

Rasse – der gleitende Signifikant

Ich möchte in diesen drei Vorlesungen einiges Nachdenken auf Fragen von Rasse, Ethnizität, Nationen und Diaspora verwenden, das nicht einfach nur wiederholen will, was afroamerikanische Gelehrte tun könnten, sondern eine Perspektive aus einem anderen Teil der schwarz-atlantischen Welt eröffnet und die Thematik damit in einen größeren, globalen Zusammenhang stellen soll. Ich möchte mich mit dem Wesen kultureller Differenz auseinandersetzen, und zwar so, wie sie in einer Vielzahl von Diskursen konstruiert wird. Ich sollte gleich zu Beginn erwähnen, dass ich den Ausdruck *Diskurs* zwar möglicherweise bis zum Überdruss verwenden werde, darin aber trotzdem kein Settextrller Feuerwerke meine, sondern vielmehr die generelle Auffassung des menschlichen Verhaltens als etwas stets Bedeutungsvolles umschreiben möchte. Wenn wir mit der Frage anfangen, was es heißt, kulturelle Differenz in diskursiven Terminen neu zu denken, dann sollten wir Diskurs als dasjenige begreifen, was menschlichen Praktiken und Institutionen Bedeutung verleiht, was uns dazu fähig macht, die Welt zu verstehen, und folglich als das, was menschliche Praktiken zu bedeutungsvollen Praktiken macht, die genau deshalb geschichtlicher Natur sind, weil sie auf jene Weise signifizieren, auf die sie auch menschliche Differenzen markieren. Ich möchte die drei im Titel meiner Vorlesungen in Rede stehenden Konzeptionen kultureller

Differenz, also Rasse, Ethnizität und Nation, einer diskursiv-genealogischen Analyse zuführen, die im Lichte bestimmter politischer und theoretischer Überlegungen erfolgen soll, und zudem jeden dieser Begriffe dazu verwenden, die anderen ein wenig zu problematisieren und zu destabilisieren.

In dieser ersten Vorlesung möchte ich mich – in Ihren Augen womöglich ziemlich verspätet – erneut der Frage zuwenden, was wir meinen könnten, wenn wir sagen, dass Rasse eine kulturelle und historische und keine biologische Tatsache darstellt – dass Rasse also ein diskuratives Konstrukt, ein gleitender Signifikant ist. Denn obwohl Aussagen solcher Art in manchen progressiven Kreisen mittlerweile fast den Status einer kanonischen Orthodoxie angenommen haben, so meinen Kritiker und Theoretikerinnen damit doch nicht immer dasselbe und ziehen auch nicht immer die gleichen, begrifflichen und politischen Schlüsse daraus. Der Gedanke, dass Rasse diskursiv konstruiert ist, war meiner Erfahrung nach nicht sehr erfolgreich dabei, weit verbreitete Annahmen – jene Arten und Weisen, über die große, unordentliche, »dreckige« Welt des alltäglichen Lebens außerhalb der Akademie zu sprechen, sie zu verstehen oder zu bewerten – ins Wanken zu bringen oder zu zerstreuen. Und ebenso wenig sind seine dislozierenden Auswirkungen auf die politische Mobilisierung oder auf die Analyse der Strategien antirassistischer Politiken angemessen zur Darstellung gebracht worden.

Ich beziehe mich an dieser Stelle auf »Rasse« als auf eine jener Leit- oder Meisterideen (die maskuline Form ist dabei beabsichtigt), die diejenigen großen Klassifizierungssysteme der Differenz organisieren, welche in der menschlichen Gesellschaft wirksam sind. In diesem Sinn

ne bildet Rasse das Herzstück eines hierarchischen Systems, das Differenzen produziert, und zwar zudem solche, über die W.E.B. Du Bois 1897 einmal sagte, dass, »so subtil, filigran und ungreifbar sie auch seien [...], [sie] die Menschen stillschweigend, aber dezidiert in Gruppen unterteilt haben«.¹ Dass es sich hierbei um eines der zentralen Systeme zur Klassifikation von Bedeutung handelt, wäre noch neutral ausgedrückt. Ich tue dies allerdings nicht aus dem Wunsch heraus, die furchtbaren menschlichen und historischen Konsequenzen herunterzuspielen, die sich aus der Anwendung dieses klassifizierten Klassifikationssystems auf das gesellschaftliche Leben sowie auf einzelne Männer und Frauen ergeben haben, sondern deshalb, weil ich fest davon überzeugt bin, dass der Rassismus, so hasserfüllt er als historischer Tatbestand gewesen sein mag, dennoch auch ein *Bedeutungssystem* ist, also eine Art und Weise, die Welt zu strukturieren und bedeutungsvoll zu klassifizieren. Daher hängt jeder Versuch, Rassismus zu bekämpfen oder seine menschlichen und sozialen Folgen abzuschwächen, davon ab, dass man versteht, wie genau dieses Bedeutungssystem funktioniert und warum die klassifikatorische Ordnung, die es repräsentiert, einen so mächtigen Einfluss auf die menschliche Vorstellungsfähigkeit ausübt.

Die diskursive Konzeption von Rasse – als zentraler Terminus, der die großen klassifikatorischen Differenzsysteme in der modernen Menschheitsgeschichte strukturiert hat – erkennt, grob formuliert, an, dass sämtliche Bemühungen um eine wissenschaftliche Grundlegung des Begriffs, alle Versuche, der Rassenidee eine biologische, physiologische oder genetische Begründung zu verschaffen, sich als unhaltbar erwiesen haben. Wir müs-

sen deshalb darüber nachdenken, »eine sozialhistorische und kulturelle Definition von ‚Rasse‘ an die Stelle der biologischen zu setzen«, wie es der Philosoph Anthony Appiah in seinem bekannten und elegant konzipierten Essay »The Uncompleted Argument: Du Bois and the Illusion of Race« ausdrückt, der in der von Henry Louis Gates, Jr. herausgegebenen wegweisenden Sonderausgabe der Zeitschrift *Critical Inquiry* mit dem Titelthema »Race«, *Writing, and Difference* erschien. In meinen folgenden Anmerkungen möchte ich diesem Vorschlag weiter nachgehen. Wie wir wissen, ist die menschliche genetische Variabilität zwischen den Populationen, die normalerweise mit einer rassischen Kategorie assoziiert werden, nicht signifikant größer als die innerhalb solcher Populationen selbst. Was Du Bois in seinem Essay »The Conservation of Races« als »die größeren körperlichen Unterschiede der Hautfarbe, des Haarwuchses und des Körperbaus« bezeichnet, sind zwar »für das Auge des Historikers und des Soziologen eindeutig definiert«³ – eine Wendung, auf die ich noch zurückkommen werde –, doch sind sie einerseits kaum mit genetischen Differenzen im naturwissenschaftlichen Sinne korreliert und andererseits unmöglich mit kulturellen, sozialen, intellektuellen oder kognitiven Charakteristika auf signifikante Weise zu korrelieren, was bedeutet, dass solche »größeren körperlichen Unterschiede« Gegenstände außergewöhnlicher Variationen innerhalb jeder einzelnen Familie sind, von den sogenannten Rassenfamilien ganz zu schweigen.

Ich möchte ein passant dreierlei zu dieser generellen Auffassung bemerken. Erstens repräsentiert sie die mittlerweile allgemein verbreitete und akzeptierte Meinung der großen Mehrheit der Wissenschaftlerinnen und Wis-

senschaftler auf diesem Gebiet. Zweitens hat diese Tatsache über die genetische Variationsbreite beim Menschen nie eine intensive Beforschung durch eine Minderheit von Wissenschaftlern verhindert, die sich der Idee verschrieben haben, den Beweis für eine Korrelation zwischen rassistisch kategorisierten genetischen Eigenschaften und Kulturleistungen zu führen – und gerade heute ist eine solche Bestätigung, befeuert von der aktuellen Genomforschung, wieder in vollem Gange. Drittens beobachte ich, dass, obgleich die rassifizierenden Implikationen der fortgesetzten wissenschaftlichen Bemühungen darum, eine Korrelation zwischen beispielsweise Rasse und Intelligenz nachzuweisen, von vielen, unter anderem den Angehörigen des liberalen Bürgertums sowie den meisten Schwarzen, lautstark widersprochen und Widerstand entgegengebracht wird, dennoch ein großer Teil dessen, was sich solche Gruppen untereinander und über sich selbst erzählen, genau an ebensolche Überzeugungen gebunden ist. Hinter der Idee, dass manche gesellschaftlichen, politischen, moralischen oder ästhetischen Charakteristika oder Phänomene, die mit den Schwarzen assoziiert werden, die Richtigkeit einer politischen Strategie, die Korrektheit einer Einstellung oder den Wert eines kulturellen Erzeugnisses garantieren könnten, stoffen wir auf die Annahme, dass die Wahrheit einer solchen Strategie, Einstellung beziehungsweise eines sozialen Kunstwerks durch die rassistischen Eigenarten der beteiligten Akteure bestimmt wird. Ich ziehe hieraus die eigenartige Schlussfolgerung, dass tatsächlich diametral entgegengesetzte politische Positionen von den gleichen philosophischen Grundlagen aus entwickelt werden können und dass, obwohl genetische Erklärungen sozialen Verhaltens oft als rassistisch gebrandmarkt wer-

den, wir dennoch feststellen müssen, dass genetische, biologische und physiologische Definitionen von Rasse in unserer aller Alltagsdiskursen höchst lebendig sind. Um dieses Paradox soll es in meiner Vorlesung gehen.

