



universität
wien

MASTERARBEIT / MASTER'S THESIS

Titel der Masterarbeit / Title of the Master's Thesis

Der Abgrund des „Ich-kann“ Akzentuierung einer kritischen Phänomenologie des Gewaltsamen

verfasst von / submitted by

David Gamsjäger BA

angestrebter akademischer Grad / in partial fulfilment of the requirements for the degree of

Master of Arts (MA)

Wien, 2023 / Vienna 2023

Studienkennzahl lt. Studienblatt /
degree programme code as it appears on
the student record sheet:

UA 066 941

Studienrichtung lt. Studienblatt /
degree programme as it appears on
the student record sheet:

Masterstudium Philosophie

Betreut von / Supervisor:

Mag. Dr. Michael Staudigl, Privatdoz.

Für meine Sonnen

Die Sätze, die ich schreibe, streichen mich
durch.¹

¹ S. Varatharaja: *Rot (Hunger)*, S. 104

Der Abgrund des „Ich-kann“

Akzentuierung einer kritischen Phänomenologie des Gewaltsamen

Inhaltsverzeichnis

Inhaltsverzeichnis.....	4
Danksagung	6
Vorwort: Vom Scheitern über Gewalt zu schreiben.....	7
1 Einleitende Übersicht.....	9
2 Gewalt und Gewaltsames: Hin zu einem erweiterten Gewaltbegriff.....	15
2.1 Phänomenologie und Relationalität des Gewaltsamen.....	15
2.2 Sinn, Ordnungen, Vulnerabilität.....	19
3 (Kritische) Phänomenologie, Leibkörper und die Kontingenz des „Ich-kann“.....	26
3.1 Husserl und Merleau-Ponty	29
3.2 Iris Marion Young und das „ich-kann-nicht“	32
4 „Race“ zwischen Frantz Fanon und Tsitsi Dangarembga: eine literarisch-philosophische Akzentuierung	37
4.1 Tsitsi Dangarembgas “The Book of Not”: Skizzierung eines Romans	38
4.1.1 Exkurs zur Sprache – „Existieren für den anderen“	44
4.2 Fanon und die Menschwerdung.....	49
4.2.1 Ein neuer Ausgangspunkt: <i>Es-wird-nicht-erlaubt</i>	53
5 Rassismus als Modus des Differentwerdens und Praxis der Entsozialisierung	56
5.1 Eigenes und Fremdes: Zwischen Husserl und Waldenfels.....	56
5.2 „Race“, Whitenes und die Rolle der Zeugenschaft	59

6	Zwischen Lebenswelt, ‚weißen Blicken‘ und dem „Black Atlantic“	70
6.1	Lebenswelt.....	70
6.2	„Weißer Blick‘ und “Black Atlantic”	73
7	Räume von Gewalt // Räume von Widerständigkeit.....	78
7.1	Phänomenbeschreibung I: Saltwater Slavery	81
7.1.1	Prozesse der Kommodifizierung und Dehumanisierung.....	82
7.1.2	Widerständigkeit und Sich-undienlich-Machen.....	86
8	Politisierung und „Rassifizierung“ der Wahrnehmung.....	90
8.1	Phänomenbeschreibung II: „Menschenzoos“	90
8.1.1	Schulen des rassifizierenden Blicks: historische und genealogische Bezüge	91
8.1.2	Dehumanisierung als produziertes Gegeben-sein	94
9	Resümee oder: ein anderer Anfang.....	99
	Literaturverzeichnis.....	104
	Abstract.....	111

Danksagung und Vorbemerkungen

Einzelne Passagen vorliegender Arbeit sind im Zuge eigenständiger Seminararbeiten in der Studienrichtung Internationale Entwicklung an der Universität Wien entstanden. Namentlich gilt mein Dank daher an Nadja Meisterhans, Eva Bahl und Petra Purkarthofer, die Teile dieser Arbeit in anderem Zusammenhang gelesen haben und durch die ich wertvolle Rückmeldungen erfahren habe. Mein größter Dank gilt Michael Staudigl, der mich in den letzten Jahren mehr als jede andere Person inhaltlich und fachlich unterstützt hat und mein Denken in einer Weise geformt hat, die weit über die Philosophie hinausreicht.

Die Zeit des Schreibens, des Anordnens, des schreibenden Zusammenführens war lange. Tiefster Dank gilt all jenen, die in dieser Zeit für mich da waren. In den leichten und in den schweren Zeiten. Ohne sie wäre Folgendes nicht entstanden.

//

Als allgemeine personale Form wird in vorliegender Arbeit ein generisches Femininum verwendet, also beispielsweise von „Philosophinnen“ geschrieben, wenn Philosophen und Philosophinnen gemeint sind. Neben dieser allgemeinen Form wird in der Beschreibung konkreter historischer Ereignisse die männliche Form verwendet, wenn es sich empirisch (beinahe immer) um Männer handelte, beispielsweise von „Versklavern“ oder „Missionaren“ geschrieben. Darüber hinaus wird das Kolon verwendet, beispielgebend: „Phänomenolog:innen“, wenn Frauen, Männer und non-binäre Personen gemeint sind.

//

Die gelebte Erfahrung miteinfließen zu lassen – wie es phänomenologisch grundierte Arbeiten erlauben –, soll in vorliegender Arbeit durch kurze persönliche und exkursartige Einschübe erfolgen. Diese zeugen vom Versuch, den Verfasser dieser Arbeit sichtbar zu machen und die Position dieses Sprechens anzudeuten.

Vorwort: Vom Scheitern über Gewalt zu schreiben

Gewalt verstört. Die Erfahrung der Gewalt nimmt uns die Sprache, verunmöglicht über sie in angemessener Weise zu sprechen. Es gibt keine gänzlich angemessene Art darüber zu sprechen und zu schreiben, sich zu ihr zu verhalten – dessen muss sich jede Person bewusst sein, die zu und über Gewalt und Gewaltksamkeit arbeitet. Im Moment des Zeigens, des Aufdeckens, des Dokumentierens und anderen Formen des Beschreibens von Gewaltksamkeiten mit dem Ziel, etwas *gegen* die Gewalt zu unternehmen, misslingt dieses Unternehmen immer zu einem bestimmten Grad. Für Betroffene von Gewalt, aber auch für andere, mag es problematisch erscheinen, dem Gewaltkomplex so viel Raum zu geben: Beschreibend, aber aus einer sicheren Position sich der Gewaltksamkeit zu nähern, Ursachen, Wirkungen, Motivlagen von Täter:innen zu verstehen suchen, Gewaltdynamiken, Gewaltgenesen und Gewaltverhältnissen eine prominente Rolle zuzuweisen – und dabei allzu sehr außer Acht zu lassen, in welcher komplexen, ambivalenten und kritischen Weise sich Betroffene und Opfer von Gewalt finden, finden müssen, sich nicht mehr als sie selbst finden können.

Diese Kritik möchte ich ernstnehmen, sie zielt auf das, was ich als forschende Person in vorliegender Arbeit selbst nicht einholen kann: Warum dieses Interesse für das „Thema“, wenn man selbst nicht aus einer Position direkter Betroffenheit spricht? Warum sich beschäftigen mit Erfahrungen der Gewalt und der Negativität, im Versuch den Betroffenen gerecht zu werden, wenn diese Beschäftigung für Betroffene häufig unzureichend ist? Die Einsicht, dass man/frau sich der Gewaltksamkeit nicht ‚einfach so‘ entledigen kann, schmälert die ambivalente und in Teilen problematische Lage derer nicht, die den Versuch unternehmen, Gewalt und Gewaltksamkeiten zu beschreiben. Dessen bewusst, scheitere ich in vorliegender Arbeit selbst häufig daran, den Positionen der Betroffenheit diejenige Bedeutung zukommen zu lassen, die sie verdienen. Dieses Scheitern, das dieser Arbeit vorangestellt ist und sich durch die Arbeit zieht, möge von der interessierten Leserin nicht vergessen werden.

Immer werden Ansprüche verletzt, es gibt keinen völlig richtigen Weg, über Gewalt zu scheiben. Trotzdem erscheint es mir wichtig, dies zu tun: Zu Beginn, weil damit ein Prozess beginnt, der Leerstellen sichtbar macht – die Leerstellen eines (philosophischen) Diskurses über Gewalt, genauso aber die Leerstellen des eigenen Denkens – und damit ein Plädoyer für ein Weitermachen beinhaltet. Wenn *über Gewalt zu schreiben gegen Gewalt anzuschreiben* bedeutet, meint das paradoxe Weise, niemals aufzuhören, immer neu anzufangen. Dies auch, weil sich Gewaltksamkeiten und ihre Formen verändern.

Der Abgrund des „Ich-kann“

Die Leerstellen sind auch aus einem anderen Grund wichtig. Manche Leerstellen müssen Leerstellen bleiben, manche Ansprüche können nicht erfüllt werden. Im Versuch, sie zu füllen zeigt sich, sie niemals gänzlich füllen zu können, es zeigt sich, dass da etwas ist, das sich nicht integrieren lässt in ein theoretisches Korsett, in eine angemessene Sprache, einen gerechten Umgang. Insofern ist Beschäftigung mit Gewalt ein Unternehmen, das immer offenbleiben muss. Es kann *die eine* in sich geschlossene und statische Theorie der Gewalt und des Gewaltsamen nicht geben, sie wäre selbst gewaltsam. Über Gewalt zu schreiben muss bedeuten, offen zu sein für Erfahrungen, die (noch) nicht artikuliert wurden, die von Verletzungen zeugen, die unbedacht geblieben sind. Über Gewalt und vom Gewaltsamen zu schreiben, negiert jedwede Totalität. Vielleicht kann auf diese Weise den von Gewalt Betroffenen ein Stück entgegengekommen werden.

Mein eigenes Sprechen respektive Schreiben in vorliegender Arbeit ist kein Sprechen aus einer direkten Betroffenheit heraus. Es wäre angebracht, die Berichte, Dokumente und Zeugnisse derjenigen, die selbst betroffen sind oder waren, zu lesen. Wichtig wäre es, jenen stärkere Beachtung zukommen zu lassen. Zumindest dann, wenn Menschen, die sich als Betroffene von Gewalt und Gewaltsamkeiten erfahren, dies möchten, wenn es für sie möglich und wünschenswert ist, selbst Zeugnis abzulegen, selbst Position zu beziehen, selbst Gedanken offenzulegen. Gleichsam kann niemanden dazu gezwungen werden. Wenn jemand nicht sprechen will oder kann, ist das zu akzeptieren, gerade weil ein solches Sprechen mit großen Anstrengungen einhergeht. Das Sprechen über Gewalt mag ähnlich schmerhaft sein, wie mitansehen zu müssen, was mit dem abgelegten Zeugnis allzu häufig geschieht: begonnen damit, als bezeugende Person nicht ernstgenommen zu werden, bis hin zur Beziehung der Lüge oder der fehlenden Distanz für einen „objektiven“ Blick. Es gibt viele Gründe, warum Opfer von Gewalt ihre Erfahrungen nicht (erneut) wiedergeben wollen.

Unter Umständen ist gerade dann das Sprechen „von außen“ weniger schwierig. Das Sprechen respektive Schreiben nicht aus der Position direkter Betroffenheit, sondern aus einer indirekten Situierung heraus. Es ermöglicht ein (einfacheres) Sprechen über Phänomene, an denen man selbst teilhat, und doch nicht in einer Weise, dass man sich untrennbar mit ihnen verbunden fühlt. Vorliegende Arbeitbettet sich in diese Ambivalenz.

Eine Ambivalenz, die durchzogen ist von Stärken und Schwächen zugleich.

1 Einleitende Übersicht

„Es liegt etwas Tragisches in dem, was man die Wissenschaft vom Menschen nennt. Soll man eine typisch menschliche Realität postulieren und ihre psychischen Modalitäten beschreiben, wobei man lediglich den Unvollkommenheiten Rechnung trägt, oder muss man sich unablässig um ein konkretes und stets neues Verständnis des Menschen bemühen?“²

Diese Arbeit wird zu Beginn einen erweiterten Gewaltbegriff betonen, der phänomenologisch grundiert ist. Gewalt kann dem folgend nicht bloß als intendierte physische Verletzung verstanden werden, sondern muss relational – verbunden und verschränkt mit Kategorien des Symbolischen, des Sinnhaften und der Ordnung – interpretiert werden. Die Phänomenologie erscheint für einen erweiterten Gewaltbegriff deshalb so geeignet, weil darin eine Auffassung des Leibkörpers grundgelegt wird, die gleichzeitig von einem subjektiv-erfahrenden Leib und einem objektiv-erfahrbaren Körper ausgeht, damit der gelebten Erfahrung des menschlichen Lebens am nächsten kommt. So werden Denker:innen der phänomenologischen Tradition für diese Arbeit leitend sein, zu Anfang Edmund Husserl und Maurice Merleau-Ponty: In ihrem Denken eröffnet unser leibliches Dasein in der Welt einen Möglichkeitsraum und bringt ein grundlegendes „Ich-kann“³ zum Ausdruck. Dieses „Ich-kann“ drückt die Vielfalt des menschlichen Möglichkeitsraums aus, verweist ebenso auf ein „Ich kann meinen Arm heben“, ein „Ich kann mir vorstellen, ich wäre jemand anderer“, wie auf ein „Ich kann mich in der Welt zurechtfinden“.

Wird das „Ich-kann“ jedoch gestört, werden unsere Körper verletzt oder unsere Fähigkeiten, Sinn und Bedeutung aus der Welt zu ziehen unterbrochen, können wir nicht mehr von einem ungestörten Dasein in der Welt ausgehen. In der Verbindung von Leiblichkeit und Gewalterfahrung, richtet sich das Augenmerk demnach auf den Verlust des „Ich-kann“, der

² F. Fanon: *Schwarze Haut, weiße Masken*, S. 19f.

³ Sofern es sich nicht um Zitate handelt, wählt vorliegende Arbeit als sprachliche Überzeichnung ein großgeschriebenes „Ich“, das eine starke Subjektposition zum Ausdruck bringen soll, und mit einem Bindestrich direkt verbundenem Modalverb „können“: „Ich-kann“ als zusammengesetzter Begriff. Weil aber gerade das Brüchigwerden dieser vermeintlich sicheren Position (der Position des autonomen Ichs) herausgearbeitet wird, wird sich auch meine Schreibweise verändern: vom „Ich-kann“ zum „ich-kann-nicht“ – das „ich“ wird zu einem kleingeschriebenen. Die von mir gewählte Schreibweise unterscheidet sich dabei von der Schreibweise Husserls und Merleau-Pontys.

Der Abgrund des „Ich-kann“

eben nicht nur auf den Körper als einen nicht-fungierenden verweist, sondern auch auf den Verlust der Möglichkeit, in einer jeweiligen gesellschaftspolitischen Ordnung zu existieren. An dieser Stelle setzt vorliegende Arbeit ein und findet ein erweiterter Gewaltbegriff seinen Ausgangspunkt. Die Philosophin Iris Marion Young wird den Übergang von der Erfahrung des „Ich-kann“ zu einer des „ich-kann-nicht“ markieren.

Einer angewandten und kritischen Phänomenologie zu folgen, bedeutet jedoch nicht nur, Philosoph:innen in vorliegende Arbeit einfließen zu lassen, die sich als Phänoemolog:innen verstehen, sondern ebenso das manchmal allzu enge Korsett philosophischer Betrachtungsweisen zu verlassen. Vorliegende Arbeit versucht deshalb, andere Stimmen vernehmbar zu machen und in manchen Abschnitten die Stimmen der tatsächlich Sprechenden und Schreibenden zum Ausdruck zu bringen. So werden Bezüge zu Schriftstellerinnen, Historikerinnen oder Kulturwissenschaftlerinnen gezogen, die von *anderswoher* sprechen und *anderswohin* zielen – und gerade deshalb von unverzichtbarem Wert für ein kritisch phänomenologisches Herangehen und die Philosophie im Allgemeinen sind.

So stellt das Kapitel „*Race*“ zwischen Frantz Fanon und Tsitsi Dangarembga“ einen ersten Exkurs in die Literatur dar: Indem das Buch „*The Book of Not*“ der simbabwischen Schriftstellerin und Filmemacherin Tsitsi Dangarembga herangezogen wird, sollen die zuvor skizzierten phänomenologischen Lagerungen literarisch verdeutlicht werden. In ihrem Roman sind es die direkten und indirekten Folgen kolonialer Erfahrungen, die sich über Generationen an den Körpern der Betroffenen zeigen: Zuletzt ist es das Person-sein, das den Charakteren verloren zu gehen droht. Bei Dangarembga vollzieht sich der Entzug der „*personhood*“ – des Status des vollständigen Menschseins – innerhalb einer post-kolonialen Gesellschaft, die durchzogen ist von Formen des Rassismus, Sexismus und anderer Phänomene, die einer patriarchalen Gesellschaft eingeschrieben sind und die in besonderer Weise auf die Körper von Mädchen und Frauen zielen. Das „ich-kann-nicht“ (Iris Marion Young) wird vor dem Hintergrund von „*Race*“ bei Dangarembga dahingehend anders grundiert, als dass darin das Person-sein selbst brüchig wird: Anstelle eines „ich-kann-nicht“ tritt ein „ich war nicht“ beziehungsweise „*I was not*“. Ob „Ich-kann“ oder „ich-kann-nicht“, die Untersuchung, welche Rolle die Subjektposition – dieses „Ich“ – einnimmt, wird für die gesamte Arbeit leitend sein.

In weiterer Folge findet eine kurze gedankliche Auseinandersetzung über das Verhältnis von Sprache und (Post-)Kolonialität Eingang in diese Arbeit. An dieser Stelle werden neben Dangarembga Denker wie Frantz Fanon, Chinua Achebe oder Ngugi wa Thiong'o leitend sein. Mit Fanon wird folgend auch das zur Sprache gebracht, was in aller Radikalität und Ambiguität

durch seine Texte schimmert: die Frage nach der Menschwerdung. Bei Fanon und den anderen Denker:innen zeigt sich aber auch eine genuine Verstrickung der Philosophie mit der Erfahrung der Gewalt. Der aus Martinique stammende Denker Fanon zeigt sehr klar auf, was eine Philosophie wert ist, die die Gleichheit der Menschen verkündet und doch nicht daran glaubt:

„[W]enn mir ein antillanischer Philosophie-Lizentiat erklärt, er könne wegen seiner Hautfarbe kein Saatsexamen ablegen, dann sage ich, dass die Philosophie noch nie jemanden gerettet hat. Und wenn ein anderer mir unbedingt beweisen will, dass die Schwarzen genauso intelligent seien wie die Weißen, dann sage ich: auch die Intelligenz hat noch nie jemanden gerettet; und das stimmt, denn wiewohl man im Namen der Intelligenz und der Philosophie die Gleichheit der Menschen verkündet, beschließt man in ihrem Namen auch deren Ausrottung.“⁴

Neben der Fragestellung, was mit dem (grammatikalischen) „Ich“ einer autonom gestimmt Subjektivität geschieht, das mit Prozessen der Abwertung konfrontiert ist, tritt die übergeordnete Fragestellung vorliegender Arbeit zutage: Die Fragestellung, in welchem Verhältnis ein phänomenologisches „Ich-kann“, beziehungsweise ein philosophisches Denken der Aktivität zu dem Phänomen der Gewaltsamkeit stehen.

Die folgenden Kapitel – die als Scharniere hin zu den historischen Phänomenbeschreibungen dienen – werden mit Fragestellungen zu Fremdheit und Eigenheit beginnen, um in Folge auf rassistische Vergesellschaftungsprozesse zu sprechen kommen. Rassismus erscheint als eine Form der Entsozialisierung bestimmter Menschen, in deren Kern Prozesse der Dehumanisierung und Degradierung zu finden sind. In diesem Abschnitt wird „Race“ ebenso besprochen wie „Whiteness“ und die Erfahrung, die Sara Ahmed folgend als typisch für nicht-weiße Körper in einer weißen Welt sind: das *being stopped*, das Angehalten-Werden.

Vorliegende Arbeit ist eine philosophische und keine historische, und dennoch scheint es von entscheidender Bedeutung zu sein, rückzufragen auf die historische Gewordenheit des europäischen philosophischen Diskurses. Gerade deshalb wird dieser Arbeit vom Versuch getragen, Wege einzuschlagen und Facetten herauszuarbeiten, die sich einer allzu ein-deutigen (Zu-)Ordnung entziehen. So wird folgend eine phänomenologische Konzeption der (je eigenen) Lebenswelt als Ausgangspunkt dienen, um eine Konfiguration zu untersuchen, die nicht ohne das Benennen einer historischen Gewaltsamkeit beschrieben werden kann: den „Black Atlantic“ beziehungsweise die Erfahrung der transatlantischen Verschleppung von Millionen von Menschen. Auch dies soll als ein Versuch gelesen werden, mit dichotomen

⁴ F. Fanon: *Schwarze Haut, weiße Masken*, S. 26

Unterscheidungen zu brechen und hingegen Momente der Hybridität, des Verflochtenen und Diasporischen in den Blick nehmen. Von Paul Gilroy, Édouard Glissant, Mary Louise Pratt und anderen sind diese Gedanken angereichert.

Phänomenbeschreibung I

Das Ausschließen bestimmter Menschen aus dem Status des vollständigen Menschseins vollzieht sich in Räumen, die gewaltsam vorstrukturiert sind. Die Erfahrung des Lagers, wie sie Primo Levi⁵ oder Giorgio Agamben⁶ zum Ausgangspunkt nehmen, weisen Ähnlichkeiten und Unterschiede mit Erfahrungen rassifizierter Personen auf, denen aufgrund ihres Nicht-weißseins ein minderwertiges Dasein zugeschrieben wurde. Während auf nationalsozialistische Vernichtungspolitik in vorliegender Arbeit nicht breiter eingegangen werden kann, sollen Aspekte des transatlantischen Sklavenhandels, mit seinen Praxen der Verschleppungen, Verdinglichung, Kommodifizierung⁷ und Ermordung von Menschen, sehr wohl beleuchtet werden. *Saltwater Slavery* mit ihren inneliegenden Praxen der Kommodifizierung und Dehumanisierung, aber auch mit ihren Dimensionen der Widerständigkeit wird als konkrete Phänomenbeschreibung dienen.⁸ Die Historie des transatlantischen Sklavenhandels, die Plantagenwirtschaft in Brasilien, der Karibik und in den USA, und die Ermordung von Millionen von Afrikaner:innen beziehungsweise Afrobrasiliener:innen, Afrokariben und Afroamerikaner:innen werden allzu häufig als historisch und geographisch spezifische Phänomene betrachtet, das lediglich die Nachfahren versklavter Menschen in den obigen Ländern betrifft. Von Bedeutung, so der polemische Fehlschluss, ist dieser Teil der europäischen Geschichte – und der europäischen Philosophie – bestenfalls für Menschen, die als „schwarz“⁹ in Europa gelesen werden – nicht aber für weiße Europäer:innen. Mit einer

⁵ Vgl. dazu P. Levi: *Ist das ein Mensch?* oder *Die Untergangenen und die Geretteten*

⁶ Vgl. G. Agamben: *Was von Auschwitz bleibt*

⁷ Das etwas ungelenke Wort im Deutschen soll das „Zur-Ware-machen“ von Menschen ausdrücken. Es stößt damit in eine ähnliche Richtung wie das Wort „Objektifizierung“ (das Zum-Objekt-machen), beinhaltet aber den Verweis auf die Geschichte des transatlantischen Sklavenhandels.

⁸ Die Betonung auf gerade dieses Phänomen erfolgt auch deshalb, um einem gängigen Fehlschluss zu begegnen: Während nicht gelehnt werden kann, dass die Shoah, die Vernichtung europäischer Jüdinnen und Juden, die Entmenschlichung der Gefangenengenommenen ein europäisches, im speziellen deutsch-österreichisches Phänomen darstellt, das sich nicht von der Geschichte Europas, Deutschlands beziehungsweise Österreichs trennen lässt, wird der transatlantische Sklavenhandel allzu oft *nicht* als Phänomen gesehen, dass untrennbar mit der europäischen politischen, ökonomischen und philosophischen Geschichte verbunden ist.

⁹ Die (Selbst)Bezeichnung als „schwarz“ ist keineswegs eine allgemeine oder eine, mit der sich alle Afrikaner:innen oder Menschen in der afrikanischen Diaspora identifizieren. Auch wenn ich im Folgenden die Adjektive schwarz und weiß (ohne Anführungszeichen und kleingeschrieben) als Bezeichnung für Menschen verwenden werde, gilt es kritisch zu sein gegenüber der Konstruktion dieser Benennung. Vgl. dazu die „integrative“ Bezeichnung von BIPOC (Black, Indigenous, People of Colour), die eine Verlagerung weg von einer reduktionistischen Benennungsweise zu vollziehen versucht.

solchen Vorstellung geht einher, dass die Verstrickung der europäischen Moderne ausgehend vom 16. Jahrhundert mit den Gräueltaten in Übersee keineswegs als konstitutiver Teil der europäischen Moderne für die Menschen, die in Europa lebten und leben, betrachtet wird. Deutlich werden soll durch die Bearbeitung des Phänomens *saltwater slavery*, dass sich diese Verstrickung keineswegs auf eine ökonomische Dimension reduzieren lässt, sondern weit in die Ideengeschichte und das Selbstbild Europas reicht.

In der archivierten Erinnerung der Sklaverei zeigen sich neben der bezeugten und erlittenen Gewalt jedoch immer auch Beschreibungen des Widerstandes, zeigen sich verschiedene Formen von Widerständigkeit. In Räumen extremer Gewalt, in denen vorstrukturiert ist, welches Leben als ein solches zählt, finden Betroffene zu vielfältigen Formen von Widerständigkeit. Die vermeintlich polar verteilten Positionen von Aktivität und Passivität verlieren ihre Klarheit, vermengen sich, machen damit aber auch neue Dimensionen erkennbar. Momente des *Sich-dem-Zugriff-Entziehen* und *Sich-undienlich-Machens* in extremen Räumen der Gewalt wie sie das Sklavenschiff oder die Plantage darstellen, müssen dann als Akte der Flucht, des Sich-Entziehens, und als widerständige Praxen verstanden werden.¹⁰

Phänomenbeschreibung II

Im Kapitel *Die Politisierung der Wahrnehmung* soll anhand sogenannter *human zoos*¹¹ die Popularisierung des Rassismus in Europa nachvollzogen werden. An diesem Beispiel zeigt sich das Wechselspiel zwischen einer westlich-kapitalistischen Gesellschaft, deren Bürgerlichkeit sich am Ende des 19. Jahrhunderts wandelt zu einer vermehrten Konsum- und Unterhaltungsgesellschaft auf der einen Seite, und zu einer als „exotisch“, „unzivilisiert“ „barbarisch“ oder „wild“ verbrämten Typisierung bestimmter Menschen auf der anderen Seite. Die zwischen 1860 und 1940¹² in Europa weit verbreiteten „Menschenzoos“ präsentierten einem weißen Publikum nicht-weiße Körper, um neben einem Unterhaltungseffekt eine rassifizierende Hierarchisierung verschiedener Menschengruppen zu vollziehen und zu popularisieren: Sie dienten als *Schulen des rassifizierenden Blicks*. Anhand des historischen Beispiels soll ferner eine Doppelstruktur herausgearbeitet werden: Bestimmte Menschen werden für andere Menschen auf eine Bühne gestellt, in dehumanisierender Weise in Szene

¹⁰ Die Philosophin und Kulturwissenschaftlerin Iris Därmann ist in diesem Kapitel maßgebliche Vordenkerin vorliegender Arbeit.

¹¹ Ich werde in dieser Arbeit manchmal die englische Terminologie verwenden, manchmal von „sogenannten Völkerschauen“ schreiben, da letzteres im Deutschen als die gängigste Bezeichnung für das Phänomen gilt. Darüber hinaus werde ich die Übertragung ins Deutsche „Menschenzoos“ (in Anführungszeichen) verwenden. Dieser Ausdruck benennt, was in den Ausstellungen zu sehen war, bringt zudem eine besondere Schlagkraft zum Ausdruck und findet wissenschaftliche Verwendung.

¹² Die letzten derartigen Ausstellungen reichten in das Ende der 1950er Jahre zurück.

Der Abgrund des „Ich-kann“

gesetzt, diese Inszenierung gleichsam als Naturalisierung ausgebend. Das Auf-die-Bühne-stellen-des-Anderen stellt dabei gleichzeitig eine nach innen integrative wie nach außen exkludierende Funktion dar: Während die ausgestellten Körper das Ausgeschlossene, das Nicht-Dazugehörige markieren, sind es gerade diese Körper, die den weißen Betrachter:innen erlauben, sich als eine Einheit, als eine Zusammenkunft abseits aller ökonomischen, status-bezogener oder gender-spezifischer Differenzen zu verstehen und zu bezeichnen.

Den Abschluss dieser Arbeit bildet eine Sammlung, in der die phänomenologische Grundposition des „Ich-kann“ in ihrer politischen Dimension der Aktivität, Macht, Herrschaft und Gewaltksamkeit problematisiert wird. Betont wird hingegen die Position und der Modus eines *Es-wird-nicht-erlaubt*,¹³ das als Leitfaden eines kritischen Nachdenkens über das Phänomen des Gewaltsamen dienen soll.

¹³ Die nachgezeichnete Verschiebung folgt der Entwicklung: *Ich-kann*; *ich-kann-nicht*; *Es-wird-nicht-erlaubt*. Keineswegs ist damit angezeigt, dass die Subjektposition in Machtlosigkeit und Ohnmacht erstarren würde, dass keine Widerständigkeit möglich wäre oder die Erfahrung des Dominiert-Werdens festgeschrieben wäre. Lediglich eine Verschiebung der philosophischen Akzentuierung wird damit betont.

2 Gewalt und Gewaltsames: Hin zu einem erweiterten Gewaltbegriff

2.1 Phänomenologie und Relationalität des Gewaltsamen¹⁴

Was bedeutet es, „wenn derjenige, der über Gewalt schreibt, ihr selbst nahe war und wie sich dies auf das Verhältnis von Nähe und Distanz auswirken mag, das wir im Schreiben über die Gewalt aufsuchen müssen, wenn wir der Erregung der Gewalt, die wir in ihrer Gegenwart empfinden, nicht einfach nachgeben wollen“?¹⁵

Gewalt und Gewaltsames zeigen sich vielfältig: Sie zeigen sich *als Ereignis*, *als Struktur*, *als Körperbezug*, *als Ordnungsfunktion*, *als Außerordentliches*, *als Alltägliches*. Sie zeigen sich physisch, personal, direkt, strukturell, instrumentell, kulturell, symbolisch, ordnungspolitisch oder indirekt. Diese Aufzählung erschöpft das Phänomen der Gewalt in ihren verschiedenen Lagerungen dabei keineswegs. In Zeiten des Krieges mag es ein anderes Verständnis der Gewalt geben als in Zeiten des Friedens. In verschiedenen Situationen liegt zudem ein Graubereich vor, der eine klare Unterscheidung von Gewalt und Nicht-Gewalt aber auch von „Krieg“ und „Frieden“ schwierig erscheinen lässt. Was zählt, was gilt *als Gewalt* – zu einer jeweiligen Zeit, in einem jeweiligen Kontext, einem spezifischen Diskurs beziehungsweise in einer jeweiligen Ordnung? Wer hat unter welchen Umständen Ansprüche darauf, die Grenzen der Bestimmung zu verschieben, was als Gewalt gilt?¹⁶ Wie verdecken Legitimierungs- und Rechtfertigungsdiskurse gewaltsame Phänomene, die anschließend nicht (mehr) als Gewalt wahrgenommen werden, sondern beispielsweise als Teile der Aufrechterhaltung einer bestehenden Ordnung? Warum bedarf es (scheinbar immer) einer Rechtfertigung, wenn Menschen gewaltvoll handeln?¹⁷ Wie steht die Anwendung von Gewalt zur Notwendigkeit

¹⁴ Dieser Abschnitt geht in Teilen auf eine von mir früher verfasste Arbeit zurück. Diese wurde im Seminar „Gewalt – Geschlecht - Biographie“ bei Dr. Eva Bahl mit dem Titel „Ich bin mein Leib, er gehört der Welt.“ *Zwischen Leiblichkeit und Gewalt: Versuch hin zu einem erweiterten Gewaltbegriff* im Jahr 2022 eingereicht, ist öffentlich jedoch nicht zugänglich.

¹⁵ M Riekenberg: *Gewalt*, S. 9f.

¹⁶ Vgl. M. Staudigl: *Phänomenologie der Gewalt*

¹⁷ Vgl. u.a.: A. Hirsch: „Notwendige und unvermeidliche Gewalt?“

ihrer Erklärung – gerade, wenn die Gewalt oszilliert zwischen dem Status des ‚Unerklärlichen‘ und dem des scheinbar Allgemeinsten und Omnipräsenten?

Über Gewalt im Modus ihrer Ausübung zu sprechen – beziehungsweise Fragen in diese Richtung zu stellen – ist dabei lediglich *ein* Aspekt. Das Ausüben von Gewalt verweist unmissverständlich auf ihre Kehrseite: das Erleiden von Gewalt – die Erfahrung der Verletzung. Dennoch ist Gewalt keineswegs etwas, das in einer dyadischen Beziehung gedacht werden kann. Immer ist da auch etwas Drittes, das die alleinige Präsenz von Akteurin und Betroffenen, von Täter:in und Opfer unterbricht. Wenn über Gewalt gesprochen wird, oder anders, wenn etwas erscheint, das als Gewalt klassifiziert wird, eröffnet dies ferner Fragen zum *Wie*-des-Erscheinens: Was zeigt sich *als* Gewalt *für wen*? Zeigt sich das Gewaltsame ausschließlich als etwas, das eine physische Verletzung einer Person durch eine andere Person benennt? Ist eine physische Verletzung zwingend erforderlich, wenn Gewalt zum Thema der Betrachtung wird? Welche Rolle nehmen Gewaltdimensionen ein, die den Körperbezug zwar anerkennen, gleichzeitig aber versuchen, das Phänomen breiter zu fassen?¹⁸ Kann sich Gewaltsames ereignen, so weiter die Frage, ohne das direkte und aktive Zutun einer anderen Person? Gibt es eine Gewalt, die gar nicht als solche klassifiziert wird, *auch* weil sie nicht gesehen wird, die Erfahrung der Betroffenheit verschleiert wird, beziehungsweise niemals vor einer dritten Instanz – einer Zeugin, einem Gericht, einem Gesetzestext – als solche erscheint?

Ein phänomenologisch-relationales Herangehen unternimmt den Versuch, das Phänomen der Gewalt in (s)einer Vielschichtigkeit, seiner Vielgesichtigkeit zu zeigen und zunächst Abstand zu nehmen von einem allzu reduktionistischen Gewaltverständnis, das ausschließlich eine intendierte physische Verletzung meint. Wird versucht, Gewalt so zu fassen und damit gleichsam angedeutet, Gewalt als solche niemals vollständig fassen zu können, verweist das auf einige Folgerungen: Einerseits, dass es *die* Gewalt nicht geben kann. Weder ist Gewalt substantialisierbar, noch ist sie singulär; sie ist uneindeutig und nicht als die Eine fassbar. Gleichwenig aber ist sie ausschließlich instrumentell zu denken – sie fungiert keineswegs bloß als Mittel zum Zweck.¹⁹ Gewalt ist vielmehr ambivalent. Sie zeigt sich destruktiv, doch ebenso muss Gewalt aus der Perspektive des „Inneren“ einer sozialen Ordnung als gemeinschaftsstiftendes und ordnungserhaltendes Moment gesehen werden, das auch auf eine herstellende Dimension verweist. Ein differenzierter Gewaltbegriff hat demnach zum einen die

¹⁸ So plädierten bereits in den 1960er Jahren der Friedensforscher Johan Galtung und andere für einen erweiterten Gewaltbegriff, um eine strukturelle und kulturelle Ebene in die Gewaltforschung miteinzubeziehen. Vgl. J. Galtung: „Gewalt, Frieden, Friedensforschung“

¹⁹ Für eine solche Auffassung von Gewalt als Mittel zum Zweck vgl. u.a. H. Arendt: *Macht und Gewalt*

Leistung zu erbringen, verschiedene Erscheinungsformen des Phänomens zu berücksichtigen. Zum anderen aber auch all diejenigen, die von Gewalt betroffen sind beziehungsweise ihr ausgesetzt sind, die sie anwenden und sie bezeugen, als In-Beziehung stehend zu begreifen. Das Gewaltsame tritt so als eine bestimmte Ausformung des Dazwischen auf, das sich zwischen Täterinnen, Betroffenen und Zeuginnen ereignet. Wird Gewalt als Zwischenphänomen gekennzeichnet, bedeutet das zunächst, dass sie *zwischen* Menschen stattfindet und auf leiblicher Ebene erfahren wird. Dabei ermöglicht eine relationale Perspektive auf Gewalt, die Räume, die Umgebung, das Sinnlich-Gegebene und in Horizonten Erfahrbare als Teil von etwas Gewaltsamen zu begreifen, beziehungsweise das In-Beziehung-Stehen von beteiligten Personen und deren (materieller) Umgebung mit in den Blick zu nehmen.

Ein phänomenologischer und damit genuin erweiterter Gewaltbegriff würde ferner versuchen, nicht erst dann einzusetzen, wenn die Gewalt bereits erlitten wurde. Sie würde nicht bloß in einer zeitlichen Struktur der Vergangenheit – im ‚Schon-stattgefunden-Habend‘ – verankert sein. Die dem gewaltsamen Ereignis vorliegende Dimensionen müssen hingegen stärker, näher und kritischer betrachtet werden: Ordnungen, Sinn, Beziehungsgefüge. Wie zeigen sich Verletzungen, was wird erfahren als Verletzung, was zählt überhaupt als Gewalt in ihren jeweiligen Ordnungen?²⁰ Im Anschluss (Kapitel 3) wird das körperliche Dasein und mit ihm das alltägliche leibliche Vermögen in der Welt als Ausgangspunkt dienen. Edmund Husserl nennt dieses Vermögen lapidar das ‚Ich kann‘. In seinen *Ideen zu einer reinen Phänomenologie* schreibt er:

„Ich habe Macht über meinen Leib, ich bin es, der diese Hand bewegt und bewegen kann etc. Ich kann Klavier spielen. Aber es geht nicht immer. Ich habe es wieder verlernt, ich bin aus der Übung gekommen. Ich übe meinen Leib.“²¹

Husserl verweist damit auf eine leibliche Potentialität, auf ein Vermögen, das nicht feststehend oder unabhängig von unserer Umgebung und den uns umgebenden Menschen ist. Ferner wird hier aber eine Einbruchstelle angezeigt, mit der infolge Gewalterfahrungen thematisiert werden können: *jemand tut mir Gewalt an, ich bin dem Anderen ausgesetzt*. Das ‚freie‘ ‚Ich-kann‘ wird unterbunden. Hier tritt nicht nur die Frage auf, *wie* Gewalt erfahren wird, sondern grundlegender, *was als Gewalt erfahren wird*, denn Brüche mit dem ‚Ich-kann‘ können sich dabei auf unterschiedliche Weise zeigen: Zum einen rücken körperliche Verletzungen ins Zentrum der Betrachtung, rückt ein leibliches Un-vermögen ins Licht; zum anderen kann auf

²⁰ Diese Auseinandersetzung ist u.a. in Michael Staudigls *Phänomenologie der Gewalt* zu finden.

