

3 Deutschland unter rassismustheoretischer Perspektive

In diesem Kapitel wird in das der Studie zugrunde liegende Verständnis von Rassismus eingeführt, das auf den bundesdeutschen Kontext in seiner migrationsgesellschaftlichen Verfasstheit bezogen ist. Das erste Teilkapitel widmet sich hierfür unter Bezug auf Arbeiten der Critical Race Theory und der deutschsprachigen Forschung zu Rassismustheorie und Rassismuskritik dem rassismustheoretischen Verständnis der Studie (Kapitel 3.1). Hierbei wird ein an diskurstheoretische Perspektiven angelehnter Zugang von Rassismus als diskursiver Hegemonie vorgestellt (Kapitel 3.1.1) und daran anknüpfend Rassismus als ein umfassendes, da gesellschaftsstrukturierendes und gesellschaftsstrukturiertes Verhältnis expliziert (Kapitel 3.1.2). Das zweite Teilkapitel (3.2) zielt darauf ab, Unterscheidungsproduktion im Umgang mit Migration im bundesdeutschen Kontext aus rassismustheoretischer Perspektive herauszuarbeiten. Das Moment der spannungsreichen Gleichzeitigkeit von Ein- und Ausschluss wird in diesem Kapitel als Kernbestandteil rassistischer Praktiken der Moderne und ihrem Bezug zu Migrationsbewegungen expliziert. In der Herausarbeitung der gegenwärtig dominanten Formation, die als kultureller/differentialistischer Rassismus auftritt, wird deutlich, dass spezifische Formen des Einschlusses für Rassismus hierbei von besonderer Bedeutung sind, um Othering und strukturelle Ausgrenzung im gesellschaftlichen Innenraum verstehen zu können. In Kapitel 3.2.1 wird folglich die Gleichzeitigkeit von Ein- und Ausschluss als Kernelement einer migrationsbezogenen Unterscheidungspraxis skizziert, die sich über einen kulturellen/differentiellen Rassismus vollzieht. Kapitel 3.2.2 spitzt diese Überlegungen auf den Gegenstand ›Gastarbeit‹ zu und argumentiert für den modifizierten Begriff des differentialistischen Rassismus, um den Ein- und Ausschluss gastarbeitender Anderer rassismustheoretisch weiter zu präzisieren.

Im dritten Teilkapitel erweitert sich die rassismustheoretische Perspektive, indem die Bedeutsamkeit der mit Rassismus verwobenen Machtverhältnisse herausgestellt wird. In drei ausgewählten Intersektionen wird die Verwebung von Rassismus und Kapitalismus (Kapitel 3.3.1), von Rassismus und Klassenverhältnissen (Kapitel 3.3.2) sowie von Rassismus und Geschlechterverhältnissen (Kapitel 3.3.3) expliziert. Es handelt sich hierbei um ausgewählte Verwebungen, die darauf ausgerichtet sind, den Gegenstands-

bereich ›Gastarbeit‹ analytisch weiter einzugrenzen. Das Kapitel schließt mit einer kurzen, abschließenden Betrachtung (Kapitel 3.3.4), die wesentliche Ergebnisse dieser Verwebungen zusammenfasst und Anschlüsse für die nachfolgende Analyse von Rassismus als Ge-Brauchs- und Ver-Brauchsverhältnis formuliert.

3.1 Ein rassismustheoretisches Verständnis

Wissenschaftliche Forschungsperspektiven, die Rassismus zu definieren und analysieren suchen, sind ebenso »komplex und ausdifferenziert wie das Phänomen Rassismus selbst« (Kourabas 2019a, S. 5). Trotz der Komplexität und der historischen Wandelbarkeit, der Konjunkturen und Modifikationen, die Rassismus annahm und annimmt und die als »Anschmiegunen und Anpassungsprozesse des Rassismus« (Mecheril/Melter 2010, S. 153) sein Fortwirken sichern, lassen sich auf einer allgemeinen, systematischen Ebene übergreifende Elemente nennen, die eine grundlegende Definition ermöglichen. Wenngleich die Idee von einer Existenz menschlicher ›Rassen‹ wissenschaftlich mehrfach widerlegt und nicht haltbar ist (vgl. u.a. Deutsche UNESCO-Kommission 2000; Hall 2000b, S. 7), kann dennoch von einem widersprüchlichen Verhältnis in der sozialen Realität ausgegangen werden. So existieren zwar keine menschlichen ›Rassen‹, aber Rassismus ist konstitutiver Teil gesellschaftlicher Realität und Normalität (vgl. u.a. Bojadžijev 2012, S. 20; Hall 2000b, S. 7ff.). Dieses widersprüchliche Verhältnis verweist auf die Gleichzeitigkeit einer gesellschaftlich etablierten und geforderten Leugnung der Überzeugung, es gebe naturhaft gegebene, ›rassische‹ Identitäten, die jedoch von der alltäglichen Präsenz und Virulenz rassistischer Realität begleitet wird, wie sie auch im bundesdeutschen Kontext Normalität ist (vgl. Kourabas 2019a; Mecheril 2007b; Messerschmidt 2008b, S. 43).

Orientiert an angloamerikanischen Perspektiven der Critical Race Theory und deutschsprachigen Forschungsansätzen zu Rassismustheorie und Rassismuskritik (vgl. u.a. Castro Varela/Mecheril 2016; Fereidooni/El 2017; Kalpaka/Räthzel 1986; Mecheril/Scherschel 2009; Leiprecht 2001; Rommelspacher 2009) lässt sich Rassismus als eine soziale Praxis definieren, in der Unterschiede produziert und für die Einteilung von Menschen in Gruppen herangezogen werden, um sie zu klassifizieren und zu hierarchisieren (vgl. Hall 2000b, S. 7). Rassismus artikuliert sich in der dieser Praxis zugrunde liegenden Idee, Menschen ließen sich in ›Rassen‹ einteilen und hierüber ordnen. Über die jeweilige ›Rassenzugehörigkeit‹ und die damit verbundenen Eigenschaften, so die im Rassismus transportierte Idee, lasse sich das Wesen von Menschen erschließen, systematisieren und ihnen gesellschaftliche Positionen zuteilen (vgl. Miles 1992, S. 95). Rassismus stellt damit ein System der Bedeutungsgebung dar, das wirksam wird, wenn phänotypische Eigenschaften – allen voran Hautfarben –, aber auch Namen, Sprachen und Sprechweisen, Gesichtsformen und Haarfarben mit einer Bedeutung verknüpft werden (vgl. Kourabas 2019a, S. 5). Im Rassismus fungieren menschliches Handeln und menschliche Erscheinungsformen in Körper, Sprache, Namen und Habitus als »Bedeutungsträger, als Zeichen innerhalb eines Diskurses um Differenz« (Hall 2000b, S. 7), um bestimmte Personen und Personengruppen zu klassifizieren und Menschen in unterscheidbare und klar abgrenzbare Gruppen einzuteilen

(vgl. Melter/Mecheril 2010, S. 156). Eine solches »Klassifikationssystem« liegt in den Augen Stuart Halls beispielsweise vor, »wenn man die Bevölkerung nicht in Arme und Reiche, sondern z.B. in Weiße und Schwarze einteilt« (Hall 2000b, S. 7).

