Abbas (2014: 85) selbst assoziiert die Figur der agentialen muslimischen Frau mit Akteurinnen, die sich klar von säkularen Varianten des Feminismus abgrenzen und ihre Handlungsfähigkeit in den Dienst eines konservativen politisch-religiösen Programms stellen, das Geschlechterdualismen und -asymmetrien stützt.² Abbas vertritt ferner die These, dass die Figur der handlungsfähigen frommen Muslima und die Figur des weiblichen muslimischen Opfers, das es vor braunen Männern zu retten gilt, als politische Rechtfertigungsfiguren fungieren, die zwar sehr verschieden sind, doch zugleich komplementär. Ihr zufolge laden nämlich beide Figuren dazu ein, in konservativen politischen Programmatiken im Zusammenhang von Imperialismus und Anti-Imperialismus instrumentalisiert zu werden. „Während Laura Bush [...] weibliches Leiden unter (sagen wir) den Taliban zur Kriegsrechtfertigung nutzen konnte, können Anti-Imperialist:innen islamistische Frauen anführen, die die Last der Moderne verabscheuen,“ schreibt Abbas (2014: 85, Übersetzung IK). Für sie führt dies zu einer hochproblematischen Homogenisierung des Islam, der hier in erster Linie als anti-modern erscheint, sowie zu einer Homogenisierung der Heterogenität von Frauen in islamischen und muslimisch geprägten Staaten, Gesellschaften und Kontexten (Abbas 2014: 55). Abbas zufolge führen beide Figuren, die der agentialen frommen Muslima und die des weiblichen muslimischen Opfers, darüber hinaus zu einer Dichotomisierung zwischen der muslimischen Welt auf der einen Seite und des Westens auf der anderen. Diese Dichotomisierung weist muslimische Frauen einmal mehr als das Andere des Westens aus (Abbas 2014: 88). Abbas (2014: 48f.) zufolge reproduziert dies orientalistisches Denken – vor allem wenn jene, die sich dieser Dichotomisierung bedienen, *westliche* Anti-Imperialist:innen sind. Ferner trage die Fokussierung auf die skizzierten Figuren dazu bei, Sexismus zu dethematisieren. Abbas (2014: 71, Übersetzung IK) schreibt: „Weiße Männer versuchen vielleicht, braune Frauen vor braunen Männern zu retten, aber braune Männer unterdrücken braune Frauen mitunter tatsächlich, und braune Frauen (der Elite und auch sonst) können dazu beitragen, Strukturen der Frauenfeindlichkeit zu stützen.“ Wenn man den dritten Teil dieses Satzes genauso ernst nimmt wie den ersten, ist die Anerkennung der agentialen frommen muslimischen Frau bei weitem keine hinreichende feministische Strategie. Abbas zufolge sind hierfür vielmehr Modelle einer „doppelten Kritik“ erforderlich. Das Modell der doppelten Kritik verdankt

2 Vgl. für eine ähnliche Interpretation auch Jamal (2012: 110), sowie Zia (2009).

sich dem marokkanischen Soziologen Abdelkebir Khatibi. Dabei handelt es sich um ein Verfahren, das zum einen jene westlichen Konzepte und Denkmuster dekonstruiert, die in eurozentrischer Manier auf koloniale und postkoloniale Gesellschaften angewendet werden, und das zum anderen koloniale und postkoloniale Gesellschaften von innen heraus kritisiert – und in diesem Sinne etwa mit Blick auf Herrschaftsstrukturen im Maghreb sowohl die westliche Tradition des Marxismus als auch das theologische, charismatische und patriarchale Erbe der Region problematisiert und kritisch hinsichtlich seiner Beschränkungen analysiert (Khatibi 2019: 2, 26).

Bezogen auf Geschlechterfragen folgt daraus für Abbas (2014: 71), dass feministische Anliegen niemals auf einen weniger instrumentalisierungsanfälligen späteren Zeitpunkt verschoben werden dürfen. Strategisches Schweigen ist für sie ebenso wenig eine Lösung wie andere Diskurs- und Handlungsstrategien, die den Konnex von Islam und Geschlecht ausschließlich hinsichtlich problematischer Orientalismus- bzw. Imperialismusaspekte thematisieren und nicht eben *auch* mit Blick auf Benachteiligungen im Geschlechterverhältnis. Abbas selbst zielt mit ihrer Affirmation des Modells der doppelten Kritik darauf ab, die hier verwobenen Aspekte des Imperialismus und des Feminismus nicht gegeneinander auszuspielen, sondern eben gerade in ihrer intersektionalen Komplexität zu analysieren. Ferner verweist ihre Kritik aber noch auf etwas anderes: nämlich darauf, dass just jene westlichen Positionen, die in der muslimischen Frauenfrage in erster Linie eine Imperialismusfrage sehen und aus dem Motiv, jeden Imperialismus zu verhindern, die Feminismusfrage dethematisieren, just jenen Orientalismus reproduzieren, dem sie doch eigentlich ein Ende bereiten wollen.

3. Islam im Feminismus in Deutschland

Die von Abbas analysierte Debattenlage findet sich in ähnlicher Konstellation auch im deutschen Sprachraum wieder. Wie im Folgenden exemplarisch deutlich werden soll, ist dadurch eine äußerst problematische Diskurskonstellation entstanden – und zwar eine, in der eine öffentlichkeitswirksame Auseinandersetzung mit dem Zusammenhang von Islam und Geschlecht von Stimmen geprägt ist, die hinter intersektionale Zugänge zum Thema deutlich zurückfallen.

Zunächst ist zu konstatieren, dass sich die Vertreter:innen eines intersektionalen Feminismus, also jene, die Formen des Sexismus und des Rassismus stets im Verbund zu analysieren beanspruchen, bei kritischen Analysen des Islam weitgehend zurückhalten – zugunsten einer Problematisierung der Indienstnahme der Islamkritik durch rechtsgerichtete politische Kräfte wie PEGIDA und AfD.³ Dasselbe gilt für die Kompilator:innen und Autor:innen der meisten aktuellen Analysen nationaler wie auch globaler Vernetzungen religiöser und weltlicher antifeministischer Kräfte, die stark auf das Christentum, den Vatikan bzw. den Katholizismus und auf evangelikale Kirchen fokussiert sind, manchmal ferner orthodoxe Kirchen einbeziehen (vgl. u.a. Hark/Villa 2015; Strube/Perintfalvi/Hemet/Metze/Sahbaz 2021). Ich halte alle diese Arbeiten für akademisch richtungsweisend und auch politisch für äußerst wichtig. Weniger überzeugend erscheint mir allerdings die skizzierte Zurückhaltung – obwohl sie der durchaus begründeten Befürchtung geschuldet sein mag, dass eine Kritik des Islam ungewollt islamfeindliche und antimuslimische Sentimente befeuern könnte.

