

Martina Tißberger

Critical Whiteness

Zur Psychologie hegemonialer
Selbstreflexion an der Intersektion
von Rassismus und Gender



Springer VS

Critical Whiteness

Martina Tißberger

Critical Whiteness

Zur Psychologie hegemonialer
Selbstreflexion an der Intersektion
von Rassismus und Gender

 Springer VS

Martina Tißberger
Linz, Österreich

ISBN 978-3-658-17222-0 ISBN 978-3-658-17223-7 (eBook)
DOI 10.1007/978-3-658-17223-7

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

Springer VS

© Springer Fachmedien Wiesbaden GmbH 2017

Das Werk einschließlich aller seiner Teile ist urheberrechtlich geschützt. Jede Verwertung, die nicht ausdrücklich vom Urheberrechtsgesetz zugelassen ist, bedarf der vorherigen Zustimmung des Verlags. Das gilt insbesondere für Vervielfältigungen, Bearbeitungen, Übersetzungen, Mikroverfilmungen und die Einspeicherung und Verarbeitung in elektronischen Systemen.

Die Wiedergabe von Gebrauchsnamen, Handelsnamen, Warenbezeichnungen usw. in diesem Werk berechtigt auch ohne besondere Kennzeichnung nicht zu der Annahme, dass solche Namen im Sinne der Warenzeichen- und Markenschutz-Gesetzgebung als frei zu betrachten wären und daher von jedermann benutzt werden dürften.

Der Verlag, die Autoren und die Herausgeber gehen davon aus, dass die Angaben und Informationen in diesem Werk zum Zeitpunkt der Veröffentlichung vollständig und korrekt sind. Weder der Verlag noch die Autoren oder die Herausgeber übernehmen, ausdrücklich oder implizit, Gewähr für den Inhalt des Werkes, etwaige Fehler oder Äußerungen. Der Verlag bleibt im Hinblick auf geografische Zuordnungen und Gebietsbezeichnungen in veröffentlichten Karten und Institutionsadressen neutral.

Gedruckt auf säurefreiem und chlorfrei gebleichtem Papier

Springer VS ist Teil von Springer Nature

Die eingetragene Gesellschaft ist Springer Fachmedien Wiesbaden GmbH

Die Anschrift der Gesellschaft ist: Abraham-Lincoln-Str. 46, 65189 Wiesbaden, Germany

Inhalt

Einleitung	9
1. Rasse* und Rassismus	23
1.1 Primitivität – Entwicklung – Zivilisation	25
1.2 Aufklärung und Sklaverei	33
1.3 Auf dem Weg zum wissenschaftlichen Rassismus.....	34
1.4 Von der Physis in die Psyche – Ontologisierung	36
1.5 Kontinuitäten – zeitgenössischer wissenschaftlicher Rassismus.....	40
1.6 Ethnizität – Rasse* – Kultur.....	42
2 Der Rassismus der Psychologie und die Psychologie des Rassismus ...	49
2.1 Psychologie und deutscher Kolonialismus	49
2.2 Militär, Faschismus und die Disziplin der Psychologie in Deutschland.....	51
2.3 Die Psychologie im Nachkriegsdeutschland	53
2.4 Die Psychologie in den USA.....	54
2.4.1 Intelligenztests als Diskriminierungsinstrument.....	54
2.5 Rassismus in der Psychoanalyse	57
2.6 Psychologische Erklärungsversuche zum Rassismus.....	63
2.6.1 Rassismus als Vorurteil	63
2.6.2 Rassismus als Stereotyp.....	65
2.6.3 Die Theorie der Sozialen Identität.....	67
2.6.4 Diskursanalytische Ansätze zum Rassismus	68
2.6.5 Das Unbewusste des Rassismus – psychoanalytische Ansätze	70

3	Auf dem Weg zu hegemonialer Selbstkritik: Gender und Rassismuskritik in der feministischen Psychologie	75
3.1	Identitätspolitiken und Intersektionalität.....	80
4	Critical Whiteness	87
4.1	Zentrum (Grenze) Peripherie. Zur mentalen Kartographie von Whiteness	100
5	Zur Methodologie hegemonialer Selbstreflexion	109
5.1	Epistemologie: Can the Subaltern Speak?.....	109
5.2	Whiteness als Leerstelle – ‚workshopping race and gender‘	116
5.3	Verunsicherung und Methode	119
5.4	Hermeneutik und Immunisierung.....	126
5.5	Die Methodik der Tiefenhermeneutik	128
5.6	‚The master’s tools will (never) dismantle the master’s house‘	139
5.7	Biographische Narration, Tiefenhermeneutik und Erinnerungsarbeit – das methodische Vorgehen.....	143
5.7.1	Biographisch-narrative Interviews – Gabriele Rosenthal	144
5.7.2	Tiefenhermeneutik – Elfriede Löchel.....	147
5.7.3	Erinnerungsarbeit – Frigga Haug.....	151
6	Psychotherapie – Gender – Whiteness: Die Interviews	161
6.1	In der ‚Welt der Polaritäten‘ den inneren Feind außen bekämpfen	163
6.2	Identitätspolitiken und Essenzialisierung	166
6.3	‚Wir wollten die Welt entdecken ... Männerdomänen erobern ... einfach mal ne Reise machen ...‘	169
6.4	Traurige Tropen.....	173
6.5	Land, das niemand haben wollte.	175
6.6	Wie der Holocaust zur ‚jüdischen Geschichte‘ wird. Opfer-Täter*innen-Verkehrung	178

6.7	Blick-Verhältnisse: ... die haben einen Blick ... ne Grausamkeit da drin und ne Verachtung ... als ob sie von 'ner Frau fotografiert werden würden.....	186
6.8	Historische Amnesien: Psychoanalyse in Deutschland nach Freud oder ... der NS, die ungeheure Tat – eine Leerstelle	194
6.9	Alles, was verschleiert, damit habe ich Schwierigkeiten ... ich brauche die Klarheit. Orientalismus und die Verschleierung der Familiengeschichte im Nationalsozialismus	197
6.10	Das Leiden der Anderen.....	200
6.11	Religion: ... „Das widerspricht allem, was ich so an Emanzipation wertschätze“	204
6.12	Identifikation	206
6.13	Immunisierung	210
6.14	Die haben nen anderen Wachstumsbegriff.....	214
6.15	Je mehr ich versuche, denen Eigenständigkeit beizubringen, desto mehr kommen die in Konflikt mit ihrer Familie	217
6.16	Lösungswege.....	220
6.17	Das Gefühl als Handwerkszeug	224
6.18	Es gibt immer Lösungen wenn man allen ausführlich zuhört	228
6.19	„Es kommen die zu einem, für die man offen ist ... womit man sich auseinander gesetzt hat“	228
6.20	Dem Affekt Worte geben	229
6.21	Zusammenfassung.....	231
7	Critical Whiteness als Praxis hegemonialer Selbstreflexion	237
	Literaturverzeichnis	255

Einleitung

Rasse* ist eine Konstruktion, die auf der Vorstellung gründet, dass die (Körper-) Oberfläche eines Menschen Informationen darüber enthält, wie dieser Mensch denkt, fühlt und handelt. Derselbe Ontologisierungsmechanismus findet durch die Konstruktion Geschlecht* statt. Damit haben Rasse* und Geschlecht* etwas gemeinsam, das sie von anderen Differenzkonstruktionen wie Ethnizität, Religion, sexuelle Orientierung oder Behinderung – um nur die gängigen ‚Diversity-Kategorien‘ zu nennen – unterscheidet. Rasse* und Geschlecht* werden als zwischenmenschliche Differenzen begriffen, die in den Körper eingeschrieben, angeboren, ontisch und damit unveränderbar sein sollen.

Für einen Zusammenhang von Physis und Psyche in der Form, dass an körperlichen Merkmalen Verhalten ablesbar sei, konnte bis heute nicht einmal in den Naturwissenschaften, wo man sich nachhaltig darum bemüht(e), ein Nachweis gefunden werden (vgl. Kaupen-Haas & Saller, 1999; Plümecke, 2013). Die Konstruktion Rasse* entbehrt jeglicher empirischen Basis. Es gibt zwar einzelne Gene, auf welche die Struktur der Haare, die Hautfarbe oder die Form der Augen zurück zu führen sind, es gibt aber keine genetische Kombination, welche eine Rasse*, so wie wir sie uns vorstellen, also ‚Asiat*innen‘, Schwarze* , Weiße* oder gar ‚Indianer*innen‘ hervorbrächte. Die pseudo-wissenschaftlichen Arbeiten, die Rasse* naturwissenschaftlich, also im Körper begründen wollen, argumentieren meist zirkulär. Sie setzen Rasse* als Ursache für die Effekte von Rassismus. So werden beispielsweise empirische Daten menschlichen Verhaltens zur Grundlage für die Behauptung einer Korrelationen zwischen Intelligenzquotient und Hautfarbe (vgl. Herrnstein & Murray, 1994). Nicht die schlechteren Zugänge zu Bildung sind dann Grund für die niedrigen Schulabschlüsse von Afroamerikaner*innen oder sogenannten Menschen mit Migrationshintergrund in deutschsprachigen Ländern, sondern ihre Rasse*. Analog dazu wird Verhalten nach wie vor als typisch weiblich* oder männlich* bezeichnet, trotzdem inzwischen hinlänglich bekannt ist, dass geschlechtsspezifische Sozialisation beziehungsweise gegenderte Subjektivierungsverhältnisse *Ursache* dieses ‚geschlechtsspezifischen‘ Verhaltens sind. Auch wenn gerade in der Hirnforschung und in den Neurowissenschaften die durch bildgebende Verfahren ermöglichten spektakulärsten Ergebnisse der jüngeren Zeit die Plastizität und Erfahrungsabhängigkeit der Entwicklung des Gehirns sind, bemüht man sich auch dort weiterhin, die biologisch begründete Geschlechterdifferenz zu verifizieren. Ob-