Rassistische Einteilungspraktiken gründen auf einem Bedeutungsprozess, »in dem vorgefundenes wie auch erfundenes Material, Reales und Fiktives immer aufs Neue verknüpft werden. Das heißt, was als ›Rasse‹ [einfache Anführungsstriche V. K.] oder Ethnie bezeichnet wird, ist diskursiv hergestellt« (Bojadžijev 2012, S. 32). Rassismus eignet sich hierfür verschiedene bereits vorhandene oder durch rassistische Praktiken erst hergestellte Sichtbarkeiten an und füllt diese mit Bedeutung; es handelt sich hierbei um den Prozess der »Rassifizierung« (vgl. Eggers 2005b; Terkessidis 2004, S. 98ff.). Im Begriff der Rassifizierung wird der Aspekt der aktiven Hervorbringung von ›Rasse‹ noch prägnanter deutlich. In rassistischen Praktiken wird jedoch genau dieser Herstellungsprozess in Form der sozialen Zuschreibung und Bedeutungsgebung von körperlichen und sprachlichen Eigenschaften verschleiert, indem die Eigenschaften als unveränderlich und natürlich festgelegt imaginiert werden. Die Unterschiedlichkeit wird mit der ›Natur des Menschen‹ erläutert, die – da sie jenseits menschlicher Geschichte und Kultur verortet wird (vgl. Hall 1997a, S. 245) –, als unüberwindbare und natürliche Konstante entworfen wird. Derartige Naturalisierungsvorgänge besitzen die Funktion, sozial produzierte Differenz zu fixieren und sie als statische und unveränderliche Größe zu setzen und damit den Prozess der Bedeutungsproduktion, der prinzipiell variabel und unabgeschlossen ist, zu einer Schließung zu führen (vgl. ebd.). Diese auf die Fixierung von Differenz im Sinne ihrer naturhaften Unveränderlichkeit fokussierte »rassifizierte Naturalisierungspraxis« (vgl. Eggers 2005b, S. 57) ist zugleich mit einer Homogenisierung verbunden. Diejenigen, deren Körper, Namen und Sprachen besprochen, eingeteilt, problematisiert und untersucht werden, werden von einer im Rassismus implizit verhandelten, weißen Norm als grundlegend anders, als wesentlich Andere verstanden. Unter Rekurs auf Vorstellungen, die in Begriffen wie ›Temperament‹, ›Kultur‹, ›Intelligenz‹, ›Mentalität‹ und ›Veranlagung‹ ihren Ausdruck finden, wird ihr Handeln in stereotypisierender und reduktionistischer Weise auf die aufgeführten Marker zurückgeführt und geschlossen (vgl. Kourabas 2019a, S. 5; Mecheril/Melter 2010, S. 153). Wenn gleich Typisierungen¹ von Stuart Hall mit Bezug auf die Unterscheidung von Richard Dyer (1977) zu Stereotypisierung und Typisierung als wesentlich für die Produktion von Sinn und Bedeutung angesehen werden, um die prinzipiell offenen und unabgeschlossenen Möglichkeiten im Sinne einer Zu- und Einordnung komplexitätsreduzierend zu begrenzen und damit zu strukturieren (vgl. Hall 1997a, S. 257), greift Stereotypisierung deutlich weiter als der Vorgang der Typisierung:

»Stereotypes get hold of the few ›simple, vivid, memorable, easily grasped and widely recognized‹ characteristics about a person, *reduce* everything about the person to those traits, *exaggerate* and *simplify* them, and *fix* them without change or development to

1 Stuart Hall arbeitet in kritisch-problematisierender Hinsicht mit dem Typisierungsverständnis von Richard Dyer, der zu letzterem ausführt: »[A] type is any simple, vivid, memorable, easily grasped and widely recognized characterization in which a few traits are foregrounded and change or ›development‹ is kept to a minimum« (Dyer 1977, S. 28).

eternity. [...] [S]tereotyping reduces, essentializes, naturalizes and fixes ›difference‹« [Hervorhebungen im Original] (ebd., S. 258).

In dem stereotypisierenden Vorgang der Vereinheitlichung, Naturalisierung und Festschreibung von Differenzen, die ohne Veränderungsoption die vermeintliche ›Essenz‹ der Personen festschreibt und zu kennen glaubt (vgl. ebd.), erstarrt die relative Offenheit der Bedeutungsgebung zugunsten einer Fixierung. Doch nicht nur die homogenisierende Stereotypisierung von Gruppen und die Engführung ihres Handelns kommt im Rassismus zum Tragen. Sie ist zudem mit der Zuschreibung von relationalen, binären und dichotomen (Gruppen-)Eigenschaften entlang der konstruierten, naturalisierten Differenzen verbunden (vgl. Mecheril/Scherschel 2009, S. 42). All jene, die der Gruppe der Anderen zugerechnet werden, werden mit Eigenschaften attribuiert, die negativ und in Abgrenzung zum eigenen, positiv entworfenen Selbstbild gebildet werden. Hier greifen Strategien der Stereotypisierung mit einer rassistisch fundierten »strategy of ›splitting‹« [Hervorhebung im Original]« (Hall 1997a, S. 258) ineinander und sind Teil der symbolischen Ordnung, die Rassismus konstituiert. Stuart Hall bezeichnet die Funktion einer solchen »strategy of ›splitting‹« folgendermaßen:

»It sets up a symbolic frontier between the ›normal‹ and the ›deviant‹, the ›normal‹ and the ›pathological‹, the ›acceptable‹ and the ›unacceptable‹, what ›belongs‹ and what does not or is ›Other‹, between ›insiders‹ and ›outsiders‹, Us and Them. It facilitates the ›binding‹ or bonding together of all of Us who are ›normal‹ into one ›imagined community‹; and it sends into symbolic exile all of Them – the ›Others‹ – who are in some way different – ›beyond the pale‹« (ebd. 1997, S. 258).