Begründet ist diese Befürchtung, da es im deutschsprachigen feministischen Diskurs durchaus Stimmen gibt, denen genau dies unterstellt werden kann. Im Folgenden soll das anhand von zwei Beispielen verdeutlicht werden: den religionskritischen Positionen von Alice Schwarzer und von Necla Kelek. Beide fokussieren ihre feministische Religionskritik auf den Islam allein und dethematisieren den Umstand, dass auch die anderen monotheistischen Buchreligionen hinreichend Anlass für gleichstellungsorientierte geschlechtskritische Analysen bieten.

Alice Schwarzer hat wiederholt betont, dass ihre islamkritische Haltung engen Freundschaften mit feministischen Aktivistinnen aus dem Iran und Algerien entspringt, die in der Tat mit dem politischen Islam massiv zu kämpfen haben; und auf Grundlage von Schwarzers einschlägigen Schriften besteht wenig Grund, daran zu zweifeln (vgl. u.a. Schwarzer 2018). Monieren lässt sich jedoch, dass Schwarzer nicht intersektional denkt. Den Diskurskontext des antimuslimischen Rassismus, der die Gegenwart prägt und mit dem daher jede diskursive Intervention zum Thema Islam rechnen sollte, blendet sie weitgehend aus (vgl. bereits Kerner 2009: 360–371). Man kann sogar noch einen Schritt weitergehen und die These wagen, dass Schwarzer Konflikte mit den explizit rassismuskritischen Stimmen im gegenwärtigen feministischen Diskurs eher schürt als abzubauen bestrebt

3 Vgl. exemplarisch Dietze (2017); mit Blick auf die Debattenlage in Frankreich auch Oloff (2018) und Scott (2019).

ist; und dass sie zugleich Offenheit nach rechts demonstriert. Deutlich wird dies unter anderem in einem Dossier zum Thema „Islam und Islamismus“, das im Sommer 2021 in der Zeitschrift EMMA erschien. Bereits die Zeitungswerbung für das entsprechende Heft war reißerisch. Unter dem Titel „ISLAM & ISLAMISMUS“ war da zu lesen:

„Musliminnen berichten von ihren Erfahrungen. Und eine bei Allensbach in Auftrag gegebene Umfrage belegt: Es klappt eine gewaltige Kluft zwischen der Mehrheitsmeinung der Bevölkerung – und der Mehrheits-sicht von Medien und Politik. Nur einer Partei trauen die Menschen halbwegs zu, gegen den politischen Islam vorzugehen. Dreimal dürfen wir raten, welcher. Und nun?“ (taz am wochenende 26.06.2023: 33)

Im genannten Dossier war dann die Auflösung nachzulesen: AfD, 43% Zutrauen mit Blick auf den „Kampf gegen den radikalen Islam“ (Schwarzer 2021b: 38). Statt einer kritischen Analyse und Diskussion dieses Ergebnisses bringt die EMMA im Zeitschriftenartikel zur Umfrage dann allerdings erstaunlich wenig. Einschlägig sind – nach einer knappen Darlegung des Ergebnisses – zwei Absätze, die zudem vornehmlich aus einem Zitat bestehen:

„Ein für alle Parteien alarmierendes Resultat! Allensbach-Chefin Prof. Renate Köcher, die die Umfrage durchgeführt hat, kommentiert es mit den Worten: ‚Es ist eine riskante Konstellation, wenn die überwältigende Mehrheit bei einem wichtigen Anliegen keine der gemäßigten Parteien als Anwalt identifiziert‘.

In der Tat: Die Frage ‚Wie hältst Du es mit dem politischen Islam?‘ könnte noch brisant werden im bevorstehenden Wahlkampf.“⁴

Zwar muss man konzedieren, dass Schwarzer im genannten Heft durchaus unterscheidet zwischen Islam und Islamismus und diese Unterscheidung auch als wichtig ausweist (Schwarzer 2021b: 34). In der Umfrage selbst – wie auch in der Heftwerbung – ist diese Unterscheidung aber schon weniger deutlich. Der Artikel suggeriert, eine vom radikalen politischen Islam bedrohte Mehrheit finde jenseits von AfD und EMMA keine Repräsentation. Er suggeriert ferner, dass mit Blick auf Mehrheitsmeinungen die parteipolitische und mediale Repräsentation stets das Gebot der Stunde sei, und zwar unabhängig vom Inhalt; und nicht etwa der Versuch,

4 Vgl. hierzu auch die Pressemitteilung des beteiligten WZB (2021).

solche Meinungen durch Bildung, Berichterstattung oder auch Kunst zu verändern oder gegebenenfalls einzudämmen. Hinzu kommt mit der Formulierung „dreimal dürfen wir raten“ ein fast kindlich anmutender und damit verniedlichender Rekurs auf die AfD. Vermutlich wäre es vorschnell, Schwarzer eine rechtspopulistische Haltung vorzuwerfen. Aber folgt man der im einschlägigen Forschungskontext verbreiteten Einsicht, der Rechtspopulismus arbeite mit einem „doppelten Antagonismus“, und zwar jenem zwischen dem positiv besetzten Volk im Kontrast zu Eliten einerseits und Minderheiten-Gruppen andererseits, sind Schwarzers Suggestionen über vermeintlich überwältigende Mehrheiten, AfD und radikalen Islam doch besorgniserregend.⁵ Dies gilt umso mehr, da Schwarzer neben einer Nähe zum Rechtspopulismus auch eine deutliche Abgrenzung von rassismuskritischen Positionen demonstriert. Dies wird nicht zuletzt in einem Interview deutlich, das sie im Jahr 2021 der *Neuen Zürcher Zeitung* gab. Schwarzer verweist dort zustimmend auf einen EMMA-Beitrag der französischen Publizistin Caroline Fourest, in dem diese behauptet, dass linke Kritiker:innen des Islamismus den Mut haben müssten, sich „von selbsternannten ‚Antirassisten‘ als ‚rechts‘ und ‚islamophob‘ diffamieren zu lassen“ (Schwarzer 2021a: 9). Nun mag es unfaire und auch ungerechtfertigte Rassismusvorwürfe geben. Dennoch zeigt Schwarzers Rekurs auf Fourest, dass sie die rassismuskritischen Auseinandersetzungen mit dem Zusammenhang von Islam und Geschlecht genauso wenig ernst zu nehmen gewillt ist wie die intersektionale Komplexität, die diesen Zusammenhang in christlich und säkular geprägten europäischen Gesellschaften prägt – anders als vielleicht im Iran oder in Algerien. Die Möglichkeit, dass sich eine linke Islamismuskritik durchaus dem Anspruch verschreiben kann, Darstellungsweisen zu finden, die Anklänge an Argumentationsweisen des antimuslimischen Rassismus vermeiden, kommt Schwarzer scheinbar nicht in den Sinn.

Necla Kelek verbindet ihre feministische Islamkritik ebenfalls mit polemischen Seitenhieben gegen feministische Stimmen, die von ihrer eigenen Position abweichen. In ihrem Fall ist das die Geschlechterforschung. Damit hat sie just jene wissenschaftliche Disziplin im Visier, die neben dem Islam zu den wichtigen Zielscheiben auch rechtspopulistischer Kräfte wie jenen von der AfD zählt. Auch Kelek baut ihre diskursiven Brücken also eher nach rechts als in Richtung akademischem Feminismus.