²¹ E. Husserl: *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologische Philosophie*, S. 254

Brüche hinsichtlich des Sinngebungsprozesses (Sinn machen *in* und *aus* der Welt) verwiesen werden. Gewaltsamkeit und Gewalt brechen mit der Rolle, die unsere Leiblichkeit hinsichtlich der Bedeutungsgenerierung unserer Welt einnimmt. Sie unterbrechen das leibliche „Ich-kann“, sie brechen damit, Sinn und Bedeutung aus der Welt zu ziehen und uns in unserer Mit- und Umwelt zuhause zu fühlen. Ein phänomenologischer Zugang zur Gewalt hat dabei den Vorteil, gleichzeitig die Leibhaftigkeit der Gewalt wie deren Symbolizität betonen zu können. Ein solcher Zugang kann den gelebten Leib, der Ansprüche stellt und an den Ansprüche gestellt werden, anstelle der Rolle eines leblosen Körpers in den Blick nehmen: Auf und in der Welt zu sein bedeutet immer schon angesprochen zu sein – vom Anderen.²²

Gewalt muss als eine spezifische Form des Umgangs anhand von eigenen und fremden Verletzlichkeiten analysiert werden. Nicht jede Verletzung ist Gewalt doch jedwede Gewalt verletzt auf die eine oder andere Weise. Entscheidend scheint an dieser Stelle aber zu sein, dass „Verletzung“ nicht bloß körperlich gedacht werden kann – Gewalt verletzt auf vielfältige Weise. Ein erweiterter Gewaltbegriff ist gerade dann angebracht, wenn versucht wird, eine Idee der Verflechtung in den Mittelpunkt stellen: Verletzungen erschöpfen sich nicht in physischen, psychischen, rechtlichen oder kulturellen Dimensionen. Doch dann bleibt die Frage, wie wir mit unserer vielfältigen Verletzlichkeit umgehen. Wenn Vulnerabilität ein geteiltes Faktum darstellt, das alle Menschen betrifft, dann ist gleichsam nichts darüber gesagt, wie Verletzlichkeit konkret – leiblich-situativ – erfahren wird. Konkret-situative, sowie leibkörperliche und symbolisch-ordnungspolitische Dimensionen, die eigene und fremde Perspektivität gilt es zu berücksichtigen, will man den Versuch unternehmen, das Phänomen der Gewalt konzeptuell fassen können.

Gewalt hat keineswegs bloß etwas mit körperlichen Verletzungen zu tun. Dennoch bleibt es der menschliche Körper, der von vordergründiger Wichtigkeit für den Gewaltdiskurs zu sein scheint. Bevor in vorliegender Arbeit versucht wird, Gewalt und Gewaltsamkeit mittels ihres Bezugs zum menschlichen Leibkörper zu fassen und einer dezidiert phänomenologischen Tradition zu folgen, wird Gewaltsamkeit in einem ersten Schritt von einer anderen Seite beleuchtet. Es ist dann nicht „die“ Gewalt selbst, sondern die mit ihr verbundenen Dimensionen *Verletzlichkeit*, *Ordnung* und *Sinn*, die ins Feld der Betrachtung treten. Diese Dimensionen müssen berücksichtigt werden, wenn versucht wird, einen Rahmen für Gewalt und

²² Eine Auseinandersetzung mit dem Denken Lévinas', der im phänomenologischen Bereich des Arbeitens über Gewalt immer präsent ist, kann diese Arbeit nicht leisten (vgl. dazu etwa *Totalität und Unendlichkeit*). Die Fragestellung bzw. Zielsetzung dieser Arbeit, versucht beim „Ich-kann“ zu beginnen, damit bei Husserl und Merleau-Ponty, nicht bei einem lévinas'schen Anderen.

Gewaltsames zu finden, der ihre verschiedenen Erscheinungsformen zu integrieren versucht, aber auch auf ein grundsätzliches Infragestellen und Brüchigwerden unserer gewohnten Annahmen verweist.

2.2 Sinn, Ordnungen, Vulnerabilität

Dem schwierigen und ambivalenten Feld der Gewalt soll sich mithilfe eines Zitats weiter angenähert werden. Im Zitat ist gleichsam angezeigt, wie verschiedenartig das Phänomen der Gewalt erscheinen kann. Zum einen, geradezu „klassisch“ als physische Verletzung bis hin zu Mord oder Totschlag. Andererseits aber als etwas, das ganz anderer Natur zu sein scheint. Folgende Worte schreibt Simone Weil im Jahr 1939 in ihrem Text „Die Ilias oder das Poem der Gewalt“:

„Die Gewalt, die tötet, ist eine punktuelle, rohe Gewalt. Wie viel reicher in ihren Methoden, wie viel überraschender in ihren Wirkungen ist jene andere Gewalt, die nicht tötet, oder besser gesagt: noch nicht. Sie wird ganz gewiss töten, oder sie wird vielleicht töten, oder sie schwebt nur über dem Menschen, den sie jederzeit töten kann; in jedem Fall aber versteinert sie ihn. Aus der Macht, einen Menschen zum Ding zu machen, geht eine andere, noch viel erstaunlichere Gewalt hervor, die, einen Menschen bei lebendigem Leibe zum Ding zu machen.“²³

Simone Weil changiert in ihrem Zitat zwischen verschiedenen Formen der Gewalt, die zu verbinden scheint, dass an ihrem Ende der Tod beziehungsweise der Mord steht. Seien es die physischen Morde, die der griechische Dichter Homer Achill und so viele andere in der Ilias begehen lässt, oder sei es der soziale Tod, der mit dem Modus der Verdinglichung angedeutet scheint und mit den Worten „einen Menschen bei lebendigem Leibe zum Ding zu machen“ verdeutlicht wird. Eine Phänomenologie der Verdinglichung, wie sie bei Simone Weil anklingt, zielt stärker auf die Frage, wie es dazu kommen kann, dass das Leiden des anderen Menschen nicht mehr vernommen wird.²⁴ Kein Ding ist ein Mensch und kein Mensch ist ein Ding, und dennoch scheint es, als könnten Menschen zu Dingen gemacht werden. Simone Weil folgend gibt es eine Kraft – die Gewalt – die Menschen versteinert, die sie in einen Zustand versetzt, die die Menschen am Leben lässt und ihnen doch ihre Freiheit nimmt. Dabei, so schreibt Weil,

²³ S. Weil: „Die Ilias oder das Poem der Gewalt“, S. 162

²⁴ Weil geht damit einen anderen Weg als Theorien der Verdinglichung, wie sie beispielsweise von Marx im *Kapital* vorgelegt wurde.

Der Abgrund des „Ich-kann“

ist es nicht bloß eine Seite, die im Angesicht der Gewalt versteinert wird. Es sind die Betroffenen, aber es sind auch diejenigen, die die Gewalt ausüben, die von der Gewalt „bei lebendigem Leibe zum Ding“ gemacht werden.

Direkte Formen der Gewalt sind überaus sichtbar. Bestimmte Formen von Gewalt – symbolische, kulturelle oder strukturelle Gewalt – zeichnen sich hingegen dadurch aus, dass sie *nicht* direkt auf den Menschen einwirken, sondern auf passive, unscheinbare Weise auf die Verankerung in der Welt zielen. Aber auch körperliche Gewalt betrifft nicht nur den physischen Körper, sondern ebenso unser Offensein für die Welt. Neben intendierten physischen Verletzungen zeitigen ebenso psychische oder sprachliche Gewalt Folgen für die Weise, wie wir uns leibhaftig in der sozialen Welt bewegen, orientieren und verorten können. Es gibt Verletzungen, die uns unser „Zuhause“ nehmen, ohne uns dabei körperlich zu schädigen.²⁵ Beides, die physische Gewalt und die strukturelle Gewalt verunmöglicht für die Betroffenen häufig, frei durch die Welt zu gehen. Durch strukturelle Einschränkungen – wie sie in der globalen Kolonialgeschichte beispielsweise Kinder erfahren mussten, denen in Missionsschulen verboten wurde, ihre Muttersprachen zu sprechen – wurde Menschen indirekt verunmöglicht, sich selbst in einer Zukunft zu sehen, sich ein Bild von sich selbst zu machen, das nicht lediglich im Jetzt verortet ist. Wenn das ‚Verstehen der Welt‘ gestört ist, ist es auch die damit in Verbindung stehende Zukunft. Was bei personaler, kultureller und struktureller Gewalt verstümmelt wird, sind häufig nicht bloß Körper, sondern auch die Gerichtetheit des Leibes auf s: eine Zukunft, die Möglichkeit *eine Zukunft zu haben*.²⁶

Der gelebte Sinn macht die Welt der Menschen aus, die Welt ist wiederum eine, die mit Anderen geteilt wird. Rücken die Dimensionen von Sinn und Bedeutung von Gewalthandlungen beziehungsweise das Erleiden von Gewalt in den Blick, tritt ferner eine Differenz zwischen der Perspektive von Betroffenen, Akteuren und Zeug:innen auf. Zumindest für einen Teil der Beteiligten gibt es die *Un-sinnigkeit* der Gewalt nicht, die *Möglichkeit zur* und die *Umsetzung der* Gewalt ist vielmehr in jeweilige Sinnhorizonte eingeschrieben. So schreibt der deutsche Sozialwissenschaftler und Gewaltforscher Jan Philipp Reemtsma vor dem Hintergrund der europäischen Invasion der Amerikas verdeutlichend:

²⁵ So kann am Beispiel der europäischen Invasion und Kolonisation der Amerikas aufgezeigt werden, wie der Raub von indigenem Land und Leben zum einen die menschlichen Körper der indigenen Bewohnerinnen vernichtete. Zum anderen aber, wie damit auch ein grundsätzlicher Bruch vonstattenging, der über eine somatisch-individuelle Ebene hinausreichte: Mitglieder indigener Gruppen oder der *First Nations* trugen einen veränderten Blick auf sich selbst und die Welt davon. Ihnen wurden die Möglichkeiten genommen, sich selbst zu versorgen.

²⁶ Vgl. auch J. Mensch: *Embodiments*, S. 77

„Als die Spanier und Azteken aufeinandertrafen, sahen sie wechselseitig unvorstellbare Barbaren vor sich: Die einen machten Gefangene, um ihnen das Herz herauszureißen und die Körper hinterher zu Eintopf zu verarbeiten und aufzusessen, die anderen töteten, um zu töten, und ließen die Leichen in der Landschaft verfaulen.“²⁷

Spanier und Azteken verfügten über ein derart unterschiedliches irdisches und kosmologisches Weltbild – ausgedrückt an dieser Stelle am Umgang mit toten Körpern –, dass ihr eigenes Vorgehen für sie durchwegs „Sinn“ machte. Aus der Perspektive der jeweils anderen, ließ sich ihr Verhalten nicht in die gewohnten Horizonte von Sinn und Bedeutung einordnen, war zutiefst unverständlich und erschien als „barbarisch“. Entscheidend ist für Reemtsma, dass die „Barbarisierung“²⁸ nicht eine einseitige Zuschreibung ist, sondern wechselseitig erfolgt und vor den jeweils unterschiedlichen gesellschaftlichen Setzungen dessen stattfindet, „was an Gewalt wo, wann, gegen wen geboten/verboten/erlaubt ist“.²⁹ Die Frage, ob etwas, das nachträglich *als* Gewalt klassifiziert wird, tatsächlich als intendierte Verletzung gemeint war, verschleiert folglich mehr als sie sichtbar macht. Neben der Bezugnahme auf die Akteure der jeweiligen Aktionen, nimmt eine solche Klassifizierung Bezug auf eine bestimmte gesellschaftliche Ordnungsfunktion, die auf eine Historizität und historische Genese verweist. Mit Reemtsma ließe sich sagen, dass das, was überhaupt als Gewalt aufgefasst, wahrgenommen beziehungsweise sich in die Kategorien geboten/verboten/erlaubt manifestieren kann, grundsätzlich von einer jeweiligen Lebenswelt abhängt und sich nicht trennen lässt von einem (gesellschaftlichen) Sinnhorizont, der grundlegend ist für die jeweiligen Aktionen, die im Anschluss „barbarische“ Gewalttaten genannt werden.

Ganz anders tritt Gewaltsames in den Blick, wenn die menschliche Verletzlichkeit als Anfangs- und als Ausgangspunkt für unseren zwischenmenschlichen Umgang angenommen wird. Vulnerabilität erscheint zuerst als eine anthropologische Konstante und konstituierendes Strukturmoment der menschlichen Existenz. Gewaltsamkeit und Vulnerabilität sind dabei mit der leibkörperlichen Verfasstheit des Menschen verbunden. „Die Gewalt ist unser Los, dadurch daß wir inkarniert sind“,³⁰ schreibt Maurice Merleau-Ponty in *Humanismus und Terror*. Der Besitz eines Körpers deutet bereits an, einen Raum einzunehmen, den jemand anderer nicht mehr einnehmen kann. Der Leibkörper spielt auch deshalb eine so vordergründige Rolle für

²⁷ J. P. Reemtsma: *Gewalt als Lebensform*, S. 39

²⁸ Zum Konzept der „Barbarisierung“ siehe auch: A. Kapust: *Der Krieg und der Ausfall der Sprache*

²⁹ J. P. Reemtsma: *Gewalt als Lebensform*, S. 39

³⁰ M. Merleau-Ponty: *Humanismus und Terror*, S. 153

eine Phänomenologie des Gewaltsamen, weil in ihm die beiden Dimensionen der Verletzungsoffenheit und der Verletzungsmacht offen gelegt werden: Menschen, als leibkörperliche Wesen, können sowohl verletzen (Verletzungsmacht) als auch verletzt werden (Verletzungsoffenheit).³¹ Der Leibkörper ist ein seiner Umwelt und Mitwelt ausgesetzter, wird permanent affiziert. Leiblichkeit verweist auf die (potentielle) Bedrohung der Verletzung, gleichsam geht damit aber die Möglichkeit einher, die Verletzlichkeit Anderer – Menschen, Tiere und die organische Umwelt – beziehungsweise die Ansprüche auf Unverletzlichkeit Anderer zu verstehen. Gewaltsames Handeln wird dem folgend zumeist gerade deshalb als etwas verstanden, das zwischen Menschen stattfindet und Naturereignisse ausschließt, weil die Ausübenden von Gewalt den Anspruch auf Unverletzlichkeit erkennen können müssen.³²

Doch verletzt wirklich *jede* Gewalt? Das Phänomen, das der französische Soziologe Pierre Bourdieu *symbolische Gewalt*³³ nennt, erweist sich kontrastierend als eine verschleierte Figur der Gewaltsamkeit, die der Struktur der Ordnung innwohnt. Folgt man Bourdieu, gibt es Facetten des „Normalen“, Formen des Alltäglichen und Gesellschaftlichen, die auf Mustern der Herrschaft und Unterdrückung beruhen. Weil sich diese Formen aber habitualisiert,³⁴ tief in unsere Körper eingeschrieben, inkorporiert haben, sie *zur Norm geworden* sind, werden sie nicht mehr *als* Gewalt erfahren. Dabei können sich diese Gewalt- und Herrschaftsverhältnisse durchsetzen, weil sie auf der Anerkennung durch die Beherrschten gründen: Indem diese der als normal gesetzten Ordnung folgen, wird die herrschende Gewalt produziert und reproduziert. Dies erfolgt „*spontan* und *erzwungen*“³⁵, vollkommen unbewusst und in einer Weise, der sich die Beherrschten nicht entziehen können. Sie „erzwingt kollektive Zustimmung zur herrschenden sozialen Ordnung, indem sie sie als evident und natürlich setzt“.³⁶

Mit dem Verkennen der Gewalt schwindet in weiterer Folge auch das Bedürfnis nach einer expliziten Rechtfertigung der bestehenden Verhältnisse. Wenn Bourdieu in *Die männliche Herrschaft* davon ausgeht, dass die Gesellschaft „durch und durch nach dem androzentrischen Prinzip organisiert“ ist, versucht er gerade diese Unkenntlichmachung von Herrschafts- und

³¹ Vgl. auch H. Popitz: *Phänomene der Macht*

³² Pascal Delhom gibt in seiner phänomenologischen Untersuchung zum Verhältnis von Gewalt und der Erfahrung von Verletzung das Beispiel von zusammentreffenden Himmelskörpern, die gerade *nicht* als Gewalt angesehen werden können. Vgl. P. Delhom: „Verletzungen“, S. 279

³³ In seinen Texten verwendet Bourdieu die Begriffe symbolische Gewalt, symbolische Herrschaft und symbolische Macht. Auch wenn sich in diesen Begriffen Unterschiede in ihrer Stoßrichtung zeigen, sei an dieser Stelle an die überschneidende und sich angleichende Bedeutung verwiesen.

³⁴ Bourdieus Habitus-Konzept kann hier nicht in vollem Umfang aufgearbeitet werden. An dieser Stelle reicht es, den Habitus als Gesamterscheinung einer Person zu beschreiben, die sich durch den Lebensstil, die Sprache, die Kleidung oder den Geschmack ausdrückt.

³⁵ P. Bourdieu: *Die männliche Herrschaft*, S. 70

³⁶ M. Löffler: „Transformation männlicher Herrschaft“, S. 149

Gewaltverhältnissen sichtbar zu machen.³⁷ Die Sichtbarmachung der Gewalt muss einer Rechtfertigung aber vorgelagert sein, denn die „Macht der männlichen Ordnung“, so schreibt er, „zeigt sich an dem Umstand, daß sie der Rechtfertigung nicht bedarf: Die androzentrische Sicht zwingt sich als neutral auf und muß sich nicht in legitimatorischen Diskursen artikulieren.“³⁸

Ordnungen sind häufig unsichtbar, es bedarf einer Anstrengung, sie sichtbar zu machen. Philosophisch besehen sind sie qua definitionem ebenso *exklusiv* und *selektiv*.³⁹ Mit ihrer Einsetzung und ihrem Bestehen *als* Ordnung bedürfen sie immer schon eines Außer-Ordentlichen: etwas, das außerhalb ihres Eigenen steht, um sich so selbst erst als Eigenes zu fassen und das eigene Bestehen zu legitimieren. Ordnungen gibt es daher nicht ohne Außer-Ordentliches, ohne etwas, das bewusst oder unbewusst, symbolisiert oder naturalisiert, *geschaffen*, *gemacht* und *konstruiert* werden muss. Als absolut gesetzte lassen sich Ordnungen demnach nicht nur als Etwas erkennen, das ein Spannungsfeld und enormes Potential *für* Gewalt(taten) darstellt, sondern vielmehr *in sich* Aspekte des Gewaltsamen aufweisen. Gerade ein solches Vorhandensein von Gewalt muss dann aber als verschleiertes, ein naturalisiertes und normalisiertes erkannt werden – als eine Form des Gewaltsamen, die sich nicht mehr *als* Gewalt zeigt.

Das ordnungspolitische und herstellende Moment von Gewaltsamkeit lässt sich – wie bereits mit Bourdieu vorgezeichnet – anhand von sexualisierter Gewalt beziehungsweise anhand einer Soziologie, die kritische Männlichkeitsforschung betreibt, illustrieren. Denn auch wenn Verletzungsoffenheit und Verletzungsmächtigkeit als anthropologische Konstanten – als etwas grundlegend Menschliches – nachgewiesen werden können, sind sie in der androzentrisch ausgerichteten Gesellschaftsordnung sehr unterschiedlich verteilt: Wer gilt als verletzlich? Wer gilt als unverletzbar?⁴⁰ In Gesellschaften, die das Maskuline als implizite Norm setzen, wird Verletzungsoffenheit ‚quasi natürlich‘ mit Weiblichkeit und Verletzungsmächtigkeit ‚quasi natürlich‘ mit Männlichkeit konnotiert. Dies hat wiederum weitreichende Folgen für die betroffenen Individuen: Frauen und feminisierte Personen – non-binäre, trans- oder queere Personen, in Teilen nicht-hegemoniale Männer und andere marginalisierte Körper⁴¹ – fallen auf ihre Körperlichkeit zurück. Gewalt im Allgemeinen und sexualisierte Gewalt im Speziellen nimmt vor diesem Hintergrund neben ihrer direkten körperlichen Dimension einschließlich

³⁷ P. Bourdieu: *Die männliche Herrschaft*, S. 10

³⁸ Ebd., S. 21

³⁹ Vgl. B. Waldenfels: *Der Stachel des Fremden*, S. 112

⁴⁰ Vgl. dazu auch: M. Engelhardt: „Vergewaltigung“

⁴¹ Im Folgenden auch als Frauen* beziehungsweise Frau* gekennzeichnet.

ihrer psycho-somatischen Verletzungen auch die Funktion ein, geschlechtlich asymmetrisch organisierte Gesellschaftsordnung aufrechtzuerhalten. Die als verletzlich beziehungsweise verletzungsoffen und als passiv gerahmte Frau* kann (beziehungsweise soll) in einer androzentrischen Gesellschaftsordnung durch den verletzungsmächtigen, aktiven Mann „verteidigt“ werden. Die gesellschaftliche Geschlechterordnung ist darauf angewiesen, von den innerhalb dieser Ordnung lebenden und von dieser Ordnung geformten Subjekten aktualisiert zu werden. Dies geschieht gerade deshalb, weil die (vergeschlechtlichte) Ordnungsmuster auf leibkörperlicher Ebene eingeschriebenen sind. Damit leiten sie präreflexive Wahrnehmungs-, Denk- und Handlungsschemata in sozialen Räumen. Handlungen werden reproduziert, gerade weil die Handlungsmöglichkeiten – ob als eingeschränkte oder als freie – reproduziert werden.⁴²

Am Beispiel von Vergewaltigung unter Männern wird zudem sichtbar, dass bei einer solchen (Gesellschafts-)Ordnung nicht die biologische Geschlechtlichkeit vordergründig ist, sondern bedeutsam ist, wie der Status der Verletzungsoffenheit im gesellschaftlichen Diskurs verteilt wird. Kommt es zu Vergewaltigungen unter Männern – wie sie beispielsweise in totalen Institutionen wie Gefängnissen häufiger stattfinden – zeigt sich eine Feminisierung, ein *Zur-Frau-Machen* von Männern, damit eine Festschreibung in einer hierarchisch untergeordneten Position, einer Position der Schwäche. Der Prozess erweist sich dabei als in zwei Richtungen gehend: Indem die vergewaltigten Männer feminisiert werden, können andere (diejenigen, die vergewaltigen) als hegemonial, aktiv und verletzungsmächtig hervorgehen.⁴³ Mit Blick auf Gender beziehungsweise das Phänomen sexualisierte Gewalt zeigt sich, wie in Gesellschaftsordnungen Verletzungsoffenheit und Verletzungsmächtigkeit unterschiedlich verteilt werden. Die zugetragenen Rollen werden infolge derart habitualisiert, dass die von den symbolischen Herrschafts- und Gewaltstrukturen Betroffenen selbst dazu beitragen, die Ordnungen aufrechtzuerhalten. Positionen der Unterdrückung werden damit ebenso stabilisiert und gefestigt wie Positionen der Herrschaft. Allgemeiner gefasst kann gezeigt werden, dass Ordnungsstrukturen implizit gewaltsam sind. Sie bieten einen Hintergrund, vor dem gewaltsames Handeln möglich, wahrscheinlich oder „sinnbehaftet“ erscheinen kann.

Konzentriert man sich auf ordnungspolitische Momente des Gewaltsamen, scheint die direkte Betroffenheit des menschlichen Körpers ihre paradigmatische Rolle zu verlieren. Vorliegende Arbeit, die gerade auch diesen Aspekt betonen möchte, versteht sich damit in weiterführender Tradition der „neuen Gewaltforschung“, die sich nicht damit begnügt, Gewalt ausschließlich

⁴² Vgl. neben Bourdieu auch: M. Meuser: *Gewalt als Modus von Distinktion und Vergemeinschaftung*

⁴³ Vgl. auch D. Bergoffen: „(Un)gendering vulnerability“

als defizitäre Kategorie des sozialen Miteinanders zu verstehen.⁴⁴ Vielmehr sind es allzu häufig Momente „negativer Vergesellschaftung“, auf denen ein gesellschaftliches „Funktionieren“ aufgebaut ist. Ein solches Funktionieren erfolgt mittels Ausschlüssen und Bruchlinien, die sowohl an den Grenzen einer bestimmten Gesellschaftsordnung als auch im Inneren dergleichen ausgetragen werden.⁴⁵ Die Verstrickung einer Gesellschaftsordnung mit Formen der permanenten Gewaltsamkeit ist dann zu betonen und diese Relation zu beschreiben. Im folgenden Kapitel kommt es zu einer Wegbewegung von einer ersten situierenden Beschreibung von Gewalt, hin zu einer Skizzierung der Phänomenologie. Wenn ein phänomenologisches Herangehen jedoch beim „Ich-kann“ beginnt, und wenn es den Leibkörper in einer Weise fasst, die Bourdieu die „androzentrische Norm“ nennt, dann gilt es weiter zu fragen nach den Verstrickungen zwischen dem Phänomen des Gewaltsamen und einigen Anfängen der Philosophie.

⁴⁴ Vgl. auch B. Nedelmann: „Gewaltsoziologie am Scheideweg“ oder T. von Trotha: „Zur Soziologie der Gewalt“

⁴⁵ Vgl. u.a. Wulf Hund, der anhand des Phänomens des Rassismus „negative Vergesellschaftung“ beschreibt: W. Hund: „Negative Societalisation“

3 (Kritische) Phänomenologie, Leibkörper und die Kontingenz des „Ich-kann“

„In gleicher Weise ist auch mein ganzer Körper für mich kein Gerüst räumlich zusammengestellter Organe. Ich habe ihn inne in einem unteilbaren Besitz, und die Lage eines jeden meiner Glieder weiß ich durch ein sie alle umfassendes *Körperschema*.“⁴⁶

Was bezeichnet Phänomenologie, dieser gleichsam schillernde wie unklare Begriff?⁴⁷ Vorliegende Arbeit kann keine erschöpfende Auseinandersetzung mit der phänomenologischen Tradition oder deren Entwicklung, einschließlich ihrer Wendungen und Windungen, darlegen. Welcher phänomenologischen Einsicht diese Arbeit aber folgt – gerade weil es sich um die Akzentuierung einer kritischen Phänomenologie des Gewaltsamen handelt –, ist die Wichtigkeit der Beschreibung der gelebten Erfahrung. Die gelebte Erfahrung und die damit einhergehende Betonung der Erste-Person-Perspektive stellt eine Reflexion auf die Erscheinungen und Erfahrungen dar, die wir als Menschen leibhaftig machen: zumeist aus einer Alltäglichkeit heraus, in einer Welt, die uns bekannt ist, in die wir immer schon verstrickt sind und uns in ihr wiederfinden, ob wir wollen oder nicht. Husserl nennt unseren gewohnten, unkritische Eingelassenheit in die Welt die „natürlichen Einstellung“: Sowohl verweist er damit auf eine raum-zeitliche, als auch auf eine leibliche Bezugnahme auf uns und die uns umgebenden Objekte, denen wir in permanent sensorischer und erfahrender Weise gegenüberstehen. In *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie* schreibt er:

„Ich bin mir einer Welt bewußt, endlos ausgebreitet im Raum, endlos werdend und geworden in der Zeit. Ich bin mir ihrer bewußt, das sagt vor allem: ich finde sie unmittelbar anschaulich vor, ich erfahre sie. Durch Sehen, Tasten, Hören, usw., in den verschiedenen Weisen sinnlicher Wahrnehmung sind körperliche Dinge in irgendeiner räumlichen Verteilung *für mich da*.“⁴⁸

⁴⁶ M. Merleau-Ponty: *Phänomenologie der Wahrnehmung*, S. 123

⁴⁷ Wenn der französische Philosoph Paul Ricœur davon spricht, dass die Geschichte der Phänomenologie eine Häresie ihres Begründers Edmund Husserl darstellt, dann reiht sich vorliegende Arbeit darin ein, auch wenn sie sich immer wieder auf Husserl und andere ausgewiesene Phänomenolog:innen bezieht. Vgl.: P. Ricœur: *A l'école de la phénoménologie*, S. 156

⁴⁸ E. Husserl: *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologische Philosophie*, S. 56

Der „natürlichen Einstellung“ entgegengesetzt ist der phänomenologische Standpunkt, der mithilfe der *Epoché* zu erreichen ist: die *Epoché*, zu verstehen als eine Einklammerung bzw. In-Klammer-Setzung unserer gewohnten Auffassungen, unserer Vorannahmen und immer schon mitschwingenden Urteile. Durch die phänomenologische Methode gelingt es – in den Worten Husserls –, „zu den Sachen selbst“ zu gelangen, abzusehen von den immer schon mitgedachten, mitgemeinten oder mitangenommenen Urteilen darüber. Betont wird damit ebenso das Staunen, die Ambivalenz und das Nicht-in-Eins-Bringende der Erfahrung gegenüber einem Streben nach absoluter Gewissheit und völliger Bestimbarkeit. Bestimbarkeit und Streben nach Gewissheiten beziehungsweise ein wissenschaftliches Streben nach „Objektivität“ zeichnet vielmehr die neuzeitlichen Wissenschaften aus, von denen sich Husserl abgrenzen will. Folgt man Klaus Helds Auseinandersetzung mit Husserl, geht es in ihrem Selbstverständnis darum,

„[...] die Welt so zu erfassen, wie sie „an sich“ – „objektiv“ ist. Zu diesem Zweck wird methodisch davon abgesehen, was und wie die Welt „für uns“ ist. Die Welt ist auf uns Menschen bezogen, sofern uns alles, womit wir zu tun haben – Dinge, Mitmenschen, Ereignisse, Institutionen oder was auch immer – unaufhebbar in Horizonten erscheint, d.h. in Zusammenhängen von Sinnverweisungen. Jeglichem menschlichen Verhalten kann das, worauf es sich jeweils bezieht – das „Erscheinende“ –, nur aus Horizonten heraus begegnen.“⁴⁹

Der Versuch der neuzeitlichen Wissenschaften, allen voran die Mathematik, kann dann als eine Negation spezifischer Horizonte, in die ein jeweiliger Mensch eingelassen ist, interpretiert werden. „Objektiv“ sei zu erforschen, so die neuzeitlichen Wissenschaften, wie die Dinge ‚an sich‘ sind. Implizit kommt damit zum Ausdruck, dass das wissenschaftliche Streben nach Allgemeinheit, Universalität und Eindeutigkeit, der Erfahrung, „was und wie die Welt „für uns“ ist“ (Held), jegliche Gültigkeit abspricht. Die phänomenologische Beschreibung geht einen anderen Weg: Wenn es so ist, dass der Mensch mit seiner spezifischen Körperlichkeit immer schon „da draußen“ – bei den Dingen in der Welt – ist, dann gilt es diese Spezifität, also die gelebte Erfahrung zu beschreiben. Aufgabe ist es dann, Vorannahmen (wie die Mathematisierung der Lebenswelt) einzuklammern und von einer konkreten, leiblich und zeitlichen Situiertheit auszugehen, die eine bestimmte Erfahrung immer als eine bestimmte Erfahrung für ein jeweiliges Subjekt erkennen lässt. Dieses Subjekt ist eingebettet in

⁴⁹ K. Held: „Lebenswelt und politische Urteilskraft“, S. 17

Sinnhorizonte, die *etwas als etwas*, jenes *als* dieses erkennen lassen. Die Struktur des „etwas als etwas“ – die „Intentionalität“ – meint, dass darin eine Gerichtetheit zum Ausdruck kommt, die in der Ich-Perspektive gründet: Bewusstsein ist „bewusste Wahrnehmung von etwas“.⁵⁰ Anders ausgedrückt meint Intentionalität, dass unsere Weise des Verstehens und der Sinngenerierung immer schon – ohne weiteres oder aktives Zutun – in der Welt tätig ist. Indem der Mensch in der Welt steht, zur Welt kommt und damit zur Sprache kommt, wird er verstehend. Subjektivität und Objektivität sind unausweichlich miteinander verbunden. Damit wird mit einer Dualität gebrochen, die das Bewusstsein mit einer Innerlichkeit gleichsetzt, die einer Äußerlichkeit gegenübersteht. Stattdessen ist das intentionale Bewusstsein („Bewusstsein von“ etwas) die Beziehung selbst.⁵¹

Unsere Subjektivität ermöglicht es uns, den gemachten Erfahrungen Bedeutung beizumessen, sie zu integrieren in eine Welt, die wir verstehen. Zugleich ist sie perspektivisch verfasst: Zu sehen oder wahrzunehmen bedeutet immer, aus einem bestimmten Blickwinkel wahrzunehmen – aus einer Perspektive, die niemals etwas Absolutes darstellt. Damit ist ebenso die Wichtigkeit wie die Begrenztheit der Erste-Person-Perspektive für die Phänomenologie angezeigt. Wenn ein Phänomen dasjenige ist, das „sich zeigt“⁵², wird vordergründig, wie die Dinge beziehungsweise Phänomene in der Welt für einen Menschen gegeben sind, nicht wie sie „wirklich“ sind: *Was etwas ist*, wird zu einer nachrangigen Frage.⁵³

Wovon die (kritische) Phänomenologie ferner zeugt, ist, dass der Mensch unausweichlich durch Ambiguitäten und Mehrdeutigkeiten gekennzeichnet ist. Der Mensch wird als gelebte Verkörperungen eines stets aktiven Bewusstseins beschrieben, das sich in der Welt und mit anderen aus zwei verschiedenen Richtungen befasst – als Subjekte für uns selbst und als Objekte für andere. Als Subjekte für uns selbst befinden wir uns im Zentrum der wahrnehmbaren Welt und sind die Quelle ihrer Bedeutungen und Werte. Als Objekte für andere sind wir gemäß der Wahrnehmung dezentriert und den Bedeutungen und Werten ihrer Welt unterworfen. In den Worten Merleau-Pontys: Das „anonyme Wesen unseres Leibes ist unauflöslich in eins Freiheit und Knechtschaft.“⁵⁴ Die Kennzeichnung des Menschen hinsichtlich seiner unauflöslichen Mehrdeutigkeit verweist infolge auch darauf, einen Geist-

⁵⁰ E. Husserl: *Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge*, S. 11; zitiert in T. Bedorf: „Situerte Körper“, S. 333

⁵¹ Vgl.: D. H. Davis: „The Phenomenological Method“, S. 4

⁵² Vgl. M. Heidegger: *Sein und Zeit*, §7

⁵³ Vgl. auch T. Bedorf: „Situerte Körper“, S. 330f.

⁵⁴ M. Merleau-Ponty: *Phänomenologie der Wahrnehmung*, S. 110

Körper-Dualismus zu problematisieren, der für eine westliche philosophische Traditionen lange Zeit charakteristisch war und heute noch vielfach ist.⁵⁵

Doch wie stehen dann Phänomenologie, Leibkörper und das Gewaltsame in Beziehung? Wenn es so ist, dass dasjenige, das von Gewalt erfasst wird, zumeist der menschliche Körper ist, dann ist in einem ersten Schritt darauf einzugehen, wie dieser zu bestimmen ist. Während es in anderen Sprachen eine solche Unterscheidung nicht gibt, kennt das Deutsche immer schon zwei Worte, die nicht vollkommen deckungsgleich sind: den Körper und den Leib. Phänomenologisch besehen schreibt sich diese Unterscheidung nicht in eine religiöse Sphäre ein, sondern in eine, die das Leben und die gelebte Erfahrung zum Ausdruck bringt: Leib-sein und Körper-haben. Diese Leib-Körper-Differenz macht Erfahrung möglich. Dabei ist die subjektive Erfahrung immer eine unvollständige Konstituierung: Einen Leibkörper zu besitzen bedeutet zugleich im Modus des „Ich-kann“ durch die Welt gehen zu können, wie die Möglichkeit des Objektiviertwerdens darin angelegt ist. Diese Gleichzeitigkeit lässt sich nicht in eins bringen: Für mich bin ich Subjekt, für andere Objekt, *gleichzeitig* bin ich mein Leib und habe einen Körper. Der menschliche Leib endet einem phänomenologischen Zugang folgend gerade nicht bei der je eigenen Haut, sondern verkörpert soziale, politische und sprachliche Dimensionen, die ihn zu demjenigen Leibkörper machen, den wir zuletzt unseren eigenen nennen.