Die Schwierigkeit dabei, von einer genetischen oder biologischen zu einer sozialgeschichtlichen oder kulturellen Konzeption rassischer Klassifikation und Identifikation überzugehen, liegt, wie Appiah klar erkannt hat, in der Frage begründet, wie mit der im heutigen rassifizierten Diskurs erhalten gebliebenen biologischen Spur umzugehen ist. Ich möchte Ihnen kurz sein komplexes und raffiniertes Argument wieder ins Gedächtnis rufen. Appiah zeigt, dass Du Bois, der seine Lebensgeschichte als »Autobiographie eines Rassebegriffs« bezeichnet hat,⁴ Positionen vertrat, in denen er »graduell, aber nie gänzlich dazu kam, das nichtbiologische Wesen von Rassen anzunehmen«.⁵ In seinem Text »The Conservation of Races« von 1897 erkannte Du Bois an, dass die »subtilen, filigranen und ungreifbaren« Differenzen, die die Menschheit in Gruppen unterteilt haben, zwar manchmal »den natürlichen Unterschieden des gemeinsamen Blutes, einer gemeinsamen Abkunft und körperlichen Eigentümlichkeiten entsprachen«, sie diese aber »bei anderer Gelegenheit auch überschritten und außer Acht ließsen«. Die Unterteilung in Rassen, die wir permanent weiterführen, ist, so Du Bois, etwas, was »die wissenschaftliche Definition möglicherweise übersteigt«.⁶ Du Bois behauptet somit schon zu einem frühen Zeitpunkt, dass »Rasse« kein wissenschaftlicher – also biologischer – Begriff ist, doch Appiah argumentiert, dass diese Erkenntnis Du Bois' das Biologische nur teilweise ablöst, denn »wenn er das wissenschaftliche Verständnis doch vollständig überschritten hat, was soll dann noch die Rede

vom ›Blut?‹ Was sonst, so Appiah, könnte »gemeinsames Blut« für Du Bois bedeuten, wenn nicht etwas, das »mit einer hochtrabenden Kraniometrie, einem Schuss Melanin und irgendeinem Maßstab für die Haarkümmung daherkommt, [worin] die wissenschaftliche Deutung ja letztlich resultiert? Ich schließe mich dieser Interpretation des Du Bois'schen Ringens mit dem Rassebegriff nicht nur an, sondern stelle auch fest, wie symptomatisch es doch für den rassistischen Diskurs per se ist, dass die des Hauses verwiesenen körperlichen oder biologischen Spuren dazu neigen, um die Veranda herumzuschleichen und durch das Fenster im Abstellraum wieder hineinzuklettern!«

Wenn wir Appiahs Analyse weiter folgen und uns Du Bois' Aufsatz »Races« ansehen, der 1911 in *Crisis* erschien ist, dann stellen wir fest, dass Letzterer entschlossen dazu übergeht, dort »von Zivilisationen« zu sprechen, »wo wir in der Gegenwart von Rassen sprechen«, wenn er hinzufügt, dass »die körperlichen Eigenarten, abgesehen von der Hautfarbe [...], in einem nicht geringen Umfang eine unmittelbare Folge der physischen und gesellschaftlichen Umgebung« sowie »zu unterbestimmt und vage [sind], um als Grundlage für irgendeine starre Klassifikation oder Unterteilung menschlicher Gruppen zu fungieren«.⁸ An dieser Betonung von Umwelt oder Zivilisation in seinem Denken erkennen wir, dass Du Bois um 1940 herum, als sein Werk *Dusk of Dawn* erscheint, die »wissenschaftliche« Definition zugunsten von etwas aufgibt, das ein gänzlich anders gelagertes Argument zu sein scheint. Afrikaner und Menschen mit afrikanischen Vorfahren mögen zwar eine gemeinsame rassische Abstammung besitzen, so Du Bois, und er sagt auch von sich selbst und von seinen »Ahnen von vor tausend oder

mehr Jahren«, dass »ich das Mal ihres Erbes an Haut und Haaren trage«, und schließt an: »Diese Dinge sind augenfällig, aber *für sich genommen nur von geringer Bedeutung*; von Belang sind sie nur, da sie für reale und subtile Unterschiede von anderen Menschen stehen.« Damit haben wir es hier mit einer entscheidenden Weichenstellung von höchster Bedeutung zu tun, denn was nun für Du Bois wichtig ist, was die Verbindung zwischen Afroamerikanern wie ihm und Afrika herstellt, ist die Tatsache, dass »meine Vorfahren sowie deren andere Nachfahren eine gemeinsame Geschichte besessen haben, eine kollektive Katastrophe durchlebt und über ein einheitliches langes Gedächtnis verfügen«. »Die wahre Natur dieser Verwandtschaftsbeziehung«, so schlussfolgert er, »ist ihre soziale Erbschaft der Sklaverei.«⁹ Körperlische Eigenarten von »Hautfarbe, Haarwuchs und Körperbau«, die, wie er es 1897 noch formuliert, »die körperlichen Bande« bilden, sind für Du Bois 1940 nur noch insofern von Bedeutung, als sie ein »Mal« des Erbes sind, wobei »die Hautfarbe nur eine relativ unwichtige Rolle spielt, abgesehen davon, dass sie als Abzeichen fungiert«. Oder, um Du Bois in meine Sprache zu übersetzen, das »Mal« und das »Abzeichen« sind deshalb so höchst wichtig, weil sie signifizieren, weil sie eine bestimmte Bedeutung tragen, weil sie, anders ausgedrückt, *Signifikanten von Differenz* sind.

Appiah tut sicherlich recht daran, unser Augenmerk auf zwei wichtige Aspekte dieses Wandels im Denken Du Bois' zu lenken. Erstens tendiert, wie Du Bois selbst bemerkte hat, die spätere Definition – »Rasse« als Abzeichen – dazu, den Begriff ins Hin- und Hergleiten zu bringen. Denn als aus ihrer physiologischen Verankerung herausgelöst sagt Du Bois über die »soziale Erb-

schaft der Sklaverei«, dass sie »nicht bloß die Kinder Afrikas miteinander verbindet, sondern sich auch über das gelbe Asien und bis in die Südsee erstreckt. Diese Einheit ist es, die mich nach Afrika zieht.¹⁰ Allerdings ist man versucht, zu fragen: Welche Einheit? Geht es bei dem, was Du Bois anspricht, um biologische Verwandtschaft oder um politische Assoziation? Zweitens: Wenn, wie Appiah prägnant anmerkt, augenfällig körperliche Eigenschaften wie »die größeren körperlichen Unterschiede der Hautfarbe, des Haarwuchses und des Körperbaus« jetzt nur noch von »geringer Bedeutung« sind, dann markiert deren bloße Erwähnung durch Du Bois in *Dusk of Dawn* zumindest an der Oberfläche seines Arguments das Ausmaß, in dem er sich dem Reiz des früheren Begriffs von Rasse doch nach wie vor nicht zu entziehen vermugt.¹¹

Um die Angelegenheit etwas allgemeiner zu formulieren, da sie etwas betrifft, was den gesamten Rassendiskurs bis zum heutigen Tag betrifft: Fakt ist, dass das Biologische als aktive *Spur* in Du Bois' Diskurs erhalten bleibt, obwohl es nun, wie Jacques Derrida sagen würde, »unter Durchstreichung« fortlebt.¹² Beachten wir jedoch, wie Appiah dies formuliert, wenn er schreibt, dass »eine sozialhistorische Konzeption von Rasse an die Stelle der biologischen zu setzen [...] einfach nur heißt, die biologische Auffassung unter der Oberfläche zu vergraben, und nicht, sie zu transzendieren«.¹³ Wenn das stimmt, dann ist dies ein ernster Einwand, dem wir dringend unsere Aufmerksamkeit widmen müssen.

In einem kurzen, aber plakativen Resümee behauptet Appiah, dass die diskursive oder sozialgeschichtliche Wende zum Scheitern verurteilt ist, weil sie sich selbst nicht von jener biologischen Spur befreien kann, die

dem Begriff der Rasse anhaftet, wenn ein solcher Schritt »unter Saussure'scher Vorherrschaft« vollzogen wird.¹⁴ Die entscheidende Frage lautet an dieser Stelle, ob wir es uns zu einfach machen, wenn wir uns *Bedeutung* auf postsaussuresche Weise primär als linguistisches Phänomen vorstellen, als etwas, das von Differenzsystemen konstituiert wird, die den formal strukturierten Regeln der *langue* rein immanent sind, jenen abstrakten Ordnungsprinzipien der Sprache also, die Saussure von Sprechakten – oder *parole* – unterschied. Wenn das Problem letztlich auf einen semiotischen Sündenfall hinausläuft, dann müssen die Saussurianer unterstellen, dass Rasse, wie Appiah es ausdrückt, »wie alle anderen Begriffe auch von Metapher und Metonymie konstruiert wird; [der Begriff] steht metonymisch für den Anderen; er schultert, in metaphorischer Hinsicht, die Last anderer Arten von Differenz«. Für Appiah gilt: Selbst wenn der Begriff Rasse *tatsächlich* eine »Struktur von Gegen-sätzen« darstellt, so ist er doch einer, »dessen Realisierung im besten Fall problematisch und im schlimmsten unmöglich ist«, da die Frage lautet, worin der eigentliche Gegenstand besteht, auf den er sich bezieht. Als Lösungsvorschlag für dieses Dilemma bietet er seine Schlussfolgerung an, dass »es in Wahrheit keine Rassen gibt; nichts auf der Welt kann all das leisten, von dem wir wollen, dass ›Rasse‹ es für uns leistet«. Und er fährt fort: »Wo Rasse funktioniert – an Stellen, wo größere Unterschiede in der Morphologie mit ›subtilen Unterschieden des Temperaments, des Glaubens und der Absichten korrelieren –, funktioniert sie als Versuch, metonymisch an die Stelle der Kultur zu treten; und dies gelingt nur um den Preis einer Biologisierung dessen, was Kultur oder Ideologie ist.« Als Gegner der diskursiven Wende pro-

klamiert Appiah: »Was wir durch unsere Besessenheit von der Struktur begrifflicher Beziehungen aus dem Blick verlieren, ist die Wirklichkeit schlechthin.«¹⁵ Dieser Ansicht nach sollten wir uns dazu durchringen, Rasse als philosophisch inakzeptable Redeweise in Gänze aufzugeben.