Besonders deutlich wird dies im Kapitel „Forscher auf falscher Fährte“ des 2019 erschienenen Buches *Die unheilige Familie: Wie die islamische*

5 Vgl. zur Rechtspopulismuskonzeption Mayer/Šori/Sauer/Ajanovic (2018: 270).

Tradition Frauen und Kinder entrechtet. Kelek (2019: 269, 273) beschreibt die Gender Studies hier als „eine Art postreligiöse Erweckungsbewegung, mit eigener Symbolik, Theoremen und gerechter Sprache und vor allem zweckfrei und selbstgerecht“ – und auch den rechten Kampfbegriff „Genderismus“ verwendet sie affirmativ statt kritisch. Inhaltlich moniert Kelek, dass die Gender Studies den sie prägenden geschlechtertheoretischen Sozialkonstruktivismus – den sie als Voluntarismus missversteht – universalisieren und dadurch geschlechterbedingte Benachteiligungen in islamischen Kontexten verkennen müssen. Sie schreibt:

„Das Problem der Vordenkerinnen der Gender Studies ist, dass [...] sie davon ausgehen, dass alles nur ein Konstrukt ist und demnach dekonstruiert werden kann. An der Lebenswirklichkeit vieler Menschen, die täglich Diskriminierung aufgrund ihres Geschlechts erleben oder zumindest darauf reduziert werden, geht das allerdings vorbei. Frauen sind immer noch ‚die Anderen‘; sie erfahren andere (Rollen-)Zuschreibungen als Männer. Wer, wie große Teile der Genderstudies, Ungleiches gleichbehandelt, marginalisiert real existierende Probleme und betreibt intellektuellen Eskapismus. In fundamentalistisch-islamischen Ländern riskieren Frauen ihr Leben, wenn sie aus der ihnen zugeschriebenen Rolle ausbrechen!“ (Kelek 2019: 268f.)

Kelek unterstellt hier irreführenderweise, das Dekonstruieren von Geschlechternormen bedeute – anstelle von kritischen Analysen der Genese, Funktionsmechanismen und Veränderungsmöglichkeiten solcher Normen – deren simple Nichtbeachtung, das Ausbrechen aus zugeschriebenen Rollen. Das erklärt dann auch ihre Unterstellung, der in ihren Augen falsche sozialkonstruktivistische Universalismus führe zu einer Verkennung der realen Wirksamkeit und der gewaltsamen Aufrechterhaltung solcher Normen und Rollenzuschreibungen. Diese Verkennung muss Kelek umso problematischer erscheinen, als sie den Gender Studies zugleich Kulturrelativismus unterstellt, eine Relativierung von Verstößen gegen Frauen- und Menschenrechte in nicht-westlichen Kontexten „als kulturell bedingt“ – und die Abwehr jeder Kritik an dieser Relativierung als rassistisch (Kelek 2019: 271). Ihr Buch richtet sich gegen „das in muslimischen Gesellschaften herrschende Patriarchat“ und „die orientalische (von archaischen islamischen Vorstellungen geprägte) Familie“ – sowie gegen eine deutsche Politik und Gesellschaft, die hier nicht gleichstellungsorientiert entgegenwirkt, sondern vermeintlich diversitätsoffen geschehen lässt (Kelek 2019: 18, 15). Doch anstatt sorgfältig auszuloten, an welchen Punkten sie mit die-

sem Ansinnen an bestehende Programmatiken der Geschlechterforschung anschließen könnte, macht sie durch verzerrende Lektüren und die polemische Abgrenzung jeden Dialog unwahrscheinlich – und versucht sogar einen rechtspopulistischen „anti-genderistischen“ Schulterschluss.

Dabei wäre ihre Problematisierung des Beschweigens der patriarchalen Aspekte des Islam durch weite Teile der deutschsprachigen Geschlechterforschung durchaus bedenkenswert, wäre sie anders vorgetragen – und würde Kelek sie nicht verwirrenderweise dem Sozialkonstruktivismus zuschreiben. Eher sind sie nämlich – so zumindest meine eigene Interpretation – dem Versuch geschuldet, Orientalismus, feministische Rettungsdiskurse und verwandte imperiale Gesten zu vermeiden. Doch wie wichtig dieser Versuch – und vor allem: das Gelingen dieses Versuchs – auch ist, hat die umrissene Zurückhaltung nicht nur positive Effekte. Zwei von ihnen sind besonders offensichtlich.

Den ersten Effekt führt auch Kelek an, wenngleich polemisch ummantelt: die Ungleichbehandlung von Frauen und queeren Personen in muslimisch geprägten Ländern und Kontexten bleibt unterproblematisiert bzw. jenseits des zentralen inhaltlichen Interesses.⁶ Dabei ist jedoch wichtig, jeweils sehr genau zu analysieren, inwiefern solche Formen der Ungleichbehandlung tatsächlich an der Religion hängen, oder zumindest *auch* durch alte oder neue kulturelle Muster bedingt sind, das jeweils prägende Familienmodell, sowie durch weitere historische Faktoren, einschließlich der Effekte des europäischen Kolonialismus und des globalen Kapitalismus. Einschlägig arbeitende Sozialwissenschaftler:innen in und aus den entsprechenden Ländern und Kontexten machen oft ein breites Bündel an Faktoren für die Genese und Reproduktion der jeweils hegemonialen Geschlechterordnung aus – diese zu übersehen, und stattdessen einen homogenen islamischen Orient zu konstruieren, ist Orientalismus wie er im Buche steht.

Ein zweiter Effekt der skizzierten Zurückhaltung ist ebenso problematisch, auch wenn er sich seit den massiven Protesten im Iran seit dem Herbst 2022 langsam abzumildern scheint: er besteht darin, dass die öffentliche Kritik der Ungleichbehandlung von Frauen und queeren Personen in muslimisch geprägten Ländern und Kontexten weitgehend jenen Feministinnen überlassen bleibt, die ihrerseits gegen die Geschlechterforschung

6 Vgl. zu diesem Punkt auch die beiden (radikal religionskritischen) Bände von Tamzali (2020) sowie von El Hachmi (2023). Zum islamischen Feminismus vgl. u.a. Sirri (2017).

polemisieren – Kelek und Schwarzer sind zwei prominente Beispiele. Damit stoßen diese leider zweimal ins selbe Horn wie die AfD: gegen den Islam, und gegen Gender und Gender Studies.