gleich sämtliche naturwissenschaftlichen ‚Beweise‘ für Rasse* über kurz oder lang widerlegt wurden, werden immer neue Forschungsprojekte finanziert, in denen der Versuch unternommen wird, Unterschiede in der ‚Intelligenz‘ (was immer das sein soll), der Wirkung von Medikamenten, der körperlichen Leistungsfähigkeit oder dem Vorkommen bestimmter Krankheiten mit Rasse* zu erklären. Woher kommt dieses starke Interesse, solche zwischenmenschlichen Differenzen zu determinieren?

Rasse* wird diskursiv produziert, aber im Körper verortet und dadurch naturalisiert. Das ist die Grundlage des Rassismus: Der Glaube daran, dass zwischenmenschliche Differenz im Körper begründet und damit unveränderlich ist und Gruppen von Gleichen und Ungleichen gebildet und in ihrem Wert hierarchisiert werden können. Es gibt keine Rassekonstruktion ohne Rassismus. Wann immer die Konstruktion Rasse* genannt wird, ist Minder- oder Höherwertigkeit mit aufgerufen. Es gibt jedoch Rassismus ohne Rassen*, wie Étienne Balibar & Immanuel Wallerstein (1990) und Stuart Hall (1989) gezeigt haben. Der Begriff Rasse* wird dann aufgrund seiner negativen Konnotationen vermieden und durch Kultur oder Ethnizität ersetzt. Rassismus wird also kulturalisiert, bleibt in seinen diskriminierenden Effekten jedoch erhalten; „kratzt man an der Oberfläche von Diskursen über Kultur oder Ethnizität, taucht meist Rasse* darunter auf (Seshadri-Crooks, 2000, S. 4). Nicht zuletzt der Antisemitismus hat gezeigt, dass wo keine phänotypischen Markierungen vorhanden sind, die vom Weißsein* als Ideal abweichen, diese zuerst imaginiert und dann ‚gesehen‘ werden. Rasse* hat sich als Konstruktion so sehr im Denken manifestiert, dass sie jederzeit re/produzierbar ist und sich in Form von Rassismus ‚manifestieren‘ kann. Sobald es darum geht, eine Person oder Personengruppe durch eine unveränderbare und problematische Differenz zu markieren, werden Rassekonstruktionen aufgerufen.¹

Die Konstruktion Rasse* entstand im Kontext des europäischen Imperialismus im 18. Jahrhundert aus dem Impuls, die Erscheinungsweisen von Menschen auf dem Globus zu hierarchisieren. Auf der Grundlage rassischer* Gleichheit und Differenz folgen im Rassismus dann Ein- und Ausschlüsse. Durch den Trick der Naturalisierung erfährt Rassismus eine Insistenz, die sich Interventionen auf der rationalen Ebene meist entzieht. Spätestens seit 1945 werden in Reaktion auf den Nationalsozialismus mit seinem vernichtenden Rassen*wahn Anstrengungen in den Geistes- und Sozialwissenschaften ebenso wie von Seiten der Politik und von Aktivist*innen unternommen, dem Denken von Rasse* und seinem Effekt: Rassismus, entgegen zu wirken – erfolglos. Rassismus scheint ein unüberwindbares Phänomen zu sein. Was macht den Rassismus so hartnäckig?

1 Vgl. auch Bonilla-Silva, 2005.

Rassismus äußert sich nicht nur in den Gewaltakten von Rechtsradikalen, Neonazis oder anderen faschistisch Denkenden. Viel umfangreicher als dieser extreme Rassismus ist der, der keine Leichen hinterlässt (Howitt & Owusu Bem-pah, 1994 S. 35). Rassismus äußert sich schon allein darin, dass in den meisten (westlichen) Gesellschaften – obgleich allesamt ‚Migrationsgesellschaften‘ – Weiße* strukturell privilegiert sind. Sie besetzen die Schlüsselpositionen in der Gesellschaft, treffen die wichtigen Entscheidungen und sind im Besitz des Kapitals. So gesehen fällt die Antwort auf die Frage, warum trotz besseren Wissens Vorstellungen von Rasse* und mit ihnen, Rassismus, weiter existieren, leicht. Rassismus ist der Garant für den Wohlstand der Weißen* und ihren Zugang zu den Ressourcen von rassistisch markierten Menschen als schlecht bezahlte Arbeitskräfte; Rassismus ist also ein Grundstein weißer* Dominanzgesellschaften (vgl. Rommelspacher, 1995). Das passt jedoch ganz und gar nicht zum Selbstverständnis dieser Gesellschaften, den Demokratien Europas und seinen ehemaligen Kolonien: Den USA, Australien, Neuseeland und anderen als ‚westlich‘ bezeichneten Ländern. Sie beziehen sich alle auf Europa als Wiege der Zivilisation mit der Aufklärung und ihrem Freiheitsgedanken; auf die Moderne, die Menschenrechte und Antidiskriminierungsgesetze hervorbrachte. Wie schaffen es Weiße*, diesen omnipräsenten Rassismus – diesen Widerspruch der (Post-)Moderne – aus ihrem Bewusstsein auszublenden und ihre Definition von Rassismus auf das zu beschränken, was den Medien an Sensationsmeldungen zu entnehmen ist? Mit diesen Fragen beschäftigt sich das vorliegende Buch.

Sämtliche Begriffe, die sich auf Geschlecht* und Rasse* beziehen sind in dieser Arbeit mit einem Asterisk, also einem Sternchen gekennzeichnet. Die Praxis des Gender-Gap – eine linguistische Strategie zur Überwindung von Heteronormativität und Sexismus – wird auf Rassismus übertragen, um auf den Konstruktionscharakter von Rasse* und Geschlecht* hinzuweisen und Ontologisierungseffekte durch die Sprache zu vermeiden. Das Asterisk am Ende von Begriffen wie Frau*, schwarz* oder männlich* soll deutlich machen, dass diese Begriffe zur vergeschlechtlichenden und rassifizierenden Markierung dienen und nicht eine Qualität, ‚Eigenschaften‘ oder ‚das Wesen‘ von Subjekten bezeichnen. Die ontologisierende Wirkung von Rasse* und Geschlecht* ist das Problem und Gegenstand dieser Arbeit: Die Frage, wie die einzelnen Subjekte die Ontologisierung von Rasse* und Geschlecht* wider besseren Wissens reproduzieren.

Wie der Anfang des Rassismus zu datieren wäre, ist in der Wissenschaft eine strittige Frage. Manche betrachten bereits die Sklavengesellschaft der Antike als rassistisch, andere sehen Kolumbus’ ‚Entdeckung‘ Amerikas im Jahr 1492 als das epochale Ereignis, welches mit dem europäischen Imperialismus und Kolonialismus auch Rassismus hervorbrachte. Wieder andere sehen erst in den Rassen*theorien, die im Zeitalter der Aufklärung ab dem 17. Jahrhundert in der

Philosophie, der Anthropologie und in der naturwissenschaftlichen Rassen*forschung bis zum 19. Jahrhundert entwickelt wurden das entstehen, was wir heute Rassismus nennen.

Die Schwierigkeit, sich darauf zu einigen, wann, wie und wodurch Rassismus entstand, geht einher mit der Uneinigkeit darüber, wie Rassismus definiert werden soll. Analog zum Rassismus werden Begriffe wie Eurozentrismus, Ethnozentrismus, Fremdenfeindlichkeit, Fremdenhass oder Ausländer*innenfeindlichkeit verwendet. Statt auf Rasse* wird sich auf Ethnizität, Identität, Kultur oder sogar Religion bezogen. Antisemitismus oder Antijudaismus werden entweder unter Rassismus subsumiert oder davon abgegrenzt. Zu Beginn der Rassen*forschung wurden Nachweise für Rasse* mal in den Körpersäften, dann in der Physiognomie, mittels Kranimetrie in der Schädelform oder dem Gewicht des Gehirns gesucht (vgl. Gould, 1983/2007; Jahoda, 1999). Heute wird Rasse* in den Genen, der ‚Intelligenz‘ oder neurowissenschaftlich beforscht (vgl. Plümecke, 2013). Sozial- und Geisteswissenschaftler*innen sehen das Problem des Rassismus mal in der Kultur, dann im Politischen, im Sozialen oder der Sprache begründet. Letztere sind sich wenigstens halbwegs über den Grund von Rassismus einig: Er produziert gesellschaftliche Ein- und Ausschlüsse und dient dadurch Macht- und Herrschaftsverhältnissen.