Hier, am Ende eines brillanten Einspruchs, stelle ich schließlich fest, dass ich mich Appiahs Argumentation nicht anschließen kann. Selbstverständlich habe ich keinerlei Ambitionen dazu, Rasse als Begriff in Schutz zu nehmen, und erst recht nicht in seiner genetischen, biologischen oder sogenannten wissenschaftlichen Form. Trotzdem verstehe ich nicht, was es heißen soll, dass der rassistische Diskurs, aufgefasst als »Struktur von Gegensätzen«, nicht »realisiert« werden kann. Bedeutet das, dass die diskursive Wende mit Blick auf Rasse in der Realität nichts austrägt, keine Wirkungen »da draußen« zeigt, also jenseits dessen, was Appiah die »Textwelt der Akademie« nennt, weil sie *nur* Sprache ist, nichts als Diskurs? Dass, weil wir kein wissenschaftliches Bezugsobjekt für rassistische Unterschiede finden, Rasse als sozialgeschichtliche Tatsache nicht existiert? Welcher Art ist Appiahs Berufung auf die »Wirklichkeit schlechthin« im Lichte seiner methodologischen Beschäftigung mit einer Struktur von Beziehungen analog zur *langue*, das heißt zur Sprache als einem System von Differenzen?

Meine These lautet, dass dieser dekonstruktivistische Schachzug – das Biologische dem Sozialgeschichtlichen gegenüberzustellen und sich dann, aufgrund der Beurteilung der biologisch-wissenschaftlichen Konzeption als unbegründet und unhaltbar, auf das Kulturelle und Hermeneutische zu verlegen – eine weitere, noch unvollendete Wendung vollziehen muss, um abgeschlossen zu wer-

den. Die Forscherinnen und Forscher an der Akademie waren, so Appiah, zu zurückhaltend dabei, ihren unabweisbaren Befund, nämlich ihre »Ablehnung von Rasse als Differenzbegriff«,¹⁶ ihren Mitmenschen zu präsentieren. Wenn er damit meint, dass Rasse als Erklärungsmechanismus für soziale, kulturelle, wirtschaftliche und kognitive Differenzen zwischen rassischem definierten Gruppen über keine wissenschaftliche Grundlage verfügt, dann pflichte ich dem natürlich bei. Aber wir müssen immer noch erklären, warum diese rassischen Klassifikationssysteme fortleben, warum ein so großer Teil der Geschichte im Schatten ihrer existentiellen binären Codes ablieft, und vor allem, warum das Handeln sowie die Sprache und das Denken im Alltag – ebenso wie die größeren strukturellen Machtssysteme, die die Wohlstands-, Ressourcen- und Wissensverteilung über Gesellschaften hinweg und zwischen Gruppen differenziell organisieren – allesamt weiterhin mit dieser offensichtlich schwachen, unbegründeten, unvertriebaren und fast, aber eben nur fast gänzlich ausradierten »biologischen« Spur operieren. Wir müssen also, kurz gesagt, immer noch erklären, warum Rasse in der Menschheitsgeschichte so hartnäckig fortlebt und so unmöglich abzuschütteln ist. Appiah geht mit seinem Dekonstruktivismus wie ein echter Philosoph vor, indem er argumentiert, dass wir uns nicht nur mit »der Bedeutung von Rasse«, sondern »mit ihrer Wahrheit« beschäftigen sollten.¹⁷ Worauf man nur erwidern kann: Seit wann wird der Diskurs über Rasse (oder gar der über das biologische und das soziale Geschlecht, dessen diesbezügliche Ähnlichkeiten Appiah selbst bemerkt), ganz zu schweigen von seinen realen Folgen, von »der Wahrheit« in diesem absoluten Sinne bestimmt? Woran es dieser Demontage unseres Problems

meiner Meinung nach immer noch fehlt, ist eine Erklärung dafür, wie Rasse *diskursiv* funktioniert, sowie für die zentrale Stellung ihres Status als Signifikant gegenüber ihrer tödlichen Funktion in der Wirklichkeit und ihren realen Auswirkungen. Dabei handelt es sich nicht um die Funktionsweisen von Rasse in der Gestalt, wie sie Evolutionsbiologie oder moderne Genetik auffassen, sondern so, wie sie eben in Begriffen von Metapher und Metonymie verstanden wird, welche Appiah zwar offensichtlich ablehnt, die aber ebenjene sind, mit denen ich das Signifizieren und die diskursive Operation von Rasse innerhalb unserer diversen Bedeutungssysteme bezeichne.

Ich sehe drei Vorbehalte gegen das von mir vorgebrachte Argument, die ich an dieser Stelle ohne zu zögern thematisieren möchte. Dabei handelt es sich um miteinander verwandte Arten von Einwänden mit gleitender Relevanz. Der erste ist der *philosophische* Einwand, den Appiah selbst vorbringt. Diesem zufolge ist die Analyse der Strukturen von Gegensätzen, die einen Begriff definieren, zwar ein kurzwelliges linguistisches Spiel, doch wenn der Begriff – Signifikant und Signifikat – kein wissenschaftliches Bezugssubjekt in der realen Welt hat, sinkt das ganze Spiel zu einer Art trivialem semiotischen Un-

*
terfangen herab. Der zweite Einwand ist *politischer* und *historischer* Art und findet seinen Widerhall in Appiahs ominöser Referenz auf die »Wirklichkeit schlechthin«. Verliert nicht die ganze Rede von begrifflichen Unterscheidungen und binären Gegensätzen ihre Bedeutung angesichts der schrecklichen Folgen, der menschlichen Verheerungen, die der praktisch umgesetzte Rassismus

über die Jahrhunderte hinweg im Leben von Millionen Menschen angerichtet hat, denen es; offen gesagt, völlig gleichgültig sein dürfte, was Saussure, Foucault oder Derrida zu sagen haben? Dies leitet zu einem dritten Einwand über, den wir *evidentiell* oder *experientiell* nennen können. Was soll diese ganze Diskussion darüber, ob es Rasse wirklich gibt, wenn wir einfach nur unseren Augenschein heranziehen müssen, um die Einschreibung rassischer Differenzen in Hautfarbe, Haarwuchs und Körperbau – an der Physiologie, Morphologie und der Melaninzammlungserzung – diverser menschlicher Gruppen, die sich auf Grundlage dieser Differenzen auf nur allzu vorhersehbare Weise untereinander verhalten, sehen zu können?

Der Offensichtlichkeit all dieser Punkte aus der Perspektive des Alltagsverständs möchte ich dennoch das skandalöse Argument entgegenhalten, dass Rasse gesellschaftlich, historisch und politisch gesehen ein Diskurs ist, dass sie wie eine Sprache funktioniert, wie ein gleitender Signifikant, dass ihre Signifikanten nicht auf genetisch verbürgte Tatsachen, sondern auf jene Bedeutungssysteme referieren, die in den Klassifikationen der Kultur fixiert worden sind, und dass diese Bedeutungen reale Konsequenzen nicht etwa aufgrund irgendeiner Wahrheit zeitigen, die ihrer wissenschaftlichen Klassifikation inhärent ist, sondern aufgrund des Willens zur Macht und des Wahrheitsregimes, welche in den sich wandelnden Diskursbeziehungen institutionalisiert sind, die solche Bedeutungen mit unseren Begriffen und Ideen im Signifikationsfeld herstellen.¹⁸ Dieser Wille zur Wahrheit der Idee der Rasse erlangt seine Wirkung durch die Weise, auf die diskursive Systeme die gesellschaftlichen Praktiken von Männern und Frauen in ihren alltäglichen

Interaktionen miteinander organisieren und regulieren. Dies ist meiner Ansicht nach genau jenes theoretische Verdienst, den der Begriff des Diskurses jener merkwürdigen Binariät voraushat, die Ideologie und Praxis einander gegenüberstellt. Das Wort »Diskurs«, weit davon entfernt, bloße Rede zu signalisieren, als ob es besagen sollte, dass wir es nur mit Sprache zu tun haben, suggeriert ebengenauso das Zusammenbrechen der Unterscheidung der beiden Ebenen von »reinen Ideen« und »roher Praxis« zugunsten der Behauptung, dass alle menschlichen sozialen und kulturellen Praxisvollzüge stets bei-des, das heißt stets *diskursive Praktiken* sind. Und das bedeutet, dass wir darauf achten müssen, das Diskursive nicht vorschnell vom Außerdiskursiven zu unterscheiden.

Grob gesagt, bilden rassische Diskurse eines der großen und dauerhaften Klassifikationssysteme der menschlichen Kultur und sind als solche immer auch diskursive Systeme – solche der Repräsentation und Organisation von Praktiken in Bezug auf eine der zentralen Tatsachen der menschlichen Gesellschaft, nämlich die Tatsache der Differenz. Das bedeutet, Rasse als eine »Trope äußerster, irreduzierbarer Differenz zwischen Kulturen« zu verstehen, wie Gates es in seiner Einleitung zu »*Race*, *Writing, and Difference* schreibt. Wir mögen zwar analytisch dazu in der Lage sein, zu verstehen, wie solche Systeme in formaler Hinsicht funktionieren, als Strukturen oder Systeme von Ähnlichkeiten und Differenzen, innerhalb derser Rasse eine Figur oder Trope ist, die Bedeutungen produziert. Historisch ist aber wichtig, dass diese Bedeutungen sich dann in den Praktiken und Operationen von *Machtbeziehungen* zwischen Gruppen organisieren und in sie eingeschrieben werden. Das bedeutet, solche

Bedeutungen nicht nur als textuelle oder linguistische zu betrachten, sondern als diskursive Systeme, das heißt als Systeme, in denen die signifizierenden Beziehungen von Ähnlichkeit und Differenz nicht von einer Eins-zu-eins-Relation von Rasse und einer gegebenen Ordnung »realer« – biologischer oder physischer – Unterschieden da draußen in der Welt abhängen, sondern von der Weise, auf die das enorme Spektrum von (anscheinend zufällig verteilten) Differenzen, die in der materiellen Wirklichkeit existieren, als ein System sprachlicher Differenzierungen konstituiert und dadurch *bedeutungsmässig* wird und mithin ein Sinnssystem für das menschliche Denken, Wissen und Handeln im Alltag bildet. Solche Bedeutungen von »Rasse« sind diskursiv im Hinblick auf die Art und Weise, auf die sie innerhalb des Spiels von Ähnlichkeit und Differenz, durch das alle Diskurssysteme menschliche Bestätigung als bedeutungsvolles Verhalten konstituieren, referenziert werden. Und sie sind auch deshalb – in meinem Sprachgebrauch – diskursiv, weil das Wechselspiel zwischen der Repräsentation von Differenz, der Wissensproduktion und der Einschreibung von Macht in den Körper eine dreifache Beziehung ist, die bei der Erzeugung von Rasse eine entscheidende Rolle spielt. Ich gebrauche *diskursiv* daher an dieser Stelle auch nicht nur, um den – theoretischen – Übergang von einem formalen, linguistischen und textuellen Verständnis von Differenz, dem wir in Bezug auf sprachliche Fragen bei Saussure, Claude Lévi-Strauss und im Strukturalismus begegnen, hin zu jenen von Foucault, Derrida und den postkolonialen Theoretikern – neben und Theoretikern vertretenen Modellen der Dialogik der Alterität zu vollziehen, sondern auch, um den Foucault'schen Syllogismus des *Macht-Wissens* so zu er-

weitern, dass er auch das beinhalten kann, von dem ich denke, dass es stets seinen notwendigen, aber stummen Mittelbegriff darstellt, so dass wir als Ergebnis *Macht-Wissen-Differenz* erhalten.