4. Antimuslimischer Rassismus im Parlament: Der Islamdiskurs der AfD

Der Anti-Gender-Diskurs der AfD ist hinlänglich bekannt und hier nicht zentrales Thema – es ist allerdings wichtig, sich klarzumachen, dass er auch die Gender Studies explizit einbezieht.⁷ So erklärt die Partei in ihrem Grundsatzprogramm: „Die Gender-Forschung erfüllt nicht den Anspruch, der an seriöse Forschung gestellt werden muss. Bestehende Gender-Professuren sollen nicht mehr nachbesetzt, laufende Gender-Forschungsprojekte nicht weiter verlängert werden.“ (AfD 2016) Auch sonst findet die AfD geschlechterpolitisch klare Worte: Sie bekennt sich „zur traditionellen Familie als Leitbild“ und will „mittels einer aktivierenden Familienpolitik eine höhere Geburtenrate der einheimischen Bevölkerung“ statt eine in ihren Augen „nicht tragfähige und konflikträchtige Masseneinwanderung“ (AfD 2016). Unzweideutig gilt für die Partei auch: „Der Islam gehört nicht zu Deutschland“ – und sie verspricht, einer „islamischen Glaubenspraxis, die sich gegen die freiheitlich-demokratische Grundordnung, unsere Gesetze sowie gegen die jüdisch-christlichen und humanistischen Grundlagen unserer Kultur richtet“, klar entgegenzutreten (AfD 2016).

Die Verknüpfung von pro-natalistischen Maßnahmen für Einheimische und einer restriktiven Einwanderungspolitik, die hier zum Tragen kommt, ist nicht neu: der CDU-Politiker Jürgen Rüttgers hat bereits im Jahr 2000 mit dem unseligen Slogan „Kinder statt Inder“ Wahlkampf gemacht. Das macht diese Strategie allerdings nicht harmlos – an anderer Stelle habe ich sie als Beispiel für die Kopplung von Rassismus und Sexismus diskutiert (Kerner 2009: 341ff.). Mit Blick auf *orientalistische* Diskursmuster ist am Grundsatzprogramm der AfD ferner die Aneignung von Judentum und Humanismus interessant.

Ähnliches wie in den Grundsatzprogrammen hört man aus der Partei auch im medialen Diskurs. Die Fraktionsvorsitzende im Bund, Alice Weidel, argumentiert zum Zusammenhang zwischen ihrer Partei und dem Islam auf eine Weise, die man mit Jasbir Puar (2007) als „homonatio-

7 Vgl. u.a. Andreas Kemper (2014, 2016), für eine Analyse der AfD-Wahlprogramme auch Bloemen/Wilde (2019: 150–154) sowie Wilde (2022: 119–123).

nalistisch“ beschreiben kann, also als diskursive Vereinnahmung bereits durchgesetzter LGBTIQ-Rechte zu nationalistischen Zwecken – eine Argumentationsweise, die die AfD als Garantin von Freiheit und Menschlichkeit erscheinen lässt. In einem Interview hat Weidel, die selbst in einer gleichgeschlechtlichen Beziehung lebt, ihre Partei unlängst zur einzigen echten „Schutzmacht für Schwule und Lesben in Deutschland“ erklärt, da sie nämlich der Gefahr entgetrete, die durch einen wachsenden muslimischen Bevölkerungsanteil drohe (Berger 2017).⁸ Weidel stellt die AfD also als wahre Repräsentantin, den Islam hingegen als primäre Bedrohung gleichgeschlechtlich lebender Menschen dar.

Die Stilisierung des Islam zur Gefahr für Europa ist auch die politische Strategie der AfD-Bundestagsabgeordneten Beatrix von Storch. Unter der Überschrift „Dem politischen Islam die Stirn bieten“ schreibt diese auf ihrer Webseite:

„Der politische Islam ist in den letzten Jahrzehnten zur dominanten Ideologie in vielen Ländern des nahen und mittleren Ostens geworden. Diese Ideologie ist eine Bedrohung für Freiheit und Demokratie. Der politische Islam kennt keine Trennung von Religion, Recht und Politik. Sein Ziel ist die Unterwanderung, Eroberung und Unterwerfung der westlichen Gesellschaften. Durch Masseneinwanderung und Parallelgesellschaften wächst sein Einfluss auch in Deutschland und Europa.

Es gilt, unsere freiheitliche Kultur zu verteidigen und keine Kompromisse bei der Durchsetzung unserer Rechtsordnung zuzulassen. Der Einfluss von Staaten wie Saudi-Arabien und von islamistischen Netzwerken muss unterbunden werden. Ich fordere eine Anti-Scharia-Gesetzgebung, die die Anwendung von Schiarierecht unter Strafe stellt. Scharia-Richter und Extremisten müssen ausgewiesen und die Vollverschleierung muss verboten werden. Die Grundlage für Integration ist die Akzeptanz unserer von Christentum und Aufklärung geprägten freiheitlichen europäischen Leitkultur.“ (Storch o. J.)

Das perfide an dieser Darstellung sind ihre Auslassungen, ihre vorschnellen Gleichsetzungen, ihre Verzerrungen und ihre Vermischung vermeintlich liberaler und rassistischer Argumente. Ausgelassen wird etwa der Umstand, dass zu den Zielen des politischen Islam in besonderem Maße ihr Einfluss in muslimisch geprägten Ländern gehört. Was ferner ausgelassen wird, ist der Umstand, dass das Verhältnis zwischen Christentum, Aufklärung und

8 Vgl. zu Homosexuellen in der AfD auch Wielowiejski (2018, 2021, 2024).

Freiheit bestenfalls als ambivalent beschrieben werden kann – historisch wie aktuell. Akteure wie der Vatikan und evangelikale Kirchen setzen sich noch heute für die Einschränkung weiblicher Freiheiten ein, zum Beispiel auf dem Gebiet reproduktiver Rechte; und auch die Freiheiten queerer Menschen sind hier zum Teil stark unter Beschuss. Beatrix von Storch unterstützt derartige Freiheitseinschränkungen sogar selbst: etwa im Rahmen des Lobbyvereins „Zivile Koalition“ und der „Aktion Familienschutz“, die sie selbst mitgegründet hat (Kemper 2016).

Zu den vorschnellen Gleichsetzungen, die von Storch vornimmt, gehört jene von Scharia und Extremismus. Und was die „freiheitliche europäische Leitkultur“ genau sein soll – angesichts einer langen und keinesfalls vollständig aufgearbeiteten Kolonialgeschichte und einer Verlängerung kolonialer Logiken in der aktuellen Migrationspolitik mit ihren Lagern und Abschottungsmechanismen – bleibt ebenfalls unklar (Kerner 2019). Hinzu kommt die alte europäische Tradition des Antisemitismus, die mitnichten überwunden ist und ebenfalls Anlass bietet zu Fragezeichen hinter der hier beschworenen freiheitlichen Kultur. Und auch die Suggestion, die staatliche Judikative würden in Deutschland durch Scharia-Gerichte unterlaufen, entbehrt jeder empirischen Grundlage.

Von Storch unterstellt, man könne Freiheit und Demokratie durch Ausgrenzung erzeugen. Vordergründig präsentiert sie diese Unterstellung jedoch als Warnung vor religiösem Fundamentalismus und seiner zunehmenden Einflussnahme auf die Politik. Dabei stimmt ihre Diagnose, dass der politische Islam politischen Einfluss anstrebt und in diversen Kontexten bereits hat; genauso wie der Katholizismus und der politische Protestantismus evangelikaler Spielart. Letztere lässt von Storch in ihrem Bedrohungsszenario allerdings außen vor – sie ist hier ja über ihre politische Netzwerkarbeit selbst involviert. Die AfD-Politikerin problematisiert also nicht nur mit rhetorischen Mitteln der Auslassung und Verkürzung, sondern zudem äußerst einseitig.