3.1 Husserl und Merleau-Ponty

Der phänomenologischen Tradition nachspürend können wir uns dem vermögenden „Ich-kann“ mit Hilfe von Husserls Analysen zur perzeptiven Wahrnehmung nähern.⁵⁶ Das ‚Ich‘ vermag es, die sich aus der Wahrnehmung ergebenden Erscheinungen in sich zu integrieren, dabei kann es auch Gegenstände fassen, die anschaulich nicht direkt gegeben sind. Zwar sehen wir nach Husserl immer „in Abschattungen“, perspektivisch, einseitig – damit wird es unmöglich, einen allumfassenden, absoluten Blick einzunehmen – doch ist das tatsächlich Ungesehene, das eigentlich Nichtwahrgenommene mitbewusst, mitgemeint, als mitgegenwärtig wahrgenommen. Das ‚Ich‘ schafft es, Sinn in die eigentlich unvollständige Wahrnehmung zu bringen, und so Welterfahrung zu ermöglichen. Wir blicken beispielsweise auf einen Tisch,

⁵⁵ D. Bergoffen: „The Flight from Vulnerability“, S. 137

⁵⁶ Vgl. E. Husserl: *Analysen zur passiven Synthesis*

sehen eine Seite und erkennen gleichsam auch die andere Seite, die Rück- oder Unterseite. Die Dinge in der Welt begegnen uns in einer Vielseitigkeit, das Gegebene verweist auf das Nichtgegebene und das Unbestimmte auf die Möglichkeit der Bestimmung. Husserl verabsäumt dabei jedoch nicht, auf bestimmte Grenzen aufmerksam zu machen: Aus der leiblichen Verfasstheit lässt sich die Notwendigkeit der Einnahme einer bestimmten – niemals vollständigen – Orientierung ableiten. Der Leib bildet dabei den „Nullpunkt“, von dem sich erst ein Hier und ein Dort ableiten lassen.⁵⁷ Auch wenn „der Subjektleib“ seine Stellung im objektiven Raum verändert, verbleibt das Subjekt dabei – in jedem Jetzt – im Zentrum, von ihm aus richtet sich die Anschauungsform, die Perspektivität in den Raum hinein aus. Dabei ermöglicht und verunmöglich das *Leib-haben* bestimmte Formen der Betrachtung des eigenen Leibes. Während man andere Gegenstände umrunden, an sie näher herantreten oder sich von ihnen entfernen kann, demnach die eigene Stellung und Perspektive verändern kann, „habe“, so Husserl, „ich nicht die Möglichkeit, mich von meinem Leibe oder ihn von mir zu entfernen“: der Kopf bleibt ungesehen, andere Körperteile perspektivisch verkürzt. „Derselbe Leib“ also, „der mir als Mittel aller Wahrnehmung dient, steht mir bei der Wahrnehmung selbst im Wege und ist ein merkwürdig unvollkommen konstituiertes Ding.“⁵⁸ Anders gelagert zeigen sich Grenzen des „Ich-kann“, die die Grenzen der Erfahrung *per se* betreffen. So verweist Husserl auf Schlaf, Tod oder (die eigene) Geburt:

„Nun muss ich aber scheiden: sozusagen mein ernstliches Ich-vermag (die wirkliche Könnengewissheit) und ein merkwürdiges Nicht-Ernstliches. Wenn ich schlafe, schlafen meine Vermögen; im Schlaf kann ich ‚eigentlich‘ nicht – nur so, dass ich erwachen könnte oder geweckt werden könnte von Anderen, aber das ist nicht mehr das vermögliche Können. Und dazu Geburt und Tod, die zunächst empirisch angesehene Grenzen des Könnens ausdrücken, aber offenbar über das Empirische hinaus Bedeutung haben möchten.“⁵⁹

Der französische Philosoph Maurice Merleau-Ponty verändert in der *Phänomenologie der Wahrnehmung* die Stoßrichtung der Phänomenologie: *Zur-Welt-sein* ist für Merleau-Ponty die Grundkonstitution des menschlichen Daseins. Mit Merleau-Ponty kommt eine Beziehung zum Ausdruck, eine Gerichtetheit, die den Leibkörper zum Mittelpunkt der Phänomenologie macht, gerade weil der Leib es ist, der die Vermittlung zwischen *Ich* und *Welt* zu vollziehen vermag. Für Merleau-Ponty sind Körper damit nicht bloßes, passives Material, der Leib ist es, der es

⁵⁷ Vgl. E. Husserl: *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*, S. 158

⁵⁸ Ebd., S. 159

⁵⁹ E. Husserl: *Späte Texte über die Zeitkonstitution (1929–1934)*, S. 429

uns ermöglicht, überhaupt eine Welt zu haben.⁶⁰ Das Verhältnis zwischen Ich und Welt ist ebenso wenig ein Solipsistisches, vielmehr ist die merleau-ponty'sche Grundposition eine der Zwischenleiblichkeit. Immer schon bin ich einer unter anderen Menschen, besser noch: immer schon bin ich *mit* anderen Menschen. Dabei bildet das Körperschema bei Merleau-Ponty das *Zur-Welt-sein*, es ist ein „der Welt offenes System“⁶¹. Es drückt gleichsam das praktische und unmittelbare Wissen um unsere räumlich-körperliche Position aus, wie unsere konkreten Bewegungsmöglichkeiten in der Welt. Dabei richtet sich der Leib projektiv auf ein (selbstgesetztes) Ziel oder eine Aufgabe hin aus und *existiert auf diese hin*.⁶² In Folge ist das Körperschema mehr als die bloße Summe von körperlichen Funktionen beziehungsweise die Information darüber, es stellt vielmehr die ganzheitliche Organisation des Körpers dar. Leiblich sind wir verankert in der Welt, durch diese Verankerung wird nicht nur das Sehen zu einem leiblichen Vollzug, vielmehr folgt auch, dass das Verstehen als leibliches Verstehen und die Gewohnheit als leibliches Sich-Eingewöhnen gedacht werden müssen. Der Leibkörper steht unausweichlich in direktem Bezug zu seiner Umgebung, was dazu führt, dass das leibliche Subjekt zum einen unmittelbar und immer schon über die Position seiner Glieder in der Welt „weiß“.⁶³ Zum anderen weiß der Leib um seine Fähigkeiten und praktischen Möglichkeiten in der Welt, der Leib verfügt – wie schon Husserl feststellte – über ein vermögendes „Ich-kann“ – ohne sich dies explizit bewusst machen zu müssen. „Der Körper ist es, [...] der die Bewegung „erfasst“ und „versteht“.“⁶⁴ So haben wir immer schon ein Gefühl für unseren Körper, können einen Türrahmen durchschreiten, ohne ihn davor zu vermessen, oder einen Hut am Kopf tragen, ohne uns irgendworan zu stoßen.

Der fungierende Leib besitzt sowohl eine aktuelle als auch eine habituelle Prägung.⁶⁵ Das „Erfassen“ und „Verstehen“ verweist Merleau-Ponty zufolge auf eine Gewohnheit beziehungsweise ein Sich-Eingewöhnen: „Sich an einen Hut, an ein Automobil oder an einen Stock gewöhnen heißt, sich in ihnen einrichten, oder umgekehrt, sie an der Voluminösität des eigenen Leibes teilhaben zu lassen.“⁶⁶ Damit ist bereits darauf verwiesen, dass unser Leib keinen abgeschlossenen, fixen Korpus darstellt, der dort enden würde, wo unsere Haut endet: Vielmehr verweist die Gewohnheit auf das Vermögen „unser Sein zur Welt zu erweitern oder unsere Existenz durch Einbeziehung neuer Werkzeuge in sie zu verwandeln“.⁶⁷ Merleau-Ponty

⁶⁰ Vgl.: M. Merleau-Ponty: *Phänomenologie der Wahrnehmung*, S. 176

⁶¹ Ebd., S. 173

⁶² Vgl. ebd., S. 126

⁶³ Vgl. ebd., S. 123ff.

⁶⁴ Ebd., S. 172

⁶⁵ Vgl. ebd., S. 107

⁶⁶ Ebd., S. 172

⁶⁷ Ebd., S. 173

Der Abgrund des „Ich-kann“

führt aus, wie unser Leib als ein verlängerter fungieren kann: Er nennt das Beispiel des Blinden, dessen Stock eine Verlängerung des eigenen Leibes darstellt. Der Blinde nimmt nicht mehr bloß mit seinen Händen, sondern mit dem Stock wahr. Der Stock des Blinden verweist, so könnte man an dieser Stelle sagen, damit weniger auf ein „ich-kann-nicht(-mehr)“, als auf ein „ich-kann(-wieder)“.

[Exkurs: Die eigene Wohnung]

19.01.2023: 22:33 Uhr. Ich gehe durch unsere Wohnung. Das Licht ist aus, es ist spätabends, ich sehe beinahe nichts. Es ist noch nicht so weit, dass sich meine Augen an die Dunkelheit gewöhnt haben, und ich entscheide mich, meine Augen zu schließen, sie geschlossen zu halten. Mein Körper bewegt sich zaghaft, tastend, aber doch irgendwie mit einem Gespür für den Raum. Links steht eine Kiste mit Dingen, die ich noch nicht verstaut habe, rechts unsere Schuhe. Ich stoße mich nicht daran, der Durchgang ist breit genug. Auf welcher Höhe ist der Lichtschalter? Am Ellbogen, ein bisschen höher. Gefunden. Tastend, und doch in einer leiblichen Vertrautheit. Ich drücke den Lichtschalter, es wird hell. Der Körper dehnt sich aus, nimmt den Raum ein und wird von ihm eingenommen. *Able-bodied*.

Jedes Zurechtkommen mit oder ohne einer (körperlichen) Einschränkung, so die Kritik, verweist gleichsam auf die Grenzen gerade dieses Zurechtkommens. Ist die Welt, in der es gilt zurechtkommen, doch eine intersubjektiv geteilte, ist sie eine, die mittels ihres Aussehens und Gestaltung Ausschlüsse produziert – seien sie institutionell, strukturell oder materiell. Kritik an Merleau-Pontys neutralisierender Darstellung kommt so gleichermaßen aus einer gender-sensiblen, wie einer „race“-sensiblen Perspektive: Die US-amerikanische Philosophin Iris Marion Young beispielsweise fügt dem eine feministische Orientierung beziehungsweise Spezifizierung hinzu.

3.2 Iris Marion Young und das „ich-kann-nicht“

Iris Marion Young beginnt in ihrem Aufsatz „Werfen wie ein Mädchen“⁶⁸ mit der Feststellung, dass es im Allgemeinen so etwas wie weibliche und männliche Körperhaltungen

⁶⁸ Im englischen Original „Throwing Like a Girl“, erschienen 1980.

beziehungsweise Bewegungsstile, im Speziellen eine weibliche und eine männliche Art des Werfens gäbe: „Der grundlegende Unterschied [...] besteht darin, daß Mädchen den Körper nicht in dem gleichen Maße wie Jungen bei der Bewegung einsetzen.“⁶⁹ Young folgert, dass Mädchen den verfügbaren Raum weniger nutzen, beziehungsweise weniger dazu angehalten werden, ihn zu nutzen. So ist hinsichtlich der Bewegung des Werfens festzustellen, dass Mädchen seltener den Oberkörper drehen, keinen Anlauf nehmen, keine Ausfallschritte machen oder sich vorbeugen. „Der Raum“, schreibt Young folgernd, „der unserer Bewegung [Bewegung v. Frauen*, Anm.] zur Verfügung steht, ist ein begrenzter Raum.“⁷⁰ Einer phänomenologischen Analyse nachgehend, lehnt sie die Vorstellung ab, es gäbe so etwas wie eine weibliche Natur oder Essenz. Vielmehr zeigt sie die spezifische soziokulturelle Situation mitsamt den darin enthaltenen extern vorgegebenen Normativitäten auf, die auf weibliche Körper einwirken. So lässt sich ein als weiblich bezeichneter Bewegungsstil zum Beispiel auf fehlende Praxis, sowie auf habitualisierte Weiblichkeitsnormen zurückführen. Soziale Genderrollen werden inkorporiert und bestimmen, wie sich Mädchen oder Frauen verhalten sollen, beziehungsweise wie sie die Welt und sich selbst erfahren (sollen). So ist weibliches Verhalten in einer patriarchalen Gesellschaft stärker durch Einschränkung und Zurückhaltung geprägt – das leibliche „Ich-kann“ drückt sich nicht in gleicher Weise aus, wie in der neutralen Beschreibung Merleau-Pontys.

Merleau-Ponty geht von einer *ungehemmten* Intentionalität aus, die sich dahingehend ausdrückt, ein Ziel zu entwerfen, das in Folge erreicht werden soll. Die körperliche Bewegung wird hin auf dieses Ziel gelenkt, ungebrochen und mit voller Aufmerksamkeit. Bei Iris Marion Youngs Beschreibung zeigt sich eine *gehemmten* Intentionalität, das leibliche „Ich-kann“ konfligiert mit einem (selbstaufgerlegten) „ich kann nicht“.⁷¹ Der weibliche Körper „entwirft ein Ziel, das erreicht werden soll, und sträubt sich zugleich gegen die Ausführung der damit verbundenen Aufgabe.“⁷² Neben eines fehlenden Ausnutzens der vollständigen leiblichen Kraft und des gesamten zur Verfügung stehenden Raumes gehen laut Young weibliche Bewegungsmuster gleichsam häufiger mit einem Bewusstsein beziehungsweise mit einer verstärkten Aufmerksamkeit auf die potentielle Verletzlichkeit des eigenen Körpers einher. Die Sorge, sich verletzen zu können, begründet oder unbegründet, wird verstärkt von der Tatsache, einem gesellschaftlichen Bild von Weiblichkeit entsprechen zu müssen, das darauf beruht, „angestarrt zu werden, als Figur und Fleisch, der sich selbst als potentielles Objekt den

⁶⁹ I. M. Young: „Werfen wie ein Mädchen“, S. 712

⁷⁰ Ebd., S. 713

⁷¹ Vgl. ebd., S. 716

⁷² Ebd., S. 717

Intentionen und Manipulationen eines anderen Subjekts darbietet“.⁷³

Zwar schreibt Iris Marion Young explizit davon, dass Merleau-Ponty in seiner *Phänomenologie der Wahrnehmung* auf einer allgemeinen Ebene die Relation des gelebten Körpers zu seiner Welt beschreibt, und dass diese Beschreibung auf jede menschliche Existenz zutrifft beziehungsweise zutreffen kann. Dennoch verändert sie die Stoßrichtung der merleau-ponty'schen Untersuchung: Indem sie jedoch weibliches Körperverhalten und die konkrete Situation von Frauen beziehungsweise Mädchen in den Blick nimmt, kommt sie ab von der Vorstellung, aus einer Position der Neutralität zu schreiben. Vielmehr macht sie deutlich, welche Zwänge, Hemmnisse und andere Beschränkungen auf einen weiblichen Körper in einer patriarchalen Gesellschaft einwirken. Vor einem gender-sensiblen Hintergrund kann ein erweiterter Gewaltbegriff gerade dann produktiv werden, wenn betont wird, dass Mädchen ein anderes Körpergefühl als Buben beigebracht wird und die daraus folgenden Unterschiede naturalisiert werden. In androzentrisch ausgerichteten Gesellschaftsordnungen wird von Frauen* häufig Passivität und Zurückhaltung erwartet, wohingegen Buben und Männern Handlungsmacht und Aktivität zugesprochen wird. Diesen Erwartungen müssen entsprochen werden, indem Handlungsweisen habitualisiert werden, die die eigene (körperliche) Leistungsfähigkeit beschneiden beziehungsweise bestärken. Die Einschränkungen, die auf weiblich gelesene Körper treffen, existieren, auch wenn darüber nicht gesprochen werden muss. Das Erfüllen der weiblichen Norm sowie das Erfüllen der männlichen Norm hält die bestehende Gesellschaftsordnung infolge aufrecht. An dieser Stelle zeigt sich eine Gewaltsamkeit, die nicht direkt verletzt aber die Grundlage für bereits eingetretene und zukünftige Gewalthandlungen bietet und Personen gesellschaftlich so positioniert, dass Verletzungsoffenheit und Verletzungsmächtigkeit ordnungspolitisch vorgezeichnet sind.

Sammlung und Ausblick

Ich werde von Menschen gesehen, mein Körper kann gemessen, gewogen, für gesund oder krank befunden werden – von außen. Ebenso kann ich durch die Welt gehen: sehend, spürend, tastend meine Umgebung erkunden, sie in mich aufnehmen, sie mir aneignen. Aus einer merleau-ponty'schen Perspektive erscheint der Leib als neutrales Medium, das es uns ermöglicht, uns zu orientieren und praktisch in der Welt zu handeln. Fasst man aber die konkrete, lebensweltliche Situiertheiten verschiedener Menschen ins Auge, scheint dieses leibliche Vermögen auf Grenzen zu stoßen: Das vermeintlich allgemeine „Ich-kann“ ändert sich

⁷³ I. M. Young: „Werfen wie ein Mädchen“, S. 724

dort zu einem „ich-kann-nicht“ oder einem „andere können, aber ich kann nicht“. Konkret gelebte und situierte Leibkörper sind immer auch ein Ausdruck von Gender, „Race“ und Klasse und anderen sozialen wie leiblichen Privilegien, an denen manche Körper mehr teilhaben als andere.⁷⁴

Die (kritische) Phänomenologie, der diese Arbeit folgt, zielt auf eine Infragestellung unseres quasi-natürlichen In-der-Welt-seins, auf unsere alltäglichen Vorannahmen und habitualisierten Erfahrungen – nicht um sie zu negieren, sondern um sie in einem neuen und anderen Licht erscheinen zu lassen. Was die *kritische* Phänomenologie vor dem Hintergrund von Phänomenen wie Leiblichkeit versucht, ist ein Loslösen beziehungsweise eine Um- und Weiterentwicklung der merleau-ponty'schen Konzeption des Körperschemas. Problematisiert wird, was als „normal“ und „neutral“ angenommen wird. Bei Husserl und Merleau-Ponty sind dies Körper, die keine Schwierigkeiten haben, durch die Welt zu gehen – implizit sind es weiße, ökonomisch abgesicherte, cis-männliche, *able-bodied* Körper.⁷⁵

Als Körper und Leiber sind wir eingelassen in (politische) Strukturen, Erfahrungsräume und Lebenswelten. Doch das *Wie* eines solchen Eingelassenseins ist konkret sehr unterschiedlich. Die kritische Phänomenologie wird so zu einem Versuch der Befreiung von den Strukturen, die bestimmte Erfahrungen der Welt privilegieren, naturalisieren und normalisieren, während andere marginalisiert, pathologisiert und diskreditiert werden. Auf diese Weise kann es einer kritischen Phänomenologie beispielsweise gelingen, Gewicht auf die Rolle von Gender und „Race“ zu legen, aber auch auf Formen körperlicher Defizite oder Behinderungen, wie sich beispielsweise in den *dis-/ability studies* behandelt werden, zu betonen.⁷⁶

Nach Lisa Guenther, einer kanadischen Philosophin, die die Aufgabe der Philosophie explizit darin sieht, sich anderswohin zu bewegen und zu Themen wie Folter, Isolationshaft oder dem Gefängnissystem arbeitet, bildet die kritische Phänomenologie damit eine Brücke zwischen Philosophie und politischen Aktivismus:

“[C]ritical phenomenology is both a way of doing philosophy and a way of approaching political activism. As a philosophical practice, critical phenomenology

⁷⁴ Vgl. auch: G. Weiss: „*The Normal, the Natural, and the Normative*“, S. 84

⁷⁵ Sowohl bei Husserl als auch bei Merleau-Ponty kommt ein „ich kann nicht“ vor. Bei Husserl beispielsweise in den *Ideen II*, § 60, a), bei Merleau-Ponty, wenn er in der *Phänomenologie der Wahrnehmung* bevor er das Bewusstsein als „Ich kann“ bestimmt, den Fall Schneider diskutiert: Schneider, in Merleau-Pontys Worten ein „Kranker“, leidet unter einem Verlust an Möglichkeiten, einem Verlust an Freiheit. Merleau-Ponty beschreibt, wie Schneider dieses und jenes nicht kann, dass er unfähig ist zum Spiel, dass er keinen Sinn für ein Denken des *Als-ob* hat, dass er sich nicht in imaginäre Situationen versetzen kann. Doch gerade die Darstellung des schneider'schen „ich kann nicht“ dient bei Merleau-Ponty als ein Verweis auf die Grundfunktion des „normalen Menschen“. Das „Ich kann“ kennzeichnet Normalität. Vgl. *Phänomenologie der Wahrnehmung*, S. 128ff; auch S. 163ff.

⁷⁶ Vgl. dazu L. Guenther: „Critical Phenomenology“, S. 13f.

suspends commonsense accounts of reality in order to map and describe the structures that make these accounts possible, to analyze the way they function, and to open up new possibilities for reimagining and reclaiming the commons. It is a way of pulling up traces of a history that is not quite or no longer there—that has been rubbed out or consigned to invisibility—but still shapes the emergence of meaning.”⁷⁷

Gleichzeitig sind wir außerhalb von uns – draußen in der Welt – und in uns: eingeschrieben in unsere Leiber, verankert in unserer Subjektivität, die immer als eine geteilte Intersubjektivität zu erkennen ist. Unsere Leibkörper prägen dabei die Weise, wie wir uns selbst, andere und die Welt wahrnehmen.⁷⁸ Der Mensch ist als erkennendes Subjekt nicht nur ein leiblich gewordenes – ein vergeschlechtlichtes, rassifiziertes etc. – sondern auch eines, das geformt ist von Machtverhältnissen, politischen und sprachlichen Diskursen, in die das menschliche Existieren verwoben ist. Die Ausgangsposition eines phänomenologischen Standpunktes ist damit gleichzeitig ein konkreter, je-individueller, wie ein genuin komplexer, mehrdimensionaler, kritischer. Zu leben bedeutet in Ambiguität zu leben, in Ambiguitäten, die sich an Körpern, und in der Welt zeigen – dies gerade nicht zu negieren, sondern sich diesem anzunehmen und zu nähern, gilt es für eine kritische Phänomenologie zu betonen.⁷⁹

Eine grundlegende Absicht dieses Abschnitts war es, mithilfe der Phänomenologie ein reduktionistisches Körperverständnis abzulegen und den Leib als erlebten Erfahrungsraum in den Mittelpunkt zu stellen. Wird von der Fokussierung des Körpers (Körper-haben) auf den Leibkörper (Leib-sein) gewechselt, geht damit auch eine Veränderung einher, wie das Phänomen der Gewalt thematisiert werden kann. Sprachliche Gewalt, *hate speech* oder *racial slurs* verletzen beispielsweise gerade auch deshalb, weil unsere Körper eine gesellschaftliche und historische Dimension besitzen – gerade in diesem Moment sind sie politisch.⁸⁰

Im folgenden Kapitel wird der Versuch unternommen, Rassismen und politische Ordnungsstrukturen in ihrer Symbolizität und Leibhaftigkeit erkennen zu lassen. Darin wird sich zeigen, dass die Ausgangsposition eine andere werden muss; dem Modus des „Ich-kann“ muss ein anderer zur Seite – wenn nicht entgegen – gestellt werden: der Modus des *Es-wird-nicht-erlaubt*.

⁷⁷ L. Guenther: “Critical Phenomenology”, S. 15

⁷⁸ Vgl. ebd., S. 15f.

⁷⁹ Für die Betonung der politischen Implikationen von phänomenologischen Beschreibungen und einer sich dezidiert kritisch verstehenden Disziplin vgl. auch G. Weiss et al.: *50 Concepts for a Critical Phenomenology*

⁸⁰ Vgl. u.a. J. Butler: *Hass spricht*

4 „Race“ zwischen Frantz Fanon und Tsitsi Dangarembga: eine literarisch-philosophische Akzentuierung

Mit Iris Marion Young wurde in vorigem Kapitel erkennbar, wie das phänomenologische „Ich-kann“ an seine Grenzen stößt, scheitert, bricht. Zudem zeigte sich, inwiefern eine normalisierende Vorstellung eines „Ich-kann“ abgründig sein kann: Es setzt eine männliche Aktivität als Norm, die vor dem Hintergrund einer androzentrisch ausgerichteten Gesellschaft manchen Körpern zuteilwird, anderen jedoch nicht. Bei Frauen und feminisierten Personen öffnet sich ein Abgrund zwischen einer vermögenden Subjektposition und einem *Zum-Objekt-gemacht-Werden*, dass sich unter anderem darin zeigt, „angestarrt zu werden, als Figur und Fleisch“.⁸¹

Neben einer Problematisierung beziehungsweise Sensibilisierung hinsichtlich Gender, tritt nun die Kategorie „Race“⁸² hinzu. Um die Fundierungsordnung eines sich autonom und frei denkenden „Ich-kann“ weiter zu problematisieren, werde ich mich zu anfangs auf den Roman der simbabwischen Schriftstellerin und Filmemacherin Tsitsi Dangarembga *The Book of Not*⁸³ beziehen.⁸⁴ In weiterer Folge wird die literarische Akzentuierung mit einer Auseinandersetzung Frantz Fanons *Schwarze Haut, weiße Masken* erfolgen. Vorangetrieben wird damit eine phänomenologische und psychoanalytische Herangehensweise, die wiederum die Erfahrung erlittener Gewalt in ihrer Komplexität und Vielschichtigkeit erkennen lässt: Die Erfahrung der Gewalt schreibt sich in vielfacher Weise auf und in lebende Körper ein.

⁸¹ I. M. Young: „Werfen wie ein Mädchen“, S. 724

⁸² Die Nomenklatur bzw. Schreibweise „Race“, die ich in dieser Arbeit verwende, ist eine doppelt konstruierte: sie verweist zum einen auf die Konstruktion, auf einer Pseudowissenschaftlichkeit, die auf rassistischen und hierarchischen Kategorien gebaut ist. Zum anderen versucht sie die Erfahrungswelten rassistischer Gewalt nicht zu tilgen. Als gelebte Erfahrung ist „Race“ real insofern sie Wirklichkeiten schafft. Betroffene von rassistischer Gewalt wissen immer, dass die gelebte Erfahrung von ‚nicht-weißen‘ Körpern in einer ‚weißen Welt‘ Erfahrungs- und Verletzungsräume vorstrukturiert.

⁸³ *The Book of Not* ist das zweite Buch einer dreibändigen Reihe. *Nervous Condition* erschien im Jahr 1988, *The Book of Not* 2006 und *This Mournable Body* im Jahr 2018. Eine vollständige Widmung und Betrachtung der Trilogie wäre in mancher Hinsicht bereichernd, kann diese Arbeit jedoch nicht vollziehen. Umso wichtiger erscheint der Zugang, die in *The Book of Not* behandelten Lagerungen produktiv für diese Arbeit zu machen.

⁸⁴ Im Deutschen unter dem Titel *Aufbrechen* erschienen. Ich werde mich in allen Zitaten und Seitenangaben auf die englische Version beziehen. Angemerkt werden muss, dass an dieser Stelle vieles ausgespart werden muss. So kann vorliegende Arbeit keineswegs die politischen, soziologischen oder ökonomischen Aspekte des Umformungsprozesses in das „neuen“ Simbabwe nachvollziehen.

4.1 Tsitsi Dangarembgas „*The Book of Not*“: Skizzierung eines Romans⁸⁵

“Here the question for Bougainvillea, and all the other white girls there was, after Ntombuzethu had touched it, would the chocolate be still edible?”⁸⁶

Mit dem Werk Dangarembgas wird die gelebte Erfahrung eines Mädchens (beziehungsweise einer jungen Frau) herausgearbeitet, das in mehrfacher, zusammenhängender und sich ergänzender Weise erfährt, wie ihre persönliche Entfaltung gehemmt wird. Aus Sicht Tambudzais (kurz: Tambu) werden Formen der Gewaltsamkeit verarbeitet, die sich im Umbruch einer kolonialen zu einer postkolonialen Gesellschaft zeigen und auf den Körper eines afrikanischen Mädchens wirken.⁸⁷ Dabei wird der Fokus nicht bloß auf die rein physisch-materielle Gewaltsamkeit politischer und gesellschaftlicher Veränderungsprozesse gelegt – der Übergang der britischen Kolonie Rhodesien zum unabhängigen Staat Simbabwe –, sondern auf eine subtile(re), anders gelagerte Gewaltsamkeit: die Erziehung an der kolonialen Privatschule, die Tambudzai im Roman besucht, und die sie ihr ganzes Leben prägen wird. *Prägen*, gerade in der Hinsicht, weil sie dort nicht nur auf schmerzhafte Weise lernt zu scheitern, sondern ihr Scheitern als ein körperliches erfährt: Körperlich zeigen sich Angst, Kontrollzwang, Schuld, Verzweiflung, Missgunst, Eifersucht und Trauer. Ebenso kommt es aber zu einer Eingewöhnung in das Scheitern: habituelles Scheitern, habitualisiertes Minderwertigkeitsgefühl. Tambu muss sich in ihrem Scheitern einfinden. Sie beginnt, die politisch-verankerten Unterschiede in der Gesellschaft mit ihren Diskriminierungspraktiken zu naturalisieren, selbst an diese zu glauben: “[...] I might become seriously outraged, or could fall into the habit of believing I deserved as much as they [the Europeans] had, without having earned it.”⁸⁸

Fehl am Platz sein. Sich fehl am Platz fühlen. Die Mädchenschule ‘Young Ladies’ College of the Sacred Heart‘ im Roman gehört zu den besten Schulen des afrikanischen Landes. Dabei ist die Schule ein Ort für weiße Mädchen – die Sprösslinge der weißen Siedlerminderheit, die

⁸⁵ Dieser Abschnitt geht in Teilen auf eine von mir früher verfasste Arbeit zurück. Diese wurde im Seminar „Gegen-hegemoniale Kultur und ihre intersektionale Herrschaftskritik“ bei Dr. Petra Purkarthofer mit dem Titel *Zwischen romanhafter Erzählung und der gelebten Erfahrung der (Post)Kolonialität. Tsitsi Dangarembga und „The Book of Not“* im Jahr 2021 eingereicht, ist öffentlich jedoch nicht zugänglich.

⁸⁶ T. Dangarembga: *The Book of Not*, S. 48

⁸⁷ Am 18. April 1980 wurde aus der britischen Kolonie (Süd)Rhodesien der unabhängige Staat Simbabwe. Dies stellte das Ende eines 15-jährigen bewaffneten Kampfes, davon 7 Jahre Bürgerkrieg, dar, in dessen Folge Robert Mugabe, zum Ministerpräsidenten des neu-gegründeten Staates ernannt wurde.

⁸⁸ T. Dangarembga: *The Book of Not*, S. 54

gleichsam die koloniale Macht innehalten – in der Tambu und eine Handvoll schwarzer Schülerinnen das „Privileg“ erhalten, aufgenommen und unterrichtet zu werden. Dieses Privileg zeigt sich jedoch als ein zweischneidiges, verweisen nicht nur die gesamten Strukturen der Schule mit ihrem angeschlossenen Internat auf die koloniale Bevorzugung der Weißen, Tambu als Vertreterin der nun in der Schule der Minderheit angehörigen „Nicht-Europäern“ fühlt sich selbst minderwertig. Sie akzeptiert, wie bestimme Räume – und seien es bestimmte Toiletten am Schulgang – nicht für sie bestimmt sind, sie akzeptiert, die markierte Differenz zwischen weißen und schwarzen Mädchen.

“The situation was this: I was in two aspects a biologically blasphemous person. This became increasingly clear as I walked, my head low, to the first lesson. My corporeal crime indicted me on two counts. First were the secretions that dripped crimson into the toilet bowl, or, stopped with cotton wool, clogged the school’s waste system. Then there was the other type of gene that made me look different from the majority of pupils. Even if these others ran the risk, as I did, of rendering waste removal systems dysfunctional, at least they were different in appearance.”⁸⁹

“I walked, my head low“. Den Kopf beim Gehen gesenkt halten – auch deshalb, weil die anderen Mädchen anders aussehen. So begeht der Körper Verbrechen, der (eigene) Körper wird zum Verbrechen: Es ist die Erscheinung (*appearance*), die bereits vor jeder tatsächlichen Handlung ein Problem darstellt. Auch wenn ein rhodesisches Gesetz bestimmt, dass die Schule eine bestimmte Anzahl von schwarzen Mädchen aufnehmen muss, bleibt die ausgrenzende Geste erhalten. Der Schlafsaal für die „afrikanischen“ Mädchen zeichnet sich nicht nur darin aus, dass er der letzte und abgelegenste im Gang ist, damit einer bestimmten räumlichen Positionierung entspricht, viel grundlegender kann auf seinen Sonderstatus durch den bloßen Namen verwiesen werden: Es ist nicht ein Schlafsaal wie jeder andere, es ist „the African dormitory“. Nicht der Norm zu entsprechen, nicht auszusehen wie die Mehrzahl der anderen, und vermittelt zu bekommen, diese anderen – die Europäerinnen – als etwas Besseres, als etwas Höherstehendes aufzufassen: Darin zeigt sich die subtile Gewaltsamkeit der Missionsschule.

Vor dem Hintergrund einer Gesellschaft, die kolonial und patriarchal dominiert ist, bietet Tsitsi Dangarembga die Innensicht eines Erziehungssystems, das Rassismen fortschreibt, nicht-weiße Schülerinnen hemmt und sie zum Scheitern verurteilt. In der Missionsschule und im Internat kämpfen junge Frauen um höhere Bildung und Selbstbestimmung. Tambudzai stellt dabei das Mädchen vom Land dar – den *povo*, die Unterschicht, einen Teil der Gesellschaft,

⁸⁹ T. Dangarembga: *The Book of Not*, S. 78

dem die Möglichkeit, eine mehrjährige Schulausbildung zu erfahren, häufig verwehrt ist – während Nyasha, Tambus Cousine, mit ihrem Vater Babamakuru bereits für einige Jahre in England gelebt und dort eine europäische Sozialisierung erfahren hat. Babamakuru bildet im Roman die Vaterfigur sowohl für Nyasha als auch für Tambudzai, seit diese bei ihrem Onkel, ihrer Tante und Cousine wohnt, um die nahegelegene Schule zu besuchen. Der Onkel Babamakuru verkörpert das klassische Bild des Familienoberhauptes, das der Nichte zwar ermöglicht, eine gute Schule zu besuchen, es gleichzeitig aber nicht ertragen kann, wenn Tambu in ihrer Schulausbildung scheitert: Scham würde sie so über die Familie bringen. Tambudzais Cousine Nyasha ist es auch, die erkennt, worin eines der grundlegenden Probleme, *the trouble*, in der rhodesisch/simbabwischen Gesellschaft zu liegen scheint: Es ist der Besitz eines weiblichen Körpers, es ist die Tatsache, eine Frau zu sein. Dabei zählt der Abschluss einer ausländischen, gar englischen, Universität wenig, wenn die Gesellschaft eine Person auf ein einziges Charakteristikum reduziert: „she is a woman“.⁹⁰

In der Missionsschule sucht Tambudzai nach Zustimmung und Anerkennung. Doch in den Institutionen und kolonialen Strukturen wird ihr ihre volle Menschlichkeit, ihre „full humanity“, als schwarzes rhodesisches Mädchen verweigert. Die Literaturwissenschaftlerin Bhakti Singapure, die die dekoloniale Geste in Dangarembgas Werk herausarbeitet, betont, wie es die junge Frau nicht schafft, unter den kolonialen Bedingungen eine eigene abgerundete Persönlichkeitsstruktur aufzubauen.⁹¹ Das Mädchen wird in ein traumatisierendes Setting gebettet, das ihrem Wunsch nach Anerkennung verunmöglicht.⁹² Der englische Titel des Buches *The Book of Not*, so Lily Saint, spielt zudem darauf an, wie Auswirkungen von Rassismus, Kolonialismus und patriarchalen Gesellschaftsverhältnissen eine junge Frau zu einer Nicht-Person (*non-person*) machen – zu einem „ich-war-nicht“. Die Person erkennt sich in ihrer Selbstwahrnehmung als ein Nichts, als ein lediglich fragmentiertes Etwas.⁹³

Was sich für Tambudzai in der Schule und im Internat zeigt, kann ferner als Mikrokosmos der äußeren Welt, als eine Abbildung der äußeren Kriege im Inneren, gelesen werden: “You have seen the road blocks. You have seen what happened here at the mission. The war is everywhere...”⁹⁴ Das Internat verdeutlicht damit, was mit den beiden Politikwissenschaftlerinnen Rachel Pain und Lynn Staeheli als „intimate politics“ beschrieben

⁹⁰ Vgl. T. Dangarembga: *The Book of Not*, S. 142: ’They could ask Mum about any of that English and Latin stuff! She’s got a degree, from London! But, Tambu, she is a woman, isn’t she? Just like you and me, and that’s the trouble!’

⁹¹ Vgl. B. Shringapure: “The decolonial gesture in Tsitsi Dangarembga’s trilogy”

⁹² Vgl. L. Saint: “My Quest for Recognition”, S. 452

⁹³ Vgl. ebd., S. 453

⁹⁴ T. Dangarembga: *The Book of Not*, S. 227

werden kann: die Verschränkung zwischen politischen und dem intimen Leben beziehungsweise die Regulierung des politischen Lebens durch die intimen und inoffiziellen Räume einer Gesellschaft.⁹⁵ Intimität muss dem folgend politisch gelesen werden, beginnend mit der Intimität der eigenen Sprache: Wenn es den schwarzen Mädchen in der kolonialen Missionsschule verboten wird, Shona zu sprechen, drückt sich darin nicht nur eine strukturelle Gewaltsamkeit aus, es drückt sich auch eine Gewaltsamkeit aus, die in unmittelbarer Weise auf den Körper einwirkt. Eine Gewaltsamkeit, die immer gegenwärtig ist, ohne *immerzu* physisch präsent zu sein. Klassische Gegensatzpaare wie lokal/global, familiär/staatlich, oder individuell/politisch lösen sich auf beziehungsweise können nicht mehr als getrennte Dimensionen gesehen werden. Stärker müssen sie als relationale, in Beziehung stehende Momente verstanden werden.⁹⁶ Den beiden Forscherinnen folgend bildet Intimität dabei ein Set von räumlichen Beziehungen, die von (unmittelbarer) Nähe bis hin zu großen Distanzen reichen. Gerade feministische Forschungszugänge rücken an dieser Stelle häufig den Körper und den Haushalt in den Blick und betonen beispielsweise, dass häusliche Gewalt immer politisch ist. Derartige Arbeiten streichen heraus, wie (politische) Machtbeziehungen auf ein Subjekt einwirken, wie sich Subjekte in den Machtbeziehungen konstituieren oder sich (widerständig) dazu verhalten.⁹⁷

Gewalt beziehungsweise Gewaltsamkeit lassen sich nicht auf ihre physischen Erscheinungsformen reduzieren. Pain und Staeheli folgend, kann Gewalt hingegen als „multi-faceted and multi-sites force“ beschrieben werden, die sich interpersonal und institutionell, sozial, ökonomisch und politisch, physisch, sexuell, emotional und psychologisch zeigt.⁹⁸ In ihrem relationalen Zugang können sie herausarbeiten, wie die Gewalt einerseits auf Körper einwirkt, sich andererseits in intimen emotionalen und psychologischen Registern ereignen – damit eine Verbindungslinie zu gesellschaftlichen Normen, Verpflichtungen oder Gebräuche, bis hin zu ökonomischen Beziehungen ziehen.

Für die Unabhängigkeit Simbabwes – die sich im Hintergrund von *The Book of Not* abzeichnet aber hier nur gestreift werden kann – kann Tambudzai, so scheint es, nur bedingt Beachtung aufbringen. Die größte Anstrengung muss vielmehr darauf gerichtet werden, das eigene Leben, das zu großen Teilen in der Missionsschule stattfindet, zu meistern. Im Roman ist ihre Beziehung zum Außen zweigeteilt: Einerseits sind ihre Bemühungen, Erfolge an der Schule zu

⁹⁵ R. Pain/L. Staeheli: „Introduction: intimacy-geopolitics and violence“, S. 344

⁹⁶ Ebd., S. 344

⁹⁷ Ebd., S. 345

⁹⁸ Ebd., S. 344

erreichen, um später auch in der Gemeinschaft erfolgreich zu sein, unverkennbar. An diesen Stellen ist Tambu auf beklemmende Weise zielgerichtet, sie gönnt sich keine Pausen, sie ordnet alles andere dem schulischen Erfolg unter. Das macht sie auch deshalb, weil sie davon ausgeht, dass ihr Emporkommen, das Erreichen ihrer Ziele, auf ihren eigenen Leistungen beruht. So soll sich in der Wechselwirkung von Klassenzimmer, Schule und Gemeinschaft das Ich entfalten.

„My desires in that initial year were positive: to achieve, achieve, achieve some more, and I knew how to realise them. I was going to learn until I had more learning than anyone about me, first in the classroom, then in the school and finally in the community.“⁹⁹

Anderseits aber ist Tambudzai völlig orientierungslos, in einem Grenzzustand, in dem sie für das politische Geschehen wie die Anschläge in der Region nur bedingtes Interesse aufzubringen scheint. Zeit und Raum haben sich für sie in einer gewissen Weise aufgelöst. Das eigene Leben, so scheint es bei dem Mädchen, ist ein Leben *im Anderen*. Das Internat fungiert nicht nur als Raum, in dem weiße und wenige schwarze rhodesische Mädchen eine elitäre Schulbildung genießen. Es charakterisiert viel grundsätzlicher einen Raum, den die koloniale Moderne für schwarze Mädchen vorgesehen hat. Es ist ein von Männern und Buben segregierter. Einer, in dem es weder Liebesbeziehungen noch Beziehungen auf Augenhöhe gibt – weder zwischen den Lehrerinnen und Erzieherinnen noch zwischen den weißen und den schwarzen Mädchen in der Schule. Besonders deutlich wird dies, wenn die Körperlichkeit der jungen Frauen zum Thema gemacht wird: Da ist die Furcht der schwarzen Mädchen ein weißes zu berühren und berührt zu werden – Scham ist es, den lediglich der Gedanke daran auslöst: „A white hand on [black] hair! We gaped! We had never seen it.“¹⁰⁰ Die Differenz zwischen weißen und schwarzen Mädchen äußert sich auch darin, dass letztere jeden Schritt, jede Körperbewegung berechnen (müssen), um nicht versehentlich ein weißes Mädchen zu berühren. Bei den einen Mädchen ist es Scham, bei den anderen Ekel.