Da es uns nicht um eine abstrakte theoretische Kritik, sondern um einen Versuch geht, die Geheimnisse der Funktionsweise rassischer Klassifikationssysteme und ihrer nur zu realen Auswirkungen in der realen Welt zu entschlüsseln, ist die Frage, wie sich diskursive Systeme vermeintlich auf die Wirklichkeit beziehen, von zentraler Bedeutung; vor allem, weil das Problem wissenschaftlicher Validität – oder, wie Appiah es ausdrückt, »nicht nur die Bedeutung, sondern auch die Wahrheit« des rassischen Diskurses – und damit die schwierige Frage nach dem Biologischen in Du Bois' »gröberen körperlichen Unterschieden der Hautfarbe, des Haarwuchses und des Körperbaus« unser Argument an dieser Stelle wieder heimsucht.

Grob gesagt, stehen uns an dieser Stelle drei grundsätzliche Möglichkeiten zur Verfügung: Erstens können wir behaupten, dass Differenzen genetischer, biologischer oder physischer Art wirklich existieren und die Basis für die Kategorisierung der menschlichen Rasse in verschiedenen Familien entsprechend phänotypischer und anderer Merkmale bilden und dass, sobald ihre Existenz wissenschaftlich nachweisbar wird, sie im diskursiven System akkurat repräsentiert werden können. Kann dieser Nachweis nicht geführt werden, dann hat der Diskurs keine Verankerung in der Wirklichkeit und solche Kategorisierungssysteme sind, wie Gates schreibt, »willkürliche Konstrukte und keine Bestandteile der Wirklichkeit«. Der Rassebegriff muss demnach »pseudowissenschaftlich« sein, denn wenn »wir unsere Sprache so gedanken-

los gebrauchen, dass wir diesen Sinn *natürlicher Differenz* in unsere Formulierungen *hineinzwingen*, machen wir uns »einem schädlichen Gebrauch der Sprache« schuldig.¹⁹

Zweitens könnten wir an der rein linguistisch-textuellen Position festhalten. Hier ist Rasse ein selbstreferentielles, autonomes Überzeugungssystem, insofern es in keiner Weise an der Wirklichkeit geprüft werden kann, da es ausschließlich im Diskurs existiert. Gibt es nichts außerhalb des Textes, dann existiert Rasse nur innerhalb des »Systems von Differenzen, das unseren unendlich strukturierten *Langues* rein immanent ist«, wie Appiah es in seiner Kritik an jenen formuliert, die »unter Saussure'scher Vorherrschaft« operieren. Die dritte Position – jene, der ich mich verschreiben möchte – besagt, dass es natürlich materielle Differenzen aller Art in der Welt gibt. Es gibt keinen Grund dazu, diese Realität zu leugnen. Doch erst dann, wenn diese Differenzen innerhalb des Diskurses als ein System markierter Differenzierungen geordnet worden sind, kann von den sich daraus ergebenden Kategorien gesagt werden, dass sie Bedeutung erhalten, ein Faktor in der menschlichen Kultur werden, das Verhalten steuern und reale Effekte auf die alltäglichen sozialen Praktiken haben.

Auch aus der Warte dieser dritten Position heraus bleibt allerdings die Frage, wie wir solche bedeutungsvollen Differenzen ohne Sprache identifizieren können. Wir können nicht wissen und erst recht nicht beweisen, dass die Differenzen, die wir Rasse nennen, bereits in der Natur vorliegen, denn woher sollten wir wissen, dass wir sie so nennen sollten, außer eben, wenn sie durch den Diskurs konstituiert worden sind? Ebenso gibt es keine Grundlage, von der aus wir deren Materialität mit

absoluter Gewissheit in Abrede stellen könnten, abgesehen von der Unterscheidung zwischen dem, was es in der Sprache gibt und was nicht, obgleich diese Unterscheidung selbst auf Sprache angewiesen ist und sie voraussetzt. Judith Butler bringt dies auf prägnante Weise wie folgt auf den Punkt:

Auf ein solches außer-diskursives Objekt naiv oder direkt »zu referieren«, wird sogar immer die vorausgehende Abgrenzung des Außer-Diskursiven erforderlich. Und insoweit das Außer-Diskursive abgegrenzt wird, wird es von dem gleichen Diskurs gebildet, von dem es sich frei zu machen sucht. Diese Abgrenzung, die häufig als eine vortheoretisch bleibende Voraussetzung in irgendeinem Akt des Beschreibens mirvollzogen wird, markiert eine Grenze, die einschließt und ausschließt und sozusagen darüber entscheidet, was zu dem Gegenstand gehören wird, von dem wir dann sprechen, und was nicht.²⁰

Dies legt den Gedanken nahe, dass das, was den von uns als rassisch wahrgenommenen Körpern »natürlich« zu kommt, in Wahrheit eine materielle Oberfläche ist, auf der die Sprache ihre inskriptiven Markierungen von Intelligenz vornimmt und es auf diese Weise in klassifizierten Begrifflichkeiten erkennbar macht, gerade weil die menschlichen Varietäten bereits in ein übergreifendes Signifikationssystem integriert worden sind und darin repräsentiert werden. Butler kritisiert jedoch diese schwache Variante, in der das Natürliche das ist, »was vor der Intelligenz liegt«, indem sie behauptet, dass dadurch der Punkt außer Acht bleibt, dass die Natur immer eine Geschichte hat.²¹ Die relevanten Teile des Körpers, die in

den rassischen Diskurs aufgenommen werden, bilden eine äußerst selektive Gruppe, aus der viele weitere Teile, die in anderen Differenzdiskursen spezifiziert und in den Fokus gerückt werden, ausgespart bleiben, wie etwa das soziale Geschlecht. Es ist deshalb zunehmend schwierig, zu bestimmen, wie ein solcher präsozialer, prädiskursiver, rein natürlicher und materieller, nicht rassifizierter Körper beschaffen wäre, wo wir ihn finden und wie wir ihn außerhalb des Spiels des Diskursiven erkennen könnten. Daraus folgt allerdings nicht, dass wir die Natur mit unserer Einnahme der diskursiven Position verabschieden würden; wir sagen nur, dass die Natur nicht als prädiskursiver »Ursprung« der Rassediskurse oder als Quelle ihrer fundamentalen Wahrheit zu betrachten ist.

Was wir über die soziale Welt wissen – wobei Wissen jetzt als zentraler Term in unserer Macht-Wissen-Differenz-Gleichung fungiert –, ist wichtig. Doch ein solches Wissen ist in keiner der Weisen, in denen es für die rassifizierenden Differenzdiskurse grundlegend ist, unabhängig zugänglich und kann daher auch nicht dazu herangezogen werden, umstrittene Behauptungen über Rasse zu beurteilen, weil ein solches Wissen schon *für sich genommen* diskursiv organisiert und produziert wird. Gates erinnert uns daran, wie Nancy Stepan in ihrem bemerkenswerten Buch *The Idea of Race in Science* von 1982 gezeigt hat, dass die Tropen und Metaphern der Rasse »nach einer umfassenden und transzendenten Billigung durch die biologischen Wissenschaften verlangten« und dass westliche Denkerinnen und Autorinnen »versucht haben, diese rhetorischen Figuren von Rasse zu mystifizieren, sie natürlich, absolut, esentiell zu machen«.²² Das ist natürlich richtig, doch

die fortgesetzten Fehlschläge bei der Suche nach einem Fundament in den Wissenschaften haben nachfolgende Generationen nicht davon abgehalten, sich immer wieder an sie heranzuwagen. Deshalb würde ich behaupten, dass es mit dem endgültigen Abschluss der Wende hin zu einem diskursiven Rassebegriff nicht darum geht, ob irgendeine letzte oder finale Wahrheit über die Bedeutung von Rasse in dem von den Wissenschaften produzierten Wissen zu finden ist, sondern darum, dass unser Untersuchungsgegenstand dazu übergeht, die historischen Wissensgestalten zu erforschen, die die Intelligibilität von Rasse erzeugt haben. Und das heißt, dass es mindestens seit der Renaissance und besonders seit der Aufklärung »die« Wissenschaft ist, die Trägerin der Imperative des Willens zur Wahrheit über die menschliche Gattung, ihrer Ordnungen und Klassifikationen, Varietäten und Unterscheidungen und ihrer Beziehungen von Über- und Unterordnung ist.