5. Fazit

Ich hoffe, ich konnte aufzeigen, dass zwischen Orientalismus, Feminismus und Rechtspopulismus ein engeres Verhältnis besteht, als man meinen könnte, und dass dieses Verhältnis kein einfaches ist, sondern vielfach verworren und in jedem Fall komplex. Die zentralen Aspekte sind folgende: Der westliche Feminismus reproduziert insbesondere in seinem Streit

um den Islam orientalistische Denkmuster, mal gewollt, mal ungewollt. Der radikale und der radikal islamkritische Feminismus positionieren sich dabei zuweilen eher als Gegenstimme zu den Gender Studies denn als Gegenstimme zum Rechtspopulismus, obwohl der Rechtspopulismus im Anti-Feminismus wie auch im Orientalismus wichtige Diskurs- und Betätigungsfelder findet.

Statt von einem komplexen Verhältnis kann man auch von Intersektionalität sprechen. Und hinter die sollte man auch bei Analysen von Einzelphänomenen möglichst nicht zurückfallen – zumindest dann nicht, wenn man analytische Genauigkeit anstrebt und politisch gesehen das Exkludieren zu vermeiden trachtet. Das bedeutet viererlei. Erstens sollte die Rechtspopulismusforschung den Orientalismus und den Anti-Feminismus im Rechtspopulismus ernst nehmen. Zweitens bleibt der radikale Feminismus kritisch zu beobachten hinsichtlich seiner Öffnungen nach rechts. Drittens ist zu konstatieren, dass die postkoloniale feministische Theorie und die postsäkularen Zweige der Gender Studies mit ihrer Kritik kolonialer Rettungsdiskurse und ihren kritischen Analysen imperialer Tendenzen und Vereinnahmungen des westlichen, vor allem liberalen Feminismus einen wichtigen Beitrag zu einem intersektionalen Verständnis des Streits um den Islam leisten – dass aber auch sie eher Partei in diesem Streit sind als dass sie eine beide Streitparteien umfassende Analyse anböten. Viertens schließlich scheinen derart umfassende Analysen sowohl nötig als auch möglich. Nötig sind sie nicht zuletzt, um den anhaltenden Streit um den Islam zu entpolarisieren und Debatten zum Zusammenhang von Islam und Geschlecht in tatsächlich intersektionale Bahnen zu lenken.

Literaturverzeichnis

- Abbas, Sadia 2014: *At Freedom's Limit. Islam and the Postcolonial Predicament*. New York: Fordham UP.
- Abu-Lughod, Lila 2023: *Do Muslim Women Need Saving?* Cambridge/London: Harvard UP.
- AfD 2016: Grundsatzprogramm für Deutschland. <https://www.afd.de/grundsatzprogramm/#7> (09.01.2024).
- Berger, David 2017: Alice Weidel: „Die AfD ist die einzige echte Schutzmacht für Schwule und Lesben in Deutschland“. <https://philosophia-perennis.com/2017/09/20/alice-weidel-interview/> (25.09.2025).
- Bloemen, Henrike/Wilde, Gabriele 2019: Genderdiskurse im bundesdeutschen Wahlkampf zur Europawahl 2019: Zwischen feministisch-demokratischem Aufbruch und rechtsautoritärer Aushöhlung. In: *Femina Politica* 28, 150–154.

- Braidotti, Rosi 2021: Den Zeitläufen zum Trotz. Die postsäkulare Wende im Feminismus. In: *Feministische Studien* 39, 75–102.
- Brunner, Claudia 2016: Expanding the Combat Zone. In: *International Feminist Journal of Politics* 18, 371–389.
- Dietze, Gabriele 2017: *Sexualpolitik. Verflechtungen von Race und Gender*. Frankfurt am Main/New York: Campus.
- El Hachmi, Najat 2023: Wir wollen die ganze Freiheit! Über Feminismus und Identität. Ein notwendiges Manifest. Berlin: Orlanda.
- Fanon, Frantz 1969: *Aspekte der Algerischen Revolution*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Farris, Sara 2011: Die politische Ökonomie des Femonationalismus. In: *Feministische Studien* 29:2, 321–334.
- Habermas, Jürgen 2001: *Glauben und Wissen*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Hark, Sabine/Villa, Paula-Irene (Hg.) 2015: *Anti-Genderismus. Sexualität und Geschlecht als Schauplätze aktueller politischer Auseinandersetzungen*. Bielefeld: transcript.
- Jamal, Amina 2012: Feminism and “Fundamentalism” in Pakistan. In: Tahir, Madiha R./Memon, Qalandar Bux/Prashad, Vijay (Hg.): *Dispatches from Pakistan*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 104–120.
- Kelek, Necla 2019: *Die unheilige Familie. Wie die islamische Tradition Frauen und Kinder entrechtet*. München: Droemer.
- Kemper, Andreas 2014: Keimzelle der Nation? Familien- und geschlechterpolitische Positionen der AfD – eine Expertise. Berlin: FES.
- Kemper, Andreas 2016: Antiemanzipatorische Netzwerke und die Geschlechter- und Familienpolitik der Alternative für Deutschland. In: Häusler, Alexander (Hg.): *Die Alternative für Deutschland*. Wiesbaden: Springer, 81–97.
- Kerner, Ina 2009: *Differenzen und Macht. Zur Anatomie von Rassismus und Sexismus*. Frankfurt am Main/New York: Campus.
- Kerner, Ina 2019: Grenzen und Migration. Postkoloniale Perspektiven. In: *Zeitschrift für Politik* 66, 199–216.
- Kerner, Ina 2020: Provinzialismus und Semi-Intersektionalität: Fallstricke des Feminismus in postkolonialen Zeiten. In: *Feministische Studien* 38, 76–93.
- Khatibi, Abdelkebir 2019: *Plural Maghreb. Writings in Postcolonialism*. London: Bloomsbury.
- Mahmood, Saba 2005: *Politics of Piety. The Islamic Revival and the Feminist Subject*. Princeton: Princeton University Press.
- Mayer, Stefanie/Šori, Iztok/Sauer, Birgit/Ajanovic, Edma 2018: Mann, Frau, Volk. Familienidylle, Heteronormativität und Femonationalismus im europäischen rechten Populismus. In: *Feministische Studien* 36, 269–285.
- Mbembe, Achille 2017: *Politik der Feindschaft*. Berlin: Suhrkamp.
- McClintock, Anne 1995: *Imperial Leather. Race, Gender and Sexuality in the Colonial Context*. New York/London: Routledge.

