

Serhat Karakayali

Die Camera Obscura der Identität Zur Reichweite des Critical-Whiteness-Ansatzes

Die Arbeit in weißer Haut kann sich nicht dort emanzipieren, wo sie in schwarzer Haut gebrandmarkt wird. *Karl Marx, MEW 23: 318*

Prolog

Seit einigen Jahren schon kreist die Debatte um eine kritische Rassismustheorie (und Praxis) in Deutschland um Konzepte wie (Critical) Whiteness und Intersektionalität, die nicht nur durch vielfältige Veröffentlichungen (vgl. Arndt 2001; Eggers u.a. 2005), sondern auch bestimmte Sprachregelungen und Schreibweisen bis hin zu Bekenntnis- bzw. Positionierungsritualen vor allem in akademischen Kreisen bekannt wurden. Die erhöhte Aufmerksamkeit insbesondere für Critical Whiteness in den letzten drei Jahren jedoch hatte zunächst wenig mit der von diesem Ansatz eingeforderte Fokusverschiebung weg vom markierten „Anderen“ hin zur unmarkierten Normalität von sogenanntem Weiss-Sein zu tun. Anlass der Kontroversen (vgl. u.a. Karakayali et al 2012, 2013; Nghi Ha 2014) waren Vorkommnisse auf einer antirassistischen Veranstaltung im Sommer 2012, bei denen es mit Rückgriff auf Begriffe wie „Whiteness“ zu einer mit „messianischer Inbrunst durchgesetzte(n) diskursive(n) Säuberungspolitik“ (Nghi Ha 2014) gekommen war. Im Fokus der Kritik stand und steht weiterhin zunächst nur die autoritäre Praxis einzelner Akteure.¹ Das Konzept Critical Whiteness

1 Die Gruppe NoLager Bremen (2012) berichtet: „So wurden unter Verweis auf angeblichen ‘Kulturkannibalismus’ an Dreadlocks-TrägerInnen kleine Zettelchen mit der Aufforderung ‘Cut it off!’ verteilt und somit ein absolut starrer, ja ethnisch aufgeladener Kulturbegriff gegen jede Variante hybrider Widerstandskultur propagiert (worunter wir logischerweise nicht ein plumpes multikulturelles ‘Vermischungs’konzept verstehen). Des weiteren ist es wiederholt vorgekommen, dass weiße (PoC-)AktivistInnen versucht haben, andere weiße AktivistInnen aus Plena-Situationen ‘rauszubegleiten’ (ohne dass diese darum gebeten hätten), einfach weil sie emotional zu aufgeregt gewesen sein sollen oder ‘master suppression techniques’ wie Augenrollen oder kritische Mimik angewandt hätten.“

selbst wurde dabei stets von der Kritik ausgenommen. So auch Nghi Ha, demzufolge der „missionarische Tugend-Terror“ mit dem Konzept nichts zu schaffen habe, sondern eine „Pervertierung“ durch eine „ohne jede persönliche Haftung operierende Weiße Gruppe“ sei (ebd.). Das Konzept sei nicht auf „umstrittene Extremauslegungen oder anekdotische Einzelmeinungen“ zu reduzieren, wie das die KritikerInnen betrieben hätten, sondern im Kern durchaus rational. Vielmehr stehe der Critical-Whiteness-Ansatz für ein Wissen um „rassifizierte Macht- und Ressourcenunterschiede, die sich gesellschaftlich wie kulturell von den institutionellen bis zur individuellen Ebene ausdifferenzieren“ (ebd.), ohne das der Kampf gegen Rassismus nicht sinnvoll zu führen sei.

Der vorliegende Artikel interessiert sich für genau diese Frage, die auch den Kern des gegenwärtigen Streits um einen theoretisch gehaltvollen und emanzipativ ausgerichteten Rassismusbegriff ausmacht. Es geht nicht darum, ob die von dem Critical-Whiteness-Konzept verbreiteten Inhalte per se zu autoritären Verhaltensweisen führen, sondern um die Inhalte selbst. Die Frage lautet also eher, ist Critical Whiteness für das Verständnis des Rassismus unverzichtbar oder weisen zentrale Prämissen des Konzepts in die falsche Richtung? Es geht dabei auch um die Frage, ob die Ansätze die ihnen inhärenten identitätstheoretischen Konsequenzen unzureichend problematisieren und damit Gefahr laufen, für andere politische Projekte und Strategien, jenseits der Eigeninteressen der jeweiligen „Gruppen“, die den Ansatz tragen, nicht mehr anschlussfähig zu sein.

Whiteness Studies

Wesentlicher Bezugspunkt des Critical-Whiteness-Ansatzes liegt in den US-amerikanischen Whiteness Studies, die mit Namen wie Toni Morrison, bell hooks, Kimberle Crenshaw verbunden ist, aber auch älteren Autoren wie W.E.B. Dubois oder Frantz Fanon.² Konstitutiv für dieses Theoriemodell ist die Überlegung, dass Rassismus zu einer Privilegierung der Gruppe der sogenannten Weißen führe. Damit ist auch schon die politische Bewegung dieses Ansatzes markiert: den Fokus der Rassismusanalyse weg von Schwarzen auf Weiße zu richten: Als Schlüsselwerk für die Whiteness-Studies gilt Toni Morrissons Buch *Playing in the dark* (1992). Da Weiße in den Rassismus genauso verstrickt seien wie Schwarze plädiert Morrison dafür, auch die Effekte des Rassismus auf Weiße zu untersuchen. Schwarze TheoretikerInnen und AktivistInnen kritisierten damit

2 Der in den USA als Whiteness Studies bekannte Ansatz wird in Deutschland meist als Critical Whiteness bezeichnet. Wichtige deutschsprachige Veröffentlichungen sind u.a. Eggers et al 2005; Ha 2007; Nduka-Agwu/Hornscheidt 2010.

auch die bis dahin vorherrschende Praxis, rassistisch Diskriminierte zu Objekten von Forschung und politischem Handeln zu machen. Vielmehr sollten mit dem Whiteness-Konzept die Strukturen und Mechanismen untersucht werden, die dazu führen, dass Weiße vom Rassismus profitierten.

An diesem Konzept sind verschiedene Aspekte problematisch. In vielen Publikationen wird darauf hingewiesen, dass die Begriffe weiß und schwarz nicht Hautfarben, sondern politische Kategorien bezeichnen sollen – aber zugleich auch Personengruppen. Weiß seien alle, die vom Rassismus profitierten, schwarz dagegen alle, die durch ihn marginalisiert werden. Weiß und schwarz bezeichnen demgemäß relationale Positionen in einem hierarchischen Gesellschaftssystem. Jedoch scheinen viele Publikationen, die sich auf Critical Whiteness beziehen, trotz anderslautender Behauptungen, ein ganz bestimmtes rassistisches Verhältnis zu beschreiben, nämlich dass der europäisch-afrikanischen Kolonialgeschichte und postkolonialen Gegenwart – oder sie beziehen sich auf die Geschichte und Gegenwart von „white supremacy“ in den USA.³ Exemplarisch lässt sich dies an Eske Wollrads *Weißsein im Widerspruch* (2005) aufzeigen. Obwohl die Autorin die politische Dimension der Kategorien „schwarz“ und „weiß“ hervorhebt, finden sich bei ihr kaum Bezüge auf rassistische Praktiken und antirassistische Kämpfe, die sich nicht auf die aktuelle Situation afrodeutscher Menschen bzw. die Kolonialgeschichte beziehen.⁴ Wenn sie historisch herleitet, dass auch die IrInnen in der Geschichte als schwarz galten, so wird dies gleichsam als Etikettierungsvorgang gesehen, der den betroffenen Subjekten äußerlich bleibt: IrInnen können niemals an der Produktion schwarzen Wissens beteiligt sein oder schwarze AktivistInnen oder TheoretikerInnen werden.⁵ Man könnte diesen Widerspruch auch als Symptom eines weiter reichenden theoretischen Problems interpretieren. Wie viele Texte, die Rassismus als eine soziale Konstruktion konzipieren, so changiert auch Wollrad zwischen einer interpretativen und einer strukturalistischen Pro-

3 RassismusforscherInnen wie beispielsweise Fredrickson (1988) oder Genovese (1970) haben betont, dass insbesondere das US-amerikanische System rassistischer Unterdrückung die gesellschaftlichen Verhältnisse nachhaltig geprägt habe – im Unterschied zu den ebenfalls auf eine Geschichte der Sklaverei zurückblickenden Gesellschaften Brasiliens oder der Karibik.