Geschichten der Differenz

Rassische Klassifikationssysteme haben selbst eine Geschichte, deren moderner Teil wohl in dem Augenblick anbricht, in dem die europäischen Völker erstmals auf die Völker und Kulturen der Neuen Welt treffen und sie sich begreiflich machen müssen, und mit dem Beginn des imperialistischen Expansionsprozesses, als das Europa des ausgehenden Mittelalters seine physischen und begrifflichen Grenzen sprengt. Dies ist der historische Zeitpunkt, an dem das anfängt, was Mary Louise Pratt als das große »euroimperialistische Abenteuer« bezeichnet hat, das zugleich die große euroimperialistische Be-

gegnung mit der Differenz ist.²³ Als die Europäer der Alten Welt im fünfzehnten Jahrhundert zum ersten Mal auf die Völker und Kulturen der Neuen Welt stießen, stellten sie sich selbst eine gewichtige Frage, allerdings nicht »Bist du nicht ein Sohn und ein Bruder, eine Tochter und eine Schwester?« – diese kam erst viel später, mit der Zeit der Antisklaverei im achtzehnten Jahrhundert auf –, sondern: »Sind dies echte Menschen? Gehören sie zu derselben Art wie wir? Oder sind sie die Ausgeburt einer anderen Schöpfung?« So lautete die Frage, die Juan Ginés de Sepúlveda mit Bartolomé de Las Casas 1550 vor dem römisch-deutschen Kaiser in Valladolid diskutierte. Die Frage rassistischer Differenz trat erstmals mit dieser Stoßrichtung versehen in den modernen westlichen Diskurs ein. Zu diesem Zeitpunkt sowie in den darauffolgenden Jahrhunderten war die Religion – und nicht die Wissenschaft – die Garantin für »Wahrheit«. Man kann sagen, dass die Religion es war, die dort stand, wo die Wissenschaft später stehen sollte, als sie das diskursive Fundament bildete, auf dem sich die Europäer so sehr darum bemühten – und daran scheiterten –, die Darstellung menschlicher Differenzen und Vielfalt in der »Wahrheit« wurzeln zu lassen.

Jahrhundertlang wurde darum gerungen, die Trennungslinie einer binären Unterscheidung zwischen zwei einander ausschließenden Schöpfungen der menschlichen Rasse in das Klassifikationssystem einzuziehen. Erst mit der Aufklärung – unter deren panoptischem, universalistischen Blick alle Abstufungen menschlicher Differenzen im Diskurs der Naturphilosophie als Teile eines einzigen Systems repräsentiert wurden – ging die diskursive Kennzeichnung von Differenz an einen neuen Ort über; sie war nun nicht mehr zwischen zwei sich gegen-

seitig ausschließenden Gattungen von Menschen lokaliert, sondern saß zwischen unterschiedlichen Niveaus und Stufen von »Zivilisation« und »Barbarei« innerhalb eines einzigen Systems. Dies ist ein neuer Typus binärer Repräsentationsstrukturen, zwischen dem Westen und seinen Anderen, der eine differenziertere und kontinuierlich aufrechterhaltene Kennzeichnung verschiedener Stufen, Grade und Niveaus innerhalb eines übergreifenden Systems menschlicher Differenz erforderlich macht. Edmund Burke formulierte dies in seinem Brief an William Robertson vom 9. Juni 1777, in dem er den Umstand thematisierte, dass ein Philosoph der westlichen Aufklärung mittlerweile den ganzen Erdball in seinem Blick hatte und *sub specie aeternitatis* betrachtete, so:

Wir müssen nicht mehr auf die Geschichte blicken, um ihr [der Erkenntnis der menschlichen Natur] auf all ihren Stufen und in ihren verschiedenen Epochen nachzugehen [...]. Nun ist die Große Karte der Menschheit mit einem Male entrollt worden, und es gibt keinen Zustand und keinen Grad der Barbarei, keinen Ausdruck der Verfeinerung, den wir nicht in ein und demselben Moment vor Augen hätten; die ganz unterschiedliche Gesittung Europas und Chinas, die Barbarie Persiens und Abyssiniens, die seltsamen Sitten der Tataren und Arabiens, die Wildheit Nordamerikas und Neuseelands.²⁴

Mein Punkt lautet daher, dass das Entscheidende nicht die Wissenschaft an sich ist, sondern vielmehr das, was den übergreifenden Diskurs ausmacht, der die »Wahrheit« über die menschliche Kultur, die Beziehungen zwischen »Natur« und »Kultur« und das merkwürdige Fak-

tum der menschlichen Vielfalt begründet. Ich plädiere nicht für irgendeine abseitige Position wie etwa die These, dass uns die Wissenschaft keine Erkenntnisse über die physikalisch-materielle Welt liefern könnte; nichts von dem, was ich sage, sollte so verstanden werden, dass ich damit behaupten wollte, es gäbe keine physiologischen, morphologischen oder genetischen Differenzen zwischen Menschengruppen auf der Welt. Meine Frage aber lautet: Was bedeuten diese Differenzen? Können sie die Diskrepanzen von Macht und Wohlstand, von Verhalten und Glauben, von Kultur, Sprache und so weiter, die die *realen* Gegenstände konstituieren, auf die sich der rassifizierte Diskurs über die ganze moderne Geschichte hinweg bezogen hat, erklären oder in einer bestimmten Vorstellung von Wahrheit grundlegen? Was hier auf dem Spiel steht, ist jene Grundlegung der Wahrheit, die die Wissenschaft in den modernen kulturellen Systemen seit dem 18. Jahrhundert vollführt hat. Indem ich über die kulturellen und diskursiven Effekte der Wissenschaften als die eines Wahrheitsregimes spreche, möchte ich den Gedanken plausibilisieren, dass deren Funktion in der Sprache der Rasse, so wie zuvor bereits in der Religion, gänzlich darin bestand, genau jene Gewissheiten und Garantien für absolutes Wissen bereitzustellen, die kein anderes Wissenschaftssystem bereitzustellen vermocht hat. Relevant an der Wissenschaft oder an der Religion ist nicht, dass eine von beiden die eigentliche Wahrheit über die Differenz in sich birgt, sondern dass beide im Rassediskurs *fundierend* dabei wirken, das zu fixieren und abzusichern, was nicht abschließend fixiert und abgesichert werden kann. Aus Burkes Worten vernehmnen wir die Sprache einer Naturphilosophie, die danach strebt, die »Wahrheit« jener Differen-

zen – sozialer, kultureller, ökonomischer und politischer Art –, die im Rahmen eines neuen Geschichtsregimes diskursiv konstruiert worden sind, dessen Grundlagen im 17. Jahrhundert von den Wissenschaften gelegt wurden, durch die Natur verbürgten und gewährleisten zu lassen. Der Punkt ist nicht der, dass jedes Regime, das eine Grundlegung der »Wahrheit« vornimmt, damit aufzeigt, wie rassistische Differenzen tatsächlich aus der Natur hervorgehen, sondern vielmehr der, dass jedes Wahrheitsregime *Differenz diskursiv wirksam macht*. In der Tat markiert jedes Regime dadurch, dass es Differenz auf diese Weise intelligibel macht, menschliche Differenzen in der Kultur auf eine Weise, die genau dem entspricht, wie die Funktion von Differenz in der Natur verstanden wird, nämlich als »natürliche«, so dass die im Rassediskurs repräsentierten Differenzen jenseits der Befähigung von Kultur und Geschichte verortet werden, sie zu bearbeiten oder zu rekonstruieren.

Die Arbeit der Wissenschaften im 18. Jahrhundert und darüber hinaus bestand in der Hervorbringung des-^{sen}, was Ernesto Laclau als »Äquivalenzkette« zwischen Natur und Kultur bezeichnet und die dafür sorgt, dass Rasse diskursiv als ein Repräsentationssystem fungiert.²⁵ Laclau hat auf überzeugende Weise dafür argumentiert, dass für die Konstitution von Hegemonie – jener Machform, die um Zustimmung zu ihrer »Wahrheit« bemüht ist – die diskursive Formation von Äquivalenzketten zwischen signifizierenden Elementen zentral ist, zwischen denen keine norwendige oder direkte Korrespondenz besteht. Ihm zufolge ist es dieser Kondensationseffekt, wie er in seinem Beispiel des Diskurses der *Moral Majority* auftaucht, der es zum Beispiel »der Familie« ermöglicht, zu einem organischen Element im an-

sonstenkonfliktösen Diskurs über die »Kräfte des Marktes« zu werden und dabei etwas hervorzubringen, was tatsächlich eine *Artikulation* unter Diskursen ist, die keine notwendige Korrespondenz aufweisen, sondern diskursiv als naturalisiertes Äquivalent repräsentiert werden, so dass man das eine, die Natur, von seinem Geigenstück im anderen, der Kultur, »ablesen« kann. Was wir damit vor Augen haben, ist also nicht die Natur, sondern das, was Karl Marx in der in letzter Zeit zwar stark vernachlässigten, aber gleichwohl fortwährend interessanten Debatte um Ideologie als »Naturalisierungseffekt« beschrieben hat, der entsteht, wenn Diskurse zur Kultur und Geschichte, die über Raum, Zeit und Umstände hinweg variabel sind – und die, da sie sozialgeschichtlich variabel sind, Veränderungen unterworfen sind –, sich selbst kraft der Natur als gerechtfertigt, verbürgt und somit als dauerhaft, fixiert, unbeweglich und transhistorisch repräsentieren.²⁶ Es geht nicht darum, dass körperliche Differenzen zwischen Menschen wissenschaftlich erklärlich oder unerklärlich sind, sondern darum, dass deren kulturelle Bedeutung diskursiv als »wissenschaftlich« konstruiert werden muss, weil die wissenschaftliche Berufung auf die Natur in unserem modernen Zeitalter die grundlegende Sprache ist, in der Wahrheitsansprüche jenseits menschlicher Einwirkung erhoben, erläutert und fixiert werden können. Ich bin versucht, aus Marx' vielfach verworfenener *Deutscher Ideologie* zu zitieren, werde mich aber stattdessen einem Beispiel aus Roland Barthes' *Mythen des Alltags* zuwenden, in dem es um ein Coverbild von *Paris Match* aus den 1950er Jahren geht, das einen schwarzen Soldaten zeigt, der, gekleidet in die Uniform der U.S. Army, vor der französischen Trikolore salutiert. Barthes notiert dazu:

Der Mythos verbirgt nichts und stellt nichts zur Schau; er deformiert. Der Mythos lügt nicht und geht nichts; er verbiegt. [...] Der Alternative, den Bezug zu enthüllen oder ihn zu vernichten, entgeht der Mythos dadurch, daß er ihn *naturalisiert*. Hier sind wir beim eigentlichen Prinzip des Mythos: Er verwandelt Geschichte in Natur. [...] Alles geschieht so, als riefe das Bild ganz *natürlich* den Begriff her vor, als *fundierte* der Signifikant das Signifikat. [...] Der Mythos ist eine *exzessiv* begründete Rede.²⁷

Dieser Ansatz gibt uns, wie mir scheint, einen Grund dafür, zu verstehen, warum es unwahrscheinlich ist, dass die biologische Spur aus dem Diskurs um rassische Differenzen gänzlich verschwinden wird, obwohl die fundierende Markierung von Phänotyp und Genetik durch die Diskreditierung wissenschaftlicher Rassedefinitionen nach dem Zweiten Weltkrieg radikal geschwächt wurde. Solange die Wissenschaften generell ihre naturalisierende, essentialisierende und enhistorisierende Funktion behalten, hat, wann immer es um das Thema Rasse geht, die Berufung auf die Natur das Wirken von Macht-Wissen-Differenz zu ihrer Grundlage, deren diskursive Funktion historisch statt formal erforscht werden muss.