Für Tambudzai folgt daraus der Versuch, vollkommene Kontrolle über den eigenen Körper zu erlangen. Es kommt zu einem Zwang zur eigenen Zurückhaltung, zur Regungslosigkeit, zum krampfhaften Versuch, den eigenen Gefühlen nicht nachzugehen und damit zu einem Nichts zu werden.

I resorted to the usual way out of not feeling anything, of concentrating on every inch of skin, on the opening of every pore until I could feel nothing else

⁹⁹ T. Dangarembga: *The Book of Not*, S. 26

¹⁰⁰ Ebd., S. 97

and the sensation of me filled the entire universe. But, as I was not, I could feel nothing, and when I had come to this point of not being, I took the precaution of appropriately looking down.”¹⁰¹

Nicht zu sein, nichts zu fühlen, den Blick – „angemessen“ (appropriately) – zu Boden zu richten aus Gewohnheit, als üblicher Ausweg, als Flucht: Die minutiose Beachtung und Selbstbeachtung, die Planung jeden Schrittes im Raum verweisen auf den unbedingten Versuch, nicht aufzufallen, unbemerkt zu bleiben, den eigenen Körper zu einem unsichtbaren zu machen. Die Unmöglichkeit dessen, verweist auf die Grundausrichtung rassistisch strukturierter Institutionen. Diese markieren bestimmte Körper, während andere unmarkiert bleiben. Weil das ‘Young Ladies’ College of the Sacred Heart‘ im Roman einen Raum markiert, der durch *Whiteness* strukturiert ist, gehen weiße Körper darin unter beziehungsweise gehen darin auf. Was auffällt, was sich der Norm entzieht, sind dann gerade schwarze oder nicht-weiße Körper wie der von Tambudzai, die als solche immer schon markiert sind. *Whiteness* muss in diesen Räumen als eine körperliche Form des Privilegs verstanden werden: die Fähigkeit, sich durch die Welt zu bewegen, ohne sich zu verirren, ohne sich darin zu verlieren. In der „weißen Welt“ schwarz zu sein, bedeutet hingegen, auf sich selbst zurückgeworfen zu sein, ein Objekt zu werden, und durch die räumlich-körperlichen Ausdehnung der Anderen eingeengt und vermindert zu werden.

Das Internat und die Schule können im Roman Dangarmgas nicht als neutrale Räume gelesen werden, sondern müssen als Orte erkannt werden, in denen eine bestimmte Gewaltsamkeit herrscht. Schule und Internat dienen als koloniales *Werkzeug*, als Verlängerung der kolonialen Gewalt. Anstelle der Waffengewalt oder anderer physischer Verletzungen treten „intimate politics“, damit die Empfindung von Scham, Ekel oder der Erfahrung des Scheiterns. Wenn Tsitsi Dangarembga das „*I could not*“ ins Zentrum ihres Buches stellt, verweist gerade dies auf die herrschenden Gewaltsamkeiten, die immer schon eingeschrieben sind in bestimmte (intime) Bereiche, genauso wie sie eingeschrieben sind in bestimmte Räume. Diese Gewaltsamkeiten treffen bestimmte Körper mehr als andere. Keine Anerkennung zu erfahren, nicht sein zu können wer beziehungsweise wie man/frau ist, eingeengt zu werden, das alles spielt hinein in ein (post)koloniales Leben, wie es Dangarembga in ihrem Roman bearbeitet.

¹⁰¹ T. Dangarembga: *The Book of Not*, S. 225f.

4.1.1 Exkurs zur Sprache – „Existieren für den anderen“

“How you go against the same system you were colonized by?¹⁰²

Der (koloniale) Raum der Mädchenschule und des Internats ist einer, der den afrikanischen Mädchen vorschreibt, was zu tun ist. Er schränkt ihre Möglichkeiten ein, sich frei zu entfalten, einen eigenständigen Habitus auszuprägen oder private Angelegenheiten in einer Weise zu gestalten, die sie selbst kontrollieren können. Einher mit den strikten Bett-, Wasch-, oder Lernzeiten, dem Auswendiglernen europäischer Gedichte oder dem Festsitzen in „europäischen“ Schulfächern, geht auch, dass den afrikanischen Mädchen verboten wird, Shona zu sprechen – der Sprache, die sie zuhause in den ländlichen Regionen Rhodesiens sprechen. Hierin zeigt sich ein Motiv, auf das auch andere (afrikanische) Schriftsteller:innen eingehen. Dem im Jahr 1938 geborenen kenianischen Schriftsteller Ngũgĩ wa Thiong'o zufolge können die europäischen Sprachen, die im Zuge des Kolonialismus den afrikanischen Kontinent erreichten, nicht als bloß-zusätzliche Sprachen oder als Bereicherung angesehen werden, wenn gleichsam die eigenen afrikanischen Sprachen verdrängt, marginalisiert oder in bestimmten Räumen kriminalisiert werden. Sein Plädoyer besteht darin, die Sprache der Unterdrückung, die Sprache der Kolonisatoren und „Herren“ abzulegen, sie abzustreifen, sie fallen zu lassen und dagegen die eigene zu affirmieren, zu benutzen und sich selbst wie die Welt damit zu bekräftigen und zu bereichern.¹⁰³ In seinem vielleicht grundlegendsten Werk *Decolonizing the Mind* schreibt er:

„[T]he choice of language and the use to which language is put is central to a people's definition of themselves in relation to the entire universe. Hence language has always been at the heart of the two contending social forces in the Africa of the twentieth century.“¹⁰⁴

“In my view language was the most important vehicle through which that power fascinated and held the soul prisoner. The bullet was the means of the physical subjugation. Language was the means of the spiritual subjugation.¹⁰⁵

Sich durch die Sprache zum Außen und zum Anderen in Beziehung zu setzen steht für Ngũgĩ im Zentrum einer Problematik, die an dieser Stelle nicht gänzlich ausgeblendet werden kann.

¹⁰² Little Simz: “Angel”

¹⁰³ Er selbst, der seine ersten Bücher noch auf Englisch verfasste, schreibt seit 1977 ausschließlich auf Kikuyu.

¹⁰⁴ Ngũgĩ wa Thiong'o: *Decolonising the Mind*, S. 4

¹⁰⁵ Ebd., S. 9

Wenn die originäre (sprachliche) Gegebenheit eine ist, die von vornherein durch Fremdheit und Abhängigkeit strukturiert ist, hat das Auswirkungen auf den Geist und das gesamte Person-sein des jeweiligen Menschen. Sich dem widersetzen kann eine widerständige Praxis darin bestehen, die koloniale Sprache (gänzlich) abzulegen. Doch es zeigen sich auch andere Auseinandersetzungen mit der Last der Kolonialsprache.

Für den 1930 geborenen nigerianischen Schriftsteller Chinua Achebe¹⁰⁶ stellt die Verwendung der englischen Sprache und mit ihr die koloniale Vergangenheit, gleichzeitig einen Verrat, wie eine Notwendigkeit dar:

„Is it right that a man should abandon his mother tongue for someone else's?
It looks like a dreadful betrayal and produces a guilty feeling. But for me there
is no other choice. I have been given the language and I intend to use it.“¹⁰⁷

Ebenso zeigt der aus Martinique stammende Dichter, Schriftsteller und Philosoph Édouard Glissant, seiner Übersetzerin Betsy Wing zufolge, kein Interesse daran, die Sprache, die er spricht – Französisch –, gänzlich abzuweisen. Hingegen wäre sein Ziel besser bedient, wenn die Sprache von innen befragt, problematisiert und bearbeitet wird: „[h]e would force the Other to know his difference. He repeatedly destabilizes “standard” French in order to decategorize understandings and establish new relations“.¹⁰⁸ Von den Antillen kommend und die Spezifität dieser Erfahrung aufnehmend, geht es Glissant darum, die französische Sprache als ein lebendiges symbolisches System zu begreifen, das ständigen Veränderungen ausgesetzt ist. Ein solches Verständnis, so Wing, begründet eine produktive Teilnahme an der Welt sowohl in der Gegenwart als auch in der Zukunft.

Auf die immanente Bedeutung der Sprache für kolonisierte Personen beziehungsweise ein postkoloniales Erbe weist ebenso Frantz Fanon hin, ebenso aus Martinique kommend. In seinem Buch *Schwarze Haut, weiße Masken* widmet er der Sprache ein Kapitel und versucht darin, das Verhältnis der Sprache zum Eigenen und zur Kolonialherrschaft zu untersuchen: „Denn sprechen heißt, absolut für den anderen existieren“.¹⁰⁹ Fanon vollzieht eine phänomenologische und psychoanalytische Ausarbeitung, mit dem Ziel: „dem Schwarzen [zu] helfen, sich vom Arsenal an Komplexen zu befreien, das sich im Schoß der kolonialen Situation

¹⁰⁶ Als Achebes bekanntestes Werk gilt *Things Fall Apart* („Alles zerfällt“) aus dem Jahr 1958.

¹⁰⁷ Das Zitat von Achebe stammt aus *Morning Yet on Creation Day*, siehe in: Ngũgĩ: *Decolonising the Mind*, S. 7

¹⁰⁸ E. Glissant: *Poetics of Relation*, xii: Translator's Introduction by Betsy Wing. Vgl auch: E. Glissant: *L'Intention poétique*

¹⁰⁹ F. Fanon: *Schwarze Haut, weiße Masken*, S. 15

herausgebildet hat.“¹¹⁰ Anders als bei Ngūgī wa Thiong’o, bei dem Sprache zuletzt auf eine Ursprünglichkeit und eine Reinheit zu verweisen scheint – ein Verweis auf ein „Eigenes“, das nicht durchzogen wäre von Fremdheit und Alterität, von „Unreinheiten“, die von außen, anderswoher oder vom Anderen her kommen – richtet sich das Sprechen bei Fanon auf ein Außen, ein Anderswohin, ein Anderes: „Sprechen heißt imstande sein, sich einer bestimmten Syntax zu bedienen, über die Morphologie dieser oder jener Sprache zu verfügen, vor allem aber, eine Kultur auf sich zu nehmen, die Last einer Zivilisation zu tragen.“¹¹¹ Die „Last einer Zivilisation zu tragen“ verweist auch darauf, einen markierten Körper zu besitzen, nicht dazugehören und Teil zu sein an dem, was Gemeinschaft symbolisiert – und dennoch an der (sprachlichen) Welt teilzuhaben und teilnehmen zu wollen in einer Welt und einer Sprache, die nicht die eigene ist. Die Sprache – in Fanons Fall das Französische – wird dann zu einem Werkzeug: ein kulturelles Werkzeug, dass dem „Antillaner, der weiß sein möchte“ hilft, weißer zu werden.¹¹² Hier zeigt sich bereits, dass die Hautfarbe nicht das einzige Kriterium ist, das bestimmte Menschen zu „Weißen“ macht. „Für den anderen existieren“ bedeuten vor einem kolonialen Hintergrund aber auch, für den Kolonisator zu existieren. Und gleichsam ist das der naheliegende Weg, aus dem so asymmetrischen Verhältnis der beiden Lager auszubrechen. Der Kampf gegen die Unterdrückung vollzieht sich in der Sprache der Unterdrücker.

Im konkreten Fall der Antillen ist es die Kolonialmacht Frankreich, auf die Fanon Bezug nimmt. Dabei verbleibt er keineswegs dabei, Unterdrückungsmechanismen als lineare Muster zu beschreiben, die von den französischen Kolonisatoren zu den antillischen Kolonisierten reicht. Vielmehr ist es die Befreiung aus einem psychischen Komplex, auf den Fanon abzielt, und der die Schwarzen dazu bringt, sich mit den Weißen zu vergleichen, sich ihm zu nähern, ihm gleich sein zu wollen:

„[D]er schwarze Antillaner wird desto weißer sein, das heißt, sich desto mehr dem wahren Menschen annähern, je besser er sich die französische Sprache aneignet. Es ist uns nicht unbekannt, dass dies eine der Haltungen des Menschen gegenüber dem Sein ist. Ein Mensch, der die Sprache besitzt, besitzt auch die Welt, die diese Sprache ausdrückt und impliziert.“¹¹³

Die Sprache besitzt Macht, der „Besitz der Sprache bedeutet ungewöhnliche Macht“.¹¹⁴ Es ist

¹¹⁰ F. Fanon: *Schwarze Haut, weiße Masken*, S. 27

¹¹¹ Ebd., S. 15

¹¹² Ebd., S. 34

¹¹³ Ebd., S. 16

¹¹⁴ Ebd., S. 16

nicht nur eine Annäherung an einen anderen Menschen, an einen Franzosen, es ist eine Annäherung an den „wahren Menschen“. Der „wahre Mensch“ ist derjenige, der gleichsam Zugang zum Sein und zur Welt hat. Der Besitz der Welt geht einher mit dem Besitz des Seins. Beides wird den schwarzen Antillanern abgesprochen. Was Fanon in seiner unnachahmlichen Art beschreibt, ist die Verbindung zwischen der Verwendung einer Sprache und der Verkörperung eines Menschentyps. „Völlig verändert“, beschreibt er dann auch, kommt derjenige zurück, „der eine Zeitlang in Frankreich gelebt hat“.¹¹⁵ Dieser mag von der Pariser Oper erzählen, „die er vielleicht nur von fern gesehen hat“. Doch wie es auch ist, er „ist derjenige, der Bescheid weiß. Er verrät sich durch seine Sprache“¹¹⁶. Er wird gefürchtet, denn: „er ist fast ein Weißer“¹¹⁷. Auch aber empfindet er sich selbst als etwas Besseres, er wird „nach dem Grad seine Assimilation bewertet“¹¹⁸. So, folgert Fanon, ist es auch zu verstehen, „warum der Heimkehrer nur Französisch spricht. Weil er den Bruch unterstreichen will, der sich seither vollzogen hat. Er verkörpert einen neuen Menschentyp, den er seinen Kameraden, seinen Verwandten aufzwingt.“¹¹⁹

Wie ist umzugehen mit der Verquickung von Sprache, Kolonialismus und Konflikt? Muss daraus folgen, die Sprache der Anderen, die unfreiwillig zur eigenen wird – wie es der Kolonialismus in seiner Gewaltsamkeit zeigte –, direkt zu bekämpfen und sie in Folge zum Verschwinden zu bringen? Oder zeugt die Verquickung vielmehr vom Versuch, die Sprache der Kolonisatoren als solche zu affirmieren, sie für sich in Anspruch zu nehmen, und ihr auf diese Weise die Gewaltsamkeit zu nehmen?¹²⁰ Ist es überhaupt angebracht, kann zuletzt gefragt werden, von einer immanenten Reinheit einer Sprache auszugehen, egal von welcher? Oder sind hingegen Momente der Vermischung und des Ineinanderfließens von Eigenem und Fremden, wie es mit der Sprache angelegt zu sein scheint, vordergründig?

Der unterschiedliche Umgang verschiedener Schriftsteller:innen, Dichter:innen und Intellektuellen mit einer Sprache, die nicht nur nicht ihre eigene ist, sondern die auch auf die Erfahrung der Unterdrückung und Gewalt verweist, ist an dieser Stelle lediglich festzuhalten – vorliegende Arbeit kann eine erschöpfende Auseinandersetzung damit nicht leisten. Was mit diesen Fragen zur Sprache kommt, ist wohl eher eine Positionalität und eine Haltung als der

¹¹⁵ F. Fanon: *Schwarze Haut, weiße Masken.*, S. 17

¹¹⁶ Ebd., S. 21

¹¹⁷ Ebd., S. 18

¹¹⁸ Ebd., S. 33

¹¹⁹ Ebd.

¹²⁰ Noch einmal sei Fanon zitiert, der diese Verwendung historisch und politisch nachvollziehbar erscheinen lässt: „Historisch gesehen ist es verständlich, dass der Schwarze die französische Sprache sprechen möchte, denn sie ist der Schlüssel, der die Türen zu öffnen vermag, die ihm noch vor fünfzig Jahren verschlossen waren.“ F. Fanon: *Schwarze Haut, weiße Masken*, S. 35

Versuch einer Antwort: Nicht auf ein „richtig“ oder „falsch“ kann mit solchen Fragen gezielt werden, vielmehr scheint darin angezeigt, wie unterschiedliche Menschen es bewerkstelligen mit etwas umzugehen, das manchmal *als* Gewaltsamkeit erfahren wird, manchmal als bloße Gegebenheit.

Von wo her, wo hin sprechen?

Ausgehend vom Konflikt um Sprache, eröffnen sich nicht nur Fragen danach, *wer* spricht und *von woher* gesprochen wird. Zwangsläufig tritt an dieser Stelle auch eine Vermittlungsposition auf: die Übersetzung beziehungsweise die Übersetzerin. Die Schwierigkeit der Übersetzung – handwerklich aber gerade auch konzeptuell – zeigt sich gerade bei Texten, die als „indigene Literatur“ verstanden werden beziehungsweise sich selbst verstehen. Es besteht beispielsweise ein problematisches Gefüge darin, indigenes Wissen mit einer westlichen Wissenschaftlichkeit gleichzusetzen, beziehungsweise im Versuch, *fremde* Texte eines *anderen* kulturellen Raums zwanghaft in ihren eigenen Sinnhorizont zu integrieren. Doch die Frage ist dann eine andere: Wie können indigene Texte – gerade *nicht* kolonial – gelesen werden? Geht man darüber hinaus, Fehlleistungen der Übersetzung einzig auf eine andere Grammatik rückzubeziehen – wie etwa die Verwendung von gender-neutralen Pronomen, die in vielen afrikanischen Sprachen verwendet werden, aber als grammatisch männliche Formen übersetzt werden¹²¹ – und begreift auch Widerständigkeit als immanentes Moment eines Textes, dann zeigen sich immer auch schon Bruchlinien. Bruchlinien, die unter anderem entlang der Frage verlaufen, von *woher* und *wohin* ein Text spricht. Ein Text mag sich explizit auf eine Gemeinschaft (der Verstehenden) beziehen, um sich gerade den (kolonialen) Zugriff des/der Anderen zu entziehen. Verweist, so könnte an dieser Stelle gefragt werden, eine Übersetzung nicht gerade auf eine Unübersetzbarkeit, auf ein Moment, das sich der Integration auf das Immer-schon-Bekannte entzieht? Muss man es nicht genau bei der Einsicht belassen, dass die volle Entfaltung der Quelle eben nur auftritt, wenn sie eingebettet ist in ein lokales Wissen, lokales Sprechen, eine lokale Praxis?¹²²

¹²¹ Vgl. M. J. Daymond: „Introduction“, S. 18

¹²² Vor dem Hintergrund der potentiellen Auslotung einer widerständigen Praxis rückt an dieser Stelle die Grenze zwischen geschriebenem und gesprochenem Wort ganz generell ins Zentrum. Denn das gesprochene Wort verweist unausweichlich auf seinen Kontext, auf die Situation und die Gerichtetheit des Sagens, während der Leserin eines schriftlichen Textes vermittelt wird, er würde für sich allein bestehen, frei verfügbar, abseits einer historischen und politischen Einbettung. Frei verfügbar zwar – aber für *wen*? Gerade die Unübersetzbarkeit, die Brüche in der Übertragung scheinen auf ein widerständiges Moment zu verweisen: Auf den Unterschied derjenigen, für die die Texte (oder Worte) bestimmt sind, und die um eine (mögliche) Verschmelzung von Theorie und Praxis wissen.

Spivak, wie der Einleitung von *Women Writing Africa* mit Verweis auf ihr 1992 erschienenes Werk „The Politics of Translation“ entnommen werden kann, bemerkt, dass „a translation into a colonial language of colonized women’s texts that forced the source language into the discourses of the target group might coerce the interests of the source voice.“¹²³ Der übersetzerische Versuch einen Text *vollständig zugänglich* zu machen, käme, Spivak folgend, gerade einem Betrug an diesem Text (und der Autorin) gleich.

4.2 Fanon und die Menschwerdung

„Ich kam auf die Welt, darum bemüht, den Sinn der Dinge zu ergründen, und meine Seele war von dem Wunsch erfüllt, am Ursprung der Welt zu sein, und dann entdeckte ich mich als Objekt inmitten anderer Objekte.“¹²⁴

Fanon wies mit enormer literarischer Kraft auf die Wirkmächtigkeit des Entzugs des Status des Menschseins hin. Ein zentrales Motiv des Kapitels „Die erlebte Erfahrung des Schwarzen“ in seinem Buch *Schwarze Haut, weiße Masken* kann dabei als ein Kampf um Anerkennung gelesen werden, wobei dieser Kampf nicht zu einem bürgerlichen Verzierstück wird. Bei ihm zielt das Streben nach Anerkennung ins Herz dessen, was es braucht, um überhaupt als Mensch zu gelten. Fanon bringt seine Situiertheit mit gleichsam simplen wie niederschmetternden Worten zum Ausdruck: „Ich wollte Mensch sein, nur Mensch.“¹²⁵ Weder ein rimbaud’sches „Ich bin ein Anderer“, noch ein deleuzianisches ‚Ich bin mehrere‘ finden hier Platz, beides verunmöglicht die Kategorie des N*, ein Ausdruck, den Fanon in seinen Büchern verwendet. Ein Ausdruck, der, um die Schriftstellerin und Historikerin Saidiya Hartman zu zitieren, einen Namen darstellt, „der einen zu niemandem macht“¹²⁶.

Dabei liegt eine der Stärken der fanon’schen Analyse gerade in den phänomenologischen und psychoanalytischen Beobachtungen: Der Schwarze, dessen Körper *und* dessen Geist zum Objekt degradiert wurden und – mit jedem Blick der Weißen, mit jeder Anrede erneut zum Objekt gemacht werden – beginnt rückbezüglich selbst an seine Existenz als bloß objektiviertes Sein zu glauben. Fanon beziehungsweise seine literarische Figur wird zum „Unzivilisierten“,

¹²³ M. J. Daymond: „Introduction“, S. 10f.

¹²⁴ F. Fanon: *Schwarze Haut, weiße Masken*, S. 93

¹²⁵ Ebd., S. 96

¹²⁶ S. Hartman: *Diese bittere Erde (ist womöglich nicht, was sie scheint)*, S. 19

Der Abgrund des „Ich-kann“

zum „Tier“, zur „Projektion einer weißen Vorstellung“. Es ist der weiße¹²⁷ Blick, der ihn zu alldem macht.

„Und dann geschah es, dass wir dem weißen Blick begegneten. Eine ungewohnte Schwere beklemmte uns. Die wirkliche Welt mache uns unseren Anteil streitig. In der weißen Welt stößt der Farbige auf Schwierigkeiten bei der Herausbildung seines Körperschemas. Die Erkenntnis des Körpers ist eine rein negierende Tätigkeit. Eine Erkenntnis in der dritten Person. Rings um den Körper herrscht eine Atmosphäre sicherer Unsicherheit.“¹²⁸

Dabei widersetzt er sich explizit einer universalisierenden Darstellung, die für alle Zeiten an allen geographischen Räumen zu gelten hätte – er spricht als Antillaner, und als solcher betont er: „Da ich gebürtiger Antillaner bin, gelten meine Beobachtungen und Schlussfolgerungen nur für die Antillaner – zumindest was den Schwarzen *zu Hause* betrifft. Fanon wendet sich hier ab von einem verallgemeinerten und zuletzt unkritischen Humanismus, der keinen Unterschied zwischen den konkreten Situationen und Welten, in denen sich verschiedene Menschen wiederfinden, macht. Mit besonderer Betrachtung der von Fanon (und Sartre) beschriebenen und ausgearbeiteten „Blickstruktur“, schreibt Thomas Bedorf:

„Der Humanismus, der den Schwarzen suggerieren möchte, sie müssen sich bloß auf sein Mensch-sein besinnen, das sie mit allen anderen, auch den *weißen* Menschen verbindet, unterschlägt eben jene Erfahrung der Differenz, die in der Blickstruktur aufgewiesen wurde. Für Universalismen sind die Differenzen der Wahrnehmung bloße äußerliche Varianten einer gemeinsamen Menschennatur. Mit der leib-körperlichen Situiertheit, wie sie Sartre und Fanon ausweisen, ist das unvereinbar.“¹²⁹

Die Position der Unterdrückung und des Beherrschterdens resultiert aus Abwertungsprozessen ausgehend von der Begegnung mit den weißen Kolonisator:innen. Das Resultat ist Orientierungslosigkeit, Verwirrung, Scham, Ekel, Angst. Indem der Schwarze von einer weißen Wissenschaftlichkeit¹³⁰ in solcher Weise erschaffen wurde, wie er wahrgenommen werden *sollte*, entsteht eine Differenzierung, gleichsam eine Hierarchisierung.

¹²⁷ „Weiß“ ist vor dem Hintergrund der kolonialen Welt als ein Marker für die Hautfarbe einer Person zu lesen. Nicht immer ist der Begriff jedoch darauf zu reduzieren. So kann „weiß“ auch auf den Besitz von gesellschaftlichen Privilegien (häufig ohne sich deren bewusst zu sein) verweisen.

¹²⁸ F. Fanon: *Schwarze Haut, weiße Masken*, S. 94f.

¹²⁹ T. Bedorf: „Situierter Körper“, S. 337; Der Artikel von Bedorf zeichnet einige der in vorliegender Arbeit ausgearbeiteten Dimensionen bereits vor und kann damit nicht genug geschätzt werden.

¹³⁰ Ebenso ist hier auf anthropologische, wie kulturwissenschaftliche und literaturwissenschaftliche Beiträge verwiesen.

Anstelle der Herausbildung eines (neutralen) Körperschemas, kommt es mit Fanon zur Bildung eines „Rassenschemas“, das destruktive Erfahrungen an das Selbst bindet und die eigene Selbstwahrnehmung als etwas Objekthaftes erscheinen lässt. Es ist ein reaktives Bewusstsein, das ihn kennzeichnet: [D]ie erste Aktion des Schwarzen [ist] eine *Reaktion*.“¹³¹

Ebenso weist Glissant darauf hin, dass der Modus der Reaktion „a limitation from the beginning“ ist, etwas das von Anfang einschneidend, beschneidend und hinderlich für eine gelingende Identitätsbildung wirkt. Zuerst (*primarily*) findet sich das Subjekt im Modus des „opposed to“:

„Whereas the Western nation is first of all an “opposite,” for colonized peoples identity will be primarily “opposed to” – that is, a limitation from the beginning. Decolonization will have done its real work when it goes beyond this limit.“¹³²

Eine Opposition verweist auf eine Begrenzung, eine Einschränkung und verweist auf etwas, das der Grund für die eigene oppositionelle Position ist. Am Beginn ist damit keineswegs ein freies, autonomes „Ich-kann“, vielmehr dessen Verweigerung. Geradezu wörtlich setzt sich Fanon dabei mit den leibphänomenologischen Auseinandersetzungen Merleau-Pontys in der *Phänomenologie der Wahrnehmung* auseinander, nur um im Anschluss daran damit zu brechen.

„Ich weiß: wenn ich rauchen möchte, muss ich den rechten Arm ausstrecken und nach dem Päckchen Zigaretten greifen, das am anderen Ende des Tisches liegt. Die Streichhölzer dagegen sind in der linken Schublade, ich muss mich etwas zurücklehnen. Und alle diese Gesten mache ich nicht aus ‚Gewohnheit, sondern aufgrund einer stillschweigenden Erkenntnis. Langsamer Aufbau meines Ichs als Körper innerhalb einer räumlichen und zeitlichen Welt, dies scheint das Schema zu sein.“¹³³

Die leibliche Bewegung im Raum scheint den gleichen Aufbau zu durchlaufen wie in Merleau-Pontys Beschreibung: „[W]enn ich rauchen möchte, muss ich den rechten Arm ausstrecken“, so weit, so bekannt. Der Leib richtet sich im Raum ein, er bespielt den Raum, orientiert sich darin, macht Nahes greifbar. Doch Fanon ist nicht Merleau-Ponty. Fanon, als Antillaner und in seinen Worten „Farbiger“, besitzt einen Körper, der darin scheitert, ein neutrales Körperschema herauszubilden, das im Modus des „Ich-kann“ zur Welt gerichtet ist:

¹³¹ F. Fanon: *Schwarze Haut, weiße Masken*, S. 33

¹³² E. Glissant: *Poetics of Relation*, S. 17

¹³³ F. Fanon: *Schwarze Haut, weiße Masken*, S. 94f.

Der Abgrund des „Ich-kann“

„Ich konnte nicht mehr, denn ich wusste bereits, dass es Legenden, Geschichten, die Geschichte und vor allem die *Geschichtlichkeit* gab, wie mich Jaspers gelehrt hatte. Und das Körperschema, an mehreren Stellen angegriffen, brach zusammen und machte einem epidermischen Rassenschema Platz.“¹³⁴

Die koloniale Welt ist eine, die ihm seinen Platz darin streitig macht. Die Blicke der Weißen negieren, dass er sich zuhause fühlen kann. Anstelle eines Körperschemas tritt ein „epidermisches Rassenschema“ in Erscheinung. „Race“ ist, Fanon folgend, als eine Kategorie, die auf Differenz, Fremdheit, aber auch auf Unterdrückung, Dominanz und die Erfahrung der Ausbeutung verweist, bereits in unsere Wahrnehmungsweise eingeschrieben. Diese Wahrnehmungsweise und die Gewaltsamkeit, die ihn umgibt und auf ihn eindringt, stellen den Status seines Menschseins selbst in Frage. Fanon geht es um die Herausarbeitung des Degradiertseins des schwarzen Lebens durch einen gewaltsamen, wissenschaftlich beförderten Rassismus. Gerade vor diesem Hintergrund bekommt das Streben nach Anerkennung seine Bedeutung – ein Streben, das dahin reicht, nicht mehr *Nichts* zu sein. Irgendwann ist das Ziel erreicht: „Endlich war ich anerkannt, ich war nicht mehr Nichts.“¹³⁵

Ob zuletzt erfüllte oder verkannte Anerkennung, klar ist, dass die Ausgangsposition und die von Fanon beschriebe Erfahrungen und die Weise des Eingelassenseins in die Welt gänzlich andere sind, als die eines autonomen, sich selbstgewissen und frei bewegenden Subjekts, das sich im Modus des „Ich-kann“ durch die Welt bewegt.

¹³⁴ F. Fanon: *Schwarze Haut, weiße Masken.*, S. 95

¹³⁵ Ebd., S. 111

4.2.1 Ein neuer Ausgangspunkt: *Es-wird-nicht-erlaubt*

Ich vermähle mich mit der Welt! Ich bin die Welt. Der Weiße hat diese magische Substitution nie begriffen. Der Weiße will die Welt; er will sie für sich allein. Er entdeckt sich als der prädestinierte Herr dieser Welt. Er unterjocht sie. Zwischen ihm und der Welt stellt sich ein aneignendes Verhältnis her.¹³⁶

Was mit Fanon und Damgarembga und einer kritischen Phänomenologie angezeigt ist, ist ein genuin anderes Verständnis des Beginns einer politischen Philosophie. Das „Ich-kann“ verweist auf eine Setzung des Selbst, auf eine Souveränität und Aktivität, auf Kraft, Macht, und implizit die Möglichkeit zu Gewalt.¹³⁷ Das „ich-kann-nicht“ verweist hingegen auf eine Bodenlosigkeit, einen instabilen Untergrund, ein Gefüge, das durchzogen ist von der Erfahrung der Ausgesetztheit und Bodenlosigkeit, von Heteronomie und Alterität. Dies ist der Beginn und der Anfangspunkt eines kritisch-phänomenologischen Nachdenkens des Gewaltsamen. Ein Ausgangspunkt als „Ich-kann“ ist nicht nur ein Privileg, er ist auch ein falsches Versprechen. Ein solcher Anfang vergisst gleichzeitig diejenigen, auf deren Ausbeutung diese Möglichkeit gebaut ist und vergisst gleichermaßen darauf, dass sie für die allermeisten Menschen auf dieser Welt niemals eine reale Gegebenheit darstellt, dargestellt hat und möglicherweise niemals darstellen wird.

Radikaliert wird das Verhältnis von Aktivität und „Ich-kann“, wenn mit letzterem der Status des vollwertigen Menschseins einhergeht. In Prozessen der Dehumanisierung und Degradierung passiert gerade auch das: Menschen werden die Möglichkeiten genommen, frei durch die Welt zu gehen, sich darin zuhause zu fühlen, sich die Welt zu ihrer eigenen zu machen. Dehumanisierung gilt es dabei in seinem Prozesscharakter zu begreifen und als unabgeschlossenes Phantasma zu kennzeichnen, das niemals zu seiner Erfüllung kommt. Es kann damit *nicht* gemeint sein, dass man Menschen alles an ihrem Menschsein genommen hätte, beziehungsweise in der Lage wäre, dies zu tun.¹³⁸

¹³⁶ F. Fanon: *Schwarze Haut, weiße Masken*, S. 110

¹³⁷ Vgl. auch Derrida, wenn er schreibt: „Unter „Selbstheit“ verstehe ich also ein gewisses „Ich kann“ oder zumindest die Macht, die sich selbst ihr Gesetz gibt, ihre Gesetzeskraft, ihre Selbstpräsentation, die souveräne Selbstvergewisserung in der Gleichzeitigkeit des Versammelns oder Versammelten, des Zusammenseins oder, wie man auch sagt, „Zusammenlebens“.“, in: J. Derrida: *Schurken*, S. 27

¹³⁸ Vgl. an dieser Stelle auch die Verschiebung des Bedeutungsgehalts zwischen der prozessualen Identifizierung und einer (scheinbar) monolithischen Identität.

Der Abgrund des „Ich-kann“

Werden Menschen verdinglicht, objektiviert oder zu einer Ware gemacht, zeigt sich eine Festsetzung im Status des *Es-wird-nicht-erlaubt*. Vor diesem Hintergrund zeigt sich ein Abgrund. Die autonom angenommene Subjektivität ist niemals eine solche. Das „Ich-kann“ verweist immer auf ein „ich-kann-nicht“, auch weil es ein solches produzieren muss, um sich selbst zu neutralisieren. Das *Es-wird-nicht-erlaubt* verändert aber die Akzentuierung. Die Erfahrung der Betroffenheit ist eine die anderswoher kommt. Gleichzeitig verweist das scheinbar subjektlose passivierende *Es-wird-nicht-erlaubt* auf die darin immer schon sich formierenden Widerständigkeiten. Das *Es-wird-nicht-erlaubt* ist eine Fundierungsordnung, ohne dass diese auf eine Allgemeinheit verweisen könnte. Es eröffnet einen bestimmten Erfahrungsraum, doch einen, der von enormem kritischem Potential zeugt.

Mit bewundernswerter literarischer Kraft weist die Historikerin und Schriftstellerin Saidiya Hartman in eine derartige Richtung. Für sie sind „Ich denke“ und „Ich bin“ und „Ich besitze“ und „Ich werde“ – die vor dem Hintergrund vorliegender Arbeit in Richtung „Ich-kann“ erweitert werden müssen –, koloniale Ausdrucks- und Seinsformen. In ihnen spiegelt sich der Modus einer kolonialistischen, expansionistischen und herrschenden Identifizierung. Das „Ich-kann“ ist bei ihr ein koloniales „Ich-kann“ und zeugt vom „Komplott“ einer Zerstörung. Es sind die Besinnung auf die US-amerikanischen Geschichte und die Erfahrung einer US-amerikanischen Lebenswelt, vor deren Hintergrund sie schreibt:

„Das Komplott zu ihrer Zerstörung beginnt mit der Einfriedung. Sie wird rasch zu einem Punkt auf der Liste: sein besiedeltes Land, sein Besitz, seine Grenze, sein Zaun, seine Familie, seine Ehefrau, sein Vieh, seine Zuchtstute, seine Sklavin, seine Amme, seine Schlampe, seine Welt.

Das Komplott zu ihrer Zerstörung beginnt mit dem Mann, dem Herrscher, dem Subjekt, dem Selbstbeherrschten, dem Leistungsfähigen, *able-bodied*, Vernünftigen, Geschlechtsspezifischen, Neurotypischen, es beginnt mit der vertikalen Hierarchie des Lebens, mit der ungleichen Verteilung des Todes, mit der Proklamation „Ich denke“ und „Ich bin“ und „Ich besitze“ und „Ich werde“, mit dem possessiven mein und mir, mit demzufolge und hiernach, mit zukünftigem Wachstum, mit der Unantastbarkeit des Eigentums, mit der Karte des Hoheitsgebiets, mit der Urkunde, die besagt: [...]“¹³⁹

Die „vertikale Hierarchie des Lebens“ verweist bei Hartman auf die „ungleiche Verteilung des Todes“. Der Tod des und der Anderen geht dabei mit einer Fundierungsordnung des Besitzes, der Herrschaft und der Gewalt samkeit einher, ein Modus, der früher oder später den Tod des

¹³⁹ S. Hartman: *Diese bittere Erde (ist womöglich nicht, was sie scheint)*, S. 50

Anderen fordert Tod. Ein Modus, der den Tod heraufbeschwört, provoziert und produziert.

Im folgenden Kapitel soll das Phänomen des Rassismus in theoretischer Abstraktion als ein Verhältnis gelesen werden, das den Bruch innerhalb einer Gesellschaft radikal verdeutlicht. Vorgelagert scheint der rassistischen Gewalt eine mehr oder weniger fragile Konzeption von Eigenheit und Fremdheit. Eigenes und Fremdes stehen demnach in einer Asymmetrie zueinander. Die Position des Eigenen entspricht dem „Ich-kann“, dem „Neutralen“, dem Aktiven, all demjenigen, das in der Kulturgeschichte des Westens zumeist als weiß, cis-männlich und *able-bodied* ausgelegt wurde. Dabei führt die notorische Konstruktion von Fremdheit – fremd, gemeint als nicht-zugehörig – zu Praxen der Entsozialisierung. Ein Aufklaffen von Differenz durch Entsozialisierung zeigt sich demnach sowohl im jeweils Persönlichen, jeweils Einzelnen, wie auch im gesellschaftlichen Ganzen. Rassistische Gewalt vollzieht den gesellschaftlichen Bruch in radikaler Weise. Es ist ein Bruch, der die *gesamte* Gesellschaft umfasst, jedoch nur *einige* Teile davon gewaltsam trifft.

5 Rassismus als Modus des Differentwerdens und Praxis der Entsozialisierung

5.1 Eigenes und Fremdes: Zwischen Husserl und Waldenfels

Der *Andere* verweist seinem konstituierten Sinne nach auf mich selbst, der *Andere* ist Spiegelung meiner selbst, und doch nicht eigentlich Spiegelung; Analagon meiner selbst, und doch wieder nicht Analagon im gewöhnlichen Sinne.¹⁴⁰

Dem Phänomen rassistischer Gewalt und den ihm innewohnenden Prozesse der Dehumanisierung soll sich an dieser Stelle auf Umwegen genähert werden. Einer davon besteht darin, der Spur des Fremdwerdens und der Schaffung und Produktion von Distanz nachzugehen. Bevor aber die Fremdheit als eine bestimmte Form der Andersheit zum Thema wird, wie sie von Waldenfels vielfach untersucht wurde,¹⁴¹ soll, um erneut auf die Anfänge der phänomenologischen Forschung zurückzukommen, kurz auf Husserls Analysen zum Verhältnis zwischen Ich und Anderem verwiesen werden.