In dieser (Ab-)Spaltung² der Anderen und der damit korrespondierenden Schaffung von In- und Outsidern, die die Pole der normgebenden Normalität und ihre Abweichung bilden, wird die Konstruktion von Wir-Gruppen und der Gruppe der Anderen fundiert. Dieser Vorgang wird im rassismustheoretischen und postkolonialen Diskurs in Anlehnung an Arbeiten von Gayatri Chakravorty Spivak (2008) und Edward Said (2009) als Otherring verstanden. Im Rassismus wird qua Otherring das Eigene relational an das Andere gebunden und ist zugleich doch das vollkommen Andere des Eigenen, da es als maximaler Kontrast zum Eigenen definiert und so vom Eigenen getrennt wird (vgl. u.a. Eggers 2005b, S. 62; Hall 2000b, S. 14ff.; Kilomba 2008, S. 27ff.). Rassismustheoretische Arbeiten haben die in rassistischen Praktiken geschaffenen und konstitutiven Spaltungen in ein ›Selbst‹ und ein ›Anderes‹ für die Konstitution der Idee von ›Rasse‹ betont. Maureen M. Eggers (2005b, S. 62) hebt hervor, dass weißsein auf die komplementäre Konstruktion von »Schwarzsein (oder anderen rassistischen Markierungen)« angewiesen ist. So wird in der Differenz der Anderen zugleich die Gewissheit und Definition des Eigenen als positiv konnotierte, weiße und hegemoniale Identität produziert und da-

2 In der deutschen Übersetzung Stuart Halls durch Ulrich Mehlum et al. wird in einem Beitrag auch der Begriff »Aufspaltung« verwendet (vgl. Hall 2012c, S. 166). Ich ziehe hier wie an späterer Stelle der Arbeit jedoch den Begriff der (Ab-)Spaltung vor, der mit Grada Kilombas Begriff des »split off« (2008, S. 18) stärker korrespondiert und m.E. den zentralen Aspekt der Abtrennung und Abspaltung des Anderen vom Eigenen treffender prononciert.

mit auf der symbolischen Ebene in Praktiken des »splittings« und Otherings Bedeutung und Zugehörigkeit geschaffen (vgl. u.a. Hall 1997a, S. 258; Scharathow 2010, S. 88f.).

Verknüpft mit den symbolischen Differenz- und Verweisungspraktiken wird ebenso eine Hierarchisierung der Eigenschaften vorgenommen, die dem Wir und den Anderen zugeschrieben werden (vgl. Hall 1997a, S. 258). Die rassistisch motivierte Klassifikation »innerer und äußerer Merkmale« erfolgt in einer hierarchischen Logik, »an deren Spitze der Weiße Europäer steht« (Mecheril/Scherschel 2009, S. 42). Die Problematik der sozialen Differenzproduktion zwischen »Wir« und »die Anderen«, die Menschen in binäre, dichotome Gruppen spaltet, besteht somit nicht nur in dem Vorgang der Abspaltung der Anderen, die für die Konstitution des Eigenen herangezogen werden (vgl. Hall 2000b, S. 14), sondern auch in dem darin eingelagerten Prozess einer Hierarchisierung von Menschen. Wenn Macht und Bedeutungsproduktion miteinander verknüpft sind und dazu dienen, bestimmte und historisch relativ gleichbleibende gesellschaftliche Gruppen vom Zugang zu materiellen Gütern wie symbolischen Repräsentationen und Wirkungsmöglichkeiten auszuschließen, handelt es sich um rassistisch begründete »Ausschließungspraxen« (Hall 2000b, S. 7). Robert Miles (1992, S. 103) verwendet hier den Begriff der »»Ausgrenzungspraxis« (exclusionary practice)«, mit der er alle Situationen bezeichnet, »in denen eine näher bezeichnete Gruppe bei der Zuteilung von Ressourcen und Dienstleistungen nachweislich ungleich behandelt wird, oder in denen sie in der Hierarchie der Klassenverhältnisse systematisch über- oder unterrepräsentiert ist«. Robert Miles (1992, S. 104f.) weist dabei darauf hin, dass der Begriff der Ausgrenzungspraxis sowohl auf intentionale als auch nicht intentionale Handlungen bezogen ist und darauf fokussiert sein muss, »Muster der Ungleichbehandlung« in den Blick zu nehmen, die aus »Handlungen wie auch Folgen« resultieren und allgemein darauf abzielen, »Zugang zu einer bestimmten Dienstleistung oder Position zu erlangen, oder dazu führen, daß sie in einer negativ bewerteten Kategorie (wie zum Beispiel von der Polizei angehalten und durchsucht zu werden) überrepräsentiert sind«.

Nicht alle Personen und Personengruppen besitzen die materielle und symbolische Macht, ihre Bedeutungsproduktionen als hegemoniale Form der Wirklichkeitserschaffung in Form gesellschaftlich akzeptierten und geteilten Wissens durchsetzen und somit über symbolische und materielle Ressourcen zu verfügen und auf migrationsgesellschaftliche Wirklichkeitsverständnisse maßgeblich Einfluss nehmen zu können. Paul Mecheril und Claus Melter weisen demzufolge auf eine nicht zu vernachlässigende Differenzierung für den Gebrauch einer rassismustheoretischen Definition hin und betonen, dass »Rassismus [...] sich erst vollständig [entfaltet], wenn die Mittel zum sozialen Wirksamwerden der Unterschiedskonstruktion verfügbar sind« (2010, S. 156). Dies bedeutet nicht, dass bestimmte Gruppen – also diejenigen, die aufgrund rassistischer Praktiken verschiedene Ausschlüsse erleben – über keine rassistischen Vorstellungen verfügen und sie artikulieren (vgl. Fereidooni 2017; Hall 2000b, S. 11; Mecheril/Melter 2010, S. 156). Sie verfügen jedoch aufgrund ihrer migrationsgesellschaftlichen Position nicht über die notwendige Diskursmacht, um ihre Deutungen und Wissensbestände hegemonial werden zu lassen (vgl. Hall 2000b, S. 13). Paul Mecheril und Claus Melter sprechen im Sinne einer Abgrenzung der Phänomene hier von einer »»Vorform« rassistischer Praxis« (vgl. ebd. 2010, S. 156).

3.1.1 Diskurstheoretische Zugänge zu Rassismus

Die bisherige Definition verdeutlicht, dass Rassismus nicht als relativ oder gar gänzlich kontingenter Einsatz abwertender Bezeichnungen oder feindseliger Haltungen verschiedener Gruppen verstanden werden kann. Vielmehr rekurriert er auf ein sozio-historisch gewachsenes Fundament, das ein komplexeres Machtverständnis erforderlich macht. Rassismustheoretische Arbeiten weisen in ihren Überlegungen zur Etablierung gesellschaftlicher Definitionsmacht, die die Durchsetzung rassifizierter Unterscheidungspraktiken ermöglicht, enge Verbindungen zu diskurstheoretischen Ansätzen auf. In diesem Unterkapitel möchte ich den diskursiven Charakter von Rassismus unter Bezug auf grundlegende Verständnisse diskurstheoretischer Perspektiven v.a. in Verbindung mit den Perspektiven von Michel Foucault und Stuart Hall und ihren Überlegungen zu Diskursmacht, Wahrheit und gesellschaftlichen Geltungsansprüchen erläutern.