- Oloff, Aline 2018: Die Sprache der Befreiung. Frauenbewegungen im postkolonialen Frankreich. Bielefeld: transcript.
- Pratt, Nicola 2013: Weaponising feminism for the “war on terror”, versus employing strategic silence. In: *Critical Studies on Terrorism* 6, 327–331.
- Puar, Jasbir 2007: *Terrorist Assemblages: Homonationalism in Queer Times*. Durham/London: Duke University Press.
- Said, Edward 2009: *Orientalismus*. Frankfurt am Main: Fischer.
- Schwarzer, Alice 2018: *Meine algerische Familie*. Köln: KiWi.
- Schwarzer, Alice 2021a: Egal, ob es drei oder dreitausend sind — schon eine Burkaträgerin ist zu viel. In: *Neue Zürcher Zeitung* vom 6.02.2021, 9.
- Schwarzer, Alice 2021b: Islam und Islamismus. In: *EMMA* 357, 34–38.
- Scott, Joan Wallach 2019: *Der neue und der alte französische Säkularismus*. Göttingen: Wallstein.
- Sirri, Lana 2017: *Einführung in Islamische Feminismen*. Berlin: w_orten & meer.
- Smykalla, Sandra/Vinz, Dagmar (Hg.) 2011: *Intersektionalität zwischen Gender und Diversity*. Münster: Westfälisches Dampfboot.
- Spivak, Gayatri Chakravorty 2008: *Can the Subaltern Speak? Postkolonialität und subalterne Artikulation*. Wien: Turia + Kant.
- Storch, Beatrix von o. J.: *Meine Positionen*. <https://beatrixvonstorch.de/positionen/> (09.01.2024).
- Strube, Sonja A./Perintfalvi, Rita/Hemet, Raphaela/Metze, Miriam/Sahbaz, Cicek (Hg.) 2021: *Anti-Genderismus in Europa. Allianzen von Rechtspopulismus und religiösem Fundamentalismus. Mobilisierung – Vernetzung – Transformation*. Bielefeld: transcript.
- Tamzali, Wassyla 2020: *Eine zornige Frau. Brief aus Algier an die in Europa lebenden Gleichgültigen*. Aschaffenburg: Alibri.
- taz am wochenende vom 26.06.2023.
- Wielowiejski, Patrick 2018: Identitäre Schwule und bedrohliche Queers. Zum Verhältnis von Homonationalismus und Anti-/G/enderismus im Nationalkonservatismus. In: *Feministische Studien* 36, 347–356.
- Wielowiejski, Patrick 2021: Deutsche Normalität: Rechte Homosexuelle und die AfD. <https://www.gender-blog.de/beitrag/rechte-homosexuelle-afd> (25.09.2025).
- Wielowiejski, Patrick 2024: *Rechtspopulismus und Homosexualität. Eine Ethnografie der Feindschaft*. Frankfurt am Main/New York: Campus.
- Wilde, Gabriele 2022: Mit allen Folgen für die demokratische Gesellschaft: Gender-Narrative im AfD-Wahlprogramm 2021. In: *Femina Politica* 31, 119–123.
- WZB (2021): Pressemitteilung, 08. Juni 2021. Umfrage zeigt Sorge vor radikalem Islam. <https://www.wzb.eu/de/pressemitteilung/umfrage-zeigt-sorge-vor-radikalem-islam> (09.10.2025).
- Zia, Afia Shehrbano 2009: The Reinvention of Feminism in Pakistan. In: *Feminist Review* 91, 29–46.

Zusammenfassungen

Christian Leonhardt: Von Diversität und Gleichheit

In dem Beitrag „*Von Diversität und Gleichheit*“ hinterfragt Christian Leonhardt den traditionell angenommenen Widerspruch von Diversität und Gleichheit und verweist auf ihre wechselseitige Abhängigkeit. Anhand zweier Leitkritiken zeigt er, wie verbreitete Konzepte Diversität verfehlen: Isaiah Berlins negative Freiheitslehre erzeugt einen entpolitisierten Pluralismus des beziehungslosen Nebeneinanders und Chantal Mouffes agonistischer Pluralismus privilegiert staatlich-parlamentarische Formen und hierarchisiert dadurch Vielheit. Leonhardt entwickelt demgegenüber einen Begriff relationaler Diversität, der nur egalitär – also unter Bedingungen von Gleichheit – emanzipatorisch wirksam werden kann. Als Beispiel für relationale Diversität nennt er die *General Assembly* von Occupy Wall Street. Hier wird Konsens als Praxis der Gleichheit rekonstruiert, die jedoch nicht Harmonie bedeutet, sondern durch Konflikt und Widerspruch – etwa in Form von Interventionen des PoC-Caucus – realisiert und verteidigt wird. Diversität ohne Gleichheit droht somit, sich in hierarchisierenden Beziehungen zu konterkarieren, während Gleichheit ohne Diversität Gefahr läuft, sich im entpolitisierenden Nebeneinanderher oder in einer ebenso entpolitisierenden Harmonieneigung zu verlieren. Daher gilt für demokratisch-emanzipatorische Politik: keine Diversität ohne Gleichheit und keine Gleichheit ohne Diversität.

Vanessa Lara Ullrich: Fäden statt Büchsen: Diversität zwischen Fortschritt und Regression

Vanessa Lara Ullrichs Beitrag unter dem Titel „*Fäden statt Büchsen: Diversität zwischen Fortschritt und Regression*“ stellt Debattenintervention und konzeptuelle Reflexion am Gegenstand des Diversitätsbegriffs gleichermaßen dar: Die Autorin rekonstruiert in ihrem Text zwei Perspektiven, die sie als ‚Fortschrittsperspektive‘ einerseits und als ‚Regressionsperspektive‘ andererseits bezeichnet. Beide Perspektiven beobachtet Ullrich als in öffentlichen politischen sowie akademischen Diskursen um Diversität vorherrschend. Entgegen diesen Verständnissen, die Diversität mit einander entgegengesetzten normativen Vorzeichen als an sich gut oder an sich schlecht definieren wollen, argumentiert Ullrich für eine dialektische Per-

spektive auf Diversität: Diese zeichne sich gerade dadurch aus, erstens die Widersprüchlichkeit von Diversität in ihren konkreten Realisierungsformen innerhalb kapitalistischer Gesellschaften zu analysieren und sie dadurch nicht überzeitlich normativ festschreiben zu können; und zweitens Diversität konstitutiv an die sozialen Kämpfe darum rückzubinden und nicht von diesen zu abstrahieren.

Henrike Bloemen: Kämpfe um Diversität als Kämpfe um Common Sense: Eine feministisch-hegemonietheoretische Perspektive

Henrike Bloemen geht auf die Umkämpftheit des gesellschaftlichen Verständnisses von Diversität ein: In ihrem Beitrag *„Kämpfe um Diversität als Kämpfe um Common Sense: Eine feministisch-hegemonietheoretische Perspektive“* verweist sie mit Antonio Gramsci auf das Spannungsverhältnis von Diversität und *Common Sense* (z.B. in Form von alltäglichen Gewissheiten) und damit auch auf die Bedeutung von Diversität in Kämpfen um Hegemonie. Dabei analysiert sie drei Ausformungen des *Common Sense*, die je unterschiedliche Bedeutungen im hegemonietheoretischen Kampf um Diversität einnehmen: Erstens, stellt sie mit Gramscis Perspektive den Alltagsverstand (englisch *Common Sense*) als Schauplatz von Kämpfen um Diversität dar. In diesen Kämpfen kritisiert sie zweitens *Common Sense* als hegemoniestabilisierende Waffe gegen Diversität – v.a. in der Rhetorik von Donald Trump oder in der deutschsprachigen Anrufung als ‚Gesunder Menschenverstand‘. Drittens diskutiert sie *Common Sense* als hegemonietransformierende Waffe, die im Kampf für Diversität neu erfunden werden muss.