Husserls Ziel in der 5. Meditation der Cartesianischen Meditationen ist es, die Theorie der Fremderfahrung dahingehend zu grundieren, nach der der *Andere* nicht nur als ein „Für-mich-da“ offenbar wird, sondern ebenso als ein „Für-jedermann-da.“¹⁴² Damit wird (auch) der Versuch unternommen, eine *transzendentale Theorie der objektiven Welt* grundzulegen: „Das Faktum der Erfahrung von Fremden (Nicht-Ich) liegt vor als Erfahrung von einer objektiven Welt und darunter von Anderen (Nicht-Ich in der Form: anderes Ich) [...].“¹⁴³

Husserl bestimmt den Anderen als einen alter-ego und nähert sich ihm unter anderem über die Leiblichkeit. Er spricht von einer „apperzeptiven Übertragung“ vom eigenen Leib zum anderen, durch passive Synthesen sieht er ein assoziatives Verhältnis gegeben, mittels dessen das Ich auf den Anderen schließt. Ich und Anderer zeigen sich dann als eine Paarung, wobei es erst dazu kommt, „wenn der *Andere* in mein Wahrnehmungsfeld tritt.“¹⁴⁴ Als Voraussetzung dient zudem

¹⁴⁰ E. Husserl: *Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge*, S. 125

¹⁴¹ Um nur einige Werke und Aufsätze zu nennen: *Grundmotive einer Phänomenologie des Fremden, Topographie des Fremden*, „Das Eigene und das Fremde“ oder „Kulturelle und soziale Fremdheit“

¹⁴² Vgl. E. Husserl: *Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge*, S. 124

¹⁴³ Ebd.: S. 136

¹⁴⁴ Ebd., S. 143

die Ähnlichkeit des fremden Körpers mit dem eigenen Leib, die es ermöglicht, den Sinn von Leiblichkeit zu übertragen. Der Andere bleibt bei Husserl zudem niemals ein einziger, niemals vereinzelt, vielmehr kommt es zu einer Vergemeinschaftung, eine „mich selbst einschließende Ich-Gemeinschaft“ die miteinander und füreinander „die eine und selbe Welt konstituiert.“¹⁴⁵ Auffallend ist zudem, dass Husserl den Anderen immer wieder als „anderes Ich“¹⁴⁶ bestimmt, ihn als „Spiegelung meiner selbst“, später als „Modifikation meines Selbst“¹⁴⁷ versteht, ihn scheinbar parallel zum Ich fasst beziehungsweise ihn zurück auf die Sphäre des Ichs führt.

Die Frage, die hier jedoch gestellt werden kann, ist, ob man auf derartige Weise dem Anderen respektive dem Fremden gerecht wird. Kann ein Anderer nicht als etwas (ganz) anderes erscheinen als nicht-rückführbar auf eine ‚ichliche‘ Logik? Entzieht sich ferner das Verständnis des Fremden nicht gerade der eigenen Sinngebung? Und weist nicht Husserl selbst irgendwie dorthin, wenn er das Fremde als „nicht original selbstgegeben“ erkennt, und es stärker das „original Unzugängliche“¹⁴⁸ nennt?

An dieser Stelle kann auf Bernard Waldenfels Bezug genommen werden. Dieser verweist in seinem Text *Phänomenologie des Eigenen und des Fremden* darauf, dass es sich beim Fremden bereits sprachlich um ein „höchst komplexes Phänomen“ handelt.

Das deutsche Wort ‚fremd‘, das in klassischen und modernen Sprachen gewöhnlich nur mit verschiedenen Worten wiederzugeben ist, besagt erstens das, was außerhalb des eigenen Bereichs liegt (vgl. *externum, foreign, étranger*), zweitens das, was anderen gehört (vgl. *alienum, alien*), drittens das, was von anderer Art, was fremdartig oder heterogen ist (vgl. *strange, étrange*). Unter diesen drei Aspekten von *Ort, Besitz* und *Art* und *Weise* ist der erste Aspekt ausschlaggebend für die Gesamtbestimmung des Phänomens.“¹⁴⁹

Waldenfels unterscheidet verschiedene Grade der Fremdheit, die er selbst als Steigerungen versteht. Auf alltäglicher Ebene begegnet uns Fremdheit als „normale“ Fremdheit, beispielhaft kann eine unbekannte Person sein, die uns in einer bekannten Umgebung anblickt. Das alltägliche Fremde, so Waldenfels, begegnet uns *innerhalb der eigenen Ordnung*, also an Orten, die uns vertraut sind und in denen die Fremdheit des/der Anderen keine allzu großen Schwierigkeiten verursacht, sie in unseren Sinngehalt zu integrieren. Anders gelagert zeigt sich

¹⁴⁵ E. Husserl: *Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge*, S. 137

¹⁴⁶ Ebd., S. 140

¹⁴⁷ Ebd., S. 144

¹⁴⁸ Ebd., S. 144: „In dieser Art bewährbarer Zugänglichkeit des original Unzugänglichen gründet der Charakter des seienden Fremden.“

¹⁴⁹ B. Waldenfels: „Phänomenologie des Eigenen und des Fremden“, S. 68f.

die strukturelle Fremdheit. Sie betrifft, was „*außerhalb einer bestimmten Ordnung* liegt“.¹⁵⁰ Waldenfels nennt an dieser Stelle Beispiele, die einem interkulturellen Bereich zuzuordnen sind: Die fremde Sprache, aber auch die „Rätselhaftigkeit des Lächelns“¹⁵¹, die ihm zufolge nicht nur auf Lebensabgründe verweise, sondern auch strukturelle Ausdrucksdifferenzen offenbaren, die außerhalb der eigenen Ordnung liegen. Zuletzt bestimmt er sogenannte Grenzphänomene (Schlaf, Rausch, Tod, etc.) als radikal Fremdes. Diese Form der Fremdheit betrifft, so Waldenfels, was außerhalb *jeder* Ordnung verbleibt. Sie können nicht kulturell eingeholt werden, auch wenn sie kulturell gedeutet werden. An dieser Stelle zeigt sich der wohl entscheidende Punkt in Waldenfels Beschreibung: eine Verflechtung zwischen Fremdem und Eigenem, zwischen der Tatsache, dass uns Fremdes *im* Eigenen begegnet sowie Eigenes *im* Fremden.¹⁵² Eigenes und Fremdes sind keineswegs zwei vollkommen getrennte Entitäten, sie lassen sich vielmehr als ein bestimmter Modus beziehungsweise ein bestimmtes *Gegeben-sein* in der Welt verstehen.

In welchem Verhältnis stehen Fremdes und Eigenes zueinander, und was sagt es über einen Diskurs aus, wenn diese beiden als ontologische Gegensätze in die physische Erscheinung projiziert werden? Eine erste Annäherung an das Verhältnis von Eigenem und Fremden mit Husserl und Waldenfels erlaubt es, über das grundsätzliche Verhältnis der beiden nachzudenken. Ist das Fremde auf das Eigene rückzuführen? Ist Fremdes und Eigenes etwas, dass sich räumlich oder zeitlich bestimmen ließe? Ein Denken, dass seine Grundlagen in der eigenen Erfahrungsweise verortet, führt zwangsläufig zur Frage, in welchen Erfahrungsordnungen uns der/die/das Andere begegnet und wie diese Erfahrungsräume bereits vorgeformt sind. Was ist es, das den Anderen zu denken gibt? Wo wird der Andere *als* anderer Mensch, und nicht bloß als andere Rolle, als Gattung der Tierwelt, als „beseeltes Werkzeug“¹⁵³ wahrgenommen? Mit Husserl und Waldenfels kann eine allgemeine Ebene eingenommen werden, die Zwischentöne und Zwischenlagen betont und Fremdes und Eigenes als nicht völlig konträre Sphären erkennbar werden lässt. Damit ist aber noch nicht viel über das konkrete Phänomen des Rassismus beziehungsweise rassistischer Vergesellschaftungsstrukturen gesagt. Die Popularisierung des Rassismus¹⁵⁴ beziehungsweise einer rassischen Hierarchisierung unterschiedlicher Gruppen von Menschen, verbleiben nicht in einer quasi-neutralen

¹⁵⁰ B. Waldenfels: „Phänomenologie des Eigenen und des Fremden“, S. 72

¹⁵¹ Ebd.

¹⁵² Vgl. ebd., S. 72f.

¹⁵³ Vgl. Aristoteles über die Sklaverei: *Nikomachische Ethik*, Kapitel XIII.

¹⁵⁴ Eine Herausarbeitung der „Popularisierung“ eines zunächst „wissenschaftlichen“ Konzepts wird in Kapitel 8 anhand sogenannter „Menschenzoos“ erfolgen.

Beschreibung der Verhältnisbestimmung von Eigenem und Fremden. Vor dem Hintergrund sogenannter Menschenzoos zeigt sich, dass Fremde zu Fremden *gemacht werden*. Menschen wurde im Zuge rassistischer und dehumanisierender Praktiken ihr vollständiges Menschsein genommen. All das mit dem Ziel, eine Ordnung zu legitimieren und eine bestimmte Gruppe von Menschen als höherwertig, andere als minderwertig zu markieren.

5.2 „Race“, Whitenes und die Rolle der Zeugenschaft

“‘White people are universal, it is said and Black people are not’. If to be human is to be white, then to be not white is to inhabit the negative: it is to be ‘not’.”¹⁵⁵

„Race“

Die Schaffung von hierarchischer Differenz und die Konstruktion von Andersheit stehen im Zentrum rassistischer Logiken. Bevor der Versuch unternommen werden kann, die phänomenologischen Beschreibungen von Husserls und Waldenfels mit einem relationalen¹⁵⁶ Denken zu erweitern – damit in letzter Instanz nicht nur eine produktive Lesart des Verhältnisses von Eigenem und Fremden zu betonen, sondern diese scheinbaren Gegensätze als relationale Modi erkennen zu lassen, die keiner polaren Trennung entsprechen –, muss das destruktive Moment des Rassismus unterstrichen werden.

Jedoch kann an dieser Stelle keine vollständige Geschichte des Rassismus treten, weder eine Genese noch Erscheinungen des Wandels nachgezeichnet werden.¹⁵⁷ Mit der Betrachtung der Dimensionen „Race“, Whiteness und der Rolle der Zeugenschaft werden Aspekte eines „kulturellen Rassismus“ skizziert. Auf die Wichtigkeit der Herausarbeitung eines solchen haben verschiedene Denkerinnen in unterschiedlichen Disziplinen hingewiesen und dazu beigetragen. Paul Gilroy etwa betont, dass der Begriff der „Kultur“ in seiner reduktionistischen

¹⁵⁵ S. Ahmed: “A phenomenology of whiteness”, S. 161

¹⁵⁶ Ein weiterer Schritt könnte darin bestehen, die Relation hin zum „Diasporischen“ zu öffnen: Ein Verhältnis, das vom Erfahrungsraum der Diaspora ausgeht und auf das Paradox einer produktiven Instabilität verweist. Eine derartige Untersuchung kann vorliegende Arbeit nicht vollziehen, auch wenn eine solche Stoßrichtung mit Autor:innen wie Glissant angedeutet wird.

¹⁵⁷ Zum Wandel von einem „naturhaften“ zu einem „kulturellen“ Rassismus, indem es gleichsam zu einer Naturalisierung kultureller Eigenschaften kommt, vgl. u.a. E. Balibar: „Gibt es einen Neo-Rassismus?“

Der Abgrund des „Ich-kann“

Betonung heute ähnliche Verwendung findet wie der im 19. Jahrhundert geprägte Begriff der „Rasse“¹⁵⁸. In derartigen Diskursen geht es dann darum, „Kulturen“ zu bestimmen und klar voneinander abzugrenzen, ein Bild zu schaffen, nach dem es um voneinander getrennte, nichts gemein-habende Entitäten ginge, in deren Kern ein alter Diskurs von ethnischer Differenz widergespiegelt wird – ein solcher Diskurs ist eingebettet und verbunden mit der Geschichte einer Idee von Kultur in der westlichen Moderne, so Gilroy.¹⁵⁹

Vorliegende Arbeit kann lediglich auf wenige Aspekte hinweisen, die für diese Arbeit von besonderer Wichtigkeit zu sein scheinen. Eine davon ist die Schaffung von Differenz und die Produktion von gesellschaftlichen Ausschlüssen, die sich nicht damit beschränkten, an der konzeptionellen Fassung des sogenannten Farbrassismus halt zu machen.¹⁶⁰ Mit dem deutschen Soziologen Wulf D. Hund ließe sich Rassismus etwa als eine „negative Form der Vergesellschaftung“ begreifen. Damit wird Rassismus als gleichsam soziales und antisoziales Phänomen erkennbar, das ordnungsstiftende- und ordnungserhaltende Funktionen übernimmt, indem er bestimmte Körper als der Ordnung fremd deklariert. Hund folgend, lässt sich herausarbeiten, wie in Gesellschaften Formen von Rassismus durch gesellschaftliche Aus- und Einschlussprozesse eine integrative beziehungsweise stabilisierende Funktion erfüllen. Dabei ist wichtig zu bemerken, dass der gesellschaftliche Ausschluss *als* Rassismus erscheint, oder anders: Rassismus ist hier als *relationales* Verhältnis zu verstehen, dessen *Funktion* Prozesse negativer Vergesellschaftung sind. Die Funktion „besteht nicht in der Abwehr von Fremden, sondern in deren Hervorbringung“:

„Rassismus stiftet Gemeinschaft. Seine Funktion besteht nicht in der Abwehr von Fremden, sondern in deren Hervorbringung. Herrschaftlich organisierte Gesellschaften können nicht nur durch Gewalt aufrechterhalten werden. Sie halten auch nicht nur durch Kultur und Tradition zusammen. Die sozialpolitische Integration von Klassengesellschaften bedarf ausgegrenzter anderer.“¹⁶¹

Die Prozesse der Abwehr, die mit einer Herstellung beziehungsweise Produktion verschränkt sind, wiederholen sich in vertikal aufgebauten Gesellschaften. Sie zeigen sich nach Hund unter anderem durch die Imagination und Konstruktion dichotomer Gegensatzpaare wie „die Zivilisierten“ und „die Wilden“, „die Auserwählten“ und „die Verstoßenen“ oder „die Weißen“

¹⁵⁸ An dieser Stelle soll das historische Faktum des Begriffs stehen. Im Folgenden werde ich wieder die Begriffskonstruktion „Race“ verwenden, wenn es um diesen Diskurs geht, vgl. Fußnote 81, S. 39

¹⁵⁹ Vgl. P. Gilroy: *The Black Atlantic*, S. 7

¹⁶⁰ Vgl. an dieser Stelle die rassistische Diskriminierung der Iren im viktorianischen England, die zwar als weiß galten, dies sie aber nicht daran verschonte, als „minderwertige ,Race“ zu gelten.

¹⁶¹ W. Hund: „Vergesellschaftung durch Entmenschlichung“, S. 164

und „die Schwarzen“.¹⁶² Dabei richtet sich Wulf Hunds Perspektive gerade dorthin, Rassismus als eine Form negativer Vergemeinschaftung zu begreifen, die sich aus historischer Perspektive unterschiedlich vollzieht beziehungsweise unterschiedliche Erscheinungsformen annimmt. Als Beispiele für die Verschiedenheit der Formationen nennt er die Differenzierung zwischen Vernunft und Natur im antiken Griechenland (die Griechen verfügten über Vernunft, nicht aber ihre Sklaven)¹⁶³, die Unterscheidung zwischen den (mittelalterlichen) Eliten und den unteren Klassen aufgrund *natürlicher* Grundlagen (*genos*), oder die Bestimmung reinen oder unreinen Blutes (Antisemitismus). Am Beispiel von Jüdinnen zeigt sich auch, wie eine religiöse Dimension, eine politische und eine soziale Dimension zusammenwirken und zu gesellschaftlichen Ausschlussmechanismen (bis zur gezielten Vernichtung) führen.¹⁶⁴

Gleichzeitig ist damit aber auch angezeigt, dass die Bruchlinien, anhand derer gesellschaftliche Aus- und Einschlüsse gezogen werden, keine festgezogenen, festgezurrteten sind. Vielmehr sind sie (historisch) variabel, schwankend, porös, manchmal sprunghaft durchlässig. Die Fragilität beziehungsweise die potentielle Verschiebung der gezogenen Bruchlinie kann damit als eine Drohung für all diejenigen interpretiert werden, die sich „im Inneren“ der Gesellschaftsordnung befinden: Wenn Jüdinnen nicht in eine farbrassistische Differenzierung der nationalsozialistischen Propaganda „passten“, musste die sozialtechnologische Sollbruchstelle über andere Marker als über die Hautfarbe gezogen werden.

„Die Vermittlung von Identität auf Kosten und Lasten anderer erzeugt nicht nur unterschiedliche Grade des Menschseins, sondern macht den von ihr gestifteten Zusammenhang ebenfalls fragil. Sie zieht die nach außen behauptete Grenze zur Minderwertigkeit als flexible Sollbruchstelle gleichzeitig ins Innere der Gesellschaft ein.“¹⁶⁵

Genealogisch verweist das Phänomen des Rassismus, wie wir es heute kennen, nach Hund auf drei Phasen. Ausgehend von einem imaginierten Konzept (Politik des Kolonialismus), kam es über eine wissenschaftlich bestätigte Konstruktion einer Begrifflichkeit, die sich um „Race“ formierte (Philosophie der Aufklärung), zu einer Konstituierung und Generalisierung des „Race“-Konzepts.

In ähnlicher Weise weist die Philosophin Linda Martin Alcoff darauf hin, dass mit der Verwissenschaftlichung des Diskurses um „Race“ nicht nur eine Ordnung und Klassifizierung,

¹⁶² Vgl. W. Hund: „Negative Societalisation“, S. 57

¹⁶³ Hier wird deutlich, dass durch die Tatsache, dass kein äußerer Unterschied zu erkennen ist (Hautfarbe), die Minderwertigkeit des bzw der Anderen im Verstand/Bewusstsein verortet werden musste.

¹⁶⁴ W. Hund: „Negative Societalisation“, S. 80f.

¹⁶⁵ W. Hund: *Negative Vergesellschaftung*, S. 123

sondern auch eine Hierarchisierung eintritt. Ihr folgend zielte die Klassifizierung des europäischen Geistes darauf ab, Unterschiede zu markieren: Indem er herausfinden möchte, was er ist, bestimmt er, was er nicht ist (beziehungsweise was er nicht sein *will*), und grenzt sich im Anschluss von diesem Nicht-sein beziehungsweise Nicht-sein-Wollen fundamental ab. Geradezu natürlich entstehen auf diese Weise „natural races“. Alcoff betont dabei, wie das Prinzip des Sehens dazu führte, das Erkennbare und Wahrnehmbare – damit zuallererst körperliche Unterschiede – mit moralischen oder metaphysischen Hierarchien in Verbindung zu bringen. An dieser Stelle zeigt sich eine Verbindung zwischen rassifizierten Kategorien auf der einen Seite und ‚Menschen‘ auf der anderen Seite.¹⁶⁶

In der Konzeptualisierung und Generalisierung eines Konzepts von „Race“, zeigt sich nicht nur eine Popularisierung rassistischen Denkens, sondern paradoixerweise auch eine Bewegung der Inklusion vormals ausgeschlossener sozialer oder ökonomischer¹⁶⁷ Gruppen in einen scheinbar gemeinsamen, pseudo-identitären, uniformen Volkskörper.¹⁶⁸ Folgt man Hunds (historische) Analyse, wird aber der Versuch der gesellschaftlichen Eliten sichtbar, Klassenkämpfe und eine zuletzt anders aufgeteilte Gesellschaftsstruktur zu verunmöglichen. Vollzogen sollte eine solche harmonisierende Vergemeinschaftung werden, indem nicht-weiße Körper als gemeinsames Feindbild konstruiert werden (*cross-class race solidarity*).¹⁶⁹

Vor diesem Hintergrund nimmt eine weitere Facette des Rassismus, wie ihn Hund versteht, Gestalt an: Indem Andersartigkeit und Fremdheit nicht Voraussetzung, sondern Resultat des Rassismus sind, besteht eben dieser auf Dehumanisierungsprozessen (Hund verwendet das Schlagwort: Entmenschlichung).¹⁷⁰ Um aber Fremdheit zu erzeugen, muss dem Anderen der besondere soziale Status als Mensch genommen werden. Gerade deshalb greift es zu kurz, Rassismus oder rassistische Gewalt bloß als „psychische Abwehrreaktion oder politische Legitimationsstrategie, als xenophobes Vorurteil oder fremdenfeindliche Ideologie“ zu begreifen. Hingegen betont der deutsche Soziologe, dass Rassismus als „soziales Verhältnis verstanden werden muss, das die sozialen Eigenschaften der in ihm Unterdrückten ignoriert und auszulöschen trachtet.“¹⁷¹

¹⁶⁶ L. M. Alcoff: *Visible Identities*, S. 179

¹⁶⁷ Die Verbindungsline einer derartigen Rassismuskonzeption mit einem kapitalismuskritischen Denken – wie Hund durchaus gewinnbringend darstellt – kann hier nicht adäquat nachgezeichnet werden. Allzu verkürzt gesagt, können sie in ihrer exkludierenden Form ähnlich analysiert werden: Rassismus und Kapitalismus *produzieren* gesellschaftliche Ausschlüsse.

¹⁶⁸ Vgl. dazu auch U. Bielefeld: „Das Konzept des Fremden und die Wirklichkeit des Imaginären“

¹⁶⁹ Vgl. W. Hund: „Negative Societalisation“, S. 77

¹⁷⁰ Vgl. W. Hund: „Vergesellschaftung durch Entmenschlichung“, S. 163

¹⁷¹ Ebd., S. 163

Whiteness

In anderer und weiterführender Weise zeigen sich Annäherungen an die Phänomene „Race“ und Rassismus, wie sie die britisch-australische Kulturwissenschaftlerin und Philosophin Sara Ahmed vornimmt. Ihrer Meinung nach helfen jene gedanklichen oder politischen Standpunkte wenig, die in einer Position verharren, die Klassifikationen von Typen von Hautfarbe als „wissenschaftlich erfunden“ zu entlarven und daraus zu folgern, „Race“ bzw. die Idee von „Race“ würde nicht ‚wirklich‘ existieren. Kritischer wird das Herangehen ihrer Meinung nach, wenn die gelebte Erfahrung und die spezifischen Formen des Kontakts zwischen nicht-weißen Menschen in einer weißen Welt untersucht und als solche ernst genommen werden. Ebenso wie „Race“ real ist, ist es *Whiteness*. Dabei fällt auf, dass Vertreterinnen der „Critical Race Theory“ beziehungsweise der „Critical Whiteness Studies“ das Weiß-sein nicht bloß auf die Hautfarbe einer Person reduziert. Arbeiten, wie denen von Ahmed folgend, kann *Whiteness* vielmehr als eine Orientierung, eine Gerichtetheit, beschrieben werden, die von Körpern ausgeht und auf Körpern einwirkt. Diese Orientierung richtet Körper in bestimmte Richtungen aus und wirkt sich darauf aus, wie sich Körper in bestimmten Räumen aufhalten können und in welcher Beziehung die Körper zu diesen Räumen stehen. Was ein phänomenologisches Herangehen leisten kann, so Ahmed, ist zu zeigen, dass weiß zu sein kein Faktum ist, sondern eine (privilegierte) Auswirkung der Rassifizierung, Rassifizierung wiederum prägt, was Menschen beziehungsweise Körpern möglich ist, was diese tun können.¹⁷² Von entscheidender Bedeutung für diese Arbeit ist es, dass Ahmed eine direkte Verbindung zwischen *Whiteness* und dem Modus des „Ich-kann“ zieht. Wiederum zeigt sich damit, dass *Whiteness* beziehungsweise „Race“ nicht als ontologische Gegebenheiten aufgefasst werden dürfen. Vielmehr müssen sie als etwas verstanden werden, das sich im Hintergrund ereignet, das als Gewohnheit fungiert und die damit soziales Handeln auf bestimmte Weise auftreten lässt und solches mitkonstituiert.¹⁷³

“[W]hiteness is lived as a background to experience. In so doing, I will consider what ‘whiteness’ does without assuming whiteness as an ontological given, but as that which has been received, or become given, over time. Whiteness could be described as an ongoing and unfinished history, which orientates bodies in specific directions, affecting how they ‘take up’ space.”¹⁷⁴

¹⁷² Vgl. S. Ahmed: „A Phenomenology of Whiteness“, S. 150: “[W]hiteness is an effect of racialization, which in turn shapes what it is that bodies ‘can do’.“

¹⁷³ Vgl. ebd., S. 149

¹⁷⁴ Ebd., S. 150

Der Abgrund des „Ich-kann“

Whiteness wird so zu einer Orientierung, die bestimmte Dinge in Reichweite bringt, wobei diese Dinge nicht nur physische Objekte sind, sondern auch Stile, Fähigkeiten, Bestrebungen, Techniken und Gewohnheiten. „Race“ wird in diesem Modell zu einer Frage dessen, was in Reichweite ist, was einer Person zur Verfügung steht.¹⁷⁵

Im Roman *Brüder* der deutschen Schriftstellerin Jackie Thomae kann *Whiteness* als das gelesen werden, was bei Ahmed den *background*, den Hintergrund darstellt. *Whiteness* als Hintergrund beziehungsweise der Hintergrund als *Whiteness* fungieren ebenso als eine quasi-fixierte Gegebenheit, wie als fluide, sich verändernde Dimensionen, die Körper prägen und auf sie einwirken. Im Roman ist es Gabriel, einer der beiden im Titel enthaltenen (afrodeutschen) Brüder, für den seine Hautfarbe allgegenwärtig ist.¹⁷⁶ Anders als für seinen Bruder Mick, ein Musiker, für den seine Hautfarbe nur eine periphere Rolle spielt, ist Gabriels Welt keine im Fluss, keine, die sich vor ihm entfaltet. Der Architekt Gabriel hat zwanzig Jahre gearbeitet, um an den Punkt zu gelangen, wo er nun ist: *nicht* auf seine Hautfarbe reduziert zu werden. Doch was bedeutet an dieser Stelle, nicht auf die Hautfarbe reduziert zu werden? Was bedeutet es, wenn die Hautfarbe keine Rolle spielt? In einer ‚weißen Welt‘ bedeutet es: weiß zu sein:

„Und plötzlich war ich weiß. Ich. Es war nicht die einzige Verdrehung von Tatsachen an diesem Tag, aber die absurdeste. Nicht, dass die Tabloids mich explizit als weiß bezeichnet hätten. Das war nicht nötig. Ich wurde weiß, indem sie darauf verzichteten zu schreiben, dass ich es nicht war.

Man kannte meinen Namen. In anderen Zusammenhängen war mir das recht. Zwanzig Jahre lang hatte ich alles dafür getan, um an diesen Punkt zu gelangen. Architekten sind keine sogenannten Gesichtspromis, aber um mich besser zu beschreiben, musste man dem durchschnittlichen Zeitungsleser nur ein paar Fotos unserer wichtigsten Gebäude präsentieren und mich Stararchitekt nennen, und es war klar, wer ich war: einer von denen, die sich einbildeten, die Welt gehörte ihnen und sie könnten sich alles erlauben. So hatte ich nie gedacht. Mein Büro hatte so viel gebaut, auch Bungalows für Slumbewohner. Doch in diesem Kontext machte sich ein Wolkenkratzer ergo ein Phallus, natürlich besser.“¹⁷⁷

Die Hautfarbe bestimmt Gabriels Selbstwahrnehmung permanent. Im Zitat betont er die persönliche Wichtigkeit, *nicht* über seine Hautfarbe identifiziert zu werden. Diese

¹⁷⁵ Vgl. S. Ahmed: „A Phenomenology of Whiteness“, S. 154

¹⁷⁶ Die beiden Brüder, die nicht voneinander wissen, haben den gleichen Vater: den vor der „Wende“ in der DDR zum Medizinstudium zugelassenen Senegalesen Idris Cissé. Dieser, der nach dem Ende des Studiums wieder in den Senegal zurückkehrt, ist ein Vater, der für beide Brüder ein abwesender ist.

¹⁷⁷ J. Thomae: *Brüder*, S. 219

Vordergründigkeit zeugt davon, dass es eine Besonderheit darstellt: Normalerweise ist sein Körper ein markierter, er wird – vor jeder anderen wahrnehmbaren Eigenschaft – wahrgenommen als „nicht-weiß“. Wie Fanon die Rückbezüglichkeit des Schwarzen Bewusstseins betont, ist es auch beim Architekten Gabriel so, dass das Außen auf ein Innen verweist: Er selbst glaubt an das, was ihm von außen vermittelt wird. Es zeigt sich ein Verhältnis, das den Wunsch des „Ich-kann“ mit der Realität des *Es-wird-nicht-erlaubt* verbindet, wobei das „Ich-kann“ mit Weißsein gleichgesetzt wird, und das *Es-wird-nicht-erlaubt* mit dem Schwarzsein Gabriels. Fanon führt aus, wie die Sprache beziehungsweise die Verwendung der „richtigen“ Sprache ein Werkzeug darstellen kann, um „weiß zu werden“. Bei Gabriel ist es die Möglichkeit, einen „Wolkenkratzer ergo ein[en] Phallus“ zu entwerfen, als Stararchitekt ausgezeichnet zu werden und in Zeitungen beschrieben zu werden – ohne Fotos. Er wird zu „eine[m] von denen, die sich einbildeten, die Welt gehörte ihnen und sie könnten sich alles erlauben“. Wenn Weißsein vordergründig eine Hautfarbe ausdrückt, kommt unter der Oberfläche mehr als eine bloße Sinneswahrnehmung zum Ausdruck. So fasst W. E. B. Du Bois das „moderne Projekt des Weißseins“ als „*den Besitz der Erde bis in alle Ewigkeit*, den habgierigen Anspruch auf das Universum selbst.“¹⁷⁸

Mit der Philosophin Helen Ngo ließe sich ferner sagen, dass der schwarze Körper zwischen Unsichtbarkeit und „Hypervisibilität“ changiert.¹⁷⁹ Entweder geht er in der Masse unter, wird zum Verstummen und zum Verschwinden gebracht, oder er wird ausgestellt: Er wird angestarrt in einer Weise, die ihn als fremd und nicht-zugehörig markieren, er wird auf die schiere Körperlichkeit reduziert, die zu einer Omnipräsenz stilisiert wird. Eine, die heraussticht, die die Wahrnehmung befällt, eine, die nicht die Möglichkeit besitzt, in der Menge unterzugehen.

Ist es in der Romanstelle die Möglichkeit des Gesehenwerdens aus einem Status der Unsichtbarkeit heraus, das Whiteness vermag, akzentuiert Sara Ahmed Whiteness als *background* anders und doch ähnlich in ihrer Stoßrichtung. Mit ihrem erfahrungszentrierten Zugang betont sie das *being stopped*, das Angehalten-Werden als typische Erfahrung, die nicht-weiße Körpern in einer „weißen Welt“ machen. Ahmed beschreibt, wie alltägliche Prozesse der Abwertung bis hin zur Entmenschlichung – beginnend mit einem „weißen Blick“, der von Ekel zeugt – nicht-weiße Körper in einer kolonial geprägten Welt treffen. Derartige Negativerfahrungen brechen damit, sich in der Welt zuhause zu fühlen. Die Gewaltsamkeit wird umso deutlicher, wenn solche Erfahrungen keine außer-ordentlichen Ereignisse darstellen, keine Einbrüche in den Alltag, sondern das Strukturmoment des Alltags selbst sind: „How does

¹⁷⁸ S. Hartman: *Diese bittere Erde (ist womöglich nicht, was sie scheint)*, S. 29

¹⁷⁹ Vgl. H. Ngo: „Racist Habits“

it feel to be stopped? Being stopped is not just stressful: it makes the ‘body’ itself the ‘site’ of social stress.”¹⁸⁰

[Exkurs Flughafen]

28.12.2023. Ankunft in der Flughafenhalle Wien Schwechat. Ich habe einen europäischen Pass. Ich habe einen österreichischen Pass. Ich trage etwas bei mir, das ich nach den Bestimmungen der Flughafenverordnung nicht bei mir haben sollte. Ich werde nicht angehalten. Die Passkontrolle am Flughafen Wien dauert 6 Minuten. Fünfeinhalb davon waren Anstehen. Warten darauf, dass ich „passe“, meinen Weg fortsetzen kann, passieren kann. Es wird mir ermöglicht. Ohne Fragen. Die „non-EU-citizens“ stehen in einer anderen Schlange. Ich sehe aus, als würde ich den Zuschreibungen zufolge „von hier sein“.

Den „richtigen“ Pass zu haben ist ein enormer Reichtum. Überall hinreisen zu können, überall willkommen zu sein. Dort zumindest, wo der „Eintritt“ in ein anderes Land passiert. Beim Eintreten wird mir zugelächelt. Ich werde nicht angehalten.

Das *Angehalten-Werden* ist gleichzeitig eine je-individuelle und eine gesellschaftliche Stresssituation. Die Erfahrung des Angehalten-Werdens aufgrund des Aussehens oder eines „falschen“ Reisepasses zeugt davon, dass sich die Welt nicht entfaltet: Ganz materiell, ganz real, ganz konkret zeigt sich dies in *visa refusals*. Das Visum wird jemandem vorenthalten.¹⁸¹

Zeugenschaft¹⁸²

Das Angehalten-Werden verweist neben der angehaltenen Person auf eine weitere: eine, die anhält, die sich in den Weg stellt, die sich darin befugt fühlt, das Weitergehen einer anderen Person zu versperren. Doch selten ist da *nur eine* weitere Person. Gewaltverhältnisse spielen

¹⁸⁰ S. Ahmed: „A phenomenology of Whiteness“, S. 161

¹⁸¹ Als weiße Europäerin hat es den Anschein, dass es normal wäre, „davon nichts zu wissen“; denn: „you pass“. Der eigene Reisepass und das eigene Aussehen reichen, um der Erfahrung des Angehalten-Werdens nicht ausgesetzt zu sein. Wenn dem so ist, geht es in einem grundlegenden Schritt um Bewusstwerdung: Das Nicht-Wissen ist ein Privileg und es ist ein falsches Versprechen. Es ist gerade deshalb ein falsches Versprechen, weil in einer Welt, die so vernetzt ist wie die des 21. Jahrhunderts, die Möglichkeit Andere zu sehen immer gegeben ist.

¹⁸² Dieser Abschnitt geht in Teilen auf eine von mir früher verfasste Arbeit zurück. Diese wurde im Seminar „Affekte, Performanz und Begehren in der Entwicklungspolitik und Entwicklungszusammenarbeit“ bei Dr. Nadja Meisterhans mit dem Titel *Von bezeugter Gewalt und der Gewalt des Zeugens. Versuch hin zu den Spuren gelebter Erfahrung* im Jahr 2021 eingereicht, ist öffentlich jedoch nicht zugänglich.

sich nicht zwischen zwei Polen ab. Neben Ausübenden und Betroffenen sind da immer auch mehr oder weniger passive, mehr oder weniger anwesende Dritte: Zeuginnen, bystanders, Richterinnen, das Gesetz, das Gewissen, die öffentliche Meinung, etc. – *abwesend Anwesende und anwesend Abwesende*. Die Einbeziehung der Figur des Dritten und der Zeugenschaft in die Auseinandersetzung mit der Thematik mag eine Möglichkeit, einen Weg aus einer vermeintlichen Sackgasse anzeigen: Denn nicht nur öffnen sich von dieser Perspektive Fragen zu (aktiver) Täterinnenschaft oder (passivem) Mitläufertum, sondern scheint in der Figur der Zeugin ein Veränderungspotential erkennbar und damit eine emanzipatorische Kraft. Die Zeugin tritt an eine Position, von der aus wahrgenommen wird, und nimmt damit eine besondere Rolle für die Möglichkeit der Veränderung des Gegebenen ein.

Die Erfahrung der Zeugenschaft ist zu Beginn keine der unmittelbaren Betroffenheit – das Geschehen(e) steht zur Zeugin in *indirekter* Weise. Dabei verändert die Positionierung der Zeugin die Wahrnehmung der Situation und verändert die Situation gleichsam selbst. Was passieren und was sich zeigen *kann*, ist vorgezeichnet durch die räumliche Lokalisierung der Körper. Unterschiedliche (körperliche und perspektivische) Lagerungen verweisen darauf, welche Arten von Zeugnissen sich offenbaren können. Beobachtet die Zeugin, ohne selbst gesehen zu werden? Sieht die Zeugin, und wird dabei selbst als Teil des Ganzen wahrgenommen? Ist es möglich, dass die Zeugenschaft in eine Lage versetzt, gleichermaßen als Anwesende und als Außenstehende der Situation gelten zu können? Vor dem Hintergrund derartiger Fragen verweist Stefan Nowotny mit Rekurs auf Emile Benveniste auf die etymologischen Bezugspunkte der Zeugin, und nimmt drei (sprachliche) Nuancierungen vor: Ein ‚unbeteiligter Dritter‘ (maskulin) ist im lateinischen *testis* zu finden, dort wird ein Zeuge als ein neutrales Drittes zum Ausdruck gebracht. Daneben ist dann zu unterscheiden zwischen dem Zeugen (maskulin) als (Schieds-)Richter (*arbiter*), der als unbeteiligter Dritte gilt, der sieht und hört, aber nicht gesehen wird, und den deklariert nicht-unbeteiligten Dritten (*superstes*). Dieser findet sich semantisch nahe dem Überlebenden und dem Zeugen. Die *superstes* werden durch ihre Beteiligung und Involviertheit charakterisiert.¹⁸³ Sie sind „gegenwärtig überlebend“ und als grammatisches Adjektiv geschlechtsneutral. Was an dieser Stelle problematisiert wird, ist die Annahme eines interessenlosen Bezeugens. Anwesenheit bedeutet *Inter-esse*, verweist auf ein Dazwischen-sein, auf eine Beteiligung und Anteilnahme. Die vermeintlich Unbeteiligten sind in Kontext des Bezeugens immer auch beteiligt.

Die Zeugenschaft muss – neben vielem anderen – auf ihre zeitliche Verfasstheit befragt werden:

¹⁸³ Vgl. S. Nowotny: „Sprechen aus der Erfahrung von Gewalt“, S. 297ff.

Der Abgrund des „Ich-kann“

Was nämlich, wenn das direkte Bezeugen nicht möglich ist, weil die Gewalt bereits stattgefunden hat? Wenn das direkte Bezeugen vom indirekten Vernehmen ersetzt wird, dem Aufnehmen von Berichten? Das Leid ist dann bereits eingetreten, der Schmerz ist bereits erlitten. Wenn das Bezeugte gesehen wird, zeigt sich eine gewisse Unmittelbarkeit. Anders verweist die Rede der Zeugin auf die Vergangenheit des Geschehenen, damit auf einen Verlust. So wird eine Wirklichkeit festgesetzt, die nicht eingeholt werden kann. An dieser Stelle zeigt sich, dass es das Zeugnis in *reiner* Form nicht gibt, es keinen vollständig neutralen Bericht gibt. Das Sprechen wird überlagert von einer Erfahrung, die manchmal überhaupt nicht, und häufig nur inadäquat in Worte gefasst werden kann. Der Schmerz erlittener Gewalt kann nicht gänzlich erzählt werden. Anstelle des Darauf-sprechens rückt das Schweigen.