In Deutschland haben die begrifflichen Verschiebungen auch damit zu tun, dass Rasse* als politisch-ideologischer Begriff des Nationalsozialismus nach dem Zweiten Weltkrieg in dem Versuch tabuisiert wurde, durch die Eliminierung des Begriffs aus dem Sprachgebrauch auch den Rassismus los zu werden.² Vergeblich, wie wir wissen. Die Begriffe sind verschwunden, der Rassismus ist omnipräsent geblieben. Bis 1990 war die dominante Auffassung in Deutschland, dass Rassismus eine „Sache der Vergangenheit ist, die mit dem Ende des deutschen Faschismus zu Ende“ (Räthzel, 2000, S. 5) ging. Nora Räthzel gibt im Jahr 2000 einen Sammelband mit dem Titel „Theorien über Rassismus“ heraus, in dem fast ausschließlich Autor*innen aus dem europäischen Ausland vertreten sind. In der Auseinandersetzung mit dem Thema, so schreibt sie im Vorwort, stieß man damals in Deutschland auf Ignoranz und Neorassismus:

feministische Freundinnen, die meinten, das Thema hätte nichts mit Feminismus zu tun, Ausländerinnen kämen in ihrem Alltag nicht vor, es wäre daher aufgesetzt, sich mit dem Thema zu befassen; linke Freunde, die darauf bestanden, „unsere Arbeiter“ müßten immer an erster Stelle unserer Aufmerksamkeit stehen; eine Stiftung, welche die Finanzierung unseres Kongresses „Migration und Rassismus in Europa“

2 Ein prägnantes Beispiel für die Tabuisierung des Begriffs Rasse* ist die Übersetzung von Sander Gilmans Buch "Freud, Race and Gender" (1993) in „Freud, Identität und Geschlecht“ (1994).

ablehnte, weil es in Deutschland keinen Rassismus mehr gäbe; eine gewerkschaftliche Einrichtung, die erklärte, für sie seien nur Themen von Interesse, die Arbeitnehmer betreffen (ebda.)

Ähnliche Argumentationen sind nach wie vor trotz der Popularität des Themas Migration im deutschsprachigen Raum anzutreffen.

Als das Thema in den 1990er Jahren langsam Raum in der Öffentlichkeit bekam, blieben Rasse* und Rassismus Tabuworte, die durch ‚Ausländerfeindlichkeit‘ oder ‚Fremdenfeindlichkeit‘ ersetzt wurden, was die Auseinandersetzung mit dem real existierenden Rassismus weiter verschleppte. Die begrifflichen Verschiebungen haben dazu geführt, dass die Erkenntnisgewinnung zu- und Interventionen gegen Rassismus noch schwieriger geworden sind weil die Terminologie ihren Gegenstand verschleiert. ‚Fremdenfeindlichkeit‘ oder ‚Ausländer*innenfeindlichkeit‘ beschreiben nicht, was im Rassismus passiert. Eine weiße* Finnin gerät nicht ins Visier gewalttätiger Rassist*inn*en in Deutschland, Österreich oder der Schweiz, es ist unwahrscheinlich, dass sie in der Bäckerei nicht bedient wird oder keine Wohnung findet. Die weiße* Hautfarbe garantiert Privilegien, Zugang zu Ressourcen; sie lässt viele Schwierigkeiten erst gar nicht in Erscheinung treten, die rassistisch markierten Subjekten mitunter das Leben zur Hölle machen. ‚Fremdenhass‘ und ‚Ausländer*innenfeindlichkeit‘ richten sich in Deutschland nicht gegen ‚Ausländer*innen‘ oder ‚Fremde‘ solange sie weiß* sind, sondern gegen Menschen, die nicht weiß* sind, auch Einheimische. Es kann Menschen treffen, die in Deutschland geboren sind, deren Erstsprache deutsch ist, die sich in keiner außer der deutschen Kultur auskennen und denen das deutsche Ausland fremd ist. Sie werden von den Täter*inne*n aufgrund phänotypischer oder anderer Merkmale, die wir als Rasse* lesen – durch einen Akzent oder einen nicht-deutschen Namen – ‚erkannt‘. Die Konstruktion von Rasse macht sie zur Zielscheibe, nicht ‚Fremdheit‘ oder der Mangel an der deutschen Staatsangehörigkeit. Neben Afrodeutschen oder ‚Asiatisch-Deutschen‘ sind es Menschen, deren Vorfahren aus der Türkei oder aus arabischen Ländern, Russland oder Osteuropa eingewandert sind. Schon kleine Abweichungen von der äußeren Erscheinung, die als ‚deutsch‘ oder ‚europäisch‘ imaginiert wird, können rassistisches Denken auslösen.

Die vermeintlich sichtbaren Zeichen einer Rasse* – das, woran die ‚Anderen‘ erkannt werden – ist historisch und geographisch kontingent. Nicht alle, die von einer weißen* Dominanzkultur einer ‚anderen Rasse*‘ zugeordnet werden, haben braune oder schwarze* Haut, ‚asiatische‘ Gesichtszüge oder ähnliches. Das wurde in der Geschichte des Antisemitismus besonders deutlich. Es gibt Weiße* und nicht ganz Weiße* – „not quite / not white“ – wie es Homi Bhabha (1994, S. 92) treffend formulierte. Rasse* ist eine Imagination, die zuerst ge-

dacht und dann gesehen wird. Man ‚sieht‘ plötzlich jüdische Nasen, ‚erkennt‘ an einer bestimmten Gangart oder an der Kleidung, dass jemand Russe oder Moslem *ist*. Gewaltbereitschaft kann auch LGBT, ‚Linke‘ oder Obdachlose treffen. Die Betroffenen tragen ihre sexuelle Orientierung oder ihre politischen Überzeugungen jedoch nicht notwendig auf der Körperoberfläche. Sie können sich entscheiden, ob sie sie sichtbar machen oder nicht.

Im Unterschied zu flexiblen und veränderbaren ‚Diversity-Kategorien‘, die in Macht-unkritischen Diversity-Politiken als Vielfalt gefeiert werden, unterliegen Differenz-Kategorien, die in den Körper eingeschrieben sind, viel machtvolleren Regimen. Geschlecht* und Rasse* werden als ‚eingefleischte‘ Differenzkategorien begriffen. Alter, eine Behinderung oder eine Religionszugehörigkeit sind veränderbar, bzw. wird jeder Mensch wenn er nicht jung stirbt, einmal alt und auch eine Behinderung, etwa durch einen Unfall, ist nichts, wogegen man sich impfen lassen kann. ‚Ausländer*innenfeindlichen‘, beziehungsweise ‚fremdenfeindlichen‘ Übergriffen liegt jedoch eine rassistische Ideologie zugrunde, in deren Kern von einer unüberwindbaren, unveränderbaren und gefährlichen zwischenmenschlichen Differenz ausgegangen wird. Ähnlich wird Geschlecht* als konstitutive zwischenmenschliche Differenz verstanden, eine Differenz, welche die Menschheit *teilt*.

Behauptungen von Seiten der Ethnologie, dass Menschen seit es sie gibt, überall auf der Welt, wo sie in Gruppen lebten, Feindseligkeiten untereinander ausgetragen haben, kann man als anthropologische Konstante stehen lassen. Menschen haben das Potenzial zu streiten, mehr bedeutet diese Tatsache nicht. Sie haben aber auch das Potenzial, Interessenskonflikte ohne Gewalt zu lösen; auch das ist eine anthropologische Konstante und nicht erst mit der abendländischen Kultur beziehungsweise durch ihren Vorläufer, den politischen Dialog der Antike, begründet. Richtig ist auch, dass bereits die Griech*inn*en der Antike die ‚brabbelnden Barbar*inn*en‘ verachteten; sie verstanden deren Sprache nicht und vertraten infolgedessen die Ansicht, die Barbar*inn*en seien *der* Sprache und der politischen Rede nicht mächtig. Sie definierten die Anderen bereits durch den Mangel am Eigenen. Sie fühlten sich außerdem ästhetisch und kulturell den ‚Barbar*inn*en‘ überlegen (Priester, 2003, S. 17). Auch das Römische Reich war imperialistisch, Nicht-Römer*innen wurden aber nicht ausgegrenzt, sondern bestand der imperialistische Gestus in der Assimilation: „Nordafrikaner, Phönizier, Griechen, Nubier und Syrer, Iberer, Gallier oder Germanen, alle waren als Sklaven oder Händler, als Künstler oder Heermeister in römischen Diensten, und viele von ihnen hatten den Status eines römischen Bürgers“ (Priester, 2003, S. 18). Zwar bezeichnete Platon in der vorchristlichen Antike Sklav*inn*en als „sprechende Werkzeuge“, also als dinglichen Besitz und er sprach ihnen damit elementare Rechte, gar das Menschsein ab (S. 23),

Sklav*inn*en konnten sich allerdings frei kaufen und es war keine bestimmte ‚Ethnie‘, welche die Gruppe der Sklav*inn*en bildete. In China geht die Diskriminierung von Schwarzen* Jahrhunderte zurück. Die Han-Chines*inn*en pfleg(t)en ihre helle Hautfarbe und verachteten die Menschen im ‚Reich der Mitte‘, deren Hautfarbe dunkler war. Diese Haltung ist jedoch im Klassendenken begründet, das dunkle Hautfarbe als Zeichen für niedere Arbeit auf freiem Feld unter der Sonne versteht. Auch nordafrikanische muslimische Kulturen behandeln seit Jahrhunderten Schwarze* verächtlich – der Massenmord in Darfur hat eine lange Vorgeschichte – und natürlich gab es innerafrikanische Sklaverei unter Schwarzen*. Die Geschichte der Juden*Jüdinnen ist eine der Ausgrenzung und Vertreibung; an nahezu allen Orten, an denen sie lebten, wurden sie über kurz oder lang verfolgt.