Zum Diskurs- und Machtverständnis

Stuart Hall merkt mit Bezug auf Michel Foucault an, dass Diskurse als »eine Gruppe von Aussagen« verstanden werden können, die eine spezifische Art des Sprechens bedingen und auf diese Weise »eine besondere Art von Wissen über einen Gegenstand« generieren (2012c, S. 150). In diskurstheoretischen Perspektiven auf Wirklichkeit wird davon ausgegangen, dass ein Thema mittels seiner diskursiven Bedeutungsproduktion in einer bestimmten Weise konstruiert und damit zugleich verhindert bzw. begrenzt wird, es in anderer Weise wirklich werden zu lassen (vgl. ebd., S. 150). Diskurse besitzen in poststrukturalistischer Lesart, an die diskurstheoretische Arbeiten anknüpfen, demnach keinen die Realität abbildenden oder diese schlicht wiedergebenden Charakter (vgl. Hall 1997b; Keller 2007, S. 63). Vielmehr ist davon auszugehen, dass Diskurse

»systematisch die Gegenstände [bilden], von denen sie sprechen. Zwar bestehen diese Diskurse aus Zeichen; aber sie benutzen diese Zeichen für mehr als nur zur Bezeichnung der Sachen. Dieses *mehr* macht sie irreduzibel auf das Sprechen und die Sprache. Dieses *mehr* muß man ans Licht bringen und beschreiben [Hervorhebungen im Original]« (Foucault 1981, S. 74).

Mit diesem die Wirklichkeit produzierenden Diskursverständnis geht ein Verständnis von Macht einher, das nicht nur deren repressive und prohibitive Aspekte einschließt, sondern Macht als positive Kraft begreift, die Diskurse anregt, vermehrt und stützt (vgl. Foucault 1980, S. 119ff.). Macht artikuliert sich demnach nicht allein über die Abwesenheit von Gesagtem³ oder über Unterdrückung und Reglementierung, sondern zugleich auch über die Art und Weise, wie und in welcher Intensität Diskurse zirkulieren und in

3 Daniel Wrana und Antje Langer (2007) problematisieren die Unterscheidung zwischen diskursiven und nicht-diskursiven Praktiken, wenn damit ein Verständnis einhergeht, unter Nicht-Gesagtem bzw. sich anders als schrift- und lautsprachlich ereignenden Äußerungen oder aber Nicht-Gesagtem quasi automatisch nicht-diskursive Praktiken zu vermuten, die außerhalb des Diskurses stehen. Vielmehr kommen sie zu dem Schluss, dass »Diskurse nicht einfach als das Sprachliche dem Nicht- Sprachlichen gegenübergestellt werden können«, sondern »Diskurse selbst als diskursive Praktiken, also als Handlungen begriffen werden müssen« (ebd. 2007).

der Lage sind, als wahr firmierende Sätze allgemeine Geltungsansprüche zu entfalten (vgl. Bührmann/Schneider 2008, S. 27f.; Foucault 1978; 1983). Zugleich können Diskurse weder als homogene und in sich widerspruchsfreie Aussagen einzelner Interessen von Gruppen verstanden noch auf diese reduziert werden. Sie sind weder konsistenter Ausdruck einer Gruppe noch zwingend auf einzelne Akteur_innen rückführbar, sondern können von verschiedenen Gruppen in teilweise widersprüchlicher Art eingesetzt werden. Zugleich können Diskurse nicht als »neutral oder »unschuldig« gelten (vgl. Hall 2012c, S. 152f.). Hier greift Michel Foucaults Verständnis von Macht, Wissen und Wahrheitsproduktion, die für ihn konstitutiv miteinander verknüpft und nicht auflösbar sind und daher von ihm als »Power/Knowledge«⁴ bezeichnet werden (vgl. Foucault 1978, S. 53f.). Da Macht in Diskursen wirksam wird und vice versa (vgl. Foucault 1980, S. 201; vgl. auch Hall 2012d, S. 154), gilt es,

»einer Denktradition [zu] entsagen, die von der Vorstellung geleitet ist, daß es Wissen nur dort geben kann, wo die Machtverhältnisse suspendiert sind, daß das Wissen sich nur außerhalb der Befehle, Anordnungen, Interessen der Macht entfalten kann« (Foucault 1994, S. 39).

Nach Michel Foucault konstituiert jeder Punkt der Macht zur gleichen Zeit einen Ort der Wissensbildung und ist mit der Produktion von Wahrheit verknüpft, sodass »es keine Machtbeziehung gibt, ohne daß sich ein entsprechendes Wissensfeld konstituiert, und kein Wissen, das nicht gleichzeitig Machtbeziehungen voraussetzt und konstituiert« (ebd.). Wahre Aussagen⁵ sind damit »zirkulär an Machtssysteme gebunden, die sie produzieren und stützen, und an Machtwirkungen, die von ihr ausgehen und sie reproduzieren« (Foucault 1978, S. 54). In sich dadurch herausbildenden »Wahrheitsregimen« konstituiert sich ein Macht/Wissen in Form wahrheitsberechtigter und gesellschaftlich akzeptierter und kollektiv geteilter Wissensbestände (vgl. Foucault 1978) und auf diese Weise das »Feld des Denk- und Sagbaren und damit des als wahr Anerkannten« (Cameron/Kourabas 2013, S. 260). Die Produktion wahrer Aussagen und wahren Wissens stellt damit ein politisches Feld dar, auf dem »Wahrheit im Sinne *geltenden Wissens über die Wirklichkeit* [Hervorhebungen im Original]« hergestellt wird (Bührmann/Schneider 2008, S. 26). Die foucaultschen und sich daran anlehnde Perspektiven ermöglichen es damit, »weit über die Möglichkeiten traditioneller Ideologiekritik« hinauszudeuten, da es nicht Ziel analytischer Auseinandersetzung ist, getätigte Aussagen auf ihren wahren oder falschen Charakter zu untersuchen, sondern ein »epistemologisch-politisches Feld der Auseinandersetzung« zu eröffnen und zu fragen »wie Wahrheit »produziert« wird und wie sich an diese Wahrheitsproduktion bestimmte Machttechnologien anschließen« (Lemke 2007, S. 63; vgl. auch Bührmann/Schneider 2008, S. 26f.).

4 Im deutschsprachigen Diskurs existieren verschiedene Übersetzungen und Schreibweisen des Begriffs Power/Knowledge. Ich verwende im Folgenden die deutschsprachige Wortschöpfung »Macht/Wissen«, die die wechselseitige Verknüpfung zum Ausdruck bringt.

5 Michel Foucault (1978, S. 53) versteht unter Wahrheit ein »Ensemble von geregelten Verfahren zur Produktion, Gesetz, Verteilung, Zirkulation und Wirkungsweisen der Aussagen«.