Lucas von Ramin: Normative Ansprüche von *diversity*. Grenzen einer Ethik der Differenz?

Lucas von Ramin untersucht in *„Normative Ansprüche von diversity. Grenzen einer Ethik der Differenz?“* den gegenwärtigen Diversitätsdiskurs mit Blick sowohl auf die normativen Grundlagen als auch auf innere Spannungen und Widersprüche. Dabei bettet er seine Untersuchung in den weiteren Universalitäts-Partikularitäts-Diskurs ein. Anhand der Konzepte *Hegemonie* und *Kontingenz* zeigt von Ramin, dass Diversität sowohl auf Gleichheit und Freiheit als ständiges Ringen um gesellschaftliche Teilhabe als auch auf die Anerkennung von Differenz und Verletzlichkeit als Ausdruck von Kontingenz verweist. Hierauf gründet er die „Ethik der Differenz“, die sich, verstanden als anti-substanzialistischer Universalismus, nicht durch feste Prinzipien, sondern durch offene, reflexive Praxis begründet.

det. Entlang des *Essentialismus*- und des *Kulturalismusvorwurfs* zeigt er, dass Diversität dort ihre emanzipatorische Kraft verliert, wo sie sich selbst hegemonial verfestigt oder in kulturelle Selbstbezüglichkeit und ökonomische Verwertungslogik kippt. Diversität soll, so von Ramin, weder als bloße Identitätspolitik noch als neoliberale Schlagwort begriffen werden. Vielmehr liegt ihr normativer Gehalt in der fortwährenden, offenen Praxis der Selbstbefragung, Kritik und Aushandlung; so kann die Unbestimmtheit und Ambivalenz nicht als Defizit, sondern als Bedingung demokratischer Freiheit und Gleichheit begriffen werden.

Laura Soréna Tittel: Antiziganismus als verdrängter Gegenstand der politischen Theorie

Laura Soréna Tittel argumentiert in ihrem Aufsatz „*Antiziganismus als verdrängter Gegenstand der politischen Theorie*“, dass diese Form von Diskriminierung trotz ihrer historischen und politischen Relevanz in der Teildisziplin weitgehend ignoriert wird. In ihrem Text verbindet sie die Perspektiven der *Critical Philosophy of Race* mit einer ideengeschichtlichen Analyse, um die strukturelle Verwobenheit der politischen Theorie mit Antiziganismus aufzuzeigen. Historische Beispiele, etwa die Regulierung der Mobilität und territoriale Ausschlüsse von Sinti*ze und Rom*nja seit der Frühen Neuzeit, illustrieren die lange Kontinuität staatlicher Diskriminierung. Zugleich legt Tittel dar, dass klassische politische Theorien von Thomas Hobbes über Immanuel Kant bis Karl Marx durch ein etatistisches Politikverständnis geprägt sind, das bestimmte Gruppen systematisch aus dem Blick der Theorie ausschließt. Indem der Text strukturelle und institutionelle Aspekte von Antiziganismus betont, erweitert er die bisher vorwiegend auf Vorurteile fokussierte Forschung.

Regina Schidel: Ableismus und mangelnde Diversität. Warum die politische Theorie Menschen mit geistigen ‚Behinderungen‘ anders berücksichtigen sollte

Der Vernachlässigung von Ableismus in der Politischen Theorie widmet sich Regina Schidel in ihrem Aufsatz „*Ableismus und mangelnde Diversität. Warum die politische Theorie Menschen mit geistigen ‚Behinderungen‘ anders berücksichtigen sollte*“. Sie argumentiert, dass dieses Diversitätsdefizit im Widerspruch zur selbst zugeschriebenen Erklärungs- und Deutungskraft der Disziplin für gesellschaftliche Wirklichkeiten stehe. Ableismus, verstanden als Abwertung und politischer Ausschluss von Menschen mit (zugeschriebenen) kognitiven Beeinträchtigungen, werde bisher kaum in

der Politischen Theorie thematisiert. Schidel zeigt, dass diese Ausblendung sowohl theorieimmanent als auch gegenstandsbezogen eng mit logozentrischen Vorstellungen politischer Subjektivität verknüpft ist, die Menschen mit kognitiven Beeinträchtigungen implizit ausschließt. Durch die kritische Analyse logozentrischer Normen wird deutlich, wie politische Theorien ableistische Denkmuster reproduzieren und so Teilhabechancen strukturell begrenzen. Als Gegenentwurf macht Schidel theoretische Ressourcen, insbesondere aus der feministischen Standpunkt epistemologie, fruchtbar, um Vorstellungen einer nicht-ableistischen politischen Teilhabe zu entwickeln. Außerdem verweist sie darauf, wie eine Erweiterung der Diversität des Wissens und der Subjektkonzepte zu inklusiveren und gerechteren politischen Theorien und Praktiken beitragen kann.

Mareike Gebhardt: Nomadisch statt monadisch: Feministische Kämpfe um epistemologische Diversität im Anschluss an Rosi Braidotti

Mareike Gebhardt nimmt in ihrem Text *„Nomadisch statt monadisch: Feministische Kämpfe um epistemologische Diversität im Anschluss an Rosi Braidotti“* die Arbeiten der feministischen Philosophin zum Ausgangspunkt für Überlegungen, die das vermeintlich autonome Erkenntnissubjekt der politischen Theorie dezentrieren. Der Beitrag plädiert dagegen für eine plurale, engagierte und kollektive Wissenschaftspraxis. Entlang Braidottis Konzept des Nomadismus blickt Gebhardt in Gegenarchive vergangener und zeitgenössischer politischer Philosophie und zielt damit auf eine kreative, subversiv aneignende Destabilisierung des etablierten Kanons. Diese Praxis versteht die Autorin nicht zuletzt als wichtigen Kampf um Diversität im Feld der Wissenschaft und Erkenntnis. Indem der Beitrag normalisierte epistemologische Annahmen und die ‚Forschungsgegenstände‘ der politischen Philosophie hinterfragt, werden alternative Produktionsweisen sichtbar, die erkenntnistheoretischen Prämissen der politischen Philosophie diversifiziert und Letztere damit auch demokratisiert.