Diese historischen Beispiele von Ausgrenzungen aufgrund von Religion, Ethnizität, Klasse, politischer Position oder Nationalität könnten endlos fortgesetzt werden. Sie unterscheiden sich allerdings vom Rassismus, mit dem wir es heute zu tun haben durch zwei Aspekte: Ihre Historizität und ihre Flexibilität. Religion, Klasse, Ethnizität oder Nationalität sind keine ‚Eigenschaften‘, die in den Körper eingeschrieben sind. Sie sind flexible Kategorien. Ethnizität wird zwar manchmal wie Rasse* gedacht, sie ist allerdings als ‚kulturelle Identität‘ definiert. Religionen können angenommen und abgelegt werden ebenso wie Ethnizität, Nationalität oder eine Klassenzugehörigkeit. Erst mit der Systematik der modernen europäischen wissenschaftlichen Rassen*theorien wird eine Korrelation von Physis und Psyche hergestellt, werden körperliche Merkmale mit geistigen ‚Eigenschaften‘ belegt, Kulturelles und Soziales als Natur konstruiert, historisch Gewordenes zu Archaischem erklärt und horizontale Differenzen durch eine evolutionistische Entwicklungsideologie in eine hierarchische Ordnung gebracht; kurz: Gesellschaftliche Verhältnisse und soziale Ungleichheit werden zur natürlichen Ordnung erklärt und das Ganze durch wissenschaftliche Untermauerung autorisiert.

Der wissenschaftliche Rassismus beförderte eine hegemoniale Ordnung, die durch Rasse* strukturiert ist. Diese hegemoniale Ordnung ist eng verknüpft mit dem europäischen Imperialismus und sie steht im Widerspruch zu den Idealen der europäischen Aufklärung, die sich zeitgleich entwickelt, etwa der Gleichheit und Freiheit. Birgit Rommelspacher nennt den Rassismus deshalb eine ‚Legitimationslegende‘ (2009, S. 26). Der Unterschied, der zwischen Menschen durch Rassismus hergestellt wird, verdeckt den Widerspruch – die Ungleichheit in der Gleichheit, die Gleichzeitigkeit von Menschenrechten und Sklaverei. Durch die Rassen*theorien konnte die Ungleichheit zwischen den Ausbeutenden und den Ausgebeuteten legitimiert werden; die ‚natürlich Überlegenen‘ hatten nicht nur das Recht, sondern gar die Pflicht, die ‚primitiven‘ kolonialen Untertanen zu

,führen'. Eine Ordnung legitimierter Ungleichheit entstand, die bis heute fortwirkt. Im Jahr 1914, so stellt Edward Said fest:

Europe held a grand total of roughly 85 percent of the earth as colonies, protectorates, dependencies, dominions, and commonwealths. No other associated set of colonies in history was as large, none so totally dominated, none so unequal in power, to the Western metropolis. (Said, 1993, zitiert nach Mills, 1999, S. 29).

Charles Mills beschreibt das zeitgenössische System des Rassismus als "Racial Contract" (1999); Pierre van den Berghe bezeichnet den 'racial contract' als "Herrenvolk-Demokratie" (zitiert nach Mills, 1999, S. 28).

Mit den Rassen*theorien, die bezeichnenderweise im Zeitalter der Aufklärung entstanden, wird eine Systematik fabriziert, in der zwischenmenschliche Unterschiede in eine hegemoniale Ordnung gebracht werden, die gegen ihre Historisierung und gegen Eingriffe in ihre Struktur immun ist. Entlang von phänotypischen Differenzen werden Menschen zu Rassen* gruppiert und als solche auf einer evolutionistischen Zeitachse zwischen ‚Primitivität‘ und ‚Zivilisiertheit‘ angeordnet. ‚Primitivität‘ und ‚Zivilisation‘ stellen bereits die Codes für Nicht-Weißsein* und Weiblichkeit* versus Männlichkeit* und Weißsein* dar. Es entsteht eine Abstufung von weniger zu mehr entwickelt und damit zivilisiert, die mit der Hautfarbe und anderen körperlichen Merkmalen wie Haarstruktur oder Knochenbau korreliert. Primitivität wird durch Dunkelheit und schwarze* Haut, Zivilisation durch Licht und helle Hautfarbe codiert und all jene, die weder schwarz*/afrikanisch, noch weiß*/europäisch sind, also Asiat*inn*en, Oriental*innen, Slaw*inn*en etc., finden sich irgendwo zwischen beiden Polen. Schwarze* stehen am niedrigsten Punkt dieser Skala, Weiße* an ihrer Spitze. Weißsein* wird zur de-thematisierten Norm, zum Ideal, von dem aus Abweichung formuliert wird. Whiteness wird zum Machtzentrum einer symbolischen Ordnung, von dem aus rassische* Alterität definiert wird, das jedoch selbst frei von Rasse* ist.

Der Begriff ‚Whiteness‘ ist nicht ins Deutsche übersetzbar – Weißsein* meint eine ontologische Position, eine ‚Identität‘, während Whiteness das strukturierende Moment einer symbolischen Ordnung, ein Machtzentrum, ist. Deshalb wird der Begriff Whiteness in dieser Arbeit beibehalten. Mit dem evolutionistischen Gedanken entsteht eine Achse, die Zeit als Entwicklung darstellt und Horizontales mit Vertikalem auf einer Linie verschmelzt; eine Diagonale, die durch Zeit und Raum führt. Rasse* wird von nun an als unveränderbare menschliche Eigenschaft gedacht. Man wird in sie hinein geboren – gar *als* sie geboren – und kann sie nicht hinter sich lassen. Ethnizität oder Kultur *hat* man, Rasse* *ist* man, so die Ideologie. Entscheidend ist, dass Rasse* in den Körper eingeschrieben wird. Rasse* ist Kultur, die als Natur gedacht wird. Oberflächlichem wird im

Rassismus ontologische Qualität zugeschrieben. An der Oberfläche des Körpers wird sein ‚Wesen‘ ablesbar.

Rassismus ist ein Akt der Markierung und De-markierung. Ich bezeichne die Markierung als rassistisch und nicht etwa rassisch* weil es der mentale Akt der Markierung ist, der Rasse* entstehen lässt. Der mentale Akt des Markierens ist rassistisch. Als weiße* Subjekte des Rassismus in einer weißen* Dominanzkultur sehen wir beispielsweise eine ‚asiatische‘ Person – sie mag Deutsche*r und nie zuvor in einem asiatischen Land gewesen sein. Dennoch glauben wir, dass sie aufgrund ihres Aussehens anders sei als wir – Weißen* – und wir werden unsere Aufmerksamkeit darauf richten, ‚Nachweise‘ für die erwartete Differenz zu finden. Ein Akt ist es deshalb, weil das Denken von Rasse* unmittelbar mit Handlung verbunden ist: Ein Blick, der hin oder weg sieht, abschätzig, ängstlich oder neugierig ist. Diese Blicke tragen ganze Bedeutungsgeschichten, welche sich dem Bewusstsein der Subjekte des Blicks beharrlich entziehen, welche den Objekten des Blicks allerdings sofort bewusst werden.

Das notorische ‚Wir‘ in meiner Sprache verweist auf den eurozentrischen – weißen* – Blick der Perspektive, in der ich als Autorin in der rassistischen Matrix situiert bin. Ich wähle ihn bewusst, denn dieses Buch adressiert vor allem die rassistisch De-Markierten, die rassistisch Privilegierten – Weiße*. Nicht die durch Rassismus Diskriminierten tragen die Verantwortung für seine Abschaffung, auch wenn meist sie es in der Vergangenheit waren, die ihn adressierten, anklagten, seine Abschaffung forderten und die Arbeit leisteten, Bewusstsein in der Gesellschaft dafür zu schaffen und Methoden und Strategien gegen Rassismus zu entwickeln. In der Verantwortung sind diejenigen, zu deren Gunsten Rassismus entstand und nach wie vor wirkt – ich und die meisten deutschsprachigen – Leser*innen dieses Buches, die wir bewusst oder unbewusst Rassismus perpetuieren. An sie ist dieses Buch gerichtet, wenngleich ich hoffe, dass es auch für die rassistisch Diskriminierten eine erkenntnisgewinnende Lektüre darstellt. Rassismus ist zudem keine schwarz*-weiße* Angelegenheit. Nichts hält etwa ‚Türkisch-Deutsche‘ davon ab, Afrodeutsche oder Asiatisch-Deutsche rassistisch zu behandeln oder umgekehrt. So flexibel wie Rasse* ist auch der Rassismus und sind die Möglichkeiten seiner Anwendung und Instrumentalisierung.