Zur Etablierung diskursiver Hegemonie

Um ein bestimmtes Wissen über eine bestimmte Gruppe oder einen Gegenstand als wahr geltendes Wissen durchsetzen zu können, bedarf es in modernen Gesellschaften und den sich damit wandelnden Formen der Macht keiner klassischen Vorherrschaft oder einer Indoktrination. Vielmehr äußert sich Macht in Formen von Hegemonie, wie sie in Anlehnung an Antonio Gramsci (1971) von verschiedenen Autor_innen in ideologietheoretischen Arbeiten aufgegriffen und weiterentwickelt wurde, so auch von Ernesto Laclau und Chantal Mouffe. Die Autor_innen weisen darauf hin, dass Hegemonie nicht als »Vorherrschaft eines einzelnen Hegemons über andere« zu begreifen ist, sondern sich als ein »komplexes, diskursiv-materielles Geflecht« konstituiert (Laclau/Mouffe 1991, S. 38). Ernesto Laclau vertritt dabei ein breites Verständnis des Diskursiven, unter dem nicht nur Aussagen⁶ oder Texte subsumiert werden, sondern das gesamte

»Ensemble gesellschaftlicher Sinnproduktion, das eine Gesellschaft als solche begründet. Hier geht es nicht darum, das Diskursive als Ebene oder eine Dimension des Sozialen aufzufassen, sondern als gleichbedeutend mit dem Sozialen als solchem« (Laclau 1981, S. 176).

In diskurstheoretischer Absicht geht es folglich darum, »vielfältige De-/Konstruktionsprozesse von Differenzen zu analysieren« und zu fragen, wie auf dem »unsteten Terrain des Sozialen Versuche der Konstruktion von Gesellschaft stattfinden, indem Bedeutungen fixiert werden« (Stäheli 2000, S. 35). Erst wenn es »einem Diskurs gelingt, sich (vorübergehend) als alternativlos, notwendig und universal zu verankern«, kann von einer kulturellen Hegemonie gesprochen werden (Denninger/van Dyk 2014 et al., S. 40). So finden in hegemonialen Diskursen Bedeutungsfixierungen im umkämpften Feld des Sozialen statt (vgl. Schäfer 2016, S. 98ff.), die jedoch nicht als offene Form der Dominanz wahrnehmbar sein müssen, sondern sich vielmehr als ein »establishment of normalcy« einschreiben (Dyer 1977, S. 30). Mit Stuart Hall erscheinen sie als »a form of power based on leadership by a group in many fields of activity at once, so that its ascendancy commands widespread consent and appears natural and inevitable« (1997a, S. 259). In der Art und Weise, wie über ein Ereignis oder eine Gruppe gesprochen werden kann und dieses Sprechen als ein gesellschaftlich legitimes, glaubhaftes und als geteiltes, »wahres Wissen« zum gesellschaftlichen Konsens zählt, ist somit Ausdruck einer kulturellen Hegemonie.

6 Aussagen sind jedoch selbst nicht als »singuläre Äußerung [Hervorhebung im Original]« zu verstehen (vgl. Denninger/van Dyk et al. 2014, S. 28), sondern als »Codes, Taxinomien oder regelmäßigen Verstreuungen der diskursiven Elemente, mittels derer die Wahrheit(en) und Inhalte erst entstehen, definiert und institutionalisiert werden« (Moebius 2005, S. 130). Tina Denninger und Silke van Dyk et al. (2014, S. 28) machen darauf aufmerksam, dass »Aussagen nicht nur sprachliche Äußerungen zu Formationen [...] organisieren, sondern dass [...] auch institutionen-, objekt- und körperbezogene Aussagen(-bündel)« existieren und demnach »von einer mehrdimensionalen diskursiven Ordnung« auszugehen ist.

Rassismus als diskursive Hegemonie

Ein diskurstheoretisch informiertes Rassismusverständnis, das diesen als kulturelle Hegemonie begreift, wendet sich gleichermaßen gegen aufklärerische Ansätze, wie sie in individualpsychologischen Ansätzen der Vorurteilsforschung (vgl. zur Kritik Mecheril/Teo 1997; Terkessidis 1998b) vertreten werden, wie auch klassisch ideologiekritische Annahmen, da nicht davon ausgegangen wird, dass Rassismus als ein ›falsches‹ und zu widerlegendes Wissen über die Anderen verstanden und allein durch ›richtiges‹ Wissen oder aber über den Kontakt zu ihnen abgebaut werden könne (vgl. zur Kritik Terkessidis 1998b, S. 17ff.). Insbesondere neigen Perspektiven der Vorurteilsforschung dazu, die migrationsgesellschaftliche Verankerung und Fundierung stereotypisierter Bilder und Vorstellungen über rassifizierte Andere zu vernachlässigen, da Rassismus in dieser Konzeption lediglich als »ein Aggregat individueller Irrtümer« zusammengefasst wird (vgl. Terkessidis 1998b, S. 18). Nicht nur mit Stuart Halls Verständnis stereotypisierender Bedeutungs- und Gruppenbildung, sondern auch mit den diskurstheoretischen Überlegungen zu Macht, Wahrheit, Wissensbildung und kultureller Hegemonie konnte jedoch bereits gezeigt werden, dass Rassismus auf einer grundlegenden Ebene der Konstruktionen von Norm und Abweichung sowie der Bildung von Wir-Gruppe und Fremdgruppen und ihrer hierarchischen Unterscheidung zueinander wirksam wird und damit mehr als ein geteiltes Vorurteil darstellt. Dementsprechend erscheint ein einfacher Abbau oder der Versuch der Widerlegung stereotyper Vorstellungen über die Anderen unzureichend (vgl. z.B. Hall 1997a, S. 270ff.).

Weiter stellen ideologie- und diskurstheoretische Perspektiven heraus, dass die soziale Hervorbringung von Gruppen und die Legitimation für ihren politischen, sozialen, kulturellen und wirtschaftlichen Ausschluss keine individuelle Praxis überzeugter Rassist_innen darstellt, sondern Teil eines Macht/Wissen-Komplexes ist und eine spezifische, institutionelle Praxis der Machtausübung formiert. So ist Rassismus aus diskurstheoretischer Sicht nicht zu überwinden, indem das ›falsche Bewusstsein‹, wie es in Teilen klassisch ideologiekritischer Ansätze gängig vertreten ist, gegen ein aufgeklärtes Bewusstsein und ›richtiges Wissen‹ eingetauscht wird (vgl. zur Kritik Demirović 1992, S. 74ff.; Miles 1992, S. 107; Müller 1992, S. 28f.). Robert Miles weist darauf hin, dass eine Rassismuskonzeptualisierung, die Rassismus als »falsche Lehre« begreift, übersieht, dass »eine Existenzbedingung von Ideologien [...] darin besteht, daß sie – zumindest für diejenigen, die sie artikulieren und verwenden – die Welt ›einleuchtend erklären‹« (1992, S. 107; vgl. auch Hall 2000b, S. 10f.). Im Rassismus werden Verhältnisse der Minder- und Höherwertigkeit, Unterlegenheit/Überlegenheit, Norm und Abweichung nicht nur diskursiv hergestellt (vgl. Terkessidis 2004, S. 96). Rassismus bietet zugleich eine einleuchtende Erklärungsfolie an, die bestehenden Ungleichheitsverhältnisse und die eigene Positionierung innerhalb dieser Ordnung zu deuten und zu plausibilisieren (vgl. Miles 1992, S. 107). Er betont und erfüllt demnach wichtige Funktionen, die auf symbolisch-diskursiver Ebene und für Selbstverständnisse von Subjekten wirksam sind (vgl. Kourabas 2019a, S. 6).