4 Zur historischen und politischen Bedeutungsverschiebung von Weißsein siehe auch Painter 2010.

5 Die Behauptung, „schwarz“ beschreibe ganz allgemein eine gesellschaftliche Erfahrung der Marginalisierung durch Rassismus, wird von einigen BefürworterInnen des Critical-Whiteness-Ansatzes nicht geteilt: Beispielsweise definieren die Herausgeberinnen des vielbeachteten Sammelbandes „Rassismus auf gut deutsch“ (Adibeli Nduka-Agwo und Antje Lann Hornscheidt 2010) Rassismus als Diskriminierung von Menschen aus Afrika bzw. der afrikanischen Diaspora (vgl. Danielzik 2011). Der Rassismus etwa gegenüber MigrantInnen wird bei ihnen als „Migrantismus“ bezeichnet.

blemsbeschreibung. Denn einerseits sind Rassen „nur“ soziale Konstruktionen, für die es keinerlei Entsprechung in der menschlichen Natur gibt, wie praktisch alle rassismuskritischen Texte betonen. „Soziale Konstruktion“ wird dabei aber im Sinne des symbolischen Interaktionismus als intersubjektiv erzeugte gedacht. „race matters“, weil es Rassismus gibt, so die Argumentation, führen rassistische Etikettierungen dazu, dass „race“ sozial real wird. Andererseits aber werden Etikettierungspraktiken bzw. Praktiken der symbolischen Bedeutungskonstitution als nicht hinreichend soziale Realität konstituierend betrachtet, wenn sie zugleich verschleiern wirken können. Phänotypische Merkmale etwa zu ignorieren („colour blindness“) ist aus diesem Grund keine akzeptable Lösung des Rassismus, sondern mache selbst rassistische Verhältnisse unsichtbar. Rassismus wirke somit auch dann, wenn niemand rassistisch etikettiert werde. Der Rassismus wirkt also auch außerhalb einer interaktionistischen, Bedeutungen aushandelnden Sphäre. Dies wird auch deutlich im Kontext der Debatten um „reverse racism“ (der Frage also, ob rassistische Äußerungen von Schwarzen der Form nach ebenfalls unter die Herrschaftsform des Rassismus einzuordnen sind), in denen immer wieder – zurecht – betont wird, dass Rassismus nicht eine Frage der individuellen Einstellung sei, sondern an Machtapparate und Institutionen gekoppelt ist.

Hinzu kommt, dass die Diskussion um Critical Whiteness historisch als Folge jener Veränderungen zu interpretieren ist, die auch zum Aufstieg des „Rassismus ohne Rassen“ (Balibar 1990) geführt haben. Die Niederlage des Nationalsozialismus und die Diffamierung des biologischen Rassismus hatten zu einer Veränderung bzw. „Verschiebung und Verdichtung“ des Rassismus geführt. Wir leben heute weitgehend nicht mehr in einer Gesellschaft offener und rechtlich sanktionierter rassistischer Hierarchisierung, sondern in einer, in der – so der Whiteness-Ansatz – weiße Vorherrschaft („white supremacy“) mit anderen Mitteln aufrechterhalten wird. In den Texten wichtiger ReferenzautorInnen wie beispielsweise bell hooks zeigen sich die Schwierigkeiten eines derart strukturierten Feldes. Hooks beschreibt, wie „weiße junge Männer“ öffentlich bekunden „mit der Vergangenheit der weißen Herren gebrochen“ zu haben, indem sie „rassistische Grenzen auf sexuellem Gebiet ... überschreiten“ (hooks, 37). In Wirklichkeit, so hooks, pflegten diese Männer weiterhin den Rassismus. Ihr einziges Argument für dieses Urteil, und dies ist symptomatisch, lautet, dass dieses nichtrassistische Begehren „nicht im Einklang mit denjenigen Aspekten ihrer sexuellen Fantasien (stehe), die sie eindeutig mit der kollektiven weißen rassistischen Dominanz verknüpfen“ (ebd.). Das Begehren wird zur imperialistischen Nostalgie (38) oder kultureller Vereinnahmung (39), weil der Rassismus dadurch verleugnet werde. Eine Begegnung der „Rassen“ sei nur möglich, wenn beide Seiten den Rassismus als grundlegende Struktur anerkennen. Wer Rassismus nicht thematisiert, so könnte man zusammenfassen, ist schon RassistIn. Wenn rassistische Ideologien

und Praktiken jeden Bereich sozialen Lebens durchdringen, es sich also um ein extrem wirkmächtiges, allgegenwärtiges und durch kognitive Leistungen (etwa Bekenntnisse zum Antirassismus) nicht zu veränderndes Phänomen handelt, ist nicht zu verstehen, welche Veränderungen durch die Thematisierung von Rassismus erreicht werden könnte.

Zugleich operiert Whiteness auf einem von historischen Veränderungen geprägten Terrain und damit auf der Ebene eines allgemeineren sozialtheoretischen Problems. Wenn sich Rassismus als „latent“ erweist, also auf einer Ebene angesiedelt ist, die uns nicht unmittelbar zugänglich ist (zum Begriff der Latenz vgl. Ellrich u.a. 2009), dann muss sich die kritische Rassismustheorie mit sozialtheoretischen Grundlagen befassen.⁶

Privilegien, Besitz und Normen

Unterschiedliche Begriffe wie Besitz, Privilegien oder Normen dienen den AutorInnen des Critical-Whiteness-Ansatzes nun dazu, Mechanismen zu lokalisieren, die „den Rassismus“ als übergreifendes soziales Verhältnis mit der Ebene der Praktiken verbinden können. Prominent figuriert in vielen Texten dabei der Begriff des Privilegs, der aber nicht durch gesetzliche oder formale Mittel hergestellt wird, sondern vermittelt über die Norm des Weißsseins: Als normal gilt in den westlich-nördlichen Gesellschaften die Zugehörigkeit zur Kategorie der „Weißen“. Diese Kategorisierung werde aber nicht als solche markiert, sie gilt unausgesprochen. Die Selbstverständlichkeit von Weißsein zeigt sich etwa, wenn sich in Michael Endes Roman der schwarze Junge Jim Knopf im Spiegel erblickt und darob erschrickt, oder wenn ein champagnerfarbenes Kleid von Michelle Obama als „hautfarben“ bezeichnet wird.⁷ Die Normalität von Weißsein reflektiert zunächst, vor allem in jenen Gesellschaften, in denen schon lange nicht-weiße Minderheiten leben, wie Machtasymmetrien sich sprachlich in einer hegemonialen Kultur niederschlagen. Daher wird das Normalitätsargument mit dem Begriff des Privilegs kombiniert. Die Normalitätsnormen, so viele VertreterInnen des Ansatzes, stellen zugleich

6 Wenn sich rassistische Einstellungen, wie die kritische Rassismusforschung nahezu übereinstimmend konstatiert, zunehmend indirekt oder vermittelt äußern (wie auch im „sekundären Antisemitismus“), sind bei der Analyse solcher Phänomene grundlegende theoretische Probleme verknüpft: Wie lassen sich Aussagen oder Aussagesysteme (Diskurse) interpretieren, wenn die Bezugsebene beispielsweise in den Bereich des Unbewussten verlagert wird? Welche Rolle haben „Einstellungen“, wenn sie sich nicht in semantisch eindeutigen Aussagen repräsentieren?