Dies ist jedoch nicht der einzige Grund dafür, dass das Biologische für die Diskurse über rassistische Differenzen weiterhin so notwendig und nur so schwerlich daraus zu eliminieren ist, auch wenn es »unter Durchstreichung« operiert. Du Bois' Ansatzpunkt – von dem sich dieser, Apiah zufolge, nie ganz hat freimachen können – waren, ungeachtet der Fluktuitionen und Dissonanzen, die dieser in seinem eigenen Diskurs über das Subjekt produzierte, eben jene »gröberen körperlichen

Unterschiede der Haarfarbe, des Haarwuchses und des Körperbaus«, und diese sind das, was die unserem alltäglichen Weltverständnis vertraute Unterscheidung der menschlichen Großfamilien in Rassen letztlich untermauert, trotz des Umstands, dass sie mit Blick auf die tatsächliche Bevölkerung anomale sind und »wissenschaftliche Definitionen übersteigen«.

Das Wesentliche an diesen »gröberen körperlichen Unterschieden« ist nun nicht, dass sie mit genetischen Differenzierungen korreliert wären, wie Appiah überzeugend darlegt, sondern dass sie relevant sind, weil sie *»für das Auge eindeutig definiert«* sind, wie Du Bois es ausdrückt; ich füge an dieser Stelle jene Hervorhebung ein, da dies nicht nur für das Auge des Historikers und des Soziologen, sondern für unser aller Auge gilt. Differenzen solcher Art sind absolut, offensichtlich und unbestreitbar der *Beleg* für etwas Bedeutsames, das für das ungeschulte, unwissenschaftliche Auge erkennbar ist; in diesem Sinne werden sie durch ihre Existenz im Feld der Anschauung als nackte körperlich-biologische Tatsachen über »Rasse« zu etwas über jeden Zweifel Erhabenes. *Seeing is believing*, wie es die Redewendung besagt. Diese Offensichtlichkeit von Rasse bildet die Erfahrungsgrundlage, auf der die soziokulturellen und sozialhistorischen Definitionen so oft ins Straucheln geraten. Wie Sie wissen, verfolgte Frantz Fanon in seinem herausragenden Werk *Schwarze Haut, weiße Masken*, indem es um die psychischen Mechanismen des Rassismus geht, die Einschreibung rassischer Differenz in den schwarzen Körper so gebannt, dass seine Aufmerksamkeit ganz gefesselt war von dem, was er die »dichte und unanfechtbare« Evidenz für die Tatsache seines Schwarzeins namte, die ihn zum Sklaven »nicht der Vorstellung, welche

die anderen von mir haben, sondern meiner Erscheinung« machte.²⁸ Fanon argumentiert hier dafür, dass das leibliche Selbstbild oder Körperschema, das für die Grundlagen von Selbstidentität und Subjektivität so entscheidend ist, weil es »eine endgültige Strukturierung des Ichs und der Welt [ist] – endgültig, denn zwischen meinem Körper und der Welt greift eine tatsächliche Dialektik Platz« –, vom klassifizierenden Blick zerrüttet und zerstört wird, der vom weißen Anderen ausgeht – »Sieh mal, ein Neger!« [...] »Mama, schau doch, der Negro da, ich hab' Angst!«²⁹ Anstelle des Körperschemas ist es dieser Blick, der das stereotype *Imago* des schwarzen Menschen mit sich führt, das »aus tausend Details, Anekdoten, Erzählungen gesponnen« ist. Ab dem Moment, an dem sein Schwarzsein »in dieser drückenden Objektivität [eingeschlossen]« war und »der andere [...] mich durch Gesten, Verhaltensweisen, Blicke [fixiert], so wie man ein Präparat mit Farbstoff fixiert«, so notiert Fanon, »entdeckte ich mich als Objekt«, dessen »Scherben [jetzt] von einem anderen Ich aufgelesen« werden.³⁰ Diese Zersplitterung ins Dinghafte, die Fixierung der schwarzen Person in der weißen Maske als Ergebnis des Blicks wird von demjenigen erzeugt, was Fanon sehr bedingt als Prozess der *Epidermisierung* bezeichnet – die Einschreibung rassischer Differenz in die Haut. Und genau dieses rassistisch-epidermische Schema steht in Du Bois' »Hauffarbe, Haarwuchs und Körperbau« zur Debatte.

Die Epidermisierung fixiert die »Wahrheit« rassischer Differenz mit ihrer *körperlichen Einschreibung*, und dies macht den schwarzen Körper und seine physiologischen Charakteristika mit Blick auf Rasse zum Endpunkt des Willens zur Wahrheit oder des Wahrheitsregimes. Dies

impliziert im Gegenzug, dass der schwarze Körper eine Art transzendentaler Signifikant ist, etwas, was dazu in der Lage ist, die Bedeutung von Rasse *schlechthin* zu fixieren. Und selbst an dieser Stelle, so möchte ich behaupten, ist das Spiel der Signifikanten, gleitender Signifikanten, immer noch in Gang. Denn was die Beweiskraft Cournot schreibt, Peinisse, die »eine Kathedrale füllen« würden³¹ – und sie als bedeutungsvoll produziert, was sie epidermisert, ist etwas *gerade nicht Sichtbares*, nämlich der genetische Code. Was genau also Rasse in ihrer Offensichtlichkeit und Anschaulichkeit – in körperlichen Merkmalen von »Hautfarbe, Haarwuchs und Körperbau« – fixiert, sind selbst nichts anderes als die Signifikanten eines unsichtbaren Codes, der Differenz in die schwarzen Körper einträgt. Diese physischen Eigenschaften sind daher die Markierungen rassischer Differenz auf der Erscheinungsebene, wodurch sie zu Zeichen eines Codes werden, der selbst außer durch die Wissenschaften nicht unmittelbar zugänglich ist. Was im wahrsten Sinne des Wortes so aussieht, als würde es Rasse in ihrer ganzen Materialität fixieren – nämlich die offenkundige Sichtbarkeit schwarzer Körper – fungiert in Wirklichkeit als ein Bündel von Signifikanten, die uns dazu anleiten, die körperliche Erscheinung rassischer Differenz zu *lesen* und sie uns dadurch begreiflich zu machen. Wie funktionieren diese Signifikanten nun in diskursiver Hinsicht? Indem sie es uns ermöglichen, ein Bündel von Signifikanten der Natur entlang seiner Äquivalenzenkette in der Kultur abzulesen, was bedeutet, dass diese Signifikanten der Epip-

dermierung eindeutig durch Metapher und Metonymie funktionieren.

Die Fixierung von Differenz, die an einer Stelle in der Kette eine Beziehung zwischen Signifikant und Signifikat sicherstellen muss, gleitet an den von Lacau so genannten Äquivalenzenketten entlang, um alle weiteren Binariäten der Differenz entsprechend metaphorisch zu verankern. Was auf der alltäglichen Ebene der Wahrnehmung als »offensichtlich« gilt, ist damit »wahr« am Anfang der Kette, auf der Ebene der Genetik, die in den Zuständigkeitsbereich der Naturwissenschaften fällt und auf der es um etwas geht, was nur in seinen Effekten sichtbar wird, nämlich um die körperliche Differenz von »Hautfarbe, Haarwuchs und Körperbau«. Diese körperlichen Signifikanten können allerdings zugleich auch metonymisch in der Signifikantenkette weiter nach oben gerückt werden, wo sie entsprechend dann als »wahr« gelesen werden, wenn es um Differenzen in der Kultur, den intellektuellen und kognitiven Fähigkeiten, des emotionalen Temperaments und gesellschaftlicher Errungenschaften geht und letzten Endes darum, Grade der »Zivilisiertheit« beziehungsweise der »Barbarei« festzustellen, etwas, worum es rassistischen Klassifizierungen seit der Aufklärung von jeher hauptsächlich zu tun war. Es verhält sich daher nicht so, dass, wie Apiaah es ausdrückt, die Sprache der Rasse die Kultur biologisiert; vielmehr besteht die Funktion des gleitenden Signifikanten darin, die Bedeutsamkeit kultureller Differenzen auf dem Wege zu vernähen und abzusichern, auf dem das Biologische und das Physiologische im Signifikantenfeld diskursiv wirksam werden. Mein Argument setzt voraus, dass wir Rasse als flottierenden Signifikanten verstehen und wir rassistische Klassifikationssysteme als diskursive

Operationen von Bedeutung betrachten müssen, wenn wir deren Funktionsweise in sozialer, historischer und politischer Hinsicht aufschlüsseln wollen.