Der hegemoniale Status rassistischen Wissens⁷ ist spezifischen Verfahren⁸ zu verdanken, die Diskurse strukturieren und regulieren sowie Personen und Gruppen, die in unterschiedlicher Weise im Diskurs positioniert sind und damit bedingen, wie sie sich als diskursberechtigte Subjekte in Diskursproduktionen einbringen können. Der Geltungscharakter einer Aussage und ihre diskursive Macht sind wesentlich an die Positionierung des Subjekts gebunden, die eine gewisse »Qualifizierung« des Subjekts als diskursberechtigter Sprecher_in voraussetzt (vgl. Foucault 2012, S. 26). In den Diskurs eintreten zu können, setzt somit eine gewisse Unterwerfung von Subjekten unter die dem Diskurs inhärenten Regeln der Sag- und Hörbarkeit voraus. Es ist von einer Arbeit auszugehen, die aufzubringen ist, um als diskursberechtigtes Subjekt die eigene Stimme hörbar und geltend machen zu können. Doch nicht allein die eigene Anstrengung, sondern vielmehr das Verhältnis der Praktiken, in die ein Subjekt eingebunden ist und durch die es in eine bestimmte Sprecher_innenposition gesetzt wird und in denen es sich selbst positionierend hervorbringt, ermöglicht die Artikulation von Sätzen, die als wahre und bedeutsame Sätze gelten (vgl. Wrana 2015, S. 125f.). Auch hier liegt kein substanzialistisches oder individualistisches Subjektverständnis vor. Vielmehr ist, wie Tina Spies (2013, S. 166) mit Bezug auf Stuart Halls Überlegungen betont, der »Zusammenhang von Diskurs und Subjekt als Artikulation zu verstehen«. Dies bedeutet, weder die Möglichkeiten des Subjekts voluntaristisch zu überhöhen noch die Determiniertheit des Subjekts durch Macht- und Herrschaftsbedingungen anzunehmen. Vielmehr kann von einer konstitutiven Positioniertheit des Subjekts im und durch den Diskurs ausgegangen werden, die die Ambivalenz des Unterworfen-Werdens durch Macht wie auch die Ermöglichung des eigenen Subjekts-Seins bedingt (vgl. Butler 2001, S. 8; Foucault 1978, S. 82ff.). Paul Mecheril spricht diese innere Ambivalenz des Subjekts an, wenn er von einem »un-mögliche[n] Subjekt« spricht (2006a), das – da es immer diskursiv vermittelt und positioniert auftritt –, als ein »artikulierte Subjekt« zu verstehen ist (ebd., S. 120ff.). Als postsouveränes Subjekt stellt es nicht das Zentrum von Autonomie und eigener Handlungsmacht dar, sondern ist vielmehr »dezentriert« (ebd., S. 128; vgl. ausführlich Hall 1999; 2012a). Den Positionierungs- und Artikulationsmöglichkeiten stehen daher keine unbegrenzten Wahlmöglichkeiten zur Verfügung, vielmehr sind sie »durch historische und kulturelle Bedingungen« strukturiert (Spies 2013, S. 165).

Rassismus wird demnach nicht nur über den Ausschluss und die Beschränkung materieller Ressourcen ausagiert, sondern weist auch auf der symbolisch-diskursiven Ebene Begrenzungen auf, denn auch die »gesellschaftlichen Akteure, die als Sprecher in Diskursen in Erscheinung treten, [...] verfügen über unterschiedliche und ungleich verteilte Ressourcen der Artikulation und der Resonanzzeugung« (Keller 2007, S. 63).

7 Mark Terkessidis schließt mit dem Begriff des »rassistischen Wissens« (vgl. 1998b, S. 83ff.; 2004, S. 91ff.) an David T. Goldbergs »racial knowledge« (2001) an und betont hierbei die enge Verbindung zwischen Macht, Wissensbildung und gesellschaftlichen Ordnungen (vgl. Terkessidis 2004, S. 92). Hierin zeigt sich die hohe Anschlussfähigkeit des Begriffs für ein diskurstheoretisch informiertes Rassismusverständnis.

8 In »Die Ordnung des Diskurses« (2012, S. 11ff.) definiert Michel Foucault drei übergeordnete Prozeduren (Ausschließungssysteme, interne Prozeduren und die Verknappung der sprechenden Subjekte), die für die Regulierung, Begrenzung und Strukturierung von Diskursen zentral sind.

»Wer darf legitimer Weise wo sprechen? Was darf/kann wie gesagt werden [Hervorhebungen im Original]?« (ebd., S. 62) und »Wer spricht über wen?« (Mecheril 1999; vgl. auch Erel 2007, S. 147; Kilomba 2008, S. 26ff.) sind in Auseinandersetzungen über Rassismus folglich keine unbedeutenden, sondern grundlegende Fragen. Hiervon kann ausgegangen werden, da zwischen »den in einer Gruppe hegemonialen Werten und den wertenden Gruppenkategorisierungen [...] ein Zusammenhang« besteht (Terkessidis 1998b, S. 60). Das in hegemonialen Diskursen zum Ausdruck kommende Wissen ist nicht beliebig, sondern ergibt sich »aus dem in der hegemonialen Gruppe verbreiteten kulturellen Wertekanon« (ebd.) und entfaltet als rassistisches Wissen seine Wirksamkeit. Denn »das Wissen, das ein Diskurs produziert« und seine hegemoniale Stellung im gesellschaftlichen Raum ermöglichen die Ausübung »eine[r] Art von Macht über diejenigen, über die »etwas gewusst wird« (Hall 2012d, S. 154). »Diejenigen, die den Diskurs produzieren, haben also die Macht, ihn *wahr zu machen* – z.B. seine Geltung, seinen wissenschaftlichen Status durchzusetzen [Hervorhebung im Original]« (ebd.).⁹ Dieses diskursiv hervorgebrachte, von Rassismus durchzogene Wissen und seine darin zirkulierenden Wahrheiten schlagen sich als Macht/Wissen in individuellen Interaktionen, soziokulturellen Sedimentierungen wie Institutionen, ihren Praktiken sowie in der Strukturierung der Gesellschaft nieder, erfahren dadurch eine Reifizierung und können sich erneut als migrationsgesellschaftlich erfahrene und plausible Realität materialisieren (vgl. Terkessidis 2004, S. 91ff.; vgl. auch Eggers 2005b, S. 64f.).