7 Vgl. <http://metro.co.uk/2010/05/20/nude-michelle-obama-dress-causes-race-controversy-after-state-dinner-321306/>, Zugriff: 12.12.2014.

Barrieren für all jene dar, die der Norm nicht entsprechen. In einem Aufsatz, den ich hier exemplarisch für eine breite Strömung innerhalb der Critical-Race-Studies diskutieren möchte, schlägt Cheryl Harris vor, das Attribut „Weißsein“ als eine Form von Eigentum zu betrachten (Harris 1995). Die Ursprünge des Eigentumsrechts in den USA, so die Autorin, seien nur in ihrer „Interaktion“ mit Konzepten von „race“ zu verstehen (ebd.: 277). Ähnlich wie andere Autoren (vgl. Allen 1998) verweist sie darauf, dass erst mit der Intensivierung der „chattel slavery“ „Weiß“ als identitäre Kategorie entstehen konnte und die „Erfindung der weißen Rasse“ historisch der gewaltvollen Durchsetzung einer rassistischen Segregation der Arbeitskräfte folgte. Sklaverei sei nicht das Produkt des Rassismus (einer unhinterfragten Ideologie der „white supremacy“) ist, sondern umgekehrt: Rassismus eine Folge der Sklaverei.⁸ Das System der Sklaverei hat, so Harris, zu einer Fusion zwischen ökonomischer Unterdrückung und „race“ geführt. Das aus der Sklaverei resultierende Rechtssystem hat Schwarzsein zu einem Marker für die Möglichkeit gemacht, eine Person zu einer hybriden rechtlichen Kategorie zwischen Mensch und Ware zu machen, während Weißsein selbst zu Eigentum wird: „Whiteness – the right to white identity as embraced by the law – is property if by ‘property’ one means all of a person’s legal rights“ (Harris 1995, 280). Erwartungen, die an diese Kategorie gebunden waren und sind, sind durch das Recht abgesichert, da der Besitz von Whiteness mit „benefits“ verknüpft ist, ähnlich wie andere nicht übertragbare Güter (etwa Dokortitel). Dass das Rechtssystem hier nur die sozialen Verhältnisse abbilde, zeige sich in rechtlichen Doktrinen wie der, dass „to call a white person ‘black’ is to defame her“ (ebd.: 9). Das Recht habe damit den Effekt, durch Gewalt konstituierte Identitätskategorien zu reifizieren. Damit werde Whiteness zu einer objektiven Größe gemacht, einer Entität. Die Argumentation des Textes bezieht sich weitgehend auf Recht und Rechtssprechung in den USA vor dem formalen Ende segregationischer

8 Die Frage, ob rassistische Einstellungen gegenüber AfrikanerInnen der Sklaverei vorausgehen oder durch sie erst entstanden sind, wurde in der Forschung kontrovers diskutiert. Vorurteile oder Stereotype finden sich in den historischen Quellen bereits vor der Etablierung einer ausschließlich Schwarze betreffenden Sklaverei. Diese sind allerdings nur ein Teil von vielen Faktoren, die im Laufe des 17. Jahrhunderts allmählich zu einer vollständigen Entrechtung der anfangs noch freien Schwarzen in den südlichen Staaten der britischen Kolonien in Nordamerika führen. Die komplexen Prozesse einer radikalen Rassialisierung der Ausbeutungsverhältnisse wurden insbesondere in der vergleichenden Forschung herausgearbeitet und hängen u.a. damit zusammen, dass es, anders als etwa in Brasilien, eine große Gruppe armer Weißer gibt, die als „Funktionäre“ des Sklavereisystems einsetzbar waren, aber paradoxerweise auch der in Nordamerika virulente Bourgeois-Egalitarismus, für den es keine Vielzahl von kastenartigen Statusunterschieden geben konnte, man also nur zu einer von zwei Klassen gehören konnte. (vgl. Fredrickson 1988; Genovese 1970).

Gesetze seit den 1960er Jahren. Harris behauptet, dass Whiteness auch danach – also ohne rechtliche Kodifizierung – weiterhin als Eigentum fungiere. Diese Persistenz von Weißsein als ökonomischem Privileg ist nun aber nicht mehr rechtlich kodifiziert. Als Beleg wird eine Studie von Anfang der 1990er Jahre angeführt, in der weiße StudentInnen gefragt werden, was sie verlangen würden, müssten sie in den kommenden Jahren als Schwarze leben. Die Ergebnisse – die meisten TeilnehmerInnen finden mehrere Millionen US-Dollar Entschädigung angemessen – belegen für Harris, dass Weißsein mit einem Ausdruck von W.E.B. Dubois (aus einer der ersten materialistischen Studien zum postabolitionistischen Rassismus in den USA) als eine Art „public and psychological wage“ verstanden werden kann. Es handelt sich dabei nicht um direkte ökonomische Vorteile – denn auch viele weiße US-AmerikanerInnen sind sozial benachteiligt – sondern um „relative political advantages“ (Harris 1995, 286). Hier greift die Autorin auf zwei Argumente zurück, die sich bereits bei Dubois (1976) und später bei Roediger (1991) finden. Eines ist ein ideologiekritisches Argument, demzufolge Whiteness zu einer Ablenkung von Klassegegensätzen führe („attention is diverted from class oppression“), das andere ein gruppentheoretisches: Die Existenz der Schwarzen als absolut unterste soziale Schicht erlaube es auch den armen Weißen, sich als Teil einer dominanten Gruppe – den Weißen – zu empfinden (vgl. Fredrickson 1988). Was der Ansatz allem Anschein nach erreichen will, ist, über die Beobachtung einer Verdinglichung von Whiteness durch das Rechtssystem, als im historischen Verlauf objektive, sozusagen „soziale Tatsache“ zu etablieren. Problematisch an dem Verfahren ist allerdings die Konstruktion des Rechts als einer „Spiegelung“ sozialer Verhältnisse. Ohne hier weiter auf die staats- und rechtstheoretischen Probleme einer solchen Konzeption eingehen zu können (vgl. Buckel 2007): Wenn sich rassistische soziale Verhältnisse auch ohne deren rechtliche Verankerung erhalten können, wird fraglich, wozu der Bezug auf die Rechtsform notwendig ist. Denn wenn es nach der Civil-Rights-Ära kaum noch formal rassistisch kodifiziertes Recht gibt und auch „dominant societal norms have embraced the ideas of fairness and nondiscrimination, removal of privilege“ (Harris 1995, 286), bleibt unklar, auf welcher Ebene und mit welchen Mitteln, wenn nicht staatlichen, sich rassistische Praktiken durchsetzen. Vor allem aber wird die Konstruktion von Whiteness als einer objektivierten Entität, gar einem rechtlich abgesicherten Eigentum schwer zu begründen. Daher verschiebt sich Harris' Argumentation auf die Frage der Folgen der historischen Akkumulation von Ausbeutungsverhältnissen, in der offenbar dem Recht eine neue Funktion zukommt. Die ökonomischen und sozialen Vorteile, die weiße US-BürgerInnen gegenüber schwarzen BürgerInnen haben, da „originated in injustice“ (Harris 1995: 287), würden nun durch ein liberales Rechtsverständnis, das keine rassistisierten Kategorien verwendet, naturalisiert bzw. verschleiert. Das gegenüber