Wird die Perspektive gewechselt, und rückt die Person ins Zentrum, die das Schweigen hört, bedeutet das auch, dass mit diesem Schweigen umgegangen werden muss. Doch wie antworten auf das Schweigen? Wie umgehen mit dem Schweigen, wie umgehen mit Leerstellen? Soll das bruchstückhafte Zeugnis befüllt werden? Mit den *eigenen* Worten etwa, die dann immer die einer *anderen* Person sind? Mit einem Sprechen-für die andere Person? Soll anders, gerade das Fehlen, die Leerstelle betont werden, das Fehlen *als* Fehlen deutlich werden? Ein Fehlen, dass dann von der Unmöglichkeit zeugt, sich vom Schmerz zu befreien, von der Unmöglichkeit, den Schmerz in einer Weise zugänglich zu machen, die ihn erträglich werden lässt. Das Zeugnis und das Bezeugen sind gleichsam ambivalent.

[Exkurs: Besetztes Westjordanland]

Ich sitze da, mit Stift und Papier, mir eine Frau gegenüber, die erzählt. Von Anfang an ist etwas *zwischen* uns. Die Frau erzählt davon, dass ihr Mann und ihr ältester Sohn in der letzten Nacht vom israelischen Militär mitgenommen wurde. Ich höre ihr zu. Der Übersetzer macht Pausen, wenn sie Pausen macht. Die Längen der Pausen verändern sich, ein Schluchzen kommt hinzu. Die Stimme versagt, sie schwindet, wenn das Erzählen allzu schwerfällt. Ich sitze ihr gegenüber; nicht als Privatperson, ich nehme eine Rolle ein. Ich trage eine Weste, die mich als Zugehörigen einer Organisation erkennen lässt und halte ein Stück Papier und einen Stift in der Hand. Ich schreibe auf. Da ist ein *Dazwischen*, etwas, das uns trennt. Das beginnt bei Stift und Notizblock. *Zwischen uns* ist auch der Unterschied, dass mein Körper ein geschützter ist, während ein palästinensischer Körper unter der permanenten Androhung von Gewalt steht. Ich versuche, das Gesagte aufzuschreiben, ich schreibe schnell, drücke den Stift fest auf

das Papier. *Festschreiben*. Schreibe ich auf, oder schreibe ich fest? Ein Stottern. Ein Schluchzen. Das Versagen der Stimme. Ich schreibe nichts davon auf. Wann ist der Moment gekommen, an dem ich meinen Stift weglege? Wann ist der Moment gekommen, an dem ich nicht in einer Rolle auftrete?

Nicht mehr sprechen können – Leerstelle. Gewaltsames, das in alltäglicher Weise auf Menschen niedergeht, kann Betroffenen ihre Offenheit für die Welt nehmen. Ihre Welt wird ihnen genommen, von der Gewalt. Und dabei wäre es zu einfach, das Gewaltsame als etwas außerhalb von sich zu begreifen. Vor dem Hintergrund dieser Arbeit, Gewalt auch als relationales Phänomen zu begreifen, tritt zwangsläufig die Notwendigkeit zutage, die eigene Involviertheit zu problematisieren. Spreche ich aus einer Position des *Bezeugens*, spreche ich damit keineswegs als Unbeteiligter. Zu erkennen gilt es, wie die alltägliche Gewalt und Gewaltsamkeiten in vielschichtiger Weise parasitär um sich greifen, sich das Umgebende einverleiben, die sich in ihren Dunstkreis befindenden Personen zu einem Anhängsel machen, um nicht zu sagen: zu Verbündeten.

6 Zwischen Lebenswelt, „weißen Blicken“ und dem „Black Atlantic“

6.1 Lebenswelt

Der phänomenologische Begriff der Lebenswelt ist ein Begriff, der auf Husserl zurückgeht, genauso wie er nicht auf ihn reduziert werden kann. Der US-amerikanische Philosoph Anthony Steinbock etwa, der durch die Auseinandersetzung mit Husserl eine „generative Phänomenologie“ ausarbeitet, die über eine vermeintliche Starrheit der theoretischen Fundierung hinausreicht, zielt mit dem Terminus auf die Überschreitung von begrifflichen und konzeptionellen Grenzen.¹⁸⁴ Wird der Ausdruck Lebenswelt bei Husserl in den *Ideen II* aus den Jahren 1916/17 noch in einer reduktiven Weise verwendet, verändert sich seine eigene Auffassung später, so Steinbock.¹⁸⁵ Er erläutert, wie in den frühen Schriften Husserls der Terminus Lebenswelt benutzt wird,

„um die personale kommunikative Welt, die natürliche Welt, die anschauliche Welt und die ästhetische Erfahrungswelt zu charakterisieren, die alle im Kontrast stehen zur naturalistischen oder objektiven Weltsicht, die den Naturwissenschaften eigentümlich ist. Demgemäß ist die »Lebenswelt« im wesentlichen austauschbar mit den Ausdrücken ‚Umwelt‘, ‚Alltagswelt‘, ‚Erfahrungswelt‘ und ‚natürlicher Weltbegriff‘.“¹⁸⁶

Später wird Husserl sehr wohl die Welt der Wissenschaften in die Lebenswelt mit einbeziehen. Der entscheidende Punkt besteht für ihn aber keineswegs darin, dass die Wissenschaft zur Lebenswelt gehört, sondern vielmehr, dass „die Lebenswelt nicht die Welt sein kann, die von der objektiven wissenschaftlichen Theorie beschrieben wird.“¹⁸⁷

Vorliegender Arbeit zielt mit dem Lebensweltbegriff auf die Herausarbeitung eines spezifisch-

¹⁸⁴ Vgl. A. Steinbock: *Grenzüberschreitungen*

¹⁸⁵ In seinen Vorlesungen über „Natur und Geist“ aus dem Jahre 1927 schreibt er: „Ist denn nicht Wissenschaft selbst Funktion des Lebens (...)? Ist sie nicht ein Stück selbst der einheitlichen Lebenswelt?“ [...] „Ob klare oder unklare, vollgütige oder ungültige Wissenschaften, wie alle guten oder schlechten Werkgebilde der Menschheit gehören sie zum Bestand der Welt als Weltreiner Erfahrung“ (E. Husserl: *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität*, S. 397; zitiert in A. Steinbock: *Grenzüberschreitungen*, S. 148)

¹⁸⁶ A. Steinbock: *Grenzüberschreitungen*, S. 142

¹⁸⁷ Ebd., S. 149; Steinbock selbst verweist dabei auf: D. Carr: „Husserl’s Problematic Concept of the Life-World“, S. 335; vgl. auch E. Husserl: *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendentale Phänomenologie*, 125f.

partikularen Gefüges, das sich einer Allgemeinheit entzieht. Mit Husserl beziehungsweise Steinbock lässt sich vor diesem Hintergrund auf den *subjekt-relativen* Gehalt der Lebenswelt verweisen. Darin zeigt sich ein Lebensweltbegriff, der es zulässt, die Welt auf vielerlei verschiedene Weisen aufzufassen und gleichsam eine jeweilige Welt als eine Einzigartigkeit für eine bestimmte gesellschaftliche und historische Gruppe zu betrachten. Von ‚politischer‘ Bedeutung ist dies, weil Husserl damit „nicht nur eine pluralistische Ansicht der Lebenswelt vorschlägt, sondern auch auf eine nicht-hierarchische Konzeption der Lebenswelten als ‚kulturelle Welten‘ hindeutet.“¹⁸⁸

Der an dieser Stelle vorgezeichnete Weg kann für vorliegende Arbeit durchaus fruchtbar sein. Der Begriff der Lebenswelt ist dann auf eine Konkretheit und eine Spezifität hin zu lesen, der die Pluralität von Perspektiven und die historischen, ökonomischen, sozialen und politischen Unterschiede der (Lebens-)Welten verschiedener Menschen ernst nimmt. Doch soll an dieser Stelle neben einer Konzeption der Lebenswelt noch ein weiterer Begriff betont werden, um der Konkretheit der menschlichen Perspektivität und den spezifischen Weisen des Wahrnehmens näher zu kommen – der des „Standpunkts“:

Wenn wir als Menschen sprechen, selbst wenn wir nichts sagen, nehmen wir einen Standpunkt ein, verfügen über eine bestimmte Perspektive. Dem deutschen Philosophen Klaus Held folgend lässt sich im Begriff „Standpunkt“ noch die ursprünglich räumliche Bedeutung dieses Wortes finden: Der Begriff des Standpunkts ist ein Verweis darauf, dass:

„jeder Mensch an den Ort gebunden ist, von dem aus er etwas sieht. Ich kann mich von hier aus, wo ich gerade stehe, an eine andere Stelle in diesem Raum begeben. Ich kann auf diese Stelle zeigen und sie dabei als „dort“ bezeichnen. Aber wenn ich zu einem solchen Dort gelangt bin, sage ich von der Stelle, die ich dann erreicht habe: „ich bin hier“.“¹⁸⁹

Das ‚Hier‘ des „ich bin hier“, so Held, der ebenso auf Husserl Bezug nimmt, wandert mit mir, wenn ich meinen Ort verändere, wenn ich mich bewege im Raum. Das Hier kann ich nicht verlassen, es ist ein unverlierbares Anhängsel.¹⁹⁰ Doch worauf verweist ein solch unverlierbares Hier, eine derartige Sicherheit, mich dort zu finden, wo ich auch leibhaft bin? Vordergründig verweist es auf die Asymmetrie, in dem der eigene Standpunkt zum ‚Dort‘ beziehungsweise zum ‚Hier‘ eines anderen Menschen steht. Leiblich gesprochen bin ich mein ‚Hier‘, das sich vom ‚Dort‘ unterscheidet. Damit tritt eine Unmöglichkeit ein, den Standpunkt eines anderen

¹⁸⁸ A. Steinbock: S. 151, er nimmt darin Bezug auf: E. Husserl: *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendentale Phänomenologie*, S. 141f.

¹⁸⁹ K. Held: „Lebenswelt und politische Urteilskraft“, S. 20

¹⁹⁰ Vgl. ebd.

Der Abgrund des „Ich-kann“

Menschen in einer ‚identitären‘ Weise einzunehmen. Doch ebenso verweist die Ausgangsposition, das eigene ‚Hier‘ nicht verlieren zu können, in gewissem Sinne auf einen ‚sicheren Hafen‘. Ein solcher sicherer beziehungsweise ge-sicherter Standpunkt entspricht jedoch keineswegs der spezifischen Situation einer jeden Person. Konkret ist es beispielsweise die Erfahrung der (extremen) Gewalt, die uns unser Zuhause nimmt, die uns unser ‚Hier‘ nimmt, die uns in eine Welt versetzt, in der wir meinen, verloren zu sein und uns als abgetrennt von der Welt und uns selbst wahrnehmen lässt. Beginnt man anstelle einer ‚neutralen‘ Darstellung der leiblichen Bewegung im Raum bei der Erfahrung der Gewalt, ist die Grundposition eines solchen Nachdenkens nicht das „Unverlierbare“, sondern der ursprüngliche Verlust, das Mich-immer-schon-verloren-Haben.

Zurückkommend zur Beschreibung des Standpunkts als ein „unverlierbares Hier“, gehört Held folgend aber auch, dass

„ich immer etwas ‚im Rücken‘ habe. Ich kann mich zwar herumdrehen und meinen Blick auf etwas richten, was ich vorher nicht sehen konnte, weil es hinter mir lag. Aber ich kann nichts daran ändern, daß zu dem Hier, das ich nicht verlassen kann, immer ein Bereich hinter mir gehört. Diesen Bereich kann ich nie mit meinem Blick erreichen; denn wenn ich etwas sehe, liegt es nicht mehr hinter mir.“¹⁹¹

Etwas ‚im Rücken‘ zu haben, ist nur vordergründig in einem räumlichen Sinne zu verstehen. An einem Lebensraum gebunden zu sein bedeutet, dass die Weisen des Wahrnehmens und in weiterer Folge Urteilens daran gebunden sind. Darüber hinaus verweist ein ‚Rücken‘ als Hintergrund auf Gegebenheiten, die mit Sara Ahmed und ihrem Verständnis einer kolonial strukturierten Welt bereits deutlich wurden: Bei ihr bringt *Whiteness* genau dasjenige zum Ausdruck, was weiße Menschen in einer ‚weißen Welt‘ im Rücken haben – und was sie dazu bringt, eine Welt vor sich zu haben, die in weiten Teilen offensteht:

“I want to suggest here that whiteness could be understood as ‘the behind’. White bodies are habitual insofar as they ‘trail behind’ actions: they do not get ‘stressed’ in their encounters with objects or others, as their whiteness ‘goes unnoticed’.”¹⁹²

Der Rücken bildet die Hintergrundfolie der je eigenen Lebenswelt und die Weise, wie ich an diese gebunden bin. *Whiteness* im Rücken zu haben ist eine gelebte Erfahrung, die sich auf alle Leiber auswirkt. In einer kolonial geprägten Welt zu leben, die weiß ist, bedeutet für weiße Körper eine Vertrautheit, in einer Welt verankert zu sein, durch diese zu gehen und sich in ihr

¹⁹¹ K. Held: „Lebenswelt und politische Urteilskraft“, S. 20

¹⁹² S. Ahmed: “A phenomenology of whiteness”, S. 156

auf eine Zukunft hin zu entwerfen. Weiße Körper werden in ihren Begegnungen mit anderen Menschen oder mit Objekten seltener gestresst, seltener unter Druck gesetzt, auch deshalb, weil ihre *Whiteness* selbst keine Rolle spielt, nicht bemerkt wird, unthematisch bleiben kann.

Wurde zuvor die subjekt-relative Komponente des Lebensweltbegriffs deutlich, verweist diese gleichsam auf die Möglichkeit des Kontakts verschiedener Lebenswelten. Dass Menschen in Bewegung sind und durch technische und wissenschaftliche Entwicklungen (fremde) Lebensräume erschließen, die zuvor unerreichbar schienen, ist per se nicht negativ zu beurteilen. Eine solche Entwicklung als gänzlich überraschend zu empfinden, zeugt eher von Naivität als der tatsächlichen Möglichkeit, menschliche Begegnungen, egal wie weit die Entfernung zu Beginn erscheinen mögen, zu verhindern. Die Frage nach der Art und Weise der Begegnung – das *Wie* des Aufeinandertreffens – ist es jedoch, dass von so gravierender politischer Bedeutung ist.

6.2 „Weißen Blick“ und „Black Atlantic“

„Du schaust mich an, aber du siehst mich nicht.
Wenn du es tätest, wäre es dir gleichgültig“¹⁹³

Historisch gut beleuchtet ist, dass die Erfahrung „fremder Kulturen“ für die Europäer:innen eng mit Forschungsreisen des 18. Jahrhunderts verbunden ist. Der Erforschung der „neu entdeckten“ Gebiete wurde in dieser Zeit ein weitaus größerer Stellenwert zugeschrieben als noch in den Jahrhunderten davor. Dabei wurden die Klassifikationen von Tier- beziehungsweise Pflanzenarten zur Grundlage einer systematisch angelegten Zoologie, die sich in Folge auch zunehmend für Menschen und Kulturen interessierte und sich allmählich zu völkerkundlichen Beschreibungen entwickelte. Diese Beschreibungen dienten später als Basis für kolonialistische Ausbeutungspraxen.

Ist es die Beschreibung, die dem „weißen Blick“ folgt? Oder ist es umgekehrt, dass der weiße Blick nur zu erkennen vermag, was davor beschrieben wurde? Implizit wird hier die

¹⁹³ Das Zitat ist dem Film „The World, the Flesh and the Devil“ aus dem Jahr 1959 entnommen. Regie führte Ronald MacDougall. Zitiert in: S. Hartman: „Das Ende weißer Vorherrschaft, eine amerikanische Liebesgeschichte“, in: *Diese bittere Erde (ist womöglich nicht, was sie scheint)*, S. 21

Der Abgrund des „Ich-kann“

Problematik des *Wie* des Beschreibens, das *Wie* des Darstellens zu einem weitreichenden sozialwissenschaftlichen und in weiterer Folge philosophischen Thema. Nicht nur gilt es aber zu betonen, dass die Beschreibung einer fremden Kultur durch eigene kulturelle Annahmen geprägt ist und dass dadurch „die Fremde“ immer einer Konstruktion entspricht. Vielmehr verändert die inhaltliche Bestimmung des Dargestellten den Umgang damit und die eigene Beziehung dahingehend. Ist es der romantisierende Blick, der von den „edlen Wilden“ spricht, die noch nicht von der Zivilisation korrumptiert sind (wie etwa Rousseau meinte)? Oder sind es sogenannte „Primitive“, eine Nomenklatur wie zu Beginn der rassistischen Diskurse in Europa etabliert, die weder geistig noch sozial mit dem Entwicklungstand der „zivilisierten“ Europäerinnen zu vergleichen sind?

Das Anblicken des Anderen ist kein ursprüngliches, kein unschuldiges, soviel ist gewiss. Im „weißen Blick“ sind bereits Vorannahmen getroffen, denen ein „wissenschaftlicher“ Diskurs um „Race“ vorausgeht und der bestimmte Körper als höher-, andere als minderwertig deklariert. Das bedeutet aber auch, dass das „weiß“ des weißen Blicks nicht reduktionistisch als Marker für eine Hautfarbe gelesen werden kann. Was damit zum Ausdruck kommt, sind historische und geografische Verortungen, aber auch Privilegien, die mit der Hautfarbe einhergehen. Mit der Bezugnahme auf den „weißen Blick“, somit der Offenlegung eines kolonialen Blickregimes, treten Unterdrückungs- und Machtmechanismen zutage. Am Anblicken zur Schau gestellter und als fremd markierter Körper – wie es paradigmatisch in sogenannten Völkerschauen oder Kolonialausstellungen praktiziert wurde – zeigt sich gleichsam ein panoptisches Bedürfnis nach einer zu entdeckenden Wahrheit und ein Sehen, das immer schon wahr-zu-sehen vermeint: Das Motto des Anthropologischen Pavillons bei der Weltausstellung in Chicago 1893 lautete bezeichnenderweise gleichsam treffend wie irreführend: „to see is to know“.¹⁹⁴

Der „weiße Blick“ verweist aber lediglich auf eine Seite des Verhältnisses. Jemanden oder etwas anblicken zu können, setzt voraus, dass da etwas ist, auf das der Blick fällt. Im Fall von Menschen bedeutet das aber gleichzeitig, dass die Angeblickten selbst auch über einen Blick verfügen und zurückblicken. Ihre Existenz kann nicht zu einem bloßen Ding reduziert werden. Wie also, so die Frage, eignen sich diejenigen, die angestarrt werden, die besondere Form des Angeblicktwerdens an? Wie erwidern sie die Blicke? Wie schaffen sie es, eine widerständige Praxis zu etablieren? Und was bedeutet das für Forscherinnen, die dazu neigen, gerade diese Formen der Ermächtigung und der Widerständigkeit zu verschweigen?

¹⁹⁴ P. Blanchard et al.: *Human zoos*, S. 1

Bei dem Versuch, einen dialektischen und historisierenden Ansatz für einige Aspekte des Kolonialismus zu entwickeln, prägt die Literaturwissenschaftlerin Mary Louise Pratt den Begriff der „Kontaktzone“.¹⁹⁵ Mit ihm bezeichnet sie den Raum imperialer Begegnungen, einen Raum, in dem geografisch und historisch getrennte Gruppen miteinander in Kontakt kommen und dauerhafte Beziehungen aufbauen, diese jedoch in der Regel mit Bedingungen von Zwang, radikaler Ungleichheit und Konflikten einhergehen.¹⁹⁶ Pratt verweist darauf, dass sie „Kontaktzone“ oft gleichbedeutend mit „kolonialer Grenze“ versteht. Dennoch zeigt sich darin ein semantischer Unterschied. Denn während der Begriff der „kolonialen Grenze“ auf einer europäischen expansionistischen Perspektive begründet ist – die Grenze ist eine Grenze nur in Bezug auf Europa –, verlagert der Begriff der „Kontaktzone“ den Schwerpunkt und die damit einhergehende Blickperspektive. Der Begriff verweist auf den Raum und die Zeit, in denen zuvor geografisch und lebensweltlich getrennte Subjekte *gemeinsam* präsent sind – verweist auf die Stelle, an der sie sich kreuzen. Die „Kontakt-Perspektive“ betont, wie sich Subjekte in und durch ihre Beziehungen zueinander konstituieren. Sie behandelt die Beziehungen zwischen Kolonisator:innen und Kolonisierten nicht ausschließlich in Begriffen des Getrenntseins, sondern im Sinne von Ko-Präsenz und Interaktion – auch wenn es sich dabei oft um radikal asymmetrischer Machtverhältnisse handelt.¹⁹⁷ Als Beispiele für die sozialen Räume, die Pratt als *contact zones* beschreibt, nennt sie den Kolonialismus, die Sklaverei und die neokolonialen und sklavenartigen Strukturen, unter denen Menschen auch heute leben müssen.¹⁹⁸

Die Erfahrung des transatlantischen Sklavenhandels, des Raubes und der Ermordung von Menschen ist ein paradigmatisches Beispiel einer solchen „Kontaktzone“. Bis heute schreibt sich die transgenerationale Erfahrung der Sklaverei in die Leiber vieler schwarzer Menschen ein. Doch worauf nimmt diese geteilte Erfahrung Bezug? Und wie viele Teile sind enthalten in einem solchen Geteilten, das durchzogen ist von Erinnerung, Narration, Geschichtsschreibung, deren gemeinsamer Boden Verlust, Schmerz und die Erfahrung der Gewalt sind? Wo unterscheiden sich die kollektiv geteilten Erinnerungen mit individuellen Erfahrungen und zeigen konfligierende Brüche auf, die auf eine vielleicht notwendige Unüberbrückbarkeit verweisen?

Der schwarze Atlantik („The Black Atlantic“), ein gleichsam historisches Gefüge wie ein theoretisches Konzept, das auf den britischen Kulturwissenschaftler Paul Gilroy zurückgeht,

¹⁹⁵ Vgl. M. L. Pratt: *Imperial Eyes*

¹⁹⁶ Vgl. ebd., S. 8

¹⁹⁷ Vgl. ebd.

¹⁹⁸ Vgl. ebd., S. 4

stellt zu Beginn einen Verweis auf den transatlantischen Sklavenhandel dar. Vom afrikanischen Kontinent und der Küste Westafrikas kam es zwischen dem frühen 16. und dem 19. Jahrhundert zu Raub, Verschleppung und Verschiffung von etwa 15 Millionen Menschen. Der größte Teil von ihnen wurden nach Brasilien verschleppt, darüber hinaus in die Karibik und in die USA. Über den Atlantik wurden damit über etwa 300 Jahre schwarze Körper geschifft, wobei diese Verschleppung häufig so gewaltsam vor sich ging, dass Afrikaner:innen auf den Schiffen zu Tode kamen oder sich selbst in den Ozean warfen und sich auf diese Weise dem Meer übergaben.

Was Gilroy mit seinem Werk, das den Untertitel *Modernity and Double Consciousness*¹⁹⁹ trägt, vorlegt, ist ein Verständnis des transatlantischen Sklavenhandels als ein historisches Ereignis, das einer transkulturellen und internationalen Formation entspricht: eine Formation, die genuin rhizomatisch und fraktal zu verstehen ist. Es lässt sich damit explizit *nicht* auf eine nationalistische Fokussierung begrenzen.²⁰⁰ Einen besonderen Stellenwert nimmt in seinem Denken und Schreiben dabei die Metapher des Schiffs ein: Sie bildet seinen Anfangspunkt für die Auseinandersetzung mit dem transatlantischen Sklavenhandel und der Verflechtung von Menschen, Ideen, und Lebenswelten zwischen Afrika, Europa, den USA und der Karibik. Das Schiff, von Gilroy beschrieben als „ein lebendiges, mikrokulturelles, mikropolitisches System in Bewegung“²⁰¹, kennzeichnet den Ort, an dem einerseits unvorstellbare Gewalt stattfand und in Folge weitere Ausbeutung auf den amerikanischen und karibischen Plantagen ermöglichte. Andererseits aber zeugt die Konstituierung des „Black Atlantics“ von einer „non-traditional tradition, an irreducible modern, ex-centric, unstable, and asymmetrical cultural assemble that cannot be apprehended through the managing logic of binary coding.“²⁰² Gegen eine Logik der Binarität, gegen die absolute Trennung von „schwarzer“ und „weißer“ Kultur – eingebettet in je eigenen Erfahrungen und einer je eigener Geschichte – gegen ein nicht-zu-überbrückendes Gefälle von ethnischer Differenz, schreibt Gilroy an.

Ausblick

In den folgenden beiden Kapiteln werden konkrete Phänomenbeschreibungen vorgenommen, zuerst anhand des transatlantischen Sklavenhandels, danach anhand sogenannter

¹⁹⁹ Der Untertitel spielt ebenso auf eine Auseinandersetzung mit einer philosophisch rationalistischen Moderne wie das Erbe W.E.B. Dubois und anderer schwarzer Denkerinnen an, die das Schwarze Bewusstsein als eines der doppelten Selbstwahrnehmung beschreibt. Vgl. W.E.B. Du Bois: *The souls of Black folk*

²⁰⁰ P. Gilroy: *The Black Atlantic*, S. 4

²⁰¹ Vgl. ebd., S. 4

²⁰² Ebd., S. 198

„Menschenzoos“. Es handelt sich dabei um Untersuchungen, die das Gefälle zwischen „Lebenswelt“ und „Black Atlantic“ weitertragen und bestimmte Dimensionen beleuchten, weder aber den Anspruch auf Vollständigkeit noch auf eine universale Gültigkeit erheben. In beiden Fällen sind Prozesse der Dehumanisierung beziehungsweise Objektifizierung am Werk, die in Folge die Frage zum *Wie-des-Gegebenseins* eröffnen. Die Untersuchung wird dabei zwangsläufig interdisziplinär erfolgen, so wie Phänomene „von Hause aus interdisziplinär und prädisziplinär“ sind.²⁰³ Subjektive Erfahrungsberichte, historische Zeugnisse und politische Einbettungen werden gleichermaßen wichtig, um der Gefahr einer allzu großen Vereinfachung zu entgehen. Vor dem Hintergrund von Pratts relationalem Konzeption der Kontaktzone ist ferner zu fragen, wie sich ein Zugang ausdrückt, der eher die Begegnung als die Beherrschung zu betonen versucht. Will man dem Phänomen und vor allem den Menschen, um die es sich tatsächlich handelt, gerecht werden, kann es nicht genug sein, lediglich Erfahrungen der Negativität und der Gewaltsamkeit zu beschreiben. Auch muss die emanzipatorische Handlungsmacht, die Weisen des Umgangs oder die Politiken des Widerstands der betroffenen Akteurinnen Erwähnung finden. Pratt weist mit ihrem Konzept der Kontaktzone bereits in eine Richtung, die trotz asymmetrischer Machtverhältnisse und der faktischen Ausbeutung den Betroffenen die Möglichkeit gibt, nicht in Passivität und Ausgesetztheit festgeschrieben zu werden.

²⁰³ B. Waldenfels: *Erfahrung, die zur Sprache drängt*, S. 15

7 Räume von Gewalt // Räume von Widerständigkeit

„Das Sklavenschiff ist ein Mutterleib/Abgrund. Die Plantage ist der Bauch der Welt.“²⁰⁴

Es gibt keine neutralen Räume. Räume sind vorstrukturiert, sie leiten unsere Wahrnehmung. Für bestimmte Körper sind sie durchlässig, für andere verschlossen. Gewaltsam vorstrukturiert sind sie auch dann, wenn sie sich mit einem Schleier der Normalität und der Neutralität ummanteln. Gerade das drückt eine subjektorientierte Phänomenologie nach Husserl aus, die Subjektivität implizit mit einer Position weißer, ökonomisch und lebensweltlich abgesicherten cis-Männlichkeit verbindet. Für eine solche Subjektposition erscheinen Räume keineswegs gewaltsam vorstrukturiert, im Gegenteil: Ihre Leibkörper schaffen es, sich darin „zuhause“ zu fühlen, ihr Körperschema ist ein, in den Worten Merleau-Pontys, „Zur-Welt-offenes-System“. Die Dinge darin verfügen über Bedeutung, die Gegenstände stehen zur Verfügung, die Menschen, die darin aufgehen, bewegen sich frei. Das Privileg zeigt sich darin, nicht aufgehalten, nicht angehalten, nicht kontrolliert zu werden – nicht vermittelt zu bekommen, dass dieser Raum nicht für sie gemacht ist.

Eine nachkoloniale Welt, in der *Whiteness* zur Norm erhoben wird, stößt sich an nicht-weißen Körpern. Rassifizierte Menschen lernen, sich nicht-zuhause fühlen zu dürfen: es wird nicht erlaubt. Ähnliches lässt sich über Räume und Situationen aussagen, in denen sich Personen wiederfinden (müssen) und die sie deshalb nicht ignorieren können, weil sie ihnen körperlich ausgesetzt sind:

„Gewalt verändert alles, und wer ihr ausgesetzt ist, wird ein Anderer sein. Das Erleben der Gewalt ist wie eine Reise in eine neue Welt, in der andere Regeln gelten und andere Menschen leben. In ihr verschieben sich die Maßstäbe für Normalität; was man für selbstverständlich halten konnte, erscheint im Licht der Gewalt seltsam fremd, und Außergewöhnliches wird zum Alltäglichen. Man betritt einen Gewaltraum und erfährt, dass nichts mehr ist, wie es war.“²⁰⁵

²⁰⁴ S. Hartman: „Der Bauch der Welt. Eine Anmerkung zu den Arbeiten Schwarzer Frauen“, in *Diese bittere Erde (ist womöglich nicht, was sie scheint)*, S. 65

²⁰⁵ J. Baberowski: *Räume der Gewalt*, S. 17

Bestimmte Räume verweisen nicht nur auf eine stärkere Gewaltsamkeit in ihrem Inneren, sondern fungieren erst als Ermöglichung, dass sich eine bestimmte – mitunter größere – Gewaltsamkeit ereignen kann. So könnte mit Achille Mbembe gesagt werden, dass bestimmte Räume dem Leben gelten, andere dem Tod und wieder andere dem Töten.²⁰⁶

Blickt man auf den transatlantischen Sklavenhandel, den *Black Atlantic*, die *saltwater slavery*, kann gefragt werden, wie der Gewaltraum des Sklavenschiffes beziehungsweise der Gewaltraum, der sich für versklavte Menschen über die lange Fahrt über den Atlantik erstreckte, zu bestimmen ist. Doch ist dies auch eine Frage, die nicht zu beantworten ist. Eine Frage, deren ein-deutige Beantwortung, ja selbst deren Versuch, zum Scheitern verurteilt ist. Das ambivalente Feld, das sich öffnet, will man extreme Formen der Gewalt untersuchen, ist von Brüchen gesäumt – gerade dann, wenn es sich um historische Phänomene handelt, deren Archive durchzogen sind von Leerstellen und stillen Schreien. Eine Form der Beantwortung hat Glissant in seiner poetischen Herangehensweise gefunden, in der der „Fetisch der Zahl“²⁰⁷ ebenso zurückgewiesen wird, wie der Glaube, dem Archiv der historischen Gewalt könnte man/frau sich überhaupt nicht literarisch nähern. Er fasst das Nicht-in-Worte-zu-Fassende in eine Sprache, die durch ihre literarische Abstraktion eine scheinbar unerschöpfliche Kraft erzeugt. Das Schiff wird bei ihm zu einem schwangeren Geschöpf. Schwanger – aber mit toten Körpern und solchen, deren Todesurteil bereits gefällt ist:

„Over the course of more than two centuries, twenty, thirty million people deported. Worn down, in a basement more eternal than apocalypse. But that is nothing yet. What is terrifying partakes of the abyss, three times linked to the unknown. First, the time you fell into the belly of the boat. For, in your poetic vision, a boat has no belly; a boat does not swallow up, does not devour; a boat is steered by open skies. Yet, the belly of this boat dissolves you, precipitates you into a nonworld from which you cry out. This boat is a womb, a womb abyss. It generates the clamor of your protests; it also produces all the coming unanimity. Although you are alone in this suffering, you share in the unknown with others whom you have yet to know. This boat is your womb, a matrix, and yet it expels you. This boat: pregnant with as many dead as living under sentence of death.“²⁰⁸

²⁰⁶ A. Mbembe: „Necropolitics“

²⁰⁷ Ein Ausdruck, der auf Adorno zurückgeht und an dieser Stelle die langanhaltenden (akademischen) Diskussionen meint, die danach fragen, um wie viele Menschen es sich nun genau handelte, die vom afrikanischen Kontinent geraubt und über den Atlantik geschifft wurden.

²⁰⁸ E. Glissant: *Poetics of Relation*, S. 6

Der Abgrund des „Ich-kann“

In ihrer Herangehensweise anders und doch vergleichbar mit Glissant, ist die US-amerikanische Schriftstellerin und Historikerin Saidiya Hartman. In ihrer literarischen Methode des „kritischen Fabulierens“ („critical fabulation“) verbindet sie Geschichtsschreibung und Archivforschung mit kritischer Theorie und fiktionaler Erzählung.²⁰⁹ Ihre Herangehensweise gründet sich unter anderem darin, die fehlenden, abwesenden und zum Verstummen gebrachten Stimmen von versklavten Menschen – gerade von Frauen – zu artikulieren. Dabei ist ihre Herangehensweise als ein Kreisen um Brüche und Leerstellen zu interpretieren, die gefüllt werden müssen und doch nie ganz gefüllt werden können. Es ist ein produktiver und emanzipatorischer Versuch, der einzelne Aspekte des transatlantischen Sklavenhandels zu beleuchten und zu untersuchen versucht, ohne dabei eine universale Erzählung oder die *eine* Geschichte etablieren zu wollen.

In ihrer Essaysammlung *Diese bittere Erde (ist womöglich nicht, was sie scheint)* aus dem Jahr 2022 weist sie beispielsweise darauf hin, dass der Tod im transatlantischen Sklavenhandel nicht das eigentliche Ziel des Handels war – er war ein Nebenprodukt. Der Tod als Nebenprodukt machte die Millionen von verlorenen Leben scheinbar zu unbedeutenden. Der „beiläufige“ Tod tritt dann ein, wenn das Leben keinen normativen Wert hat, wenn scheinbar keine Menschen beteiligt sind, wenn die Bevölkerung als bereits tot angesehen wird. Anders als die Konzentrationslager, die Gulags und die *killing fields*, so schreibt sie, die die Ausrottung ganzer Bevölkerungen zum Ziel hatten, hat der Handel über den Atlantik Millionen von Leichen geschaffen, jedoch nicht als Ziel, sondern als Folge der Herstellung von *Waren*.²¹⁰

²⁰⁹ Vgl. S. Hartman: *Diese bittere Erde (ist womöglich nicht, was sie scheint)*, S. 11f.

²¹⁰ Vgl. ebd., S. 31

7.1 Phänomenbeschreibung I: *Saltwater Slavery*²¹¹

„Sklaven leben als sterbende Menschen und sterben als Lebende.“²¹²

„Turning captives into commodities was a thoroughly scientific enterprise“²¹³, schreibt Stephanie Smallwood in ihrem Buch *Saltwater Slavery*. Eine der vielen Formen von Gewalt zeigt sich darin, Menschen ihr Menschsein zu nehmen, sie zu dehumanisieren, zu verdinglichen, zu einer Ware zu machen. Diese Prozesse können verschiedenartig gelagert sein: sprachlich, symbolisch, juristisch, oder aber, wie Smallwood vor dem Hintergrund des transatlantischen Sklavenhandels schreibt, als „wissenschaftliches Unternehmen“. Prozesse der „Kommodifizierung“ – des Zur-Ware-Machens von Menschen –, beleuchten lediglich *einen* Aspekt des Phänomens des transatlantischen Sklavenhandels, keineswegs können die Leben versklavter Menschen darauf reduziert werden. Wenn in diesem Zusammenhang von Prozessen der Kommodifizierung, von Verdinglichung und zuletzt von *Ding* gesprochen wird, ist keineswegs von einem stabilen und abgeschlossenen Zustand beziehungsweise einer Entität auszugehen, sondern von einem Prozess. Denkt man prozesshaft und nicht statisch, sind Momente der Veränderung und Emanzipationen gleichsam möglich.

Historisch changierten Menschen im Zuge des transatlantischen Sklavenhandels und der anschließenden Sklaverei auf den amerikanischen Plantagen zwischen Mensch-sein und als Ware-gelten. Ihr Status wechselte innerhalb eines Lebens manchmal von der einen in die andere Richtung und wieder zurück.

Eine kritisch-phänomenologische Untersuchung darf sich zuletzt nicht damit begnügen, Prozesse der Verdinglichung zu beschreiben und die menschliche Widerständigkeit außer Acht zu lassen.²¹⁴ Die Frage an dieser Stelle wird jedoch sein, *wie* sich Widerständigkeit zeigt. In Räumen, in denen extreme Gewalt herrscht, wie etwa auf den Schiffen von Sklavenhändlern oder auf Plantagen, mussten Männer, Frauen und Kinder *andere* Formen des Widerstandes

²¹¹ Dieser Abschnitt geht in Teilen auf eine von mir früher verfasste Arbeit zurück. Diese wurde im Seminar „Prozesse, Räume und Routen von Versklavung und Zwangsmigration“ bei Dr. Eva Bahl mit dem Titel *Prozesse der Kommodifizierung. Zum prekären Verhältnis von Mensch und Ware* im Jahr 2022 eingereicht, ist öffentlich jedoch nicht zugänglich.

²¹² Zitiert in I. Därman: *Undienlichkeit*, S. 15

²¹³ S. Smallwood: *Saltwater Slavery*, S. 43

²¹⁴ „Wo es Macht gibt, da gibt es Widerstand“, schreibt auch Foucault. Vgl.: M. Foucault: *Der Wille zum Wissen*, S. 96

erfinden als gemeinhin beachtete. Formen des Sich-undienlich-Machens, des sich der Verdinglichung und des Zur-Ware-Machens entziehende Momente rücken so ins Zentrum der Untersuchung, die von der Zerstörung von Arbeitsgeräten bis zu Selbstdötungen reichen. Widerständigkeit, so soll deutlich werden, muss breiter gedacht werden als simplifizierende, westlich-geprägte Theorien, die vom Modus der Aktivität ausgehen, es zumeist tun. Sklavinnen müssen in ihren sehr begrenzten Räumen der Handlungsmacht vielmehr als aktive Subjekte verstanden werden, die Formen des Sich-der-Herrschaft-Entziehens entwickelten und sich den Versuchen widersetzen, ihr Menschsein zu nehmen.

7.1.1 Prozesse der Kommodifizierung und Dehumanisierung

Afrikanerinnen wurden während des transatlantischen Sklavenhandels geraubt und gefangen genommen, im Anschluss über den Atlantik verschleppt und (weiter)verkauft. Die erlittene Gewalt vollzog sich an konkreten Leibern und betraf doch vieles mehr. Die Gewalt, die im *Jetzt* passierte, blieb dabei nicht momenthaft. Sie versuchte eine Vergangenheit – die Vergangenheit Afrikas – auszulöschen und wies zugleich in eine Zukunft. Das „Erbe“ der Sklaverei, in den Amerikas und darüber hinaus, reicht bis heute.