Sollte ich mit meiner Einschätzung der diskursiven Funktionsweise von Rasse richtigliegen, dann trägt die Frage danach, was auf biologischer Ebene als wissenschaftlich »wahr« erwiesen werden kann und was nicht, tatsächlich nur sehr indirekt zur Aufklärung dessen bei, wie rassistische Diskurse in der realen Welt sozialhistorisch wirksam werden. Oder, um es umgekehrt auszudrücken: Man könnte sagen, dass die indirekte Relevanz der Wissenschaften für die sozialhistorische Funktionsweise von Rasse sich auch darauf bezieht, wie einfach oder kompliziert es ist – sobald man den entscheidenden Schritt zur Zurückweisung des Biologisch-Physiologischen als adäquate Erklärung für kulturelle Differenzen einmal getan hat –, ihre diskursiven Spuren aus dem System zu tilgen. Erinnern wir uns, dass Du Bois mit seinem Sinneswandel gerade jenes metonymische Gleiten daran hindern wollte, seine tödliche Arbeit in der Welt zu verrichten, als er 1911 – im *Gegensatz* zu seinen Auffassungen von 1897 – in *The Crisis* schrieb, dass »es nicht legitim ist, aus Differenzen in körperlichen Eigenschaften auf solche in geistigen Eigenschaften zu schließen« und »die Zivilisiertheit eines Volkes oder einer Rasse zu keinem Zeitpunkt einen Hinweis auf die ihnen immanenten oder inhärenten Fähigkeiten gibt«.³²

Das Problem ist, dass Du Bois mit seinem Übergang von einer biologistischen zu einer sozialgeschichtlichen und zivilisationsbezogenen Definition von Rasse immer noch darauf aus zu sein scheint, auf der Ebene des Sozialen, Historischen und Kulturellen etwas zu finden, was als eine spezifisch *rassistische Essenz* gelesen werden könnte.

te, welche er auf dem Feld biologisch-genetischer Differenz nicht hat ausfindig machen können. Die Vorstellung, dass dieses wesenhafte Element geistiger und nicht physischer Art ist und in der Tatsache erblickt werden kann, dass jede Rasse »ihre jeweilige Botschaft, ihr jeweiliges Ideal« besitzt, worin ihr je einzigartiger Beitrag zur »Vervollkommnung des menschlichen Lebens« besteht, wie er es noch 1897 formuliert hat, ist zwar eine viel gediegenerne Lösung des Problems als die verfügbaren Alternativen, doch auch sie scheint mir letztendlich nicht akzeptabel zu sein.³³ Die Intervention der schwarzen Völker in der modernen Geschichte und ihre Transformationen rassenunterdrücklicher Systeme stellen einen einzigartigen Beitrag zur Weltgeschichte dar, dessen Ergebnisse auf keine andere Weise hätten realisiert werden können. Aber es scheint nicht hilfreich zu sein, dies als einen Prozess zu verstehen, in dem eine Rasse ihre essentielle Botschaft, ihre »Negro message« erschallen lässt, denn eine solche teleologische Konzeption weist mehr als nur eine Spur des Du Bois'schen Hegelianismus auf. Ich bevorzuge seine Formulierung aus *Dusk of Dawn*, wo seine Konzeption eines Volkes, das eine kollektive Katastrophe durchlitten hat, eine gemeinsame Geschichte und ein einheitliches langes Gedächtnis besitzt, das das soziale Erbe der Sklaverei ist, und das von seiner Hautfarbe wie von einem »Abzeichen« markiert wird, in diesem zuletzt genannten Sinn darin kulminiert, Rasse als Zeichen zu lesen, als Markierung von Differenz, die sozialhistorische und kulturelle Bedeutung in sich trägt. Obgleich sie die ihr von Du Bois übertragene Aufgabe nicht erfüllen kann, nämlich ein Bündel von Differenzen zwischen Rassen zu begründen oder die Grundlage für jene Verbundenheit abzugeben, die er Afrika ge-

genübler empfand, vermag es diese Formulierung aus *Dusk of Dawn* doch, das Argument auf entscheidende Weise im Richtung des Sozialgeschichtlichen und Kulturellen voranzutreiben. Das Problem besteht dann aber darin, dass, sobald wir dieses Gebiet einmal betreten und die Funktion des Biologischen bei der Fixierung von Rassen zurückgewiesen haben, wir uns damit auf dem unsicheren Terrain unabgeschlossener, diskursiver Systeme bewegen, wo *Differenz* ihr diskursives Gleiten zwischen den Signifikanten von Rasse mit aller Macht beginnt.

Zum Abschluss meiner Ausführungen sollte ich noch betonen, dass es sich nicht so verhält, dass die biologische Definition von Rasse eine bloße Fehlleistung, eine Mystifizierung oder eine ideologische Einbildung darstellt, mit der wir dadurch fertigwerden könnten, dass wir uns einer anderen, höheren, wissenschaftlichen Wahrheit zuwenden. Nicht dass es keine biologischen Eigenheiten bei verschiedenen Bevölkerungsgruppen gäbe, und gewiss ist es auch nicht so, dass dann, wenn wir »Rasse« nur vage genug gebrauchen, wir keine der »gröberen körperlichen Unterschiede der Hautfarbe, des Haarwuchses und des Körperbaus« identifizieren könnten, auf die sich der Ausdruck bezieht. Es geht vielmehr darum, dass die biologisch-physiologische Ebene *niemals das zu leisten vermag, was sie im Diskurs zu leisten beansprucht*; weder kann sie bleibende Differenzen zwischen verschiedenen Rassenfamilien etablieren noch diesen kulturellen, sozialen, ökonomischen und historischen Unterschieden eine gesicherte Vererbungsgrundlage in genetischen Verschiedenheiten verschaffen oder die kulturellen, kognitiven, emotionalen und sonstigen typischen sozialen Eigenschaften der Bevölkerungsgruppen, auf die sie sich bezieht, fixieren, weder für negative noch

für positive Zwecke. Da solche Differenzen, wie »grob« in wissenschaftlicher Hinsicht sie auch immer sein mögen, tatsächlich existieren, kann ihnen eine Bedeutung verliehen werden – sie können als *diskursive Objekte konstruiert und rekonstruiert werden*. Als solche können sie zur Durchführung aller Arten von diskursiver Arbeit verwendet werden. Solche Konstruktionen von Differenz können bestimmte Arten des Wissens von der Welt produzieren, inklusive eines klassifizierten Wissens augenfälliger, als gegeben angenommener, dem Alltagsverständ entspringender Art, das die gefährlichste, da am stärksten unbewusst verankerte Wissensform ist. Dieses klassifizierte Wissen von Differenz vermag sowohl das alltägliche Verhalten als auch die diversen Praktiken zu strukturieren, die zwischen Gruppen zur Anwendung kommen, und geht tief in die Kultur der Gesellschaften ein (und entstellt sie grundlegend), in denen es über lange Zeiträume hinweg wirksam ist.

Den Signifikanten transkodieren

In einem bestimmten Sinne hat Appiah also recht, da Rasse einerseits jene Arbeit – die Bereitstellung der Wahrheit, eine über jeden Zweifel erhabene Fixierung der Bedeutung kultureller Differenzen – nicht leisten kann, die ihr Verteidiger und Gegner rassistischer Unterdrückung aufzubürden, wenn sie zur Strukturiierung oder Erklärung ihrer Praktiken auf ihre großen Klassifikationssysteme und Taxonomien zurückgreifen. Andererseits aber existiert – im von mir beschriebenen diskursiven Sinne – die Äquivalenzenkette tatsächlich, die Rasse zwischen genetischen, körperlichen, sozialen und kultu-

uellen Differenzen möglich macht. Nicht nur ist diese Äquivalenzenkette nach wie vor allgegenwärtig in der Welt, in den Bedeutungen, die wir gebrauchen, um uns überall das soziale Leben und die sozialen Praktiken verständlich zu machen; sie hat auch genau aus diesem Grund eine Wirklichkeit (obgleich sie eigentlich »nur ein Diskurs« ist), da sie rassische Effekte zeigt – materielle Effekte in Bezug darauf, wie Macht und Ressourcen verteilt werden, symbolische Effekte darauf, wie Gruppen im Verhältnis zueinander hierarchisiert werden, und psychische Effekte, die den Innenraum der Existenz jedes Subjekts bilden, das von ihr konstituiert wird und ins Spiel ihrer Signifikanten verstrickt ist.

Tatsächlich bin ich der Überzeugung, dass wir gerade wegen ihren historisch-diskursiven Effekten den Äquivalenzenketten Rechnung tragen müssen, die durch Rasse möglich gemacht werden. Obgleich Rasse einerseits nur einer unter vielen Diskursen über kulturelle Differenz in unserer modernen Geschichte ist, besitzt sie eine Eigenart, eine Spezifik, die entsteht, weil sie der Diskurs ist, der, wie unwissenschaftlich er auch sei, konsequent so verfährt, dass er die physischen Markierungen von Differenz *am Körper* als vorrangige Signifikanten seines Wahrheitsregimes gebraucht. In dieser Hinsicht – und trotz der vielen anderen Gründe dafür, warum Antirassisten manchmal enorme Schwierigkeiten dabei hatten, die Ähnlichkeiten zu bestreiten – ist es der Diskurs über Differenz, der dem über sexuelle Differenz am nächsten ist, welcher seine Evidenzen ebenfalls diskursiv vom Körper abliest», soziale und kulturelle Bedeutungen auf biologische Weise zu fixieren sucht und dabei etwas von der gleichen eminenten Offensichtlichkeit »im Feld der Anschauung« (Jacqueline Rose) annimmt wie Rasse

auch.³⁴ Sigmund Freud bemerkte in seiner wichtigen Publikation »Einige psychische Folgen des anatomischen Geschlechtsunterschieds«, dass, wenn das kleine Mädchen den Penis seines männlichen Gegenübers sieht, »[sie] im Nu fertig [ist] mit ihrem Urteil und ihrem Entschluß. Sie hat es gesehen, weiß, daß sie es nicht hat, und will es haben.«³⁵ Man könnte dasselbe von dem kleinen Kind in Fanons *Schwarze Haut, weiße Masken* sagen, das ruft: »Sieh mal, ein Neger! [...] Mama, schau doch, der Neger da, ich hab' Angst!« In beiden Fällen ist es nicht das anatomische oder epidermische Schema, das bei der Formation subjektiver Identität oder in den regulatorischen Effekten der diskursiven Praktiken von Gender und Rasse von Relevanz ist; wichtig ist vielmehr die Tatsache, dass diese körperlichen Eigenschaften in den Diskurs aufgenommen werden, wo sie dann sowohl in unseren subjektiven als auch in unseren institutionellen Leben und alltäglichen sozialen Praktiken zu Objekten psychischer Fantasie werden.