den historisch etablierten Distributions- und Eigentumsverhältnissen, und auch gegenüber Whiteness als einem Medium dieser Verteilung, neutrale Recht diene damit der Reproduktion dieser Verhältnisse. Dies geschieht insbesondere dadurch, indem den rassistisch unterdrückten Gruppen kein rechtlicher Status als Gruppe zuerkannt wird, was eine Grundlage für Politiken der „affirmative action“ wäre. Für Harris ist „affirmative action“ aber mehr als eine Art historische Wiedergutmachung, die an den Rechtsansprüchen, die auf der Zugehörigkeit zur Gruppe der Weißen beruhen, nicht rüttelt. Positiv hervorzuheben ist, dass Harris' Schlussfolgerungen für die Praxis auf staatlich bzw. rechtlich vermittelte Formen gesellschaftspolitischer Auseinandersetzung hinauslaufen und darauf abzielen, die Identitäten aufzubrechen – und sich hierin wohltuend von jenen unterscheiden, die vor allem Praktiken wie „awareness“ etablieren wollen. Ihr Ansatz, d.h. der Bezug auf die historische Akkumulation von rassistischer Ausbeutung, ist jedoch nur bedingt übertragbar auf Gesellschaften, die nicht auf mehrere Jahrhunderte rassialisierter „chattel slavery“ zurückblicken und andere Formen der „Übertragung“ (etwa koloniales Wissen) eher im Zentrum der Untersuchung stehen müssten.⁹ Denn nur hier haben sich Formen der phänotypischen Codierung von Menschengruppen nachhaltig klassenbildend ausgewirkt.¹⁰

Wenn andere Autoren, wie beispielsweise George Lipsitz, beschreiben „how whiteness works“ (Lipsitz 2006: 106ff.), zeichnen sie oftmals einen Prozess der Übertragung von sozialem, kulturellem und ökonomischem Kapital nach, wie sie Pierre Bourdieu seit den 1970er Jahren untersucht hat. Die von Bourdieu beschriebenen Mechanismen laufen bekanntlich darauf hinaus, die Herrschaft des Bürgertums gegenüber den ihnen ökonomisch und sozial benachteiligten Klassen abzusichern. Auch bei Lipsitz (2006: 108) werden praktisch alle Ungleichheiten auf ungleiche Verteilung (insbesondere von Immobilieneigentum) zurückgeführt: „The reasons for these disparities stem almost entirely from the ways in which home ownership gives whites in every class more wealth than their black counterparts with the same incomes, family structures and work histories“. Unabhängig davon, wie die ungleiche Verteilung von Ressourcen zustande gekommen ist (durch rassistische Kriterien oder andere), sie führt nach Bourdieu – mit wenigen Ausnahmen

9 Der Hinweis auf gesellschaftliche Unterschiede (etwa zwischen den USA und Deutschland) gilt bei einigen VertreterInnen des Critical-Whiteness-Ansatzes als Abwehrstrategie, mit der „völlig ignoriert (wird), dass Menschen, die hier Rassismus ausgesetzt sind, in ihrem alltäglichen Leben Widerstände dagegen aufbauen und sich vernetzen.“ (Piesche 2013)

10 In Europa scheinen diese Zuordnungen viel vager und volatiler zu sein. Nicht nur existieren in jedem Land andere Gruppen, die jeweils als „racial underclass“ fungieren. Sie überlagern sich auch mit innereuropäischen Rassismen und Nationalismen, sodass sich die jeweilige „Position“ der betroffenen Gruppen – etwa durch den europäischen Integrationsprozess – verändern kann.

– notwendig in eine Reproduktion der einmal etablierten Asymmetrien (zwischen Gruppen). Ähnlich wie bei Bourdieu kann es zwar gelingen, die Klassengrenzen respektive Grenzen von „race“ zu überspringen (etwa durch „passing“, dass Schwarze „als Weiße durchgehen“), die grundlegenden sozialen Mechanismen der Verteilung von Positionen im sozialen Raum bleiben dabei jedoch in Takt. Liest man Whiteness oder überhaupt rassialisierte Identitäten als verkörperte („embodied“) Medien einer transgenerationalen Übertragung von Ungleichheit, so wäre es sinnvoll, dies im Kontext einer allgemeineren Debatte über Theorien der kulturellen und sozialen Vererbung zu tun, die sich mit der Frage befassen, wie sich gesellschaftliche Strukturen, Normen, Habitus etc. über längere Zeiträume hinweg erhalten respektive transformieren (vgl. Willer et al. 2013).

Weißsein und „awareness“

Wie bereits angeführt, besteht der besondere Einsatz der Critical-Whiteness-Studies in ihrem Fokuswechsel – nicht die Benachteiligung „der anderen“, sondern die Bevorzugung „der einen“ soll analysiert werden. Viele AutorInnen betonen, dass für die meisten Angehörigen der Gruppe der Weißen ihr Weißsein nicht wahrnehmbar, also „normal“ ist (Frankenberg 1993). Während sich Ansätze wie der von Harris auf gesellschaftspolitische Instrumente ausrichten, gibt es eine Vielzahl von Whiteness-Texten, die auf einer subjektiven Ebene operieren. Sie thematisieren Wahrnehmung, Einstellungen und Verhalten von weißen Individuen. Oft sind es Texte, wie der von Peggy McIntosh (McIntosh 1990), die mit einer Art Erweckungserlebnis oder -eingungung beginnen: „I had been taught about racism as something that puts others at a disadvantage, but had been taught not to see one of its corollary aspects, white privilege, which puts me at an advantage“. McIntoshs Text besteht aus einer Auflistung von 50 Privilegien, die die Tatsache beschreiben, dass sie als Weiße in den USA ihren Alltag weitgehend unbehelligt leben könne. Entscheidend für eine in diesem Text lancierte Problematisierung dieser Vorstellung von „Normalität“ ist die Annahme, dass sie für sogenannte People of Color nicht gelte, und diese Nichtnormalität wird als unmittelbare Folge besagter Normen und ihrer Bevorzugung von Weißen gesehen. Auch wenn man als weißes Individuum nicht konkret an diskriminierenden oder rassistischen Praktiken beteiligt sei, „profitiert“ man qua Weißsein am Rassismus. Folgt man Harris' Ausführungen, könnte man argumentieren, dass Weißsein wie eine knappe bzw. begrenzbar Ressource zu behandeln ist, wie Wohnungen oder Arbeitsplätze. Wenn man als weiße Person, wie McIntosh schreibt, seine Aktivitäten arrangieren kann „so that I will never have to experience feelings of rejection owing to my race“ (McIntosh 1990), tritt eine solche Person in ein

direktes Verhältnis zu anderen Personen ein, die keine solche Möglichkeit haben – die Benachteiligung der einen, so die implizite Logik, führt unmittelbar zur Bevorzugung der anderen.

Während in den Texten von Harris oder Lipsitz die historische Konstitution einer rassialisierten sozialen Schichtung thematisiert wird, behandelt der Mainstream der Whiteness-Diskussion vor allem das „Privileg“, nicht von diskriminierenden Praktiken der sozialen Umwelt im Allgemeinen betroffen zu sein (vgl. Waldman 2013). Die narrative Signatur vieler Texte über Whiteness ist das „role-taking“.¹¹ Da Whiteness aber, wie bereits erörtert, auch eine materielle und institutionelle Dimension besitzt, sich also in mikrosozialen Interaktionen nicht aufheben lässt, beschränken sich diese Möglichkeiten des kritischen Umgangs auf dieser Ebene auf die Anerkennung oder Übernahme der Perspektive der Minderheiten.¹² Jedoch kann auch die Übernahme einer derartigen Position allenfalls einen oder eine „kritischeN WeißeN“ hervorbringen. Diese stößt wiederum in ihrem Handlungsspielraum auf die Grenze einer rassialisierten Konstitution in letzter Instanz: Gruppengrenzen können durch individuelle Haltungen oder Einstellungen nicht überwunden werden.¹³ Die im Rahmen der Whiteness-Studies

11 Mit der Wahl des Privileg-Begriffs könnte auch die Hoffnung verbunden sein, in einer Gesellschaft mit meritokratischer Ideologie von der Diffamierung jener Einkommensformen zu profitieren, die sich nicht individueller Anstrengung verdanken.