Die Frage, warum Subjekte rassistisch sind, wurde auch in der Psychologie untersucht. In psychologischen und psychoanalytischen Erklärungsversuchen wurde Rassismus dabei oft individualisiert, pathologisiert oder psychologisiert. In den sozialwissenschaftlichen Nachbardisziplinen konzentrierten sich Arbeiten zum Rassismus dagegen auf die diskursiven, systemischen und habituellen Ebenen. In kritischen psychologischen Forschungsfeldern wurden schließlich die diskursanalytischen Ansätze aufgegriffen, um die Fallstricke einer auf das Individuum reduzierten und die gesellschaftlichen Verhältnisse ausblendenden

Psychologie zu überwinden. Was allerdings beide Herangehensweisen gemeinsam haben, ist die Annahme, dass Rassismus nicht die Norm, sondern die Abweichung von der Norm ist. Vereinfacht ausgedrückt, löst sich diskursanalytischen Ansätzen zufolge Rassismus auf, wenn er aus dem Diskurs verschwindet. In auf das Individuum konzentrierten Ansätzen wird das Problem des Rassismus dadurch überwunden, dass persönliche Konflikte gelöst werden und damit die Notwendigkeit, persönliche Defizite in Form rassistischer Projektionen und rassistischen Verhaltens auszuagieren. In der vorliegenden Arbeit wird argumentiert, dass die subjektive Ebene des Rassismus, also die Frage, warum Subjekte rassistisch sind, nicht im Diskurs *oder* im Individuum zu suchen ist, sondern genau an der Schnittstelle. Der Subjekt-Begriff, mit dem wir in den Geistes- und Sozialwissenschaften arbeiten, ist zutiefst im Rassismus verankert. Subjektivierung – das Werden eines intelligiblen Subjekts in der Gesellschaft – findet immer mehr oder weniger unter Bedingungen des Rassismus (und Sexismus und Heteronormativität und anderen Macht- und Ungleichheitsverhältnissen) statt; „the racist is the normal individual in a racist society“ (Dolan et al., 1991, zitiert nach Howitt & Owusu Bempah, 1994, S. 85).

In der feministischen Theoriebildung wird der Androzentrismus der Sozialwissenschaften und ihres Subjekt-Begriffs seit langem kritisiert und es wurde gezeigt, in welcher Weise Weiblichkeit* in der abendländischen Geistes- und Sozialwissenschaft immer als negatives Gegenstück zur Formierung eines männlichen* Ideals konstruiert wurde. An der Schnittstelle von Diskurs und Subjekt legte die feministische Psychologie dar, wie Subjektivierung durch Diskurse von Weiblichkeit* und Männlichkeit* zur Hervorbringung von Frauen* und Männern* führt. Androzentrismus und Eurozentrismus sind zwei wesentliche Elemente der Subjekttheorien, mit denen in der Psychologie und anderen Sozialwissenschaften gearbeitet wird und sie sind zwei zentrale Kritikpunkte an ihnen. Gender- und Rassismustheorien sind in ihren jeweiligen Epistemologiekritiken deshalb mit der Dekonstruktion ähnlicher Strukturen beschäftigt. Weiblichkeit* und ‚Primitivität‘ stellen beide das konstitutive Außen des normativen Subjekts dar. An ihrer Intersektion lässt sich das emanzipative Potenzial beider Kritiken messen. Rassismustheoretiker wie Frantz Fanon wurden zu Recht dafür kritisiert, sexistisch zu argumentieren und weißen* Feministinnen wurde zu Recht vorgeworfen, dass sie Rassismus in ihren Argumenten gegen Sexismus verwenden.³ Genau an diesen ‚neuralgischen‘ Punkten – dem Nexus zwischen Rassismus und Sexismus – entwickelte sich jedoch eine wissenschaft-

3 Frigga Haug unterstützte beispielsweise 2004 eine Kampagne, in der gefordert wurde, ‘orientalischen Patriarchen’, die das Selbstbestimmungsrecht weiblicher* Familienglieder nicht respektieren, die Aufenthaltserlaubnis zu entziehen, womit Feminismus „zum direkten Agenten einer fremdenfeindlichen neo-orientalistischen Politik“ wird (Dietze, 2006, S. 237).

liche und politische Auseinandersetzung, die jenseits von Identitätspolitik Fragen von Macht und Herrschaft bearbeitet. Neben den Diskursen, die unter dem Begriff der ‚Intersektionalität‘ geführt werden, sind die Critical⁴ Whiteness Studies, die sich zwar primär mit Rassismus beschäftigen, jedoch zu einem wesentlichen Teil in der Auseinandersetzung zwischen schwarzen* und weißen* Feminismen entwickelt wurden, zu einem Forschungsfeld geworden, in dem vielschichtige Hegemoniekritik formuliert und bearbeitet wird.

An der Schnittstelle von subjektwissenschaftlicher Psychologie, Gender und Rassismus setzt auch die vorliegende Arbeit an. Das erste Kapitel konzentriert sich auf den Begriff Rasse*, seine Etymologie und seine Genealogie sowie auf den Rassismus und seine Geschichte. Dieses Kapitel ist für das Verständnis der ‚interkulturellen‘ Begegnungen des empirischen Teils des Buches grundlegend; es stellt gewissermaßen die Geschichte ihrer Gegenwart dar. Ohne die Berücksichtigung der historischen und epistemischen – und mit beiden der politischen – Bedeutung von Rassekonstruktionen und Rassismus, können zeitgenössische migrationsgesellschaftliche Probleme nicht angemessen erklärt werden. Im Gegensatz zu vielen interkulturellen oder Diversity-Ansätzen, die Rassismus häufig wie kognitive Fehlleistungen behandeln, ist für das Forschungsfeld der Critical Whiteness Studies, in dem diese Arbeit zu verorten ist, Rassismus immer im Zusammenhang mit Kolonialismus, Imperialismus und den neokolonialen zeitgenössischen Machtverhältnissen zu denken.

Im zweiten Kapitel geht es um die Psychologie des Rassismus und den Rassismus der Psychologie, also darum, wie sich die kolonisierende Episteme seit den Rassen*theorien des Zeitalters der Aufklärung in die Wissenschaften und mit ihnen in die Psychologie eingeschrieben hat und wie sie von dort aus reproduziert wird. Hier werden außerdem psychologische Erklärungsansätze zum Rassismus kritisch beleuchtet. Im dritten Kapitel geht es dann um die Intersektion von Gender und Rassismus und darum, welche Wege Feministische Theoriebildung und Feministische Psychologie an der Schnittstelle von Gender und Rassismus zur hegemonialen Selbstkritik vorgezeichnet haben.

Im vierten Kapitel werden schließlich die Critical Whiteness Studies vorgestellt, die einen radikalen Perspektivenwechsel in der Rassismusforschung vornehmen. Ausgelöst durch die Kritik schwarzer* Wissenschaftlerinnen und Aktivistinnen begannen in den USA und Großbritannien Rassismusforscher*innen, den Fokus der Forschung vom Objekt zum Subjekt des Rassismus zu verschieben. Nicht mehr die vermeintliche Alterität derer, die von der wei-

4 Das ‚kritisch‘ ist bedeutsam, denn es gibt auch die unkritische, rassistische Whiteness-Forschung, deren Anliegen es nach wie vor ist, von der Überlegenheit der ‚weißen Rasse‘ zu überzeugen.

ßen* Norm abweichen, sondern das Weißsein* als rassistische Norm kam ins Blickfeld. In diesem Zusammenhang verstärkte sich auch die Beforschung der Intersektion von Rasse* und Gender, da viele in diesem Feld Tätigen aus der Gender- beziehungsweise feministischen Forschung oder entsprechenden sozialen Bewegungen kamen. Indem Rassismus nicht mehr als Abweichung, sondern als Normalität und Whiteness als de-thematisiertes Zentrum der rassistischen Gesellschaftsstruktur betrachtet wird, können die ‚weißen* Flecken‘ in der Erkenntnislandschaft offen gelegt werden. Neben einem Überblick über die Entwicklung und die zentralen wissenschaftlichen Arbeiten der Critical Whiteness Studies im englischsprachigen und deutschsprachigen Raum wird in diesem Kapitel die interdisziplinäre Arbeitsweise des Forschungsfeldes dargestellt.