Versklavte Menschen erfuhren neben der direkt erlittenen Gewalt auch eine Umformung ihrer Identität und ihres Subjektstatus. Was sich in der „Kommodifizierung“ und „Verdinglichung“ von Personen zeigt, ist zuallererst eine *Reduktion*. Das reichhaltige, komplexe und nicht In-Eins-Bringende des menschlichen Daseins, die je individuelle Subjektivität von Menschen einschließlich der darin enthaltenden persönlichen und kollektiven Erfahrungen und Erinnerungen, werden ausgelöscht. Hingegen tritt ein Objekt zu Tage, ein Mensch als „Ding“. Ein Ding verfügt über keinen Wert an sich, vielmehr sind Dinge (beliebig) austauschbar. Mit Verweis auf Bernhard Waldenfels schreibt die deutsche Philosophin und Kulturwissenschaftlerin Iris Därmann:

„Gewalt bedeutet *in praxi*, ‚jemanden zu etwas zu machen‘ [Waldenfels], ihn zu verdinglichen und auf einen bloßen Körper zu reduzieren. Gewalt bedeutet theoretisch, Gewaltperformative und -idiome auszuarbeiten, die sich auf die Animalisierung bestimmter Menschen und Menschengruppen richten.“²¹⁵

²¹⁵ I. Därmann: *Undienlichkeit*, S. 35

Folgt man einer phänomenologischen Annäherung, die die gelebte Erfahrung von Sklavinnen zu fassen versucht, kann Sklaverei als die Reduktion des menschlichen Lebens auf den Zwang zur Arbeit gefasst werden, ohne dass dieser gelebte Leib selbst über ein Zuhause verfügen würde: “In slavery, my body’s working power becomes a work machine that is used to serve a world where I have no place.”²¹⁶ Der einzige Grund am Leben zu sein, ist dann zu arbeiten. Die Fokussierung auf die Reduktion des menschlichen Leibes auf die Ausbeutung der Arbeitskraft durch die Plantagenbesitzer hat zur Folge, dass alles, was von effizienter Arbeit abhalten könnte, verboten werden muss. Därmann verweist darauf, dass auf den Feldern der amerikanischen Plantagen unkontrollierte Gesänge häufig ebenso verboten wurden wie Tanz, das Erzählen von Witzen oder andere Späße, so wie andere Zeichen der Lebendigkeit, die nicht mit der „elementaren Reproduktion der Arbeitskraft“ in Verbindung standen.²¹⁷

Die Gewalt und der Zwang, die von Sklavenhaltern, Plantagenbesitzern und Sklavenhändlern aufgebracht werden mussten, verweisen jedoch bereits auf die genuine Menschlichkeit der sich wehrenden, rebellierenden versklavten und verschleppten Menschen. Der Versuch von Versklavern, Menschen *vollständig* zu Waren zu machen, sie in ihre Dienstbarkeit zu bringen, so die These an dieser Stelle, scheitert zwangsläufig. Sie scheitert, weil ein fundamentaler Unterschied zwischen der Dinghaftigkeit von Gegenständen, die getauscht werden können, und der Leibhaftig- und Lebendigkeit von Menschen besteht. Bei diesen kann zwar der Versuch unternommen werden sie zu verdinglichen, jedoch „gelingt“ dies niemals gänzlich, scheitert zuletzt: Kommodifizierung muss folglich, wenn es überhaupt als theoretisches Konzept herangezogen wird, als Prozess, nicht als abgeschlossenes Unternehmen verstanden werden.²¹⁸ Eine theoretische Perspektive, die von einer *vollständig* entmenschlichten oder kommodifizierten Sklavin ausgeht, verweist ferner auf eine analytisch unterkomplexe sowie sozial homogenisierende Auffassung, die keineswegs dazu beiträgt, die vielschichtigen und multidirektionalen Erfahrungen der versklavten Menschen zu artikulieren. Vielmehr rekapituliert die Vorstellung von vollständiger Kommodifizierung eine allumfassende, statische und ahistorische Sichtweise.²¹⁹ Wenn das Leben einer Sklavin wahrgenommen wird als eines, das durch verschiedene Phasen geht – durch Phasen der Vertreibung, der Vereinzelung und Wiedereingliederung in eine Gemeinschaft und in ein soziales Umfeld – kann die Figur der Sklavin nicht ausschließlich als eine fixierte, verobjektivierte Entität gesehen werden. Vielmehr

²¹⁶ D. Bergoffen: “Exploiting the Dignity of the Vulnerable Body”, S. 310

²¹⁷ I. Därmann: *Undienlichkeit*, S. 149

²¹⁸ Vgl. auch I. Kopytoff: “The Cultural Biography of Things”

²¹⁹ Vgl. dazu N. Rinehart: “The Man that was a Thing”, S. 4

muss sie dann verstanden werden als Subjekt, das ausgehend von einer ursprünglichen sozialen Situierung Prozesse der Kommodifizierung erlebt – ohne aber notwendigerweise im Status einer „Ware“ verbleiben zu müssen.²²⁰

Blickt man auf die Plantagenwirtschaft in den Amerikas, wird zudem klar, dass der Sklave beziehungsweise die Sklavin sich nicht in eine homogene Vorstellungswelt einordnen lassen und sich hingegen die innere Spaltung einer Identität in ihren Aufgaben wiederholt. Achille Mbembe verwendet wie Fanon in seinen Werken das N*-Wort, um die darin angezeigte Entmenschlichung zum Ausdruck zu bringen.²²¹ In der Bezeichnung „N*“, die nach Fanon der Schaffung einer „neuen Gattung“ entspricht, tritt eine Kategorie²²² anstelle einer Person.²²³ Saidiya Hartman zufolge dient die Wiederholung des N*-Wortes zudem dazu, „die Gewalt zutiefst spürbar zu machen, die die Wiederherstellung der Welt begleitet, um ihn [den ‚Schwarzen‘, Anm. D.G.] an den Hass zu erinnern, aus dem sie entsteht.“²²⁴ In seinem Werk *Kritik der Schwarzen Vernunft* schreibt Mbembe:

„Der Neger auf den Plantagen ist im Übrigen eine vielschichtige Gestalt. Er ist Jäger entlaufener und flüchtiger Sklaven, Henker und Henkersknecht, talentierter Sklave, Spitzel, Domestik, Küchenmeister, ein weiterhin in Abhängigkeit stehender Freigelassener, Konkubine, Schlägen ausgesetzter Landarbeiter, Fabrikarbeiter, Maschinenführer, Begleiter seines Herrn, Gelegenheitssoldat. Diese Positionen sind alles andere als stabil. Je nach Umständen kann eine Position in eine andere „verkehrt“ werden. Das Opfer von heute kann morgen schon Henker im Dienste des Herrn sein. Gar nicht selten kommt es vor, dass der gestern Freigelassene heute selbst zum Sklavenhalter und Sklavenjäger wird.“²²⁵

Mbembe weist auf die vielfältigen, wechselnden und sich pervertierenden Funktionen hin, die Sklavinnen einnehmen mussten. Ihr Subjektstatus und ihre Identität, so könnte mit Paul Gilroy gesagt werden, ist eine dezentrierte und verfügt über eine unausweichlich plurale Natur.²²⁶ Aber auch andere Aspekte weisen gegen eine Auffassung, den dinghaften Status von Menschen zu betonen: Mit Blick auf eine juristische Dimension, weist der Historiker Nicholas Rinehart

²²⁰ Vgl. N. Rinehart: „The Man that was a Thing“, S. 11

²²¹ An dieser Stelle kann nicht explizit auf Mbembes Weise des Schreibens und umfänglich auf die sprachpolitische Dimension der Benennung eingegangen werden, ebenso wenig wie auf den Umstand, wer, aus welcher Position heraus, in welchem Kontext diverse Benennung durchführt. Vgl. dazu auch A. Mbembe: *Kritik der Schwarzen Vernunft*, S. 32: „Gewiss, nicht alle Neger sind Afrikaner, und nicht alle Afrikaner sind Neger.“

²²² Vgl. an dieser Stelle, dass sich „Kategorie“ vom griechischen Wort κατηγορία ableitet, was so viel heißt wie „Anklage“.

²²³ Vgl. F. Fanon: *Schwarze Haut, weiße Masken*, S. 99

²²⁴ S. Hartman: *Diese bittere Erde (ist womöglich nicht, was sie scheint)*, S. 28

²²⁵ A. Mbembe: *Kritik der Schwarzen Vernunft*, S. 43

²²⁶ Vgl. P. Gilroy: *The Black Atlantic*, S. 46

darauf hin, dass Debatten darüber, ob koloniale Rechtssysteme versklavte Menschen als Personen oder als Sachen konstruierten, (akademisch) zwar seit Jahrzehnten geführt werden. Mit Bezug auf Orlando Patterson und dem (ehemaligen) Sklaven Frederick Douglass macht er allerdings deutlich, dass *in concreto* versklavte Menschen immer als Menschen gesehen wurden, gerade dann, wenn es darum ging, sie zu bestrafen. So schreibt Orlando Patterson: „[n]o legal code I know has ever attempted to treat slaves as anything other than persons in law.“²²⁷ Und Frederick Douglass kommt in einer Rede 1852 zu einem ähnlichen Schluss wie Patterson:

“Must I undertake to prove that the slave is a man? That point is already conceded. Nobody doubts it. The slaveholders themselves acknowledge it in the enactment of laws for their government. They acknowledge it when they punish disobedience on the part of the slave. There are seventy-two crimes in the State of Virginia, which, if committed by a black man, (no matter how ignorant he be), subject him to the punishment of death. [...] What is this but the acknowledgement that the slave is a moral, intellectual and responsible being?”²²⁸

Die Abgründigkeit, angesichts von Menschen von Dingen oder Waren zu sprechen, zeigt sich in mehrfacher Weise: sowohl in juristischen Kodizes als auch durch das Bezeugen der vielschichtigen Funktionen, Rollen und Arbeiten, die versklavten Menschen ausführen mussten. Ebenso zeigt sich bereits ein Scheitern im Unterfangen, etwas in eine Warenform zu bringen, das keiner solchen angehört und sich dieser widersetzt. Hier kann gerade das Moment des Widerstandes, des Sich-Eidersetzens in den Blick rücken. Dienstbarmachung ist direkt mit dem Sich-undienlich-Machen verbunden. Der Reduktion der menschlichen Existenz auf Arbeit steht dann eine Flucht gegenüber, eine Flucht, die sich bis zur Selbsttötung erstreckt. Ein gewöhnlicher Gegenstand, ein Ding, ist weder widerständig noch wählt es den eigenen Tod anstatt der Versklavung.

²²⁷ Vgl. O. Patterson: *Slavery and Social Death*, S. 23. Zitiert in N. Rinehart: “The Man that was a Thing”, S. 18

²²⁸ Siehe F. Douglass: “What to the Slave is the Fourth of July?”, zitiert in N. Rinehart: “The Man that was a Thing”, S. 18

7.1.2 Widerständigkeit und Sich-undienlich-Machen

“Mother, help me to kill the children.”²²⁹

Beinahe immer wird Widerstand mit Aktion und Handlungsmacht gleichgesetzt. Dies setzt jedoch eine bestimmte Konzeption von Freiheit und Autonomie als Grundbedingungen voraus, setzt eine etablierte und gefestigte Position voraus, von der aus Aktionen aktiv getroffen werden können. Implizit geht damit eine Perspektive der Herrschaft, der Macht und der Gewalt einher. Die andere Seite, diejenige der Vulnerabilität, des Leidens und der Ohnmacht, wird hingegen nicht als möglicher Ausgangspunkt aufgefasst, sondern lediglich als Zustände, in die Menschen defizitär gelangen können. Will man jedoch Widerstandsformen von Sklavinnen ernstnehmen, muss anerkannt werden, dass in Gewalträumen, die als Räume von Todesangst und Ohnmacht vorstrukturiert sind und in denen Folter und Misshandlung stattfinden, Erfahrungen des Leids nicht einen Endzustand darstellen, sondern einen Anfangspunkt. Dem folgend gilt es, von Erfahrungen der Negativität aus zu denken, und diejenigen Handlungen, die es ermöglichen diese Zustände zu unterbrechen, zu verzögern oder zu beenden, als Akte von Widerständigkeit zu erkennen. Das bedeutet ferner auch, (gelingenden) Widerstand und Widerständigkeit nicht auf die politische Ebene von Institutionen zu heben, sondern – in den Worten Därmanns – „*aisthetisch*, von der empfindlichen Haut vom sterblichen und undienlichen Körper aus zu denken, genauer: ausgehend von einem gewaltsam angetanen Leid“.²³⁰

Doch wie zeigten sich Praktiken des Sich-undienlich-Machens konkret im Alltag auf den US-amerikanischen Plantagen? Die beiden österreichisch-jüdischen Forschenden Raymond und Alice Bauer untersuchten in ihrem 1942 veröffentlichten Text „Day to Day Resistance to Slavery“ Muster des alltäglichen Widerstands von Sklavinnen und Sklaven. Vor dem Hintergrund dessen, dass nur wenige der in den Südstaaten der USA ansässigen Sklav:innen in den (freien) Norden fliehen konnten, bedeutete dies für viele die erzwungene Anpassung an die Institution der Sklaverei und das (kreative) Ausfindigmachen von wirksamen Techniken des Sich-Entziehens.²³¹ Die beiden Forschenden benennen in ihrer Untersuchung die absichtliche Verlangsamung der Arbeit, Streiks, die Zerstörung von Eigentum und Arbeitsgeräten, das Vortäuschen von Krankheit und Schwangerschaft, Selbstverletzungen, Selbsttötungen und

²²⁹ Zitiert in P. Gilroy: *The Black Atlantic*, S. 66

²³⁰ I. Därmann: *Undienlichkeit*, S. 8

²³¹ Vgl. R. Bauer/A. Bauer, „Day to Day Resistance to Slavery“, S. 7

zuletzt Infantizide.²³²

Sie zeigen auf, dass die Zerstörung von Eigentum, die Langsamkeit oder Indifferenz ihres Arbeitens keineswegs darauf verweisen würde, dass die Sklavinnen „von Natur aus“ schlechte Arbeiterinnen gewesen wären. Vielmehr müssen Langsamkeit, Lethargie, das Vortäuschen von Erkrankungen oder tatsächliche Selbstverletzungen als bewusste – wenn auch indirekte – widerständige Praxen verstanden werden. Dabei sind Unterschiede in der „Qualität“ beziehungsweise in ihrer Radikalität erkennbar: Sich temporär der Arbeit zu entziehen ist anders gelagert, als sich der Institution der Sklaverei gänzlich zu entziehen. Einige der Sklavinnen begingen Selbstmord, andere töteten Familienangehörige, in der Regel ihre Kinder, damit diese nicht unter den gleichen Bedingungen aufwachsen mussten wie sie selbst. Der eigene Tod bildet hier demnach in erster Linie keinen Verlust, sondern eine Schwelle, an der nicht mehr gewaltsam auf den Körper zugegriffen werden kann, der Körper nicht mehr dienstbar gemacht werden kann.²³³

Ein anderer Aspekt des Sich-der-Dienstbarkeit-Entziehens zeigt sich in der Aggression gegen die weißen Versklaver, die Auflehnung gegen diejenigen, die meinten nicht empfindsame, moralische, intellektuelle und zuletzt widerständische Menschen vor sich zu haben, sondern verdinglichte, dehumanisierte Objekte. Frederick Douglass, der die Sklaverei am eigenen Leib erfahren hat und in seinen Memoiren Aufschlüsse auf die vielseitigen Erfahrungen eines Sklaven gibt, schreibt vor dem Hintergrund eines Kampfes gegen seinen „Herren“:

“I was nothing before; I was a man now. [...] I was no longer a servile coward, trembling under the frown of a brother worm of the dust, but my long-cowed spirit was roused to an attitude of manly independence. I had reached a point at which I was not afraid to die.”²³⁴

Die Veränderung zum Vorher (*before*) besteht in der Emanzipation gegen den Versklaver. Diese Emanzipation vollzieht sich durch die Akzeptanz der Möglichkeit des (eigenen) Todes, die Freiheit wird erlangt, indem die Angst vor dem Tod überwunden wird. Die wiederholte Entscheidung für den Tod statt für die Knechtschaft artikuliert, Paul Gilroy folgend, ein „Prinzip der Negativität“.²³⁵ Dieses ist der formalen Logik und dem rationalen Kalkül, die für das moderne westliche Denken charakteristisch sind, entgegengesetzt. Die Bevorzugung des Todes gegenüber einer fortgesetzten Knechtschaft muss demnach als ein Beitrag zum Diskurs

²³² R. Bauer/A. Bauer: „Day to Day Resistance to Slavery“, S. 26

²³³ Vgl. auch I. Därmann, Iris: *Undienlichkeit*, S. 31

²³⁴ Zitiert in P. Gilroy, Paul: *The Black Atlantic* S. 63

²³⁵ Vgl. ebd., S. 68

über die Sklaverei über das Wesen der Freiheit *an sich* gelesen werden.²³⁶ Wenn die europäische Philosophie über die Frage nachdachte, wie Freiheit zu bestimmen sei, sich darüber die eigenen und fremde Köpfe zerbrachen, dann liefern die Beiträge von versklavten Menschen einen entscheidenden Anhaltspunkt für die Beantwortung dieser Frage: Wie wird der Bereich der Freiheit von denjenigen konzeptualisiert, die niemals frei gewesen sind? Das Vorziehen des eigenen Todes und Emanzipation aus der Knechtschaft sind dafür grundlegende Anhaltspunkte.²³⁷

Neben Frederick Douglass ist Margaret Garner als emblematisch widerständige versklavte Person zu erwähnen: widerständig wiederum in einem Sinn, der oberflächlich nicht als solcher erscheint. Margaret Garner tötete ihre dreijährige Tochter mit einem Fleischermesser und versuchte, die anderen Kinder zu töten, anstatt sie von ihrem Herrn in die Sklaverei zurückbringen zu lassen.²³⁸ Dies muss vor dem Hintergrund der direkten körperlichen und indirekt juristischen Gewalträume nachvollzogen werden, in denen Sklavinnen zu leben hatten. So benennt Saidiya Hartman das „einzig Anrecht“ einer versklavten Frau in ihrer Mutterrolle: „Das einzige Anrecht der Mutter besteht darin, ihre Enteignung auf das Kind zu übertragen.“²³⁹ Gilroy weist zudem anhand von Garner beispielhaft darauf hin, wie widerständige Gewalt vor dem Hintergrund von Gender kodiert wird: die eine Gewalt als männlich und nach außen, auf den Unterdrücker gerichtet, die andere als weiblich, nach innen, auf die „kostbarsten und intimsten Objekte der Liebe, des Stolzes und des Begehrrens“ gerichtet.²⁴⁰

Wurde zuvor gefragt, wo sich individuelle und kollektive Erfahrungen und Erinnerungen unterscheiden, ist die Genderebene wohl eine grundlegende. Doch mit Douglass und Garner wurden in ihren unterschiedlichen Biographien auch erkennbar, dass die Bestimmung von Leben und Sterben, Freiheit und Unfreiheit, Formen von Widerständigkeit und Ermächtigung durchaus andere Gestalten annehmen, als es die europäische Moderne vermeinte. Was die beiden hingegen verbindet, was ihre beiden Lebensverläufe beziehungsweise ihre beiden

²³⁶ Eine breite Auseinandersetzung mit Hegels Herr-Knecht-Dialektik zeichnet sich hier ab, kann von vorliegender Arbeit hier jedoch nicht geleistet werden. Ebenso wenig wie die Rückfrage an Gilroy (und Hegel), in welchem Verhältnis die Rolle des Knechts zur derjenigen des (männlichen) Sklaven steht? Sind sie in eins zu setzen, so wie es etwa auch eine französische Übersetzung von *maître et de l'esclave* (Alexandre Kojève) andeutet? Oder geht der Diskurs mit und um Hegel, in der Arbeit als Medium der Anerkennung dient, an der politischen und juridischen Situation und den konkreten Lebensumständen eines (männlichen) Sklaven vorbei? Wird Hegels Herr-Knecht-Dialektik damit zu einer gänzlich ungenügenden Konzeption? Vielleicht zeigt sich auch eine Verschiebung der Frage von „Wie Hegel lesen?“ zu Fragen von „Wer ist der Herr“, „Wer ist der Knecht?“, „Welche Position hat der Sklave inne?“, beziehungsweise mit der wichtigen Erweiterung einer Genderperspektive: „Welche Position hat die Sklavin inne?“, „Welche Position hat die Herrin inne?“ All dies muss an dieser Stelle offenbleiben.

²³⁷ Vgl. P. Gilroy: *The Black Atlantic*, S. 63

²³⁸ Vgl. ebd., S. 65

²³⁹ S. Hartman: „Venus in zwei Akten“, in: *Diese bittere Erde (ist womöglich nicht, was sie scheint)*, S. 65

²⁴⁰ Vgl. P. Gilroy: *The Black Atlantic*, S. 66

Formen des Aufbegehrens gegen die Sklaverei zusammenführt, ist die Genese von einer vermeintlich dehumanisierten Ware zu Akteuren in ihrem Status als Sklavinnen.

Zuletzt wäre es jedoch unzureichend, darin zu verharren, lediglich individuelle Formen des Widerstandes hervorzuheben. Stärker muss die Wichtigkeit struktureller Veränderungen betont werden – auf ökonomischer, auf politischer und auf einer Ebene der Wahrnehmung. Widerständigkeit zu beschreiben und als wichtige menschliche Gabe zu verstehen, darf nicht verleugnen, dass es immer besser ist, Gewalt und Gewaltsamkeiten nicht zu erleiden, nicht erfahren zu *müssen*. Wir müssen begreifen, dass wir qua unserer Leiblichkeit mit Dimensionen des Gewaltsamen untrennbar verbunden sind. Doch durch unsere Leiblichkeit und unsere Einbettung in der Welt sind wir es auch, die diese immer schon verändern. Die Frage ist jedoch, *wie* sich dieses Verändern vollziehen kann. Welche kritische Rolle die Wahrnehmung darin einnimmt, wird im Folgenden untersucht.

Ausblick

Die konkret stattfindende Verschleppung, Versklavung und Ausbeutung von afrikanischen Sklavinnen und Sklaven, ereigneten sich in konkret historisch-politischen Rahmungen. Mit ihnen ging ein „wissenschaftlich“ beförderter Rassismus einher, implizite und explizite Vorstellung eines „Herrenmenschentums“ sowie die Vorherrschaft des kapitalistischen Warensystems in noch nie da gewesenen Ausmaßen einher. Gewaltsamkeiten müssen relational, in ihren Zusammenhängen und Weisen des Zueinanderstehens verstanden werden, nur so kann man einem solch schwierigen Phänomen, das so schmerzhafte Konsequenzen zeitigt, in Ansätzen gerecht werden.

Wie rassistische Hierarchien und gesellschaftliche Strukturierungsformen mit einer bestimmten Formierung der Wahrnehmung einhergehen, soll durch die folgende Phänomenbeschreibung herausgearbeitet werden. Wenn sich gesellschaftliche Abwertungsmechanismen und Prozesse der Dehumanisierung in die Wahrnehmung einschreiben, werden sie normalisiert und neutralisiert. Doch gerade Dehumanisierungsprozesse müssen in ihrer Abgründigkeit als Vorstufe für die Möglichkeit zu extremer Gewalt verstanden werden. In der Untersuchung zeigt sich neben einer zeitlichen auch eine geografische Erweiterung: Die Politisierung und „Rassifizierung“ der Wahrnehmung steht sowohl ideengeschichtlich als auch materiell in direkter Verbindung mit dem europäischen Kontinent.

8 Politisierung und „Rassifizierung“ der Wahrnehmung

8.1 Phänomenbeschreibung II: „Menschenzoos“

“Le barbare, c'est d'abord l'homme qui croit
a la barbarie.”²⁴¹

Vor dem Hintergrund dessen, was Sara Ahmed als Erfahrung des *being stopped* beschreibt, zeigt sich am Phänomen der „Menschenzoos“ das Angehalten-Werden in permanenter und verschärfter Weise. Es ist nicht nur ein *being stopped*, das auf eine behindernde, verweigerte Fortsetzung des Weges verweist. In *Human zoos* fand eine dauerhafte Festsetzung von Menschen statt. Im schlimmsten Fall war es ein Angehalten-Werden bis zum Lebensende.²⁴² Historisch betrachtet reicht der Hauptstrom der Geschichte der „Menschenzoos“ von der Mitte des 19. Jahrhunderts bis zum 2. Weltkrieg, damit über einen Zeitraum von mehr als 100 Jahren. Dass Menschen in dieser Zeit wie exotische Tiere in sogenannten Völkerschauen, in Kolonialausstellungen, in Parks, im Zirkus, in Theatern und bei ähnlich orchestrierten Veranstaltungen dargestellt wurden, war ein weltweites Phänomen, das über den europäischen Kontinent hinausreichte: Etwa 35000 Menschen wurden im 19. und 20. Jahrhundert ca. 1,5 Millionen anderen Menschen vorgeführt. Die zur Schau gestellten Menschen wurden dabei auf eine Stufe mit Tieren gestellt. Allen Beteiligten der Ausstellungen – sowohl den Betroffenen wie dem Publikum – wurde eine Rolle zuteil: Männer, Frauen und Kinder, die als ‚exotisch‘, ‚wild‘ oder bloß als ‚nicht-weiß‘ gerahmt wurden, wurden zur Schau gestellt, um eine Hierarchie hinsichtlich „Race“ zu befördern und die Kolonialisierung der Welt zu rechtfertigen.²⁴³

²⁴¹ C. Lévi Strauss: *Race et histoire*, S. 22

²⁴² Die zugestandenen Freiräume und die Möglichkeiten, am gesellschaftlichen Leben teilzunehmen, veränderte sich für die betroffenen Menschen über die Jahrzehnte der stattfindenden Ausstellungen. Gerade in den ersten Jahren der Verschleppung von Menschen und des Auf-die-Bühne-Stellens dieser, kam es immer wieder zu Todesfällen während der ersten Monate ihrer „beruflichen Anstellung“.

²⁴³ Für vorliegendes Kapitel ist der Band *Human Zoos. Science and Spectacle in the Age of Colonial Empires*, herausgegeben von P. Blanchard, N. Bancel, G. Boëtsch, E. Deroo und S. Lemaire maßgeblicher Referenzpunkt, insbesondere die Einleitung: „Human Zoos: The Greatest Exotic Shows in the West: Introduction“. Darüber hinaus vgl. auch die Film-Dokumentation „Die Wilden“ in den Menschenzoos“ von B. Victor-Pujebet und P. Blanchard, Frankreich 2007, ARTE F

Was zeigt sich konkret am Phänomen der „Menschenzoos“? Es zeigt sich, dass bestimmte Menschen nicht zum Kreis des „vollwertigen Menschseins“ gezählt werden. An dieser Stelle muss also bereits davon ausgegangen werden, dass ein bereits begonnener Dehumanisierungsprozess Gestalt annimmt. Was im Folgenden speziell herausgearbeitet wird, ist nicht das *Was*, das sich zeigt – dass bestimmte Körper als „wilde“, „exotische“ „unzivilisierte“ markiert und damit dehumanisiert werden – sondern das *Wie*: das *Wie-des-Gegeben-seins*. Darin zeigt sich bereits ein Unterschied zu Entmenschlichungsprozessen, die sich einer *direkten Gerichtetheit* bedienen.²⁴⁴ Eine solche direkte Gerichtetheit zeigt sich (grammatikalisch) in einer *akkusativen* Strukturierung, als Benennung, als Anklage.²⁴⁵ Am Beispiel der „Menschenzoos“ wird im Folgenden zudem aufgezeigt, dass sich Dehumanisierungsprozesse nicht nur in einer *Akkusativ*-Struktur analysieren lassen, sondern (grammatikalisch) auch *dativisch* – in einer Strukturierung des *Gegeben-seins* erkannt werden müssen. Dieses *Gegeben-sein*, so viel muss zu Beginn betont werden, ist immer ein gemachtes, ein hergestelltes, ein produziertes und gerade kein naturhaft-originäres. Die Konstruktion und Produktion bauen auf Herrschaftsverhältnissen auf, die den Akt des Erzeugens zu verschleiern suchen und anstelle dessen das *Gegeben-sein* als ein Natürliches, Ontologisches und Essentialistisches erscheinen lassen wollen.

8.1.1 Schulen des rassifizierenden Blicks: historische und genealogische Bezüge

Um das Thema angemessen ins Licht zu rücken, werde ich mich in erster Linie auf ausgewiesene Historikerinnen und kulturwissenschaftliche Beiträge beziehen, die zu diesem historischen Phänomen der Kolonialgeschichte gearbeitet haben.²⁴⁶ Im Anschluss wird aufgezeigt, wie die bestimmte Weise des Zurschaustellens der Andersartigkeit eine Form des Kommunizierens nach innen und nach außen darstellt: Im Kontakt zwischen ausgestellten Menschen und einem westlichen Publikum *sollen* sich beide verändern. Auf der einen Seite generiert sich eine westliche Überlegenheit, auf der anderen Seite eine rassifizierte

²⁴⁴ Beispielgebend dafür ist die sprachliche Benennung/Bezeichnung etwa von ruandischen Tutsis durch Hutus als „Kakerlaken“ oder Jüd:innen, die von Nationalsozialisten als „Ratten“ beschimpft wurden.

²⁴⁵ Vgl.: der Akkusativ als 4. Fall in der deutschen Grammatik wird auch „Anklagefall“ bezeichnet.

²⁴⁶ Viele der Diskussionsstrände basieren auf einer in Frankreich ausgehenden Debatte, ohne aber auf diesen geographischen Raum reduziert werden zu können. So ist festzuhalten, dass es „Menschenzoos“ im deutschsprachigen Raum ebenso gab: in Österreich ist der Wiener Prater als ein solcher Ort zu nennen, vgl. dazu auch: W. M. Schwarz: „Das Konsumieren der Anderen“

Unterlegenheit.

Historisch lässt sich das Phänomen der „Menschenzoos“ klar verorten und in weiterer Folge politisch einbetten. Ihnen gingen die Kuriositätenkabinette des Mittelalters und die sogenannten „Freak Shows“ in der beginnenden Neuzeit voraus. Ebenso wenig wie die Figur des „Anderen“ historisch betrachtet eine Erfindung der westlichen Moderne ist, waren Praxen des Zeigens und des Ausstellens solcher „Anderer“ gänzlich unbekannt. So führt der auf Kolonialgeschichte spezialisierte französischen Historiker Nicolas Bancel mit Verweis auf den Historiker Paul Veyne an, dass der/die „Andere“ bereits seit der Antike zur Schau gestellt, gezeigt und ausgestellt wurde. Im theokratischen System des alten Ägyptens wurden „schwarze Zwerge“ aus dem Sudan zum Objekt der Neugierde gemacht und manchmal öffentlich gezeigt. Auch im Römischen Reich kam es nach Eroberungen zu Zurschaustellungen versklavter Gefangener, die als Vertreterinnen der „Barbaren“ einem römischen Publikum vorgeführt wurden.²⁴⁷

Um die Wende vom 19. zum 20. Jahrhundert waren es in bedeutender Weise „Menschenzoos“ und ethnologische Ausstellungen, die einen wesentlichen Beitrag zur Konstruktion eines imaginären Anderen bildeten. Diese Ausstellungen basierten auf dem Kalkül, Exotismus und Rassismus zu verbinden und wurden von Anfang an von Wissenschaftlerinnen und Anthropologen in großem Maße befördert.²⁴⁸ Der Kontakt beziehungsweise das direkte Anblicken wurde stilisiert zu einem Mittel der Wissensaneignung. Die ausgestellten Körper trugen zur Bildung der bürgerlichen Besucherinnen bei, wobei es sich dabei um eine ganz bestimmte Form der Wissensproduktion handelte: eine, die in den Diensten weißer Herren stand und im wahrsten Sinne durch und anhand von Körpern nicht-weißer Menschen generiert wurde.

Die Ausstellung der „Anderen“ diente ferner dazu, die ausgestellten Personen als Teil einer logischen Ordnung zu etablieren und sie vor dem Hintergrund dieser Hierarchie zu objektivieren: zuerst als Abweichlerinnen, „Degenerierte“ oder „Verrückte“, später als Vertreterinnen einer „minderwertigen Rasse“, als „Primitive“ oder „Wilde“. Zwar wurde anerkannt, dass die Ausgestellten einen individuellen Status und individuelle Interesse zum Ausdruck bringen konnten, gleichzeitig wurden durch die demonstrierten Differenzen aber vermeintliche Tatsachen legitimiert, bekräftigt und (wissenschaftlich) stabilisiert. Körperliche Missbildungen, nicht-normative geistige Zustände, ungewöhnliche oder „exotische“ Merkmale, sowie Praktiken, die als seltsam galten beziehungsweise als „abartig“²⁴⁹ konstruiert

²⁴⁷ N. Bancel: „Human Zoos in Europe“, S. 89; Wie bereits bei Reemtsma (Kapitel 2) erkenntlich wurde, gibt es etwas, das der Erscheinung sogenannter Barbaren vorausgeht: die *Barbarisierung*

²⁴⁸ P. Blanchard et al.: *Human Zoos*, S. 15

²⁴⁹ Das Beispiel eines ausgestellten „Kannibalen“ ist nur eines der vielen Zeugnisse einer bewussten Manipulation des Publikums.

wurden, bildeten die wesentlichen Elemente der Zur-Schau-Stellungen.²⁵⁰ Was folgt, ist die Stärkung einer rassistischen Hierarchie und die Normalisierung abwertender Wahrnehmungsstrukturen.

Wird ersichtlich, dass das Phänomen der „Menschenzoos“ mit den Kolonialisierungsprojekten der europäischen Staaten einhergeht, bedeutet dies auch, dass die Ausstellungen von lebendigen Körpern im Laufe der Zeit ihre Form verändern mussten. Sie mussten sich verändern, gerade weil sich der Status des „Anderen“ veränderte. Zunächst als „Wilde“ verdinglicht, wurde diese Menschen in der Zeit der kolonialen Eroberung allmählich „gezähmt“, später „zivilisiert“. Konsequenterweise musste der oder die „Wilde“ unter dem Einfluss der westlichen Zivilisation verschwunden sein, denn die „primitiven“ Völker früherer Zeiten waren unter dem Einfluss der Missionare und Kolonisatorinnen sowohl ‚gute Christen‘ als auch ‚gute Soldaten‘ geworden.²⁵¹ In den Kolonial- und Weltkriegen Frankreichs beispielsweise, mussten Menschen aus den französischen Kolonien in Afrika ihre Körper zur Verfügung stellen – doch für das „Mutterland“ zu sterben setzte eine Anerkennung ihrer militärischen Stärke und ihres Menschseins voraus. Anerkennung – aber vor welchem Hintergrund? Erneute koloniale Umdeutungen zeigten sich dahingehend, dass aus der Perspektive vieler Französinnen damit die Errungenschaften der kolonialen „Zivilisationsmission“ demonstriert war. An dieser Schnittstelle zeigt sich eine besondere Ausformung des Verhältnisses zwischen dem kolonialen Projekt europäischer Staaten und der Popularisierung sogenannter *human zoos*. Mit dem Drang zur Uniformität, mit der die Kolonialmächte die Welt nach dem Bild des Westens umzugestalten zielten, sollten die „Wilden“ zum Verschwinden gebracht werden.²⁵² Zudem muss erneut das kulturtheoretische Faktum betont werden, dass die Schaffung eines imaginären Konstrukts des Anderen, das auf Differenz beruht, die große Kolonialisierungsbewegung der europäischen Mächte nicht nur begleitete, sondern ihnen durchaus auch vorausging. Die Ausstellungen der exotisierten Fremden waren demnach nicht eine Folge des Imperialismus, sondern eine der kulturellen Bedingungen, die ihn ermöglichen, indem sie die Minderwertigkeit bestimmter menschlicher Gruppen demonstrierten und damit ihre zukünftige Unterwerfung legitimierten.²⁵³ Die „rassistische Differenz“ wurde so zu einem der Schlüsselargument, das im offiziellen kolonialen Diskurs Verwendung fand.²⁵⁴ Die

²⁵⁰ Vgl. P. Blanchard et al: *Human Zoos*, S. 19

²⁵¹ Vgl. ebd., S. 37

²⁵² Vgl. ebd., S. 11

²⁵³ Vgl. ebd., S. 15

²⁵⁴ Vgl. ebd., S. 18

Der Abgrund des „Ich-kann“

Notwendigkeit der Präsenz des Anderen fungierte dem folgend als Zeugnis und Bestätigung dessen, was man selbst war, vermittelt durch das, was man selbst nicht war. „Wir“ und „die Anderen“ fungierten kulturphilosophisch verstanden als polare Einheiten, deren potenzielle Gemeinsamkeiten geleugnet wurden.

8.1.2 Dehumanisierung als produziertes Gegeben-sein

Die Art und Weise der symbolischen Repräsentation ist einerseits direkt mit Objektivierungs- und Dehumanisierungsprozessen in Verbindung zu bringen, andererseits mit der Schaffung einer Identifizierung, die auf rassifizierende Dynamiken des Ausschlusses beruhen. Die Untersuchung von „Menschenzoos“ muss vor diesem Hintergrund dahingehend erweitert werden, die konkreten Dimensionen der Gestaltung dieser Institution zu beleuchten.

Der weiße Blick traf Menschen, doch „Menschenzoos“ produzieren keine neutralen Blicke. Es war kein neutrales Sehen, es war ein Anstarren durch Drahtzäune, durch Gitter oder andere Barrieren. Dieses *Dazwischen* – Zäune und Barrieren – diente dazu, die westliche „Zivilisiertheit“ klar von den „Wilden“ abzugrenzen und zu trennen.²⁵⁵ Das Wahrnehmen und das sehende Erkennen des Anderen fallen darin mit einer Anerkennung von Menschen als „Minderwertige“ zusammen: Menschen, als auf einer Stufe mit dem Animalischen stehend. Was damit erzeugt werden sollte, war Distanz. Distanz, nicht nur in einem räumlichen Sinn, sondern Distanz und Differenz auf den Stufen angeblicher menschlicher Entwicklung: „The people on display were marked as ‚savages‘. Vis-à-vis, the socially heterogeneous crowd of spectators could understand themselves as ‚civilized‘.“²⁵⁶ So lautet nach den Herausgeberinnen von *Human Zoos: Science and Spectacle in the Age of Colonial Empires* die präziseste Definition der „Menschenzoos“:

“to place a man, with the intention that he should be seen, in a specific reconstructed space, not because of what he “does” (an artisan, for example), but because what he “is” (seen through the prism of a real or imagined difference) [...]. We understand this concept to express a separation, ‘a relationship of induced distance and exteriority, materialized through a physical spatial device (bars, fence, barrier, screen)’, which leads us to ‘construct an invisible but tangible

²⁵⁵ Dabei ist nicht unwichtig darauf hinzuweisen, dass ein solcher Kontakt für die allermeisten Europäerinnen in der Mitte des 19. Jahrhunderts den ersten Kontakt darstellte.