Floris Biskamp: Frankfurt provinzialisieren. Eine postkoloniale Relektüre der habermas'schen Theorie

Floris Biskamp setzt sich in seinem Beitrag *„Frankfurt provinzialisieren. Eine postkoloniale Relektüre der habermas'schen Theorie“* am Beispiel der Theorien Jürgen Habermas' mit der Frage nach einem adäquaten Umgang mit Theorien westlicher Prägung nach der postkolonialen Kritik auseinander. Nach einer Rekonstruktion der habermas'schen Theorie und ihrer postkolonialen Kritik argumentiert er nicht für eine Aufgabe ersterer, son-

dern für ihre Provinzialisierung. Diese bestehe insbesondere in einem Überdenken des Rationalisierungsparadigmas, in der Aufgabe des integralen Eurozentrismus und damit zusammenhängend sowohl dem Ernstnehmen der Beiträge anticolonialer Emanzipationsbewegungen als auch der Aufgabe, den eigenen Theorieansatz ernsthaft historisch und geografisch zu situieren. Eine solche provinzialisierte habermas'sche Theorie wäre dann ihrerseits – beispielsweise normativ-demokratiethoretisch – auch für postkoloniale Theorien anschlussfähig.

Silvia Donzelli: *Dialektik der Differenz: Zum politischen und epistemischen Gehalt der Diversitätsfrage in der Afrikanischen Philosophie*
 In ihrem Beitrag *„Dialektik der Differenz: Zum politischen und epistemischen Gehalt der Diversitätsfrage in der Afrikanischen Philosophie“* legt Silvia Donzelli nahe, die umstrittene Forderung nach Diversität im westlichen akademischen Betrieb im Lichte der Kämpfe um Identität in afrikanischen philosophischen Diskursen zu reflektieren. Die Autorin legt drei Lesarten von „Diversität“ innerhalb nachkolonialer philosophischer Debatten in Afrika und der Diaspora dar: Erstens, bedeutet „anders sein“ das fatale Anathema rassistischer Vorstellungen, das zur Quelle der Selbstbehauptung für Positionen anticolonialer politischer Philosophie wird. Zweitens, ist die epistemische Bedeutung von Diversität als „anders philosophieren“ zugleich Ressource und Herausforderung für afrikanische metaphilosophische Debatten. Aus dieser Dialektik der Differenz können zwar Ambivalenzen und Aporien entstehen, die Gefahr laufen, inhaltlich-methodische Differenzen als rassifizierte Unterschiede zu artikulieren. Zugleich regt die Auseinandersetzung mit vielfältigen Wissenszugängen eine dynamische, kritisch-kreative philosophische Produktion an. Drittens, signalisiert Diversität als „anders werden“ die stets neu zu verhandelnde Transformation afrikanischer Universitäten: Bei der Analyse theoretischer Begründungen und politischer Praxis in Südafrika zeigt sich, dass bei der Forderung nach Diversität – in afrikanischen und westlichen Kontexten – viel mehr im Spiel ist als kosmetische Interventionen.

Oliver Eberl: *Diversität in der Demokratietheorie – Kämpfe um indigene Souveränität im Siedlerstaat*
 Der Beitrag *„Diversität in der Demokratietheorie – Kämpfe um indigene Souveränität im Siedlerstaat“* von Oliver Eberl zeigt, dass demokratische Kämpfe indigener Gruppen nicht primär auf Inklusion zielen, sondern auf Selbstbestimmung, kulturelle Selbsterhaltung und Souveränität und dies

oft explizit gegen Integration/Assimilation. Anhand von drei Beispielen – erstens der indigenen Bürgerschaft als Ausdruck konsultativer Mitwirkung (wie zum Beispiel bei dem gescheiterten australischen „Voice to Parliament“-Referendum), zweitens des multikulturell verstandenen Souveränitätskonzeptes der Kanak in Neukaledonien und drittens der Zurückweisung des westlich-staatlichen Souveränitätsparadigmas zugunsten einer Nationhood ohne Staatlichkeit (wie im Fall der Angehörigen der Six Nations der Haudenosaunee-Konföderation) – leitet Eberl drei demokratietheoretische Herausforderungen ab: erstens Differenzierung gesetzgebender Souveränität durch gesonderte indigene Vertretung (bloße Konsultation/Veto bleiben normativ wie praktisch begrenzt); zweitens Verschränkung von indigener und staatlicher Souveränität im Unabhängigkeitsdiskurs; drittens Anerkennung nicht-staatlicher Nationen mit eigenem Selbstbestimmungsanspruch. Eberl folgert daraus, dass die Demokratietheorie ihre tradierte Kopplung von Staat–Nation–Souveränität lösen und eine Diversität demokratischer Ordnungen anerkennen muss, die Koexistenz, Respekt und variable Autonomieformen ermöglicht, statt indigene Anliegen in Minderheiten- oder Integrationslogiken zu assimilieren.

Ina Kerner: Streit um den Islam: Orientalismus, Feminismus und Rechtspopulismus

Der Beitrag *„Streit um den Islam: Orientalismus, Feminismus und Rechtspopulismus“* von Ina Kerner beleuchtet die Politisierung des Islamdiskurses und konzentriert sich dabei besonders auf die wichtige Rolle von Geschlechterfragen für diesen Diskurs. Sie zeigt auf, inwiefern das orientalistische Bild des Islam als Inbegriff der religiösen Frauenfeindlichkeit radikale Feministinnen und rechte Parteien eint. Dabei entsteht eine simplifizierende Sicht auf Zusammenhänge von Islam und Geschlecht.

Autor*innenverzeichnis

Floris Biskamp, Dr., Institut für Politikwissenschaft, Eberhard Karls Universität Tübingen.

Henrike Bloemen, M.A., Institut für Politikwissenschaft, Universität Münster/Center Interdisziplinäre Geschlechterforschung Innsbruck (CGI), Universität Innsbruck (Österreich).

Silvia Donzelli, M.A., Institut für Philosophie, Universität Regensburg.

Oliver Eberl, Prof. Dr., Institut für Politikwissenschaft, Philipps-Universität Marburg.

Mareike Gebhardt, Dr. habil., Institut für Politikwissenschaft, Universität Münster/Center Interdisziplinäre Geschlechterforschung Innsbruck (CGI), Universität Innsbruck (Österreich).

Ina Kerner, Prof. Dr., Arbeitsbereich Politische Wissenschaft, Institut für Kulturwissenschaft, Universität Koblenz.

Christian Leonhardt, Dr., Institut für Interkulturelle und Internationale Studien, Universität Bremen.

Franziska Martinsen, Prof. Dr., Institut für Politikwissenschaft, Universität Duisburg-Essen.

Samia Zahra Mohammed, M.A., Institut für Politikwissenschaft, Universität Duisburg-Essen.

Lucas von Ramin, Dr., Potenzialbereich Gesellschaftlicher Wandel, TU Dresden.

Regina Schidel, Dr., Institut für Politikwissenschaft, Goethe-Universität Frankfurt am Main.

Laura Soréna Tittel, Dr., Institut für Politikwissenschaft, Justus-Liebig-Universität Gießen.

Vanessa Lara Ullrich, Dr. des., Arbeitsbereich Politik und Gesellschaft, Fakultät für Soziologie, Universität Bielefeld.

Sabrina Zucca-Soest, Dr., Fachgruppe Politikwissenschaft, Helmut-Schmidt-Universität Hamburg/Institut für Politikwissenschaft, TU Dresden.