12 Auf die Kritik an der Blackfacing-Praxis deutscher Bühnen hat das Deutsche Theater etwa mit einer Art Bekenntnistext reagiert, indem es heißt: „Wir arbeiten auch daran, rassistische Prägungen/Vorstellungen/Bilder bei uns selbst zu entdecken – und dann so zu handeln, dass wir sie nicht wiederholen, sondern ein wirkliches Miteinander möglich wird.“ (Vgl. buehnenwatch.com) Joy Kristin Kalu (2012) plädiert hingegen für eine andere Lesart von Blackfacing, in der Wiederholungen symbolischer Praktiken auch neue Bedeutungen erzeugen können: „Processes of repetition, which clearly determine our contemporary art and culture at all levels, be it as parody, citation, reenactment, remix or remake, do not merely invoke something that has already been presented or created along with their familiar meanings, but they put it in a new context and, with the help of small or not so small shifts, demonstrate the instability of meaning.“

13 Weißseinsforschung ist für Peggy Piesche in erster Linie eine Strategie der Ermächtigung von Schwarzen. Die Handlungsaufforderung(en) an Weiße, die sie mit dem Konzept verbindet, haben – außer den scharf gezogenen Grenzen zwischen Wir- und Fremdgruppe – Züge einer double-bind-Kommunikation: „In *weißen* Zusammenhängen ist es hingegen wichtig zu verstehen, dass sie sich durchaus mit sich selbst beschäftigen können, aber ohne uns dabei zu zerreiben. Und dass es wie gesagt keine Bewegung gegen sie, sondern für uns ist. Für *Weiße* geht es darum zu begreifen, was es heißt, auf einmal nicht im Zentrum zu stehen, auch wenn man daran gewöhnt ist, immer adressiert zu werden, und auch durch diesen Schmerz zu gehen. Wir haben aber genausowenig davon, wenn sich *Weiße* schuldbewusst und schamhaft ihrer Geschichte annehmen und sagen, dass alles ganz furchtbar war bzw. ist. Denn damit bleiben die Dynamiken und Strategien der Macht aufrechterhalten.“ (Piesche 2013)

entstandene ritualartige Praxis der „Selbstpositionierung“ von SprecherInnen hat, so Andrea Smith (2013), unter Wegbleiben eines umfassenderen politischen Projekts vielmehr zu „self-improvement“ geführt: „Consequently, the goal became not to actually end oppression but to be as oppressed as possible. These rituals often substituted confession for political movement-building.“ (Ebd.)

Gegenepistemologien

Vor diesem Hintergrund fordern viele VertreterInnen des Critical-Whiteness-Ansatzes nicht nur, dass Weiße den Erfahrungen, sondern auch der „Analyse auf andere Art und Weise zuhören“ sollten (Aikins et al. 2013: 13). Anders gesagt: „Form und Inhalt antirassistischer Arbeit sollten jedoch zunächst von den Menschen formuliert werden, die negativ von Rassismus betroffen sind.“ (Dugalski et al. 2013: 10) Dieses „epistemische Privileg“ wird historisch in den Gründungstexten des Ansatzes im US-amerikanischen Kontext verortet. Für Schwarze als Unterdrückte sei es bis heute überlebenswichtig, die Gesellschaft der Unterdrückten zu verstehen.¹⁴ Schwarze bzw. im weitesten Sinn People of Color hätten daher ein überlegenes Wissen über die Gesellschaften, in denen sie leben. Gesellschaft wird dabei zumeist unter dem Gesichtspunkt einer „white supremacy“ verstanden. Für eine solche Lesart eines überlegenen Wissens spricht sich etwa Sharon Otoo aus: „Der Blick auf die dominante Gruppe hingegen ist genau, präzise und informiert durch tägliche Interaktionen mit der Mehrheitsgesellschaft“ (Otoo 2013). Das Konzept des epistemischen Privilegs findet sich auch in der feministischen Literatur, etwa unter dem Begriff der „standpoint theory“, der zufolge eine soziale und politische Benachteiligung verwandelt werden kann in „epistemic, scientific and political advantage“ (Harding 2004: 7f.). Dabei ergibt sich dieser Standpunkt nicht aus der rein empirischen Disposition im sozialen Raum (als Frau), sondern durch einen Prozess kollektiver Subjektivierung (ebd.: 21). Auch Harding thematisiert in diesem Kontext die Differenz zwischen einer existenziellen Dimension, und einer politischen Haltung, die aber – durch „achievement“ – als überwindbar angesehen wird: „This need for struggle emphasizes the fact that a feminist standpoint is not something that

¹⁴ So wird z.B. gegenwärtig das Wissen schwarzer Eltern um „racial profiling“ in den USA im gleichsam ritualisierten Elterngespräch intergenerational weitergegeben, um insbesondere männliche Heranwachsende vor polizeilicher Gewalt zu schützen. Zu den Verhaltensweisen bei einer polizeilichen Kontrolle, die praktisch jedem schwarzen Jugendlichen bevorsteht, gehört u.a. sich „properly deferential“ zu verhalten. <http://content.time.com/time/magazine/article/0,9171,2147710,00.html>

anyone can have simply by claiming it. It is an achievement.“ (Harding 1991: 127) Die standpoint-Perspektive argumentiert, u.a. mit Bezug auf Hegels Herr-Knecht-Dialektik, dass unterdrückte und minorisierte Gruppen einen vollständigeren Blick auf gesellschaftliche Verhältnisse liefern bzw. Perspektiven einbringen können, unsichtbare Sachverhalte würden sichtbar.

Hegel hatte in der *Phänomenologie des Geistes* argumentiert, dass die Herrschaftsbeziehung instabil sei, weil der Knecht qua seiner Beziehung zur Dingwelt dem Herrn letztlich überlegen sei: „Die Wahrheit des selbstständigen Bewusstseins ist demnach das knechtische Bewusstsein.“ (Hegel 1807: 115) Donna Haraway knüpft mit ihrem Begriff des „sitierten Wissens“ an diese Tradition an, problematisiert dabei aber auch die Dilemmata wissenssoziologischer Argumentationen, die Gefahr laufen, in relativistische Positionen abzugleiten, die jeglichen Wahrheitsanspruch aufgeben. Aus diesem Grund sind bei ihr die minoritären Standpunkte zwar zu bevorzugen, „weil sie angemessenere, nachhaltigere, objektivere, transformierendere Darstellungen der Welt zu versprechen scheinen“ (Haraway 1995: 84). Diese dürften jedoch nicht in eine Totalisierung führen, weshalb sie für Solidaritätsnetzwerke und „heterogene Vielheiten“ (ebd.: 86) plädiert.