Wenngleich sich in der Art und Weise, bestimmtes Wissen über Andere zu produzieren und dieses als wahres Wissen repräsentieren zu können, eine Hegemonie durch Konsens und Übereinstimmung zeigt, sind diejenigen, die einen Diskurs dominieren bzw. in der Lage sind, ihn hegemonial werden zu lassen, nicht ungebrochen und unwidersprochen an der durch Wissen vermittelten Unterwerfung subordinierter Subjekte und sozialer Gruppen beteiligt. Hegemoniale Verhältnisse sind weder ungebrochen noch absolut wirksam. Es sind stets umstrittene und umkämpfte Verhältnisse, die immer in einem bestimmten Maß auch auf die Zustimmung bzw. Internalisierung durch subordinierte Gruppen angewiesen sind. Darüber hinaus sind sie mit der Vervielfältigung von Wissen durch Diskurse und gegenhegemonialer Wissensproduktion (vgl. Dzudzek/Kunze et al. 2012) konfrontiert, mit denen und gegen die sie operieren. Michel Foucault hat diese als »unterdrückte Wissensarten« bezeichnet (vgl. 1978, S. 60)¹⁰,

9 So kann die Analyse Stuart Halls in »Der Westens und der Rest« (2012d) als kritische Analyse diskursiver Praktiken verstanden werden, die das »Wahr-Sprechen« (Bühmann/Schneider 2008, S. 26f.) von Wissen und Bildern über die »Anderen des Westens« als Form einer hegemonialen Wissensrepräsentation decodiert. Ähnlich arbeitet auch Edward D. Said (2008) in seinen Analysen zur Konstruktion des Orients als Phantasma okzidentaler Vorstellungen und Wissensdiskurse heraus, wie bestimmte Wissensproduktionen in machtvoller Weise als »wahres Wissen« auftreten und das Andere in hierarchischer Polarität zum Eigenen diskursiv (mit-)erschaffen.

10 Michel Foucault (1978, S. 60) versteht hierunter »eine ganze Reihe von Wissensarten, die als nicht sachgerecht oder als unzureichend ausgearbeitet disqualifiziert wurden: naive, am unteren Ende der Hierarchie, unterhalb des erforderlichen Wissens- oder Wissenschaftlichkeitsniveaus rangierende Wissensarten«. Dabei betont er, dass dieses unterdrückte Wissen nicht »als Wissen der Leute« zu bezeichnen und auch nicht mit »Alltagswissen oder gesundem Menschenverstand« zu verwechseln sei (vgl. ebd.).

an die auch Mark Terkessidis (2004) in seiner rassismustheoretischen Analyse von Wissensbeständen anknüpft, die er als unterdrückte Wissensarten im Kontext eines gesellschaftlich hegemonialen Wissens angesichts rassistischer Unterscheidungspraktiken von Menschen in die Gruppe migrantischer und nichtmigrantischer Personen verortet.

3.1.2 Rassismus als gesellschaftliches Verhältnis

Die vorausgegangenen Ausführungen zur Durchsetzung und sozial geteilten Übernahme hegemonialen Wissens weisen darauf hin, dass eine Analyse von Rassismus zugleich immer auch bedeutet, ein »gesellschaftliches Verhältnis [Hervorhebungen im Original]« zu thematisieren (Rommelspacher 2009, S. 29) und zu fragen, welche grundlegende Funktion Rassismus für das migrationsgesellschaftliche (Zusammen-)Leben besitzt (vgl. Mecheril/Melter 2010, S. 150ff.). Zahlreiche Rassismusforscher_innen plädieren in ihren Analysen dafür, Rassismus als ein Phänomen zu begreifen, das sich im Modus der Alltäglichkeit und Normalität ereignet (vgl. für den deutschsprachigen Diskurs u.a. Jäger 1992, Leiprecht 2001; Mecheril 2007b; Sow 2008).¹¹ Ferner ist neben dem Alltagscharakter rassistischer Praktiken von einer »Normalität des Rassismus« (Mecheril 2007b) auszugehen, da in rassistischen Einteilungen und Hierarchisierungen von Menschen Normalitätsvorstellungen von Aussehen, Zugehörigkeit und Befähigung produziert werden und zugleich normalisierte Vorstellungen herangezogen werden, um Einteilungen und Hierarchisierungen von Menschen vorzunehmen (vgl. ebd., S. 4). Rassismus kann demnach als migrationsgesellschaftlich institutionalisierte und geteilte Praxis »[g]ewöhnliche[r] Unterscheidungen« (Mecheril/Melter 2010, S. 150ff.) verstanden werden, die jedoch aufgrund der Beständigkeit von Rassismus so weit normalisiert ist, dass »bestimmte Gewöhnungseffekte zu beobachten sind« (Mecheril 2007b, S. 4). Als fundamentale, gesellschaftliche Ordnungs- und Strukturierungslogik ist Rassismus konstitutiver Teil migrationsgesellschaftlicher Realität, die alle betrifft und in diese Betroffenheit einschließt (vgl. Kourabas 2019a, S. 9f.; Mecheril 2007b, S. 11; Mecheril/Theo 1997, S. 7), da alle gesellschaftlichen Mitglieder »zwischen legitim natio-ethno-kulturell Zugehörigen und legitim nicht Zugehörigen« differenzieren und dadurch nicht nur spezifische Personen, sondern alle »in diesem System positioniert und von dieser Position betroffen« sind (Mecheril 2007b, S. 11). Auch Etienne Balibar (1992a, S. 23) verweist auf die Notwendigkeit, Rassismus als ein »totales Phänomen« zu konzeptualisieren, das in Verbindung mit »einer Vielzahl von Praxisformen« steht. Zu diesen zählen

»Formen der Gewaltanwendung ebenso [...] wie Formen der Mißachtung, der Intoleranz, der gezielten Erniedrigung und der Ausbeutung), sowie [...] Diskurse[n] und Vorstellungen, die nichts weiter darstellen als intellektuelle Ausformulierungen des Phantasmas der Segregation bzw. der Vorbeugung (d.h. der Notwendigkeit, den Gesellschaftskörper zu reinigen, die Identität des ›eigenen Selbst‹ bzw. des ›wir‹ vor jeder Promiskuität, jeder ›rassischen Vermischung‹ oder auch jeder ›Überflutung‹ zu bewah-

11 Im angloamerikanischen Diskurs sind diesbezüglich v.a. die wegbereitenden Arbeiten zu Alltagsrassismus von Philomena Essed (1990; 1991) hervorzuheben.

ren) und die sich um die stigmatisierenden Merkmale des radikal ›Anderen‹ (wie Name, Hautfarbe und religiöse Praxisformen) herum artikulieren« (1992a, S. 23f.).