In Vorbereitung auf den empirischen Teil der Arbeit geht es dann im fünften Kapitel um die Methodologie einer Critical Whiteness-Forschung als hegemoniale Selbstkritik. Den Ausgangspunkt hierzu bilden grundlegende epistemologische Dilemmata in den Sozialwissenschaften, die durch Whiteness als Leerstelle entstehen. Den empirischen Teil der Arbeit stellt dann eine qualitative Studie dar, in der weiße* Psychotherapeutinnen in narrativen Interviews zu ihrer Arbeit mit rassistisch markierten Klient*innen befragt werden. Es kommen also Personen zu Wort, deren Fokus auf das Psychologische und damit das Subjekt gerichtet ist. Gleichzeitig sind es Frauen*, für die größtenteils der Feminismus eine wichtige biographische und professionelle Rolle spielt(e). Bei meiner Suche nach Interviewpartnerinnen war zudem ein Kriterium, ob sich die Frauen* als ‚interkulturell kompetent‘ auswiesen – eine Bezeichnung, die zum Zeitpunkt der Suche und auch zum Teil heute noch zum Ausdruck bringen soll, dass sie offen für Klientel mit Migrations- und Rassismuserfahrung waren. Ich beeile mich allerdings hinzuzufügen, dass das gängige Verständnis dieser ‚interkulturellen Kompetenz‘ weniger das Wissen über Rassismus und die Normativität des Weißseins* beinhaltet, als Pseudo-Wissen über die vermeintlichen Kulturen von Migrant*innen, wobei die ‚Kompetenz‘ die Weißen* dann vor der beschämenden Auseinandersetzung mit Rassismus, von dem sie profitieren, schützt. Die interviewten Therapeutinnen befanden sich an unterschiedlichen Punkten der (kritischen) Auseinandersetzung in diesem Feld. Ich wollte aus den Interviews Erkenntnisse über die Bedeutung des Weißseins* der Therapeutinnen für ihre Arbeit mit nicht-weißem* Klientel gewinnen.

Bereits die Methodenfrage stellte, wie bereits angedeutet, eine Herausforderung dar. Wie sind Narrationen über das Weißsein* zu generieren, wenn es doch im Bewusstsein von weißen* Deutschen in der Regel durch Abwesenheit glänzt? Ich brauchte zudem eine Methode, die sowohl diskursive wie subjektive Momente zu erfassen vermag, da ich weder allein den diskursiv vermittelten Rassismus, noch allein individuelle Rassismen erfassen wollte, sondern die Momente, wo

Subjektivierung im rassistischen Diskurs stattfindet. Zugleich musste mit der Methode Androzentrismus wie Eurozentrismus erfassbar sein. Zwar wurden im Anschluss an die feministische Wissenschaftskritik Methoden zur Sozialforschung entwickelt, die die Fallstricke ihres Androzentrismus umgingen, Whiteness stellte jedoch eine konstitutive Leerstelle in der gesamten Methodenslandschaft dar. Aus einer Kombination von biographisch-narrativer Interviewführung, psychoanalytischer Tiefenhermeneutik mit ihrem Fokus auf das Subjekt und seine Dynamik (das Unbewusste) und einer feministischen, diskursanalytischen Methode – Frigga Haugs Erinnerungsarbeit – wurden schließlich die Interviews geführt und analysiert. Kapitel fünf stellt die Auseinandersetzung mit der epistemologischen Problematik in der Forschung zum Weißsein* dar und erläutert die Methodenkombination, die schließlich angewendet wurde; im Kapitel sechs folgen dann die Interviewanalysen.

Im Ergebnis der Interviewstudie wurde deutlich, wie antisemitische, rassistische oder sexistische Diskurse in den lebensgeschichtlichen Narrationen mit den Selbstkonstruktionen der Therapeutinnen verschränkt wurden und welche Rolle diese Erfahrungen in der therapeutischen Arbeit spielten. Eine Interviewpartnerin erzählte beispielsweise über den unverarbeiteten Antisemitismus in der eigenen Familie, welcher ihr im Ausland in der Begegnung mit Jüdinnen*Juden Schwierigkeiten machte und assoziierte dann ein Foto – die Rückansicht eines Mannes mit Hut, der vor einer Mauer stehend ein Buch liest, das bei genauerem Hinsehen einen Juden an der Klagemauer erkennen lässt – mit dem Thema des sexuellen Missbrauchs in ihrer klinischen Arbeit. Damit perpetuierte sie unbewusst das antisemitische Stereotyp des sexuell virilen Juden. Eine andere Interviewpartnerin assoziierte das Kopftuch ihrer Assistentin mit dem Schleier und der ‚verschleierte‘ Beziehung zu ihrem ‚Nazi-Vater‘ weil sie vieles über sein Leben und Wirken im Nationalsozialismus nicht wusste und bat diese Assistentin schließlich, ‚unverschleiert‘ zur Arbeit zu kommen. Ihre Klientinnen, so argumentierte diese Psychiaterin – überwiegend Trauma-Patientinnen – seien schon „verschreckt genug“. Das empirische Material zeigte, wie eng die Themen Gender, Sexualität und Rassekonstruktion in den Narrationen verstrickt sind und wie die jeweiligen Machtverhältnisse an ihren Intersektionen die Sprecherinnen zwischen Bereichen von Macht und Ohnmacht oszillieren lassen. In den Interviewanalysen wurde deutlich, an welchen Stellen sich die Sprecherinnen für eine Bewusstwerdung ihrer eigenen Involviertheit in die jeweiligen Machtverhältnisse entschieden und wo sie die gesellschaftlich verfügbaren Diskurse nutzten, um eine Bewusstwerdung ihrer eigenen Verstrickungen in diese Machtverhältnisse abzuwehren.

Im siebten und abschließenden Kapitel werden Möglichkeiten einer Praxis von Critical Whiteness als hegemoniale Selbstreflexion herausgearbeitet, wobei

in der Gesamtschau aller Kapitel des Buches die theoretische, die epistemische und die praktische Ebene Berücksichtigung finden. Bestandteile hegemonialer Selbstreflexion sind sowohl die Dekolonisierung von (rassistischen) Wissensbeständen und Erkenntnisweisen wie die der Praxis zwischenmenschlicher Beziehungen. Anhand der psychoanalytischen Register der Topik und Dynamik des Unbewussten wird verdeutlicht, wie rassistisches Wissen⁵ (Topik) in Abwehr des dynamisch Unbewussten ‚wenn der verlorene Referent spricht‘ – der Widerspruch der Moderne und ihrer Bemächtigungsgeschichten sichtbar werden – eingesetzt wird, um das ‚Unbehagen in der weißen* Kultur‘ zu verdrängen, genauso wie das Aufgreifen und Durcharbeiten der Dynamik Rassismus auf der Subjektebene überwinden kann. Auf der anderen Seite wird anhand einiger problematischer Entwicklungen von Critical Whiteness in der politischen Praxis auf die Fallstricke hingewiesen, die durch unproduktive Umgangsweisen mit den Affekten im Rassismus zu einer rigiden antirassistischen Politik führen können. Statt dessen, so das Plädoyer, sollte das Unbehagen mit dem eigenen Weißsein* ausgehalten, als Ausgangspunkt für die Erkenntnisgewinnung genutzt und forschendes Lernen im Alltag auf dem Weg zu einer Gesellschaft ohne Rassismus (so utopisch das klingen mag) praktiziert werden.

5 Den Begriff ‚rassistisches Wissen‘ hat Mark Terkessidis (1998) geprägt.

1 Rasse* und Rassismus

Race does not exist but it does kill people. (Guillaumin, 1995, S. 107)

Die Etymologie des Begriffs Rasse* ist in der wissenschaftlichen Literatur nicht einheitlich beschrieben. Vermutet wird, dass der Begriff ursprünglich in der Pferdezucht Anwendung fand und aus dem Arabischen ins Spanische *raza* übertragen wurde. Nach Kolumbus' ‚Entdeckung‘ Amerikas 1492 wurde der Begriff, der bis dahin nur in der Tierwelt Anwendung fand, im 15. und 16. Jahrhundert auf Menschen übertragen. In Frankreich fand *race* im 16. Jahrhundert zunächst vor allem noch zur Abgrenzung von Geburtsadel, Amtsadel und den ‚niederen Klassen‘ Verwendung und auch in seiner Übertragung ins Deutsche – zunächst noch *Race* – behielt er seine Funktion als Distinktionsbegriff in Aushandlungen über das genealogische Geschlecht, Abstammung und Nachkommenschaft. Im Englischen tauchte *race* erstmals 1508 in einem Gedicht von William Dunbar auf und blieb dann für etwa dreihundert Jahre eine deskriptive Kategorie in informellen Diskursen der Reiseliteratur (Dalal, 2002, S. 12). Nachdem sich der Begriff zur Klassifizierung von Tieren und als Distinktionsbegriff zwischen den Klassen menschlicher Gesellschaften etabliert hatte, übertrug ihn ein reiselustiger französischer Arzt – Francois Bernier (1620-1688) – erstmals als Differenzierung entlang von Phänotypen auf Menschen und „unterschied vier bis fünf ‚Rassen‘: Europäer (auch Ägypter und braunhäutige Inder), Afrikaner, Chinesen und Japaner sowie Lappen. Indianer betrachtete er als eine den Europäern nahestehende Rasse*“ (Hentges, 1999, S. 163-164). Erst mit dem wissenschaftlichen Rassismus im 18. Jahrhundert gewann der Begriff dann seine systematisierende, von phänotypischen Merkmalen ausgehend ontologisierende, Bedeutung.