Standpunkttheorien, jedenfalls soweit sie auf eine hegelianische Figur zurückgehen, unterscheiden sich insofern von wissenssoziologischen Ansätzen, als dass sie die Positioniertheit von Erkenntnis nicht absolut setzen. Zwei Punkte sind dennoch problematisch: Zum einen wird die gedachte Ganzheit des Erkenntnisvorgangs auf eine rein relationale Bestimmung bezogen, die zwei Attribute aufweist: Die Herrschaftsbeziehung selbst und die damit verbundene Erkenntnisproblematik. Damit werden jene epistemologischen Barrieren, wie sie die Ideologietheorie, die Diskurstheorie und vergleichbare Ansätze thematisieren, vernachlässigt, die gerade auf einen gesamtgesellschaftlichen Zusammenhang zwischen Wissensformationen und Subjektivierung abzielen. Zum anderen tendiert die so gedachte Verbindung als intersubjektive Beziehung konzipiert zu werden. Adorno bemängelte in seiner Kritik an Karl Mannheims Wissenssoziologie an einem derartigen Vorgehen, dass die „Struktur des gesellschaftlichen Prozesses als eines vorgeordneten Ganzen“ aus dem Blick gerate (Adorno 1966, 44). Dieser Prozess ist in der kritisch-materialistischen Theorie über Beziehungen gesellschaftlicher Arbeit und deren Formen vermittelt: In der ursprünglichen hegelschen (und später marxschen) Version ist es der Zugang und das Wissen über die Produktion gesellschaftlicher Güter, das das „Selbstbewusstsein“ der Herrschaftsposition prekär werden lässt.¹⁵ Ein solches „Medium“ der Vergesellschaftung hat offenbar den

15 In diesem Sinne ist Susan Buck-Morss' (2011) viel diskutierte These zu lesen, nach der Hegels Dialektik von Herr und Knecht eine Auseinandersetzung mit der haitianischen Revolution sei.

Vorzug, dass die betroffenen kollektiven Subjekte mittelst des Mediums gestaltbar werden, also eine gewisse Plastizität erhalten. Die Standpunkttheorie überzeugt, wo sie zeigen kann, inwiefern „Betroffenheit“ spezifisches (und „unbetroffenen“ Erkenntnissubjekten nicht zugängliches) Wissen ermöglichen kann. Fraglich ist aber, wie weit dieser Erkenntniszugewinn gesellschaftstheoretisch trägt und inwiefern er als Grundlage für eine die Verteilung der Positionen im rassistischen sozialen Raum transformierende Praxis dienlich ist.

Eine weitere, ebenfalls wichtiger werdende theoretische Schule, scheint eine Zuspitzung auf den Begriff „race“ zu vermeiden: Im Intersektionalismus wird versucht, unterschiedliche Unterdrückungsverhältnisse gleichberechtigt zu untersuchen. Im Mittelpunkt stehen dabei die Schnittstellen zwischen Kategorien der Unterdrückung. In der großen Mehrheit der Ansätze sind damit in der Regel Klassen-, Geschlechter-, und „Rassen“-Kategorien gemeint. Allerdings sind in der jüngeren Vergangenheit zahlreiche Kategorien hinzugekommen: Von sexueller Orientierung über Behinderung, bis hin zu „Aussehen“ als einer Diskriminierungskategorie und korrespondierender Unterdrückungsform (Lookism). Gesellschaft erscheint dabei wie eine Ansammlung von überkreuzten Identitätskategorien. Hier sei stellvertretend auf Nina Degele und Gabriele Winker verwiesen (2007). Sie haben kritisch kommentiert, dass innerhalb der Intersektionalitätsdebatte weitgehend unklar ist, *wie* die Überschneidung der verschiedenen Kategorien eigentlich zu denken sei. Sie wollen den Anspruch einlösen, die „Achsen der Differenz“ gesellschaftstheoretisch einzubetten. Ausgangspunkt ist Judith Butlers Hinweis das „etc.“, das sich in vielen Texten zu diesem Themenkomplex findet, als Symptom einer theoretischen Schwäche zu lesen. Degele und Winker versuchen dieses Problem nun so zu lösen, dass sie von einer „kapitalistisch strukturierten Gesellschaft“ (ebd.: 4) ausgehen. Allen Differenzkategorien sei gemeinsam, dass sie sich auf die Regulation der kapitalistischen Akkumulationslogik beziehen lassen. Diese Argumentation ermöglicht es, die „Intersektion“ der Differenzkategorien unter dem Gesichtspunkt der Reproduktion der Arbeitskraft zu harmonisieren. Problematisch ist jedoch, dass eine solche Konzeption es nahelegt, den Kapitalismus als System zu betrachten, das gleichsam äußerlich auf die Subjektivierungsformen und sozialen Gruppen wirkt, anstatt die Praktiken der Identität und die Praktiken des Ökonomischen und Politischen als sich gegenseitig konstituierende zu fassen. Diese Problematik findet sich schon in der marxistischen Diskussion des Verhältnisses von Klassen- und Kapitalbegriff (etwa bei Balibar/Wallerstein 1990; zur Kritik des Intersektionalitätsansatzes vgl. Lorey 2008).

Das politische Projekt der Whiteness Studies

Eine Strategie der Überwindung rassialisierter Differenzen wird von einer der wichtigsten Vertreterinnen des Intersektionalitätsansatzes, der oft zitierten Kimberlé Crenshaw, mit der Begründung abgelehnt, dass die damit einhergehenden Identitäten nicht bloß Zeichen von Unterdrückung, sondern Quellen der Ermächtigung seien (Crenshaw 1991: 357). In ihrem einflussreichen Aufsatz, der den Ansatz begründete, beschreibt sie eindringlich, wie wichtig die Herausarbeitung der Differenzen zwischen Frauen innerhalb der Frauenbewegung war, um die spezifischen Belange von Women of Color (etwa den Umstand, dass ihnen englischsprachige Beratungsangebote nicht halfen) überhaupt sichtbar zu machen – und in politische Strategien zu übersetzen. Dieses Argument Crenshaws ist heute zum Imperativ geworden, Identitäten zu vervielfältigen und nicht zu transzendieren, da sonst spezifische Interessen verdeckt würden. Diese Position scheint plausibel, wenn, wie in den Beispielen, die Crenshaw verwendet, „Minderheiten“ sich eine Stimme und Rechte nur gegen den Widerstand anderer benachteiligter Gruppen erstreiten können: Wenn feministische Gruppen als auch schwarze AntirassismusaktivistInnen behaupten, dass es wichtig sei, die Einheit der jeweiligen Gruppe zu verteidigen, also beispielsweise Kritik an Gewalt gegen Frauen innerhalb der schwarzen Community zu verschweigen, um nicht dem Rassismus „in die Hände zu spielen“, dann müssen in der Tat diese Identitäten aufgebrochen werden. Allerdings legt es der Intersektionalitätsansatz selbst nahe, aus dieser Einsicht nicht die Produktion von neuen Gruppenidentitäten zu folgern. Einzelne Personen sind immer schon von mehreren sozialen Verhältnissen gleichzeitig durchzogen.

Die Zurückweisung dieser Identitätspolitik innerhalb der aktuellen kritischen Rassismustheorie kann jedoch nur ein erster Schritt sein, nicht bereits die Lösung. Die theoretischen und schließlich politischen Engführungen dieser Strömung sollte vielmehr als Symptom und Erbschaft einer gescheiterten theoretischen und politischen Praxis verstanden werden: Das Projekt einer Fusion von Marxismus und Rassismusanalyse, für das so prominente Namen wie Stuart Hall und Étienne Balibar stehen, ist vorerst nicht gelungen. Die sicher vielfältigen Ursachen für dieses Scheitern können hier nicht erörtert werden und auch steht keine Wiederauflage eines solchen Projekts zur Debatte. Vielmehr geht es um die damit verbundenen gesellschaftstheoretischen Ansprüche, die anders als im Critical-Whiteness-Ansatz, darauf abzielen, Wissen zwar als historisch situiert zu denken, das aber erst durch kategoriale Prämissen konsistent werden kann – was in den 1980er Jahren von Hall und anderen mit dem Begriff der Artikulation untersucht wurde (Bojadzijeve 2014). Was dieser Begriff nahelegt, ist, dass die Verbindung zwischen diskursiven oder symbolischen, materiellen und existen-

ziellen Elementen des Sozialen alles andere als stabil ist (Hall 2004: 65). Diese im weitesten Sinne „poststrukturalistische“ bzw. repräsentationskritische Einsicht in die kontingente Dimension im Verhältnis zwischen sozialen Verhältnissen und politischen Praktiken fehlt im Critical-Whiteness-Ansatz. Die Verdienste von (Critical) Whiteness liegen meines Erachtens in der Sichtbarmachung der vielfältigen Dimensionen rassistischer Codierung – ob allerdings die Gesamtheit der in Europa entstandenen kulturellen Normen sich ausschließlich unter Gesichtspunkten einer phänotypisch orientierten rassistischen Codierung sinnvoll interpretieren lassen, bleibt fraglich.