²⁵⁶ Vgl. W. Hund: „Negative Societalisation“, S. 71

boundary between “them” and “us”.²⁵⁷

Die Intention der europäischen Organisatoren lag darin, dass die ausgestellten Menschen *so und nicht anders* wahrgenommen werden sollten. Doch wer ist es, der hinsicht, wer wird gesehen und wer leitet dieses Sehen und diese Weise des Wahrnehmens? Die Blicke fallen in einen Raum, der in derartig spezieller Weise errichtet wird, dass es geradezu „natürlich“ dazu kommt, eine unsichtbare, aber greifbare Grenze zwischen den Besucherinnen und den ausgestellten Menschen zu konstruieren. Die symbolische Funktion von sogenannten Völkerschauen ist dabei unverkennbar. Nicht nur, dass der Kontakt mit den ‚Anderen‘ in sogenannten Völkerschauen scheinbar einen sichtbaren Beweis für die „rückständigen“ und „barbarischen“ Bevölkerungen lieferte. Auch dienten die „Menschenzoos“ als Spiegelfunktion für eine weiße europäische Bevölkerung: Die eigene Zivilisiertheit war beruhigend, die konstruierte wissenschaftlich und technischen Fortschrittlichkeit führte zu einem Gefühl quasi-naturhafter Überlegenheit.²⁵⁸

Wer aber wurde sichtbar ausgestellt, wer und was war gegeben? „Sichtbarkeit“ erscheint als ein allzu unschuldiges Wort: Die Art und Weise, wie diese Menschen sichtbar *gemacht wurden* – zuerst verschleppt, danach zur Schau gestellt – verweist auf die gewaltsame Geschichte, die den europäischen Besucherinnen der Ausstellungen vorenthalten wurde. Die Weise der Darstellung – das *Wie-des-Gegeben-seins* – war eine, die diesen Menschen auf eine Ebene mit Tieren stellte. Die Herausarbeitung der Wahrnehmungsweise als eine rassistisch-strukturierte die der Schaffung von Differenz dient, ist weder mit einer ideologischen Anklage noch mit der hierarchischen Struktur des Befehlens oder Urteilens gleichzusetzen. Die Stelle, an der beim Phänomen der „Menschenzoos“ der Akt der Dehumanisierung einsetzt, ist der Wahrnehmungsakt der Ausstellungsbesucherinnen. Die Betrachterin selbst vollzieht den Schritt der Bestimmung der Menschen als „Minderwertige“, als „Wilde“, als „halb-Tier-halb-Mensch“.

Entmenschlichung führt zur Ermöglichung und Ausübung von extremer Gewalt. Die sinnliche Ent-humanisierung erfolgt in „Menschenzoos“ (auch) durch das Sinnlich-Gegebene, sie vollzieht sich damit in (bestimmten) Gewalträumen *in* der beobachtenden, wahrnehmenden beziehungsweise angesprochenen Person. Die ästhetische Formung beziehungsweise statische Errichtung eines Raumes vermindert dann die Wahrnehmung des vollständigen Menschseins

²⁵⁷ Vgl. P. Blanchard et al.: *Human Zoos*, S. 23

²⁵⁸ Vgl. ebd., S. 22; auch N. Bancel: „Human Zoos in Europe“, S. 99

Der Abgrund des „Ich-kann“

der einzelnen Person. Die ästhetische Dimension fungiert als vermittelte und vermittelnde Distanz. Dieses ästhetisch-politische *Dazwischen* vollzieht sich, durch die (An)Ordnung des sinnlich-materiellen Raumes, vollzieht sich in Mustern von bewusst/unbewusst beziehungsweise sichtbar/unsichtbar. Ein solches *Vollziehen* erfolgt im je eigenen Leib der Wahrnehmenden. Das Abstreifen des vollwertigen Menschseins vollzieht sich damit anders als in einer *Akkusativ-Struktur*, es vollzieht sich bei den betrachtenden Menschen scheinbar ohne weiteres Zutun von selbst – gerade, weil das Außen, der Raum, in dem die Interaktion stattfindet, in einer Weise vorgeformt ist, dass diejenigen, die darin zu sehen sind, als „Minderwertige“ erscheinen. Auf diese Weise schafft eine solche Popularisierung des Rassismus als Unterhaltungsshow über ihre eigene Gewaltsamkeit hinwegzutäuschen. In der Art der Darstellung, die eine gemachte, konstruierte und produzierte ist, verschiebt sich der Ort, an dem der Prozess der Dehumanisierung vollzogen wird.

Für das weiße Publikum sogenannter „Menschenzoos“ tritt die Erfahrung der rassistischen Vergemeinschaftung dabei in positiver Weise auf. Am eigenen Körper zeigt sich die Besserbehandlung, bei gleichzeitiger Abwertung der nicht-weißen Körper: Anerkannt zu sein, und vom Konsum- und Unterhaltungsangebot angesprochen zu werden, während die nicht-weißen Personen abgewertet und zum Objekt gemacht werden.

Sammlung

Zwar kann festgehalten werden, dass sich das Zurschaustellen von Menschen in asymmetrischen Beziehungs- und Unterwerfungsdimensionen nicht auf anthropologische Ausstellungen und „Menschenzoos“ zurückführen beziehungsweise reduzieren lässt. Ebenso wenig darf vergessen werden, dass die Entstehung von „Menschenzoos“, ethnologischen Ausstellungen oder sogenannten Völkerschauen in der Mitte des 19. Jahrhunderts inhaltliche Unterschiede, beziehungsweise Unterschiede in ihrer Form aufweisen. Dennoch weisen all diese in ihrer Wirkung beziehungsweise in ihren angestrebten Zielen Verbindungen und Gemeinsamkeiten auf: Es ging darum, die Überlegenheit weißer Menschen beziehungsweise westlicher Zivilisationen gegenüber nicht-weißen Körpern und Menschen aus fremden Ländern zu demonstrieren. So waren die Besuche von sogenannten Völkerschauen nicht nur Gelegenheiten, unterschiedlich aussehende Körper und die Vielfalt der Menschheit zu sehen. Mit der hierarchischen Schulung über den Platz des Anderen in der Welt, ging einher, sich auch des eigenen Platzes bewusst zu werden. Vor diesem Hintergrund ist festzuhalten, dass

sogenannte „Menschenzoos“ nicht in einem wissenschaftlich luftleeren Raum stattfanden. Vielmehr wurden sie wissenschaftlich begleitet und wissenschaftlich legitimiert. *Human zoos* erscheinen damit genau dort, wo sich die Popularisierung des Rassismus und der wissenschaftliche Diskurs des 19. Jahrhunderts treffen.²⁵⁹

Das *Wie-des-Gegebenseins* zielte auf eine Konstruktion von Andersartigkeit, die dehumanisiert und naturalisiert wurde. Es zeigt sich kein neutrales Bild, keine neutrale Darstellung von Menschen, wie sie sind. Vielmehr verweist die „Kontaktzone“ (Pratt) in höchstem Maße auf die asymmetrische Beziehung von Herrschaft und Unterordnung. Die Darstellungsweise von Menschen, zur Schau gestellt, ließ sie für die westlichen Zuseherinnen als auf einer Stufe mit Tieren erscheinen. Der Dehumanisierungsprozess der damit von statten ging, ist einer, der das Auf-die-Bühne-Stellen nutzt, einen Raum in derartiger Weise gestaltet, um das Erscheinende – die ausgestellten Menschen – als Fremdes zu bestimmen. Ein Fremdes, das nichts mit dem Eigenen zu tun hat, und als „Exotisches“, „Barbarisches“, „Wildes“, „Naturhaftes“ und zuletzt „Minderwertiges“ kategorisiert und behandelt wurde. Bei allen Anstrengungen, diesen Menschen ihr vollwertiges Menschsein zu nehmen, bleibt jedoch, dass es sich dabei um Menschen handelte, die immer Menschen blieben.

Zeigte sich in den widerständigen Praxen von versklavten Menschen ferner ein Motiv der Indifferenz, das auch produktiv gelesen werden kann – beispielsweise der Entwicklung einer Indifferenz gegenüber ihrer Arbeit –, dann zeigte sich das Motiv der Indifferenz beziehungsweise der Modus der Indifferenz in der Phänomenbeschreibung der „Menschenzoos“ gänzlich anders: Hier kam es zur Produktion von Indifferenz, konkret erzeugt in der Wahrnehmungsweise von europäischen Besucherinnen derartiger Ausstellungen. Indifferenz zeigt sich vorsprachlich, nicht rechtlich kodiert, zeigte sich als Ermöglichungsraum und als Anzeige einer potentiell noch größeren Gewalt. Vor dem Hintergrund dessen, Prozesse von Vergemeinschaftung auf den Leibern bestimmter als fremd und unzugehörig markierter Körper auszutragen, müssen Prozesse der Degradierung und Dehumanisierung als radikale Formationen einer Politik des Ausschlusses gelesen werden. Diese Prozesse zeigen sich sind *in sich* gewaltsam, und zeigen die Möglichkeit einer entgrenzten Gewalt an.

Zudem fällt mit der gewaltsamen Anstrengung, Menschen ihr Menschsein zu entziehen, auch

²⁵⁹ Was in den „Menschenzoos“ vor sich ging, ist etwas anderes als die Beschreibungen in den gedruckten Büchern der wissenschaftlichen Eliten des europäischen 19. Jahrhunderts. In den Ausstellungen konnten Europäerinnen sehen, was sie sehen sollten: Ihnen unterlegene Menschen – Menschen, denen Gewalt angetan wurde, wird und (zukünftig) angetan werden kann, gerade weil sie nicht auf der gleichen (menschlichen) Stufe wie sie selbst zu verorten sind.

Der Abgrund des „Ich-kann“

eine politisch-ökonomisch-ideengeschichtliche Verflechtungen und Verstrickungen ins Ausge: Prozesse der Dehumanisierung lassen sich weder von der sich historisch ereigneten kolonialen Gewalt Europas trennen noch vom wissenschaftlichen und philosophischen Diskurs, der in Europa ausgehend vom 16. Jahrhundert stattgefunden hat. Mit der Verwissenschaftlichung des Diskurses um „Race“, von Denker:innen der Aufklärung ausgearbeitet und propagiert, tritt nicht nur eine Ordnung und Klassifizierung, sondern auch eine Hierarchisierung ein. Die Klassifizierung des europäischen Geistes zielte darauf ab, Unterschiede zu produzieren, zu markieren und in letzter Konsequenz zu eliminieren.

Die Frage, in welchem historischen und politischen Gefüge sich das europäische philosophische Denken der Moderne (auch) entwickelte, darf sodann nicht vergessen werden.

9 Resümee oder: ein anderer Anfang

„Ich werde darunter [unter „Selbstheit“, D.G.] also sowohl das Man-selbst, das, was „man selbst“ „eigentlich“ ist [le „même“ de „soi“] (das heißt das einem selbst Eigene, *meisme*, das vom altfranzösischen *metipse* kommt), wie auch die Macht, die Potenz, die Souveränität, das Mögliche verstehen, das in jedem „Ich kann“ steckt, das *pse* des *ipse (ipsissimus)*, das – Benveniste hat es sehr gut gezeigt – über komplizierte Vermittlungsschritte stets auf Besitz, Eigentum, Macht, Autorität des Herrn, des Souveräns und zumeist des Gastgebers (*hospites*), Hausherren oder Ehemanns verweist.“²⁶⁰

Gemeinhin glauben wir zu wissen, was Gewalt ist.

Gewalt, dies versuchte diese Arbeit zu zeigen, ist ein vielschichtiges Phänomen, das sich nicht auf ihre physische Gestalt reduzieren lässt. Physische Gewalt, die in einer Verletzung mündet und von einem gelebten Leib erfahren wird, mag paradigmatisch für das Unheil der Gewalterfahrung stehen, doch keineswegs hilft ein solch eng gefasstes Gewaltverständnis, verschiedene (Negativ-)Erfahrungen zu thematisieren, die sich in anderer als in physischer Weise ereignen. So zeigt sich Gewalt nicht nur ereignishaft, sondern auch strukturell. Nicht nur direkt körperlich, sondern auch indirekt, kulturell, sprachlich, habituell, symbolisch, oder psychisch. Was extreme Gewalt häufig vollzieht, ist die Verunmöglichung, Sinn(haftigkeit) an das Erlebte zu heften. Die Erfahrungen der/des von Gewalt Betroffenen bricht damit, die Welt als gewohnte, bekannte und bewährte aufzunehmen, bricht mit einer Welt, in der Sinnzusammenhänge bestehen. Das Einbrechen der Gewalt verunmöglicht es, frei durch eine Welt zu gehen. Stärker als die Frage nach dem *Was*, versuchte diese Arbeit das *Wie* der Erscheinung des Gewaltsamen zu untersuchen: Wie zeigt sich Gewaltsames? Wie kommt es dazu, dass etwas *als* Gewalt erscheint, anderes, das ähnlich destruktive Folgen offenbart, aber nicht?

Eine Zugangsweise, die die gelebte Erfahrung in den Mittelpunkt ihrer Untersuchung stellt, muss auf unterschiedliche Körper in unterschiedlicher Weise eingehen. Ebenso wenig ist der Leibkörper eine immer gleichbleibende Entität, ein Etwas, das einmal gefunden, nicht mehr verloren gehen könnte. Der Mensch mit seinem Leib ist vielmehr immer schon verstrickt in die

²⁶⁰ J. Derrida: *Schurken*, S. 28

Der Abgrund des „Ich-kann“

Sinnzusammenhänge diskursiver Ordnungen, in denen er geworden ist und geformt wurde. Die Erfahrungen des Alltags unterscheiden sich dabei zwischen ‚nicht-weißen‘ und ‚weißen‘ Körpern, zwischen den Körpern von Frauen, Männern, allen dazwischen und außerhalb, unterscheiden sich zwischen Körpern, die einer Norm entsprechen und jenen, die davon abweichen. *Andere* Körper erfahren *anders* und erfahren *anderes*.

Gesellschaftliche Ordnungen, aber auch solche, die unsere Wahrnehmung leiten, die sich als absolut gesetzte zeigen, lassen sich nicht nur als etwas erkennen, das ein Spannungsfeld und enormes Potential *für* Gewalt(taten) darstellt. Vielmehr weisen sie *in sich* Aspekte des Gewaltsamen auf. Ein derartiges Vorhandensein von Gewaltstrukturen muss dann aber als ein verschleiertes, ein naturalisiertes und normalisiertes erkannt werden – als eine Form des Gewaltsamen, die sich nicht mehr *als* Gewalt zeigt. Ein Modus des „Ich-kann“ beispielsweise, der in seinem Kern eine androzentrische Sicht als neutral fasst, versucht, eine Partikularität als Universalität zu etablieren. Ist eine neutralisierte und neutralisierende Vorstellung eines „Ich-kann“ der richtige Ausgangspunkt, um unsere Einbettung in der Welt und damit gleichzeitiger Verstrickungen mit der grundlegenden Erfahrung der Gewalt akkurat zu fassen? Sind Erfahrungsräume der Gewalt, in all ihren *Vielgesichtigkeiten*, nicht konstitutiv für das Menschsein? Muss nicht eine angemessene Weise darüber zu sprechen, dies in angemessener Weise berücksichtigen?

Die Perspektiven, Lebenswelten und leiblichen Erfahrungsräume klassifizierter Personen, sowie von Frauen*, die in einer androzentrisch ausgerichteten Welt einer (weißen) Männlichkeit nicht entsprechen, zeigen auf, dass als Grundposition eines kritischen Nachdenkens über Gewaltsames nur bedingt ein „Ich-kann“ angenommen werden kann. Will man die Welt mit ihren Praxen und Vollzügen der Ausgrenzung beschreiben und Menschen in ihren konkreten Erfahrungsräumen ernstnehmen, gilt es vielmehr, sensibel zu werden auf die brüchige (Subjekt-)Position des *Es-wird-nicht-erlaubt*. Das Wechselspiel zwischen der Aktivität des „Ich-kann“ und der Position des *Es-wird-nicht-erlaubt* ist dann in solcher Weise zu verstehen, dass letzteres den Anfangspunkt einer Fundierungsordnung markiert, deren Standpunkt ein unsicherer ist. Der Beginn eines kritischen Denkens des Gewaltsamen ist damit neu zu verorten: als ein Beginn, der niemals aus sich selbst heraus vollzogen wird, sondern aus einer Differenz zu sich selbst und dem Bruch des eigenen Möglichkeitsraums.

Die beiden Phänomenbeschreibungen zu *saltwater slavery* und „Menschenzoos“ untersuchten eine bestimme, konkrete Facette des Gewaltkomplexes: Prozesse der De-humanisierung und Degradierung. Der transatlantische Sklavenhandel etwa schuf Bedingungen, nicht-weiße

Personen zu *property* zu machen: zu Eigentum, zu einem Ding, das dienlich ist und in der Verfügungsgewalt eines Versklavers steht. Die Sklaverei ist an dieser Stelle als eine Institution zu vernehmen, die den gelebten Leib auf die unfreie und aufgezwungene Arbeit und das Ausgebeutet-Werden reduziert, gleichsam eine Veränderung des (Rechts-)Status der Betroffenen herbeiführt. Nicht nur gelten die geraubten Menschen als Eigentum, auch ihre Nachkommen, die direkt auf den amerikanischen Plantagen zur Welt kommen, stehen unter der vollständigen Verfügungsgewalt der Versklaver. Ein Dasein als Eigentum von jemand anderem bedeutet die Verkennung des vollständigen Menschseins.

Auch wenn es einer kritisch-phänomenologischen Akzentverschiebung hin vom „Ich-kann“ zum *Es-wird-nicht-erlaubt* bedarf, bedeutet das keineswegs, dass das menschliche Dasein und damit auch eine potentielle Widerständigkeit des „Ich“ erlischt. Die Akzentverschiebung betont lediglich, was sich im Erleiden von Gewalt beziehungsweise die Erfahrung von gewaltsam vorstrukturierten Räumen und deren gesellschafts-politischen Ausschlüssen andeutet: die Infragestellung einer autonomen, sich selbst gewahren Subjektivität. In anderen Worten ausgedrückt: Eine starke Subjektposition vergilbt.

Genauer besehen tritt das „Es“ des *Es-wird-nicht-erlaubt* nicht nur an die Stelle des „Ich“ („Ich-kann“), abstrakter noch, das „Es“ bezieht sich nicht mehr auf die Position, an der zuvor das „Ich“ stand. Es ist auch in der grammatischen Struktur noch präsent (es kann immer zu einem *Es-wird-mir-nicht-erlaubt* werden), doch selbst dann, ist es nicht mehr das „Ich“, das nicht kann, sondern das „Ich“ wird an eine nachrangige Position gestellt.

Eine wesentliche Fragestellung dieser Arbeit zielte darauf zu bestimmen, welche Rolle das „Ich“ des „Ich-kann“, welche Rolle die Subjektposition, dieses „Ich“ des phänomenologischen Herangehens, einnimmt. Das ‚Ich‘ ist zuletzt ein Durchgestrichenes, ein Ausgesetztes, eines, das keinen Boden unter seinen Füßen hat. Dies ist keine grundsätzliche Beschreibung für unser Dasein in der Welt. Hingegen ist es eine Akzentuierung darauf, auf welche Modi der Erfahrung leitend sein sollen für ein Nachdenken über eine kritische Phänomenologie des Gewalt samen.

[Exkurs Abschluss.]

Mein Schreibtisch ist vollgeräumt, mein Zimmer ist vollgeräumt. Die Luft ist nicht gut. Abschluss. Es wird Zeit.

Über Gewalt zu schreiben, muss bedeuten, gegen die Gewalt anzuschreiben. Wohin kann von dieser Position aus aber weitergegangen werden? Wo sind Antworträume angedeutet, wie

Der Abgrund des „Ich-kann“

können Konzepte aussehen, die produktiv weiterzuführen sind? Eine Untersuchung von Gewaltverhältnissen muss zumindest einen Fingerzeig dahingehen richten, wo und wie Räume des Widerstandes zu denken sind, wo sie zu erkämpfen sind und wie Gewalt verringert werden kann. Grundlage dafür ist aber eine Auseinandersetzung mit dem Phänomen der Gewaltsamkeit, die deren Ambivalenzen, deren verschiedenen Lagerungen und Erscheinungsweisen anerkennt und ernst nimmt. Daraus ergeben sich jedoch weitere „Problemfelder“: Die Vielschichtigkeit des Gewaltbegriffs und die Abgründigkeit des „Ich-kann“ zeigen eine Verlagerung des Subjektbegriffs an, verweisen nicht zuletzt auf eine europäische Gewaltgeschichte und – je persönlich *und* je historisch-politisch – auf eine Autoimmunisierung,²⁶¹ die sich dies selbst nicht eingesteht. Doch dies wäre ebenso nichts als ein Fingerzeig, der sich zudem selbst nicht gewahr ist, wohin genau er zeigt.

Ich schließe vorliegende Arbeit mit einem Wunsch nach einer Akzentuierung: An Erfahrungen des Gewaltsamen teilzuhaben, ohne sie am eigenen Leib erfahren zu haben, nötigt zu einem gewissen Maß an Zurückhaltung, zu einem Einüben in eine Haltung des Zurücktretens und Zuhörens. Der Unterschied und die Unterscheidung zwischen Gewalt „direkt“ erfahren und Gewalt „indirekt“ erfahren ist wesentlich. Idealerweise können diese beiden Erfahrungsräume in ein Gespräch und in einen Austausch treten, können sich bereichern. Dies jedoch nicht in einer Weise, in der das indirekte Erfahren auf eine höhere Ebene als das direkte Erfahren gestellt wird. Das Indirekte zeugt gerade dann von Stärke, wenn es sich seiner Position bewusst ist und sich auf eine respektvolle Distanz gegenüber der Tortur der unmittelbaren Erfahrung des Gewaltsamen besinnt. Diejenigen, die Gewaltsames am eigenen Leib spüren mussten, sind es auch, die mit dieser Erfahrung umgehen müssen, leben müssen, weiterleben müssen. Es hingegen aus einer sicheren Position heraus, frei wählen zu können, über Gewalt zu schreiben und darüber nachzudenken, ist ein Privileg. Ein abgründiges Privileg und ein Ver-sprechen.

Ich-kann:

²⁶¹ Vgl. dazu die Konzeption von Autoimmunisierung beziehungsweise Autoimmunität wie sie Derrida in *Schurken* vorlegt.

Literaturverzeichnis

Achebe, Chinua: *Morning Yet on Creation Day. Essays*, London 1977

– *Things Fall Apart*. London 1980

Agamben, Giorgio: *Was von Ausschwitz bleibt. Das Archiv und der Zeuge*, Frankfurt am Main 2017

Ahmed, Sara: “A Phenomenology of Whiteness”. *Feminist Theory* 8/2 (2007): 149-168

Alcoff, Linda Martin: "The Phenomenology of Racial Embodiment", in: *Visible Identities. Race, Gender, and the Self*, Oxford 2006: 179-194

Arendt, Hannah: *Macht und Gewalt*. München 2000

Baberowski, Jörg: *Räume der Gewalt*. Frankfurt am Main 2018

Balibar, Etienne: „Gibt es einen Neo-Rassismus?“, in: ders. und Immanuel Wallerstein, *Rasse, Klasse, Nation. Am-bivalente Identitäten*, Berlin 1990: 23-37

Bancel, Nicolas: “Human Zoos in Europe”, in: Patel, Sandhya, *Contact in Context*. Newcastle-upon-Tyne 2013

Bauer, Raymond/Bauer, Alice: “Day to Day Resistance to Slavery”. *Journal of Negro History*, 27 (1942): 388–419

Bedorf, Thomas: „Situierter Körper: Phänomenologien der Rassifizierung“, in: Irina Gradinari and Ivo Ritzer (Hrsg.), *Genre und Race*. Wiesbaden 2021

Bergoffen, Debra: “Exploiting the Dignity of the Vulnerable Body: Rape as a Weapon of War”. *Philosophical Papers*, 38/3 (2009): 307-325

– “(Un)gendering vulnerability: rescripting the meaning of male-male rape”. *Symposium (Canadian Society for Continental Philosophy)*, 18/1 (2014): 164-175

Bielefeld, Uli: „Das Konzept des Fremden und die Wirklichkeit des Imaginären“, in: ders. (Hrsg.), *Das Eigene und das Fremde. Neuer Rassismus in der alten Welt?*, Hannover 1991: 97-128

Blanchard, Pascal/Bancel, Nicolas/Boëtsch, Gilles/Deroo Éric and Sandrine Lemaire (Eds.): *Human Zoos. Science and Spectacle in the Age of Colonial Empires*, Liverpool 2008

Bourdieu, Pierre: *Die männliche Herrschaft*. Frankfurt am Main 2005

Butler, Judith: *Hass spricht. Zur Politik des Performativen*, Frankfurt am Main 2006

Carr, David: "Husserl's Problematic Concept of the Life-World". *American philosophical quarterly*, 7/4 (1970): 331–339

Dangarembga, Tsitsi: *Nervous Condition*. Banbury 2004

- *The Book of Not*. Banbury 2006
- *This Mournable Body*. Minneapolis/Minnesota 2018

Därmann, Iris: *Undienlichkeit. Gewaltgeschichte und politische Philosophie*, Berlin 2020

Davis, Duane H.: "The Phenomenological Method", in: Gail Weiss, Ann V. Murphy, Gayle Salamon (Ed.), *50 Concepts for a Critical Phenomenology*, Evanston 2020: 3-10

Daymond, Margaret J.: „Introduction“, in: ders. (Ed.), *Women Writing Africa*, New York 2003: 1-54

Delhom, Pascal: „Phänomenologie der erlittenen Gewalt“, in: Staudigl, Michael: *Gesichter der Gewalt. Beiträge aus phänomenologischer Sicht*, Paderborn 2014

Derrida, Jacques: *Schurken. Zwei Essays über die Vernunft*, Frankfurt am Main 2019

Douglass, Frederick: "What to the Slave is the Fourth of July?. An Address Delivered in Rochester, New York, on 5 July 1852": in Henry Louis Gates, Jr. and Nellie Y. McKay (Ed.), *The Norton Anthology of African American Literature*, New York 1997

Du Bois, W. E. B.: *The souls of Black folk*. Minneapolis 2016

Engelhardt, Miriam: „Vergewaltigung. Zur ordnungsstiftenden Funktion der geschlechtlichen Codierung von Verletzungsoffenheit und Verletzungsmacht“, in: Christoph Liell und Andreas Pettenkofer (Hrsg.), *Kultivierung von Gewalt. Beiträge zur Soziologie von Gewalt und Ordnung*, Baden-Baden 2014: 175-207

Fanon, Frantz: *Schwarze Haut, weiße Masken*. Wien 2016

Foucault, Michel: *Der Wille zum Wissen. Sexualität und Wahrheit I*, Frankfurt am Main 1983

Galtung, Johan: „Gewalt, Frieden, Friedensforschung“, in: *Strukturelle Gewalt. Beiträge zur Friedens- und Konfliktforschung*, Reinbek bei Hamburg 1975: 7-36

Gamsjäger, David: *Von bezeugter Gewalt und der Gewalt des Zeugens. Versuch hin zu den Spuren gelebter Erfahrung*, Universität Wien 2021 (unveröffentlicht)

- „Ich bin mein Leib, er gehört der Welt.“ *Zwischen Leiblichkeit und Gewalt: Versuch hin zu einem erweiterten Gewaltbegriff*, Universität Wien 2022 (unveröffentlicht)
- *Prozesse der Kommodifizierung. Zum prekären Verhältnis von Mensch und Ware*, Universität Wien 2022 (unveröffentlicht)

Gilroy, Paul: *The Black Atlantic. Modernity and Double Consciousness*, London 2022

Glissant, Édouard: *L'Intention poétique*. Paris 1969

- *Poetics of Relation*. Ann Arbor 1997

Guenther, Lisa: “Critical Phenomenology”, in: Gail Weiss, Ann V. Murphy, Gayle Salamon (Ed.): *50 Concepts for a Critical Phenomenology*, Evanston 2020

Hartman, Saidiya: *Diese bittere Erde (ist womöglich nicht, was sie scheint)*. Berlin 2022

Held, Klaus: „Lebenswelt und politische Urteilskraft“, in: Leghissa, Giovanni und Michael Staudigl (Hrsg.), *Lebenswelt und Politik. Perspektiven der Phänomenologie nach Husserl*, Würzburg 2007

Heidegger, Martin: *Sein und Zeit*. Tübingen 2006

Hirsch, Alfred: „Notwendige und unvermeidliche Gewalt? Zur Rechtfertigung philosophischer Gewalt in der Moderne“, in: Mihran Dabag, Antje Kapust, und Bernhard Waldenfels (Hrsg.), *Gewalt. Strukturen, Formen, Repräsentationen*, München 2000

Hund, Wulf D.: „Vergesellschaftung durch Entmenschlichung. Perspektiven der historischen Rassismusforschung“. *Z. Zeitschrift marxistische Erneuerung*, 63 (2005): 157-169

- *Negative Vergesellschaftung. Dimensionen der Rassismusanalyse*, Münster 2014
- “Negative Societalisation. Racism and the Constitution of Race”, in: Wulf D. Hund, Jeremy Krikler and David Roediger (Ed.), *Wages of Whiteness & Racist Symbolic Capital*, Berlin 2010: 57-96

Husserl, Edmund: *Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge. Eine Einleitung in die Phänomenologie (Husserliana Bd. I)*, Den Haag 1963

- *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie II. Phänomenologische Untersuchungen zur Konstitution (Husserliana Bd. IV)*, Dordrecht 1952
- *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendentale Phänomenologie (Husserliana Bd. VI)*, Den Haag 1954

- *Analysen zur passiven Synthesis. Aus Vorlesungs- und Forschungsmanuskripten 1918–1926. (Husserliana Bd. XI)*, Den Haag 1966
- *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität: Zweiter Teil: 1921–1928 (Husserliana Bd. XIV)*, Den Haag 1973
- *Späte Texte über die Zeitkonstitution (1929–1934). Die C Manuskripte (Husserliana-Materialien Bd. VIII)*, Dordrecht 2006

Kapust, Antje: *Der Krieg und der Ausfall der Sprache*. München 2004

Kopytoff, Igor: “The Cultural Biography of Things: Commoditization as Process”, in: Arjun Appadurai (Ed.), *The Social Life of Things. Commodities in Cultural Perspective*, Cambridge 1986

Lévi Strauss, Claude: *Race et histoire*, Paris 1952

Levi, Primo: *Ist das ein Mensch?* München 2010

- *Die Untergegangenen und die Geretteten*, München 2021

Lévinas, Emmanuel: *Totalität und Unendlichkeit. Versuch über die Exteriötät*. Freiburg/München 2014

Löffler, Marion: „Transformationen männlicher Herrschaft. Symbolische Gewalt, Geschlecht und Staatlichkeit bei Pierre Bourdieu”, in: Michael Hirsch und Rüdiger Voigt (Hrsg.), *Symbolische Gewalt. Politik, Macht und Staat bei Pierre Bourdieu*, Baden-Baden 2017: 145–66

Mbembe, Achille: “Necropolitics”. *Public Culture*, 15/1 (2003): 11–40

- *Kritik der Schwarzen Vernunft*. Berlin 2020

Mensch, James R. *Embodiments. From the Body to the Body Politic*, Evanston 2009

Merleau-Ponty, Maurice: *Phänomenologie der Wahrnehmung*. Berlin 1974

- *Humanismus und Terror*. Frankfurt am Main 1990

Meuser, Michael: „Gewalt als Modus von Distinktion und Vergemeinschaftung. Zur ordnungsbildenden Funktion männlicher Gewalt“, in: Siegfried Lamnek und Manuela Boatcă (Hrsg.), *Geschlecht – Gewalt – Gesellschaft*. Opladen 2003: 38–55

Nedelmann, Birgitta: „Gewaltsoziologie am Scheideweg. Die Auseinandersetzungen in der gegenwärtigen und Wege der zukünftigen Gewaltforschung“, in: Trutz von Trotha (Hrsg.), *Soziologie der Gewalt*. Opladen 1997: 59–85

Der Abgrund des „Ich-kann“

Ngo, Helen: “Racist Habits”. *Philosophy & Social Criticism* 42/9 (2016): 847–872

Ngũgĩ wa Thiong'o: *Decolonising the Mind. The Politics of Language in African Literature*, London 1986

Nowotny, Stefan: „Sprechen aus der Erfahrung von Gewalt. Zur Frage der Zeugenrede“, in: Michael Staudigl (Hrsg.): *Gesichter der Gewalt. Beiträge aus phänomenologischer Sicht*, Paderborn 2014: 285–315

Pain, Rachel, and Lynn Staeheli: “Introduction: Intimacy-Geopolitics and Violence.” *Area* 46/4 (2014): 344–347

Patterson, Orlando: *Slavery and Social Death: A Comparative Study*, Cambridge 1982

Popitz, Heinrich: *Phänomene der Macht*. Tübingen 1992

Pratt, Mary Louise: *Imperial Eyes. Travel Writing and Transculturation*, London/New York 2008

Reemtsma, Jan Philipp: *Gewalt als Lebensform. Zwei Reden*, Stuttgart 2006

Ricœur, Paul: “Sur la phénoménologie”, in: *A l'école de la phénoménologie*, Paris 1986: 159–186

Riekenberg, Michael: *Gewalt. Eine Ontologie*, Frankfurt 2019

Rinehart, Nicholas T.: “The Man that was a Thing. Reconsidering Human Commodification in Slavery”. *Journal of Social History*, 50/1 (2016): 28–50

Saint, Lily: “‘My Quest for Recognition’: Existentialism in Tsitsi Dangarembga’s The Book of Not”. *Journal of African Cultural Studies*, 32/4 (2020): 450–455

Schwarz, Werner Michael: „Das Konsumieren der Anderen. Schaustellungen kolonisierter Menschen in Wien“, in: Johanna Dorer, Roman Horak, and Matthias Marschik (Hrsg.), *Cultural Studies Revisited*. Wiesbaden 2021

Varatharaja, Senthuran: *Rot (Hunger)*. Frankfurt am Main 2022

Shringapure, Bhakti: “The decolonial gesture in Tsitsi Dangarembga’s trilogy”. *Journal of African Cultural Studies*, 32/4 (2020): 455–459

Smallwood, Stephanie E., *Saltwater Slavery. A Middle Passage from Africa to American Diaspora*, Cambridge 2008

Staudigl, Michael: *Phänomenologie der Gewalt*. Cham/Heidelberg/New York/Dordrecht/London 2015

Steinbock, Anthony: *Grenzüberschreitungen. Generative Phänomenologie nach Husserl*, Freiburg im Breisgau 2003

Sutterlüty, Ferdinand: „Was ist eine ‚Gewaltkarriere‘?“. *Zeitschrift für Soziologie*, 33/4 (2004): 266–284

Thomae, Jackie: *Brüder*. Berlin 2020

Trotha, Trutz v.: „Zur Soziologie der Gewalt“, in: *Soziologie der Gewalt*. Opladen 1997: 9–56

Waldenfels, Bernhard: *Der Stachel des Fremden*. Frankfurt am Main 1990

- “Das Eigene und das Fremde“. *Deutsche Zeitschrift für Philosophie* 43/4 (1995): 611–620
- *Topographie des Fremden*. Frankfurt am Main 1997
- „Phänomenologie des Eigenen und des Fremden“, in: Herfried Münkler und Bernd Ladwig (Hrsg.), *Furcht und Faszination. Facetten der Fremdheit*, Berlin 1997: 65–68
- „Kulturelle und soziale Fremdheit“, in: Notker Schneider (Hrsg.), *Einheit und Vielfalt*, Amsterdam 1998
- *Grundmotive einer Phänomenologie des Fremden*. Frankfurt am Main 2006
- *Erfahrung, die zur Sprache drängt. Studien zur Psychoanalyse und Psychotherapie aus phänomenologischer Sicht*, Berlin 2019

Weil, Simone: „Die Ilias oder das Poem der Gewalt“, in: *Krieg und Gewalt. Essays und Aufzeichnungen*, Zürich 2011: 161–192

Weiss, Gail: “The Normal, the Natural, and the Normative. A Merleau-Pontian Legacy to Feminist Theory, Critical Race Theory, and Disability Studies”. *Continental Philosophy Review* 48 (2015): 77–93

Weiss, Gail/Murphy, Ann V./Salamon, Gayle (Ed.): *50 Concepts for a Critical Phenomenology*, Evanston 2020

Young, Iris Marion: „Werfen wie ein Mädchen“. *Deutsche Zeitschrift für Philosophie* 41 (1993): 707–726

Der Abgrund des „Ich-kann“

Filmquelle:

„Die Wilden‘ in den Menschenzoos“: Bruno Victor-Pujebet und Pascal Blanchard, Frankreich 2007, ARTE F

Zitierte Musik:

Little Simz: „Angel“, *NO THANK YOU*, Albumveröffentlichung am 12. 12. 2022

Abstract

Phänomenologische Arbeiten ausgehend von Husserl und Merleau-Ponty beschreiben unser leibliches In-der-Welt-sein im Modus des „Ich-kann“. Das ‚neutrale‘ Körperschema entspricht einer Öffnung zur Welt, die es uns erlaubt, uns in ihr einzurichten und zuhause zu fühlen. Vorliegende Arbeit setzt sich zum Ziel, die vermeintlich neutrale Darstellung des vermögenden „Ich-kann“ zu problematisieren und darzulegen, inwieweit darin die Perspektive einer autonomen, selbstgesetzten und selbstgegenwärtigen Subjektivität zum Ausdruck kommt, die ihre Spezifität gleichsam als Universalität und Normalität ausgibt. Aufrechterhalten kann die privilegierte Position nur werden, indem Körper, die dieser Norm nicht entsprechen, mit Prozessen der Abwertung konfrontiert werden. Dabei vollzieht sich die Nachzeichnung verschiedener Prozesse der Abwertung in vorliegender Arbeit sowohl historisch-konkret als auch im theoretisch Abstrakten. Letztere Dimension wird verdeutlicht, indem zu Beginn ein „erweiterter Gewaltbegriff“ betont wird, der Ordnungs- und Sinnbildungsprozesse in seinen theoretischen Zugang integriert und damit einer phänomenologischen Traditionslinie folgt. Konkret soll anhand zweier historischer Beispiele aufgezeigt werden, in welcher Weise die Setzung eines aktiven, sich autonom und stets gegenwärtigen Subjekts eine politische Abgründigkeit mit sich bringt. Anhand der Phänomene des transatlantischen Sklavenhandels und sogenannter „Menschenzoos“ wird verdeutlicht, wie das (eigene) vermögende „Ich-kann“ auf das Unvermögen anderer verweist, dieses heraufbeschwört, es produziert. Das Unvermögen wird in folgender Arbeit nicht als neutrale Beschreibung verstanden, sondern vor dem Hintergrund rassistischer Vergemeinschaftungsprozesse als Identifikationsmarker einer europäischen Moderne gelesen. In radikaler Weise vollziehen sich Akte der Abwertung und Degradierung in der Missachtung des Status des vollwertigen Menschseins.

Eine Ausgangsposition im Modus des „Ich-kann“ ist ein Privileg und es ist ein falsches Versprechen. Die Kehrseite – das Unvermögen, bzw. die zwangshafte Unterbindung/Verunmöglichung – verweist hingegen auf eine Bodenlosigkeit, einen instabilen Untergrund, ein Gefüge, das durchzogen ist von Differenz, Brüchigkeit und Leerstellen. Die Untersuchung dieser Kehrseite soll ein Plädoyer für einen Beginn beziehungsweise eine Weiterführung einer kritischen Phänomenologie, die über Gewaltsames nachdenkt, darstellen.