Karriere machte der Begriff Rasse* also nicht zufällig im Kontext des europäischen Imperialismus zur Markierung der Differenzen zwischen Europäer*innen und ihren außereuropäischen Anderen in den Kolonien. Fortan stand der Begriff Rasse* immer in Verbindung mit Ausbeutung. Der Begriff Rassismus als Kritik tauchte erst in den 1930er Jahren in Frankreich und Großbritannien vor dem Hintergrund der Politik Nazi-Deutschlands auf (vgl. Kerner, 2009, S. 44). Der Rassismus, mit dem wir es bis heute zu tun haben und der sämtliche migrationsgesellschaftlichen Verhältnisse durchzieht, ist von der Geschichte der Semantik des Begriffs Rasse* jedoch nicht zu trennen. Die Vorstellungen, die

mit der Konstruktion Rasse* in allen ihren geschichtlichen Mutationen assoziiert sind, haben sich im kulturellen Symbolischen wie im individuellen Unbewussten sedimentiert. Da sich der Rassismus seit einigen Dekaden zunehmend durch Diskurse über Ethnizität und Kultur maskiert und dadurch schwerer erkennbar und adressierbar wird, soll in diesem Kapitel rekonstruiert werden, wie die symbolische Gewalt der Rassekonstruktion auch noch durch diese kulturalisierten Rassismen – den ‚Rassismus ohne Rassen‘ (Balibar & Wallerstein, 1990; Guillaumin, 1998; Hall, 1989) – hindurch wirkt.

Das früheste abendländische ‚Wissen‘ über ‚Europas Andere‘ stammt aus den Aufzeichnungen von Eroberern, Händlern, Forschern, Reisenden, Kolonisatoren und Missionaren und wurde im Zeitalter der europäischen Entdeckungen ab dem 15. Jahrhundert produziert. Im Rekurs auf Stephen Greenblatt beschreibt Celia Brickman (2003) den Geist dieser Zeit als besonders intensiven Traum des Beherrschens und Besitzens. Die schnelle Kolonisation, Versklavung und Dezimierung, welche jeder ersten Begegnung mit ‚den Fremden‘ folgte, wurde zum materiellen Kontext, in dem diese Dokumente entstanden (Brickman, 2003, S. 16). Rasse* in seiner Anwendung auf Menschen entstand also im Zuge von Imperialismus und Kolonialismus und diente als Legitimation für die Ausbeutung und Enteignung derer, die mit Rasse* in Verbindung gebracht wurden.

Die Aufzeichnungen der Eroberer, Abenteurer und Missionare über die außereuropäischen Anderen, die den europäischen Denker*innen vor dem 15. Jahrhundert vollkommen unbekannt waren, wurden ihnen zur Inspiration, sich selbst im Verhältnis zu diesen Menschen zu verstehen und sie nutzten die Aufzeichnungen, um universalistische Theorien über den Anfang der Menschheit, über Geschichte und Entwicklung zu generieren. Diese Theorien wurden zum Schauplatz mächtiger neuer Figurationen des europäischen Selbst in Bezug zu seinen kulturell Anderen (Brickman, 2003, S. 16-17). Als die europäischen Mächte auf dem Höhepunkt kolonialer Expansionsbewegungen Afrika und andere Kontinente unter sich aufteilten, beteiligten sich viele wissenschaftliche Disziplinen – vor allem die Anthropologie – an der Erzeugung von Alterität; „der Andere wurde nach Europa importiert – in naturhistorischen Museen, in öffentlichen Zurschaustellungen primitiver Völker usw. – und somit der Vorstellungskraft der Öffentlichkeit immer zugänglicher“ (Hardt & Negri, 2003, S. 138-139). Die außereuropäischen Subjekte und Kulturen sollten die prähistorische, unentwickelte Form der Europäer*innen darstellen,

sie symbolisierten Primitivität und standen für Entwicklungsstufen auf dem Weg zur europäischen Zivilisation. Man glaubte somit, dass die diachronen Stadien der menschlichen Evolution in Richtung Zivilisation in den verschiedenen primitiven Völkern und Kulturen rund um den Erdball synchron nebeneinander existierten. (Hardt & Negri, 2003, S. 139 im Rekurs auf Mudimbe, 1988)

Die Kategorien, die für ‚die Anderen‘ im Zeitalter der Expansion, des Imperialismus und Kolonialismus erfunden wurden, dienten der dialektischen Selbst-Ausarbeitung, mit der implizit das Weißsein* als de-thematisiertes Ideal hervorgebracht wurde. Die Konstruktion von ‚Indianer*innen‘ als ‚Wilde‘ ermöglichte das ‚zivilisierte‘ europäische Subjekt; die Erfindung von Schwarzen* oder gar ‚Neger*innen‘ als „natural candidates for slavery“, machte Weiße* zu ‚freien‘ Subjekten (Bonilla-Silva, 2005, S. 14). Die außereuropäischen Anderen wurden zum konstitutiven Außen einer europäischen Subjektivierung. Diese Interdependenz ist bis in heutige migrationsgesellschaftliche Verhältnisse und ihre Diskurse über Einwanderung hinein zu beobachten.

1.1 Primitivität – Entwicklung – Zivilisation

Beim Nachdenken über Europa und den ‚Rest der Welt‘ entstand schnell eine Polarität, welche Europa mit Zivilisiertheit und die zu erobernde außereuropäische Welt mit Primitivität assoziierte und beide auf einer Zeitachse in Beziehung zueinander setzte. So wurden Raum und Zeit verschränkt; die zeitgenössischen ‚Primitiven‘ sollten Europas Vergangenheit darstellen. Aus ihnen wurde ein für ihre Ausbeutung in der Sklaverei und im Kolonialismus dienliches Vorher (Primitivität) im Dienst des Nachher (Zivilisiertheit); sie wurden als Vor-oder-Außerhalb des europäischen Selbstverständnisses konstruiert.⁶ Dabei gewann der Begriff der Primitivität eine zentrale Bedeutung, die er bis heute nicht verloren hat. Eine Beobachtung der Situationen, in denen der Begriff heutzutage zur Abwertung von Menschen beziehungsweise ihrer Gewohnheiten oder Lebens- oder Verhaltensweisen herangezogen wird, lässt das schnell deutlich werden. Primitivität markiert in zeitlicher und struktureller Hinsicht den Anfang und platziert die als primitiv Bezeichneten am historischen Anfang menschlicher Entwicklung. Als solcher werden diese Subjekte in die Nähe der Natur gerückt oder mit ihr gleich gesetzt. Xenophobie und Exotismus als zwei Seiten des Rassismus spiegeln diese beiden Ebenen der Semantik von ‚Primitivität‘ wieder. Entweder leben diese ‚Primitiven‘ unbeeindruckt von den Lasten der Gesellschaft und der Geschichte als idealisierte Verkörperungen einer unentwickelten, unschuldigen und unkorruptierten Natur – die Phantasie eines irdischen Paradieses – (Brickman, 2003, S. 18) oder die Abwesenheit der Zivilisation ruft Kannibalismus- und andere Phantasien von Gewalt und Brutalität im Kopf der Europäer*innen her-

6 Die Formulierung ‚Vor-oder-Außerhalb‘ ist Judith Butlers Vorwort zu Patricia Purtscherts (2006) Arbeit „Grenzfiguren. Kultur, Geschlecht und Subjekt bei Hegel und Nietzsche“ entnommen, auch das ‚Vorher-im-Dienst-des-Nachher‘ ist eine Formulierung Judith Butlers.

vor. Primitivität steht für Entwicklungsdefizit und verortet die so Bezeichneten auf einer Stufe, die am Anfang oder vor dem Beginn menschlicher Zivilisation imaginiert wird.

Was Sigmund Freud später als Triebhaftigkeit konstruiert – Liebes- und Todestrieb als ‚Es‘ seiner Strukturhypothese, das in der psychosexuellen Entwicklung durch das Einwirken des ‚Über-Ichs‘ (Kultur, Werte, Normen, Verbote) überwunden wird, damit sich ein ‚Ich‘ bildet – ist von solchen Vorstellungen von Primitivität abgeleitet. Freuds Kartographie der Psyche platziert das Ich als vermittelnde Instanz zwischen dem zivilisierenden Über-Ich und der ‚primitiven‘ Libido, dem Es (Torgovnick, 1990, S. 17). Die Psychoanalyse Sigmund Freuds beinhaltet jedoch so viel reaktionäres wie revolutionäres Potenzial (Boyarin, 1998; Brickman, 2003; Tißberger, 2013). Wie Marianna Torgovnick feststellt, wurden Juden in Europa oft wie die Primitiven dargestellt (trinken Blut etc.) (1990, S. 199). Freud – als Jude vom Antisemitismus betroffen – entwickelte die Psychoanalyse nicht zuletzt auch, um das Phänomen des Antisemitismus zu verstehen. Problematischerweise rekurrierte er dabei auf kolonialrassistische Ideologien. In seiner topologischen Konstruktion der Psyche sind die reaktionären Elemente der Psychoanalyse angelegt, in der Dynamik liegt dagegen ihr revolutionäres Potenzial (vgl. Tißberger, 2013). Wie Gail Rubin (1975) in ihrem einflussreichen Aufsatz *“The Traffic in Women”* schreibt, ist Freuds Psychoanalyse eine feministische Theorie *manqué* (S. 185) weil sie die Subjektivierung unter Verhältnissen des Sexismus beschreibt. Daniel Boyarin (1998) ergänzt, dass sie auch eine zum Greifen nahe Rassismustheorie beinhaltet (S. 213). Statt jedoch die Unterwerfung der Subjekte unter die Verhältnisse des Sexismus und Rassismus als Psychodynamik zu beschreiben, wählte Freud ein strukturalistisches und topologisches Erklärungsmodell, in dem der Entwicklungsprozess archaischen Mustern folgt. Lou Andreas-Salomé, eine Freundin und Kollegin von Freud, glaubte, dass der Archäologe in Freud den Psychoanalytiker Freud kreierte (Torgovnick, 1990, S. 194); *“as Freud’s collection of statues suggests, he possessed an intense visual imagination, and he dramatizes his ideas about the primitive by writing a scene (a ‘spectacle’ he calls it) from human ‘prehistory’”* (S. 202).