Versteht man das „Projekt Artikulation“ nicht nur als theoretisches Projekt, dann lässt sich dessen Scheitern und der Aufstieg identitätstheoretischer Alternativen womöglich auch zeitgeschichtlich interpretieren. Denn „Artikulation“ ist das, was in hegemonialen Projekten geschieht, wo Heterogenes in Sinnzusammenhängen verkettet wird. Spätestens mit dem Ende der Sowjetunion sind im Westen bereits brüchig gewordene Konzepte eines solchen gegenhegemonialen Projekts der Artikulation vollends in die Krise geraten. Die antirassistische Theoriekultur – insbesondere in Deutschland – hat sich seitdem vor allem mit der Energie dieser Fliehkraft entwickelt und zu Phänomenen radikaler Ausdifferenzierung im Feld der antirassistischen politischen Subjektivierung geführt.

Die Grenzen des Critical-Whiteness-Ansatzes liegen also dort, wo aus der Beschreibung dieser Sachverhalte eine politische Haltung entwickelt wird. Der Schritt von der Deskription zum politischen Projekt scheint aus drei Gründen schwierig: Der erste Einwand ist auf der Ebene der Reifikationsproblematik angesiedelt und schließt an Rancières Kritik an Bourdieus Habituskonzept an (Rancière 2010; vgl. Honneth 1990): Identitäten werden derart beschrieben, dass sie dem „Feld“ lückenlos entsprechen und damit keinerlei Raum für Abweichungen, Innovationen oder Widerstand zulassen.¹⁶ Dieses Problem wird im Whiteness-Ansatz – analog zur Standpunkttheorie – mit dem epistemischen und damit politischen Vorrang der Minorität gelöst. Diese Konstellation führt zum zweiten Einwand. Das Arbeitsbündnis – um einen Begriff von Heinz Steinert zu gebrauchen – zwischen den Whiteness-Texten und seinen Leserinnen und Lesern hat eine performative Dimension. Als Projekt, das die dominanten rassistischen Ideologien und die dadurch verteilten Subjektpositionen durchbrechen will, geht

16 In der Politik, so Rancière, müsse es aber darum gehen, die empirischen Differenzen und Hierarchisierungen nicht einfach abzubilden, sondern das Politische als einen Raum der „virtuellen“ Gleichheit zu betrachten, die sich keineswegs Illusionen über die wirklichen Ungleichheiten macht, die aber auch nicht die Differenzen und Hierarchien zum Ausgangspunkt oder eigentlichen Gegenstand der politischen Auseinandersetzung erhebt (vgl. Rancière 1995).

es den Texten um eine Art Gegen-Anrufung. Die Texte appellieren an das Publikum – „rufen es an“, wie Althusser sagen würde – und stiften damit, wenn das Individuum den Ruf „erhört“, ein Subjekt (vgl. Althusser 1977).¹⁷ Das Besondere an dieser Textsorte ist jedoch, dass sie, obwohl als gegenhegemoniales Projekt gefasst, nicht die Unterworfenen anruft, sondern die im rassistischen Diskurs als „dominant“ markierten Individuen. Diese sollen entmächtigt werden – als eine Art „Aufhebung der Aufhebung“ der Folgen des Rassismus. Der diese Aufhebung tragende Mechanismus aber offenbart eine symptomale Lektüre von Whiteness-Texten: Immer wieder wird betont, es sei nicht beabsichtigt, dass Weiße sich schuldig fühlen oder sich schämen für ihre Position als „Privilegienbesitzende“ (vgl. etwa Piesche 2013; Aikins et al. 2013).¹⁸ Man kann das als Hinweis darauf lesen, welche Effekte der Whiteness-Diskurs und seine Praktiken im Rahmen der Subjektanrufung tatsächlich haben. Auf dem affektiven Register wird das derart komponierte kollektive Subjekt, so könnte man es auch formulieren, durch „Schuld“ – bzw. liest man Whiteness als „property“ – als „Schulden“ zusammengebunden. Weißsein als den Besitz von Privilegien und damit als in ökonomisches Kapital transformierbar zu bestimmen, scheint zwar die Chance zu eröffnen, einen Konflikt, mit dem Soziologen Georg Simmel gesprochen, durch ein Medium des Ausgleichs zu „versachlichen“ und damit lösbar zu machen. Soziale und politische Bindungen sind aber niemals vollständig vertrags-, system-, oder handlungstheoretisch begründbar, sondern haben immer eine affektive Dimension – auch das kollektive politische Subjekt, das das Projekt Whiteness Studies konstituiert. Die Beziehung zwischen Schamgefühlen im Angesicht nicht zu rechtfertigender Vorteile, die Weiße in einer rassistischen Gesellschaft gegenüber jenen haben, die als nicht-weiß markiert sind. Die Verfahren der politischen Subjektivierung kann möglicherweise über temporale Verfasstheit der Schuldenbeziehung näher beleuchtet werden. Während in den aktuellen Debatten um das verschuldete Subjekt (vgl. Lazzarato 2012) die zunehmende Kreditfinanzierung nicht nur von Konsumausgaben als eine Art Verpfändung der Zukunft gedeutet werden kann, bezieht sich die „weiße Schuld“ vor allem auf in der Vergangenheit akkumulierte Schulden, die sich nicht nur in ökonomischen und sozialen Ungleichheiten zeigen, sondern auch in kulturellen Normen und Habitualisierungen. Die Entmündigung des neoliberalen Schuldensubjekts

17 Althusser's von Freud bzw. Lacan übernommenes Konzept der Anrufung basiert seinerseits bereits auf der Voraussetzung einer Schuld des Subjekts. Nur ein sich „schuldig“ fühlendes Subjekt kann eine Anrufung annehmen. Diesen Hinweis verdanke ich Mariana Schütt.

18 Andere AutorInnen sehen „weiße Schuld“ bzw. Schuldgefühle dagegen als eine historischen Voraussetzungen an, die es schwarzen US-AmerikanerInnen ermöglicht habe, sich zu ermächtigen (vgl. Steele 1990).

folgt aus seiner Individualisierung, in der die strukturellen Bedingungen seiner Verschuldung unsichtbar bleiben und es dadurch auf seine zu „tilgende“ Zukunft festgelegt wird. Die Entmündigung des „weißen“ Schuldensubjekts folgt dagegen aus der Festlegung der gesamten Existenzweise dieses Subjekts auf eine historisch akkumulierte Schuld – und zwar unabhängig davon, ob das Subjekt „zahlungswillig“ ist. Die Frage ist also, ob wir in der Lage sind, ein anderes Verständnis davon zu entwickeln, was wir einander schulden.