Die von Etienne Balibar vorgeschlagene Definition illustriert ein relativ breites und umfassendes Verständnis von Rassismus und ist damit in der Lage, dem Spektrum der Erscheinungen von Rassismus gerecht zu werden. Sie wird aber auch für eben jene Breite kritisiert, so u.a. von Robert Miles (1992, S. 57ff.), der vor einer »Überdehnung der Begriffe« warnt. Er hält ein relativ eng gefasstes Begriffsverständnis für notwendig und spricht sich dafür aus, dann von Rassismus zu sprechen, wenn »biologistische Differenzkonstruktionen« zum Tragen kommen, so Anja Weiß über die Position Robert Miles (Weiß 2001, S. 81). Jedoch ergibt sich hieraus die Problematik, dass »die Kriterien, auf die sich Differenzkonstruktionen beziehen, ausgesprochen flexibel« sind und stärker auf »den aktuellen Stand der politischen und normativen Kämpfe« verweisen als auf die zugrunde liegende Struktur des Phänomens Rassismus, den es analytisch zu fassen gilt, wie Anja Weiß einwendet (vgl. ebd.). Allzu trennscharfe Definitionen laufen Gefahr, den konjunkturellen Schwankungen und neuen Artikulationsformen, wie beispielsweise der Rede über »Kultur« als Sprachversteck für »Rasse« (Leiprecht 2001, S. 28), nicht umfassend genug gerecht zu werden (vgl. Weiß 2001, S. 81) und damit neorassistische Figuren zu verkennen. Darüber hinaus ist die wissenschaftliche Analyse untrennbar in ein migrationsgesellschaftliches Klima eingebettet, das zu einer (De-)Thematisierung respektive Distanzierung gegenüber Rassismus tendiert (vgl. Kourabas 2019a, S. 7ff.; Messerschmidt 2010). Aufgrund dieser komplexen Ausgangslage scheint es notwendig, gegenüber der eigenen wissenschaftlichen Praxis und ihrer Einbettung in den hegemonialen Forschungsdiskurs wie gesellschaftliche Debatten gleichermaßen zu fragen, inwiefern der Vorwurf einer zu weit gefassten Definition aus analytischen Gründen formuliert wird und dazu beitragen kann, das Phänomen Rassismus differenzierter und erkenntnisgewinnender zu fassen.

Im Sinne einer analytischen Trennung möchte ich im Folgenden, die Breite der balibarschen Ausführungen einbeziehend, aber dennoch leicht vereinfachend, sowohl materielle als auch symbolisch-diskursive Funktionen rassistischer Differenzproduktion unterscheiden. Diese können jedoch nicht getrennt voneinander betrachtet werden, wie in dieser Studie bereits deutlich wurde und weiter deutlich werden wird, sondern entfalten gerade in ihrer Verbindung Wirkmächtigkeit, da faktische Ausschlüsse mittels symbolisch-diskursiver Funktionen wie dem bereits skizzierten, rassistisch codierten Wissen über Andere legitimiert werden und umgekehrt rassistisch durchdrungene Wissensbestände materielle und symbolisch-diskursive Ausschlüsse und Schlechterstellungen rassifizierter Anderer plausibilisieren (vgl. Terkessidis 1998b, S. 13). Hier dokumentiert sich erneut die Anlehnung rassismustheoretischer Perspektiven an ein diskurstheoretisches Verständnis, das materielle und symbolisch-diskursive Diskurse und ihre Effekte als gleichermaßen bedeutsam und ineinander verwoben begreift (vgl. Hall 2000b, S. 8; S. 13f.).

In materieller Hinsicht regelt Rassismus in zentraler Weise den »Zugang zu ökonomischem, sozialem, kulturellem und symbolischem Kapital« (Rommelspacher 2009, S. 32). Rassistische Ausschließungspraktiken führen dazu, auf allen relevanten gesell-

schaftlichen Ebenen wie dem Arbeits- und Wohnungsmarkt¹², dem Bildungssystem¹³ und dem Gesundheitssystem¹⁴ systematisch Benachteiligungen für rassifizierte Personen und Gruppen zu produzieren, die die sozio-ökonomischen Bedingungen der eigenen Existenz erschweren bis verunmöglichen. Rassismus wirkt sich sowohl auf Chancengleichheit als auch Verteilungsgerechtigkeit für rassifizierte Subjekte und Subjektgruppen in negativer Weise aus, während weiße Subjekte von Rassismus strukturell profitieren. Rassismus ist damit als eine wesentliche Strukturierungsgröße an der Produktion sozialer Ungleichheit beteiligt (vgl. Kunz 2016, S. 44ff.). Rassismustheoretische Perspektiven sind daher herausgefordert, herauszuarbeiten, »wie sich kulturelle Klassifikationen in sozialstrukturelle Ungleichheiten und damit auch in alltagspraktische und institutionalisierte Diskriminierung übersetzen« (Weiß 2001, S. 83f.).

Rassismus schafft unterschiedliche Bedingungen für Gruppen, die sich nicht nur in »einem leichteren Zugang zum Arbeitsmarkt und Bildungssystem, zu sozialen Beziehungen und zu persönlichem wie gesellschaftlichem Ansehen« ausdrücken (Rommelspacher 2009, S. 32), sondern in wechselseitiger Verschränkung mit Momenten und Effekten der Sinnstiftung und der Identifikation stehen. Rassismus bietet ein Deutungs- und Interpretationsmuster der Welt an, das Subjekten nicht äußerlich bleibt, sondern in symbolisch-diskursiver Weise Einfluss auf Selbst- und Weltverhältnisse nimmt und sich als subjektivierende Macht in alle Subjekte einschreibt (vgl. Mecheril/Broden 2010; Mecheril/Rose 2014). Etienne Balibar (1992a, S. 26) hat Rassismus daher als eine Praxis der Welterschließung und der Weltdeutung gefasst, da es Rassismus nicht nur gelingt, »das zu interpretieren, was die Individuen erleben, sondern auch das, was sie innerhalb der gesellschaftlichen Welt sind«. Rassismus kann in diesem Sinn als gesellschaftlich akzeptiertes und funktionales Interpretations- und sinngebendes Deutungsrepertoire verstanden werden, das die herrschenden Ungleichheitsbeziehungen durch den Rekurs auf den Code »Rasse« nicht nur erklärbar macht, sondern zugleich die systematische Herabsetzung bestimmter Subjektgruppen, die als fremd und anders gelten und die »symbolisch aus der Familie der Nation, aus der Gemeinschaft« ausgewiesen werden (Hall 2000b, S. 13f.), rechtfertigt und dieser Praxis einen Sinn verleiht (vgl. Broden 2012, S. 8; Miles 1989, S. 107; Terkessidis 1998b, S. 54). Genau in dieser Verschränkung von Pragmatik und Symbolik liegt die Stabilität und Funktionalität rassistischer Logiken oder – wie Robert Miles hervorhebt – die »praktische Angemessenheit« des Rassismus (1992, S. 107; vgl. auch ebd. 1989, S. 360).

12 Vgl. hierzu u.a. die Untersuchungen der Antidiskriminierungsstelle des Bundes (2017, S. 62ff.; 100ff.); Brzoska/Yilmaz-Aslan (2014) sowie Pieper/Mohammadi (2014).

13 Vgl. diesbezüglich u.a. die Antidiskriminierungsstelle des Bundes (2017, S. 148ff.); Gomolla/Radtke (2009) sowie Wojciechowicz (2018).

14 Vgl. hierzu u.a. die Ergebnisse der Antidiskriminierungsstelle des Bundes (2017, S. 113ff.) sowie Velho (2011).