In der Entwicklungspsychologie (nicht nur der Psychoanalyse Sigmund Freuds) wird davon ausgegangen, dass die Ontogenese die Phylogenese rekapituliert, Kinder also in ihrer frühen Individualentwicklung die Menschheitsgeschichte durchlaufen. So wird der Entwicklungspsychologie eine Genealogie eingeschrieben, die sich zwischen Primitivität und Zivilisiertheit aufspannt. Primitivität geht einher mit der Vorstellung der Unterentwicklung von Sprache und Vernunft, mit ungezügelter Sexualität und mit dem Horror der Gewalt. Die als primitiv Bezeichneten stellen die Kindheit der Menschheit dar, die sie – anders

als das weiße* Kind – niemals überwinden. Der Begriff der Primitivität ist das Vehikel für Rassismus. Stuart Hall (1989) charakterisiert noch den zeitgenössischen Rassismus durch dieses Muster: „... weil wir rational sind, müssen sie irrational sein, weil wir kultiviert sind, müssen sie primitiv sein, wir haben gelernt Triebverzicht zu leisten, sie sind Opfer unendlicher Lust und Begierde“ (S. 919).

Als Kolumbus in die Neue Welt aufbrach, existierten bereits zwei distinkte Diskurse: Ein mittelalterlich-schriftsprachlicher Diskurs über Außenseiter*innen als Barbar*inn*en, Wilde und edle Wilde und ein religiös-legaler Diskurs, welcher sich durch die Kreuzzüge konsolidierte und der die Behandlung Ungläubiger betraf, etwa das Recht, unbewohntes und von Nicht-Christ*inn*en bewohntes Land zu konfiszieren (Brickman, 2003, S. 19-20). Die negativen Konnotationen des Begriffs Rasse* – gemeint sind die ‚dunkleren Rassen*‘ – sind auch Teil der christlichen Mythologie. Wissenschaft und Religion waren in der christlichen Kultur lange eng verzahnt, anfänglich sollte die Wissenschaft lediglich das Werk Gottes belegen. So ging auch die christlich-mittelalterliche Licht- und Schattenmetaphorik mit ihren Konnotationen von Göttlichem und Teuflischem in die ‚Rassenforschung‘ ein (vgl. auch Husmann, 2010).

Die Vielfalt an Lebensweisen auf dem Globus stellte die biblische Genesis infrage und feuerte die Präokkupation der Aufklärer*innen mit der Frage nach dem Ursprung der Menschheit an (Brickman, 2003, S. 32). Durch die Begegnung mit den Bewohner*inne*n der Kontinente, die später von den Europäer*inne*n Amerika und Afrika genannt wurden, geriet die Lehre der Monogenese der jüdisch-christlich Religion, die von der Gleichheit aller Menschen vor Gott, der sie erschaffen hat, ausging, ins Wanken. Die entscheidende Frage der christlich motivierten Rassen*forschung war: Stammten alle Menschen von Adam (und Eva) ab oder hatten sie verschiedene Ursprünge? Die Antwort auf diese scheinbar kosmologische Frage war jedoch ganz und gar nicht abstrakt, sondern diente der Rationalisierung von Sklaverei und Kolonialismus (Dalal, 2002, S. 14). Die Vertreter*innen der Monogenese argumentierten, dass die Vielfalt menschlicher Erscheinungsweisen, vor allem ihre Hautfarben, durch Grade der Degeneriertheit zu erklären sei. Polygenetiker*innen waren radikaler. Sie unterstellten verschiedene Ursprünge der Menschheit, ihnen zufolge gab es also verschiedene Spezies. Damit musste auch Gottes Gesetz von der Gleichheit aller Menschen nicht mehr auf Nicht-Weiße* angewendet werden. Die Polygenese diente „als (pseudo-) naturwissenschaftliche Legitimation der aufkommenden Rassentheorien“ (Hentges, 1999, S. 165). Farhad Dalal (2002) bemerkt, dass die Struktur, wenn nicht gar der Inhalt der Debatten um Mono- und Polygenese auch in heutigen Diskursen zu finden sind und zwar in der Frage zur Un/Veränderbarkeit (S. 15) kultureller oder ethnischer ‚Eigenheiten‘ von Migrant*inn*en, die sich bei ge-

nauerem Hinsehen als Diskurse über Rasse* entpuppen. Samuel P. Huntingtons „The Clash of Civilizations“ (1996) bzw. in der Übersetzung „Kampf der Kulturen“ oder Thilo Sarrazins „Deutschland schafft sich ab“ (2010) sind zwei Beispiele dafür.

Bereits vor seiner wissenschaftlichen Verwendung wurde der Begriff Rasse* synonym mit Begriffen wie ‚Mohren‘, ‚Affen‘, ‚Neger‘, ‚Biester‘, ‚Wilde‘ oder ‚Teufel‘ verwendet und trägt damit die Konnotation des Monströsen, Teufelischen, Lüsternen und Ausschweifenden (Dalal, 2002, S. 12). Ehe der Begriff also zu seiner eigentlichen, durch die Rassen*theorien in der Moderne generierten Bedeutung gelangte, transportierte er bereits rassistische Konnotationen. Rassismus manifestierte sich bereits vor der Erfindung von Rassen* (Dalal, 2002, S. 13), wobei die als ‚Wilde‘ Bezeichneten für die Europäer*innen zunächst nicht zur Kategorie des Menschlichen zählten, sondern dem Tierreich zugeordnet wurden, was ihre Ausbeutung erleichterte. Die Wilden, Barbaren oder Primitiven wurden jenseits der menschlichen Gesellschaft und der politischen und religiösen Gesetze, durch welche eine Person ihre Humanität entfaltet, verortet. Solche Konzepte waren auch genährt von mittelalterlichen Vorstellungen Trompeten-blasender Affen, Anthropophagen und blauen Menschen mit quadratischen Köpfen (vgl. Jahoda, 1999). Die Begriffe, mit denen Menschen außereuropäischer Kulturen beschrieben wurden, fokussierten jeweils auf unterschiedliche Standards, mit denen kulturelle Differenz gemessen wurde.

Der Begriff ‚Wilde‘ platziert(e) sein Subjekt in der Natur, die in Opposition zur Kultur steht. Menschen, die in der Wildnis lebten, haftete die Vorstellung an, grausam, gewalttätig und gemein zu sein (Brickman, 2003, S. 18). ‚Wilde‘ und die ‚Wildnis‘ wurden in eins gesetzt; „Menschen ohne Grenzen, die die Bestimmung des menschlichen Geistes ‚fortzuschreiten‘ und Ordnung zu schaffen verfehlten. Eben jenen ‚Fortschritt‘ aber, eine ‚Vorwärts- und Aufwärtsbewegung‘ ‚durch die Zeit‘, drückten die Kolonisierenden in den räumlichen Koordinaten der Frontier-Grenzen aus“ (Dyer, 1997, zitiert nach Schneider, 2003, S. 139). Der Begriff ‚Barbar*in‘ wiederum operierte auf der Ebene politischer Arrangements der europäischen Gesellschaft. Die Griechen – stolz auf ihre Regierungsform, die Konflikte im Rahmen öffentlicher Rede durch Vernunft und Argumentation löste – blickten auf die aus dem Griechischen abgeleiteten ‚Barbaros‘ herab, welche der politischen Sprache, Grundlage jeder menschlichen Gesellschaft, nicht mächtig waren und stattdessen ‚brabbelten‘ (Brickman, 2003, S. 18). Im „Dorsch“, einem Wörterbuch, das bis heute Standardwerk der Psychologie ist, findet sich in der Ausgabe von 1994 noch der Eintrag des ‚Hottentottismus‘ als psychopathologischer Begriff für ‚Stammeln‘, eine komorbide Sprachstörung. Im mittelalterlichen Europa bedeutete der Begriff ‚Barbar‘ sowohl nicht-christlich als auch ‚Wilde*r‘ und vom 17. Jahrhundert an war die