Literatur

- Adorno, Theodor W. (1966): *Negative Dialektik*, Frankfurt/M.
- Ahmed, Sarah (2004): Declarations of Whiteness: The Non-Performativity of Anti-Racism. In: *Borderlands* 3(2). URL: borderlands.net.au. Zugriff: 20.12.2014.
- Aikins, Joshua Kwesi/Karakayalı, Serhat/Karakayalı, Juliane/Otoo, Sharon Dodua/Tsianos, Vassilis (2013): Dimensionen der Differenz. Ein Gespräch über Critical Whiteness und anti-rassistische Politik. In: *ak-Sonderbeilage „Critical Whiteness*, Hamburg: 11-18.
- Alexander, Neville (2006): Racial identity, citizenship and nation building in post-apartheid South Africa. Lecture delivered at the East London Campus, University of Fort Hare 25.
- Allen, Theodore W. (1998): *Die Erfindung der weißen Rasse. Rassistische Unterdrückung und soziale Kontrolle*, Berlin.
- Althusser, Louis (1977): *Ideologie und ideologische Staatsapparate: Aufsätze zur marxistischen Theorie*, Hamburg.
- Balibar, Étienne/Wallerstein, Immanuel (1990): *Rasse – Klasse – Nation: Ambivalente Identitäten*, Hamburg-Berlin.
- Blum, Lawrence (2008): 'White privilege': A mild critique. In: *Theory and Research in Education* 6(3): 309-321.
- Bojadzije, Manuela (2014): Resonance and Reach: Discussions on Racism between the UK and Germany since the 1970s. In: *Ethnic and Racial Studies*, i.E.
- Bourdieu, Pierre (1983): Ökonomisches Kapital, kulturelles Kapital, soziales Kapital. In: Kreckel, Reinhard (Hg): *Soziale Ungleichheit*. Göttingen: 183-198.
- Buck-Morss, Susan (2011): *Hegel und Haiti: für eine neue Universalgeschichte*. Berlin.
- Burschel, Friedrich C. (2012): Flohmarkt der Deutungshoheit. URL: <http://hinterland-magazin.de/pdf/20-68.pdf>. Zugriff: 30.12.2014.
- Busse, Otto (o.J.): „weiß-sein“. URL: http://www.copyriot.com/diskus/03_04/01_weiss.html. Zugriff: 30.12.2014.
- Crenshaw, Kimberle (1991): Mapping the Margins: Intersectionality, Identity Politics, and Violence against Women of Color. In: *Stanford Law Review* 43(6): 1241-1299.
- Degele, Nina/Winkel, Gabriele (2007): Intersektionalität als Mehrebenenanalyse. URL: http://www.tu-harburg.de/agentec/winker/pdf/Intersektionalitaet_Mehrebenen.pdf. Zugriff: 30.12.2014.
- Deleuze, Gilles/Guattari, Félix (1976.): *Kafka: für eine kleine Literatur*. Frankfurt/M.
- Dietze, Gabriele et al.(2007): Einleitung. In: Walgenbach, Katharina et al.: *Gender als interdependente Kategorie. Neue Perspektiven auf Intersektionalität, Diversität und Heterogenität*. Opladen-Farmington Hills: 7-22.
- Du Bois, W. E. B. (1976): *Black reconstruction*. Millwood/NY.
- Dugalski, Artur et al. (2013): Farbenblindheit ist auch keine Lösung. In: *ak-Sonderbeilage „Critical Whiteness*. Hamburg: 9-10.

- Eggers, Maisha et al. (Hg.) (2005): *Mythen, Masken und Subjekte. Kritische Weißseinsforschung in Deutschland*. Münster.
- Ellrich, Lutz et al. (2009): *Die Unsichtbarkeit des Politischen: Theorie und Geschichte medialer Latenz*. Bielefeld.
- Frankenberg, Ruth (1993): *White women, race matters: the social construction of whiteness*. Minneapolis.
- Fredrickson, George M. (1988): *The arrogance of race: Historical perspectives on slavery, racism, and social inequality*. Middletown/Conn.
- Kalu, Joy Kristin (2012): On the Myth of Authentic Representation: Blackface as Reenactment. URL: <http://www.textures-platform.com/?p=2616>, Zugriff: 12.12.2014.
- Kailin, Julie (2002): *Antiracist education: from theory to practice*. Lanham/MD.
- Ha, Kien Nghi et al. (Hg.) (2007): *Re/visionen. Postkoloniale Perspektiven auf Rassismus, Kulturpolitik und Widerstand in Deutschland*. Münster.
- Hall, Stuart (2004): *Identität, Ideologie, Repräsentation*, Ausgewählte Schriften 4. Hamburg.
- Harding, Sandra (Hg.) (2004): *The Feminist Standpoint Theory Reader*. New York- London.
- (1991): *Whose Science/Whose Knowledge?* Milton Keynes.
- Haraway, Donna (1995): *Situiertes Wissen: Die Wissenschaftsfrage im Feminismus und das Privileg einer partialen Perspektive*. In: *Die Neuerfindung der Natur: Primaten, Cyborgs und Frauen*. Frankfurt/M-New York: 73-97.
- Hegel, G.W.F. (1807): *Phänomenologie des Geistes*, Gesammelte Werke, Bd. 9. Hamburg 1968ff.
- Hooks, Bell (1994): *Black looks: Popkultur – Medien – Rassismus*. Berlin.
- Hornscheidt, Antje Lann/Nduka-Agwu, Adibeli (2010.): *Rassismus auf gut Deutsch: ein kritisches Nachschlagewerk zu rassistischen Sprachhandlungen*. Frankfurt/M.
- Lazzarato, Maurizio (2012): *Die Fabrik des verschuldeten Menschen*. Berlin.
- Lorey, Isabell (2008): *Kritik und Kategorie. Zur Begrenzung politischer Praxis durch neuere Theoreme der Intersektionalität, Interdependenz und Kritischen Weißseinsforschung*. In: *eicpcp 10/2008*. URL: <http://eicpcp.net>, Zugriff: 30.12.2014.
- Mcintosh, Peggy (1990): *White Privilege: Unpacking the Invisible Knapsack*. URL: <http://www.amptoons.com/blog/files/mcintosh.html>, Zugriff: 30.12.2014.
- Nduka-Agwu, Adibeli/Hornscheidt, Lann (2010): *Rassismus auf gut Deutsch: ein kritisches Nachschlagewerk zu rassistischen Sprachhandlungen*. Frankfurt/M.
- NoLager Bremen (2012): *Nobordercamp Köln. Gesamtbericht zu Aktionen & Debatten*. URL: <https://linksunten.indymedia.org/node/64408>, Zugriff: 12.12.2014.
- Otoo, Sharon Dodoa (2013): *Vom Schauen und Sehen*. In: *an.schlaege. das feministische Magazin*. URL: <http://anschlaege.at/feminismus/2013/11/vom-schauen-und-sehen>, Zugriff: 30.12.2014.
- Rancière, Jacques (1995): *On the shores of politics*. London. New York.
- (2010): *Der Philosoph und seine Armen*. Wien.
- Roediger, David R. (1991): *The wages of whiteness: race and the making of the American working class*. London.
- Pettinger, Alasdair (2009): *African Americans on Africa*. In: *Journal of Transatlantic Studies* 7(3): 317-328.
- Smith, Andrea (2013): *The problem with „privilege“*. URL: <http://andrea366.wordpress.com/2013/08/14/the-problem-with-privilege-by-andrea-smith/>, Zugriff: 30.12.2014.
- Steele, Shelby (1990): *White Guilt*. In: *The American Scholar* (59)4: 497-506.
- Waldman, Paul (2013): *The privilege of Whiteness*. In: *American Prospect*. URL: <http://prospect.org/article/privilege-whiteness>, Zugriff: 30.12.2014.
- Wellman, David T. (1977.): *Portraits of white racism*. Cambridge.
- Willer, Stefan et al. (2013): *Erbe: Übertragungskonzepte zwischen Natur und Kultur*. Berlin.