Natürlich operiert der rassistische Diskurs in einer Welt manichäischer Gegensätze – wir und sie, primitiv und zivilisiert, hell und dunkel –, die ein verführerisches symbolisches Universum von Schwarz und Weiss erzeugt. Doch nach einer gewissen Zeit wird ihre reduktionistische Simplizität aufgrund ihrer Banalität selbst problematisch; sobald man ihre vereinfachende Logik einmal durchschaut hat, kann man sie zwar bekämpfen, aber kann man sein ganzes Leben damit verbringen, sie zu untersuchen? Tatsächlich bin ich der Meinung, dass wir gerade erst anfangen, die Komplexität solcher Strukturen und Mechanismen zu verstehen, wenn wir den Schritt von einem biogenetisch abgesicherten hin zu einem diskursiv-historischen Rassebegriff unwiderruf-

lich und mit Entschlossenheit gehen. Das heißt: Die scheinbaren Simplizitäten und Rigiditäten des Rassismus sind genau das, was an ihm symptomatisch bedeutungsvoll ist. *Die Rigidität des Rassismus ist der Schlüssel zu seiner Komplexität.* Seine Fähigkeit, die komplexe kulturelle und historische Welt in zwei großen Gegen-sätzen festzumachen, verschleiert die tiefen Ambivalenzen des Empfindens, der Haltungen, Überzeugungen und Weltanschauungen, die sich stets weigern, sich ohne Weiteres stabilisieren und fixieren zu lassen. Die großen binären Unterteilungen des Rassediskurses als eine Wissenschafts- und Repräsentationsstruktur können, wie mir scheint, auch als ein tief stehendes Abwehrsystem verstanden werden. Solche Binaritäten sind die Vorwerke und Gräben, die Verteidigungsstellungen – die vollständig historisierten Konfigurationen kultureller Differenz →, die um etwas herum errichtet worden sind, das sich einer Zähmung und Einhegung durch dieses System der Repräsentation verweigert. Die ganze symbolische und narrative Energie, all jene diskursive Arbeit, die dafür aufgewendet wird, das Flottieren des rassischen Signifikanten in Gang zu halten, ist darauf gerichtet, uns »hier« und die anderen »da drüben« zu platzieren und jede Identität in dem ihr jeweils zugewiesenen Habitat zu fixieren. Doch all diese Bemühungen wären nicht nötig, gäbe es da nicht jene Tendenz, die Kultur als eine dem »Spiel« der Signifikation oder der Geschichte gegenüber offene Struktur von Ähnlichkeiten und Differenzen immer aufweist, nämlich die bei allen Signifikanten vorhandene Neigung dazu, hin- und herzugleiten. Die auf Polarisierung und Spaltung abzielenden Simplifizierungen des Rassismus verschleieren, wie tief unsere Historien und Kulturen stets miteinander verflochten

waren und sich gegenseitig durchdrungen haben, wie absolut nötig der Andere für unser eigenes Identitätsbewusstsein ist. Die Funktionsweisen der Systeme, denen ich in dieser Vorlesung nachgegangen bin, wirken alle-samt daran mit, das Ausmaß zu kaschieren, in dem Identität ein offenes und differenzielles Phänomen ist, das auf die Grenzeffekte diskursiver Markierungen ange-wiesen ist, die die Differenz zwischen dem kontinuier-lich ineinandergleitenden »Innen« und dem konstitutiven »Außen« fixieren. Gerade um angesichts eines solchen Gleitens des Signifikanten Stabilität zu finden, ist, woran Butler uns erinnert, jede Identität immer auch zu-gleich ein Ausschluss derjenigen, die als Andere mar-kiert werden, in das konstitutive Außen.³⁶

Mit Fanon gelangen wir zu der Einsicht, dass wir neben der symbolischen Gewalt und Aggression, die den Blick des Anderen informiert – und die jene zwingende Kraft aufweist, die für rassistische Stereotypisierung, Pro-jektion, Abwehr, Verdrängung und Verleugnung so ty-pisch ist –, auch die diskursive Arbeit verstehen müssen, die in der symbolischen Ökonomie einer Kultur gelei-tet werden muss, damit das Gefährliche, Bedrohlche, Bängstigende und Phobische unter Kontrolle gebracht und eingelebt werden kann, das das Spiel der Differenz selbst ist. Fanon lenkt unsere Aufmerksamkeit nicht auf die fixierte Differenz von Körpern oder Identitäten, die in ihre Andersheit eingeschlossen bleiben, sondern auf das rutschige, gleitende Ähnlichkeits- und Differenzsys-tem, das der vollständig historisierte Begriff von Kultur ist. Wir beginnen sonst, die Ausübung diskursiver Macht zu begreifen, die dafür aufgewendet werden muss, Diffe-renz ans andere Ende des Universums zu verbannen – und ihre heimliche Rückkehr, in der das Verbannte wie-

der nach Hause kommt, um die Träume der Schlafenden heimzusuchen, denen mit Differenz zu leben fürchterliche innerliche Ängste und Alpträume verursacht.

Gerade jene binäre narrative Form, die das Gleiten des rassischen Signifikanten einhegen will, weist trotz der realen Auswirkungen von Gewalt und Aggression, die die rassistische Repräsentation mit sich bringt, einen äußerst ambivalenten Doppelcharakter auf. Wir sehen, dass die vom System der Repräsentation produzierten unfreien, infantilen, bösartigen, barbarischen, primitiven und hinterhältigen rassischen Narrative von einer kraftvollen Nostalgie begleitet werden, die nie weit entfernt ist und das heimliche Begehr der sogenannten zivilisierten Gesellschaften nach der erotischen Macht des Körpers, nach einem Repertoire an emotionalen Ausdrucksmitteln, nach würdevoller Leidensfähigkeit und rhythmischer Kraft – also nach essentieller Differenz – einschreibt, die in der »zivilisierten Welt« offenbar verloren gegangen ist. Die Doppeleinschreibung des Rassiskurses – die um den Verlust herum strukturierte Gewalt des Rassismus und das Begehren nach dem Anderen, das untrennbar mit seiner Auslöschung verbunden ist – bedeutet, dass die diskursiven Strukturen, mit denen wir es zu tun haben, nie dazu in der Lage sind, allein, ohne die jeweils andere zu sprechen, denn beide sind gleichermaßen eine essentialisierende narrative Projektion des gleichen binären Systems.

Umso bemerkenswerter und unpassender ist es dann aber, dass die Politik des Widerstands gegen rassistische Klassifikationssysteme diskursiv so häufig auf genau die gleiche Weise verfährt wie das System, das sie kritisiert, nämlich unter Bezugnahme auf einen essentialisierten Rassebegriff. Der Antirassismus verkehrt die Stellung al-

ler Termini im diskursiven System. Das, was für den Rassismus die unbezweifelbare Evidenz dafür darstellt, dass Schwarze ihre negativen Eigenschaften nicht loswerden können, weil sie durch ihre Rasse generisch und biologisch fixiert sind, wird daher von antirassistischen Bewegungen überall auf der Welt als genau jene Eigenschaften einer rassischen Essenz betrachtet, die den Schwarzen eine positive, besondere, privilegierte oder sogar exzep- tionale Stellung in der Menschheitsgeschichte garantieren, welche durch das biologische und genetische Erbe weitergegeben wird, das von den »größeren körperlichen Unterschieden der Hautfarbe, des Haarwuchses und des Körperbaus« angezeigt und verbürgt wird. Der Wert jedes Signifikanten im diskursiven System ist verkehrt worden, vom Negativen ins Positive, doch das Paradigma bleibt paradoxe Weise dasselbe: Kulturelle, historische und politische Eigenarten werden auch weiterhin vom Biologischen und Genetischen fixiert und fundiert, nur fungiert jedes Attribut jetzt unter Umkehrung seiner rassischen Essenz als das Spiegelbild des anderen im entgegengesetzten Diskurs. Wir haben es immer noch mit demselben Paradigma zu tun, das jetzt allerdings auf dem Kopf steht. Meine Darlegung hier ist bei Weitem keine bloße theoretische oder theoretistische Kritik, so als könnte die Politik der Bewegungen gegen Rassismus unterdrückung dadurch sichergestellt werden, dass man sie einer theoretisch korrekten Neubewertung unterziehe. Das Problem liegt vielmehr darin, dass die Fundierung einer politischen Bewegung und einer Kulturpolitik in einer essentialistischen rassischen Trope von jeder Seite des politischen Spektrums her reale, sehr ernste und grundlegende politische Effekte hat, die nicht außer Acht gelassen werden dürfen.

Ich habe an anderer Stelle versucht, einige der Implikationen dieses Problems in eine Wendung zu fassen, die seither einen gewissen Bekanntheitsgrad erreicht hat – »das Ende des essentiellen schwarzen Subjekts«. Hier möchte ich nun noch deutlicher betonen, dass die Lösung von einer biologistischen Rassekonzeption, die selbst dann noch am Werke ist, wenn, wie es etwa heute in Großbritannien der Fall ist, der rassische Diskurs offenbar grundsätzlich zu einer Form des Kulturalrassismus übergegangen ist, meiner Ansicht nach »das Ende der unschuldigen Vorstellung eines essentiellen schwarzen Subjekts« nach sich zieht, ja sogar erforderlich macht. Ich habe dies wie folgt zusammenzufassen versucht:

Es geht hier um die Anerkennung der außerordentlichen Verschiedenheit der Subjektpositionen, der sozialen Erfahrungen und kulturellen Identitäten, welche zusammen die Kategorie »schwarz« bilden – um die Anerkennung der Tatsache, daß »schwarz« eine wesentlich politisch und kulturell *konstruierte* Kategorie ist, die nicht auf einem Ensemble von festen transkulturellen oder transzentralen rassischen Kategorien gründet und deshalb auch keine Garantien in der Natur findet. [...] Unvermeidlich führt dies zur Abschwächung und zum allmählichen Ver schwinden der Vorstellung, daß »Rasse« oder einige mit dem Begriff »Rasse« verwandte Vorstellungen von schwarz entweder die Wirksamkeit von kulturellen Praktiken garantieren, oder in letzter Instanz ihren ästhetischen Wert bestimmen. [...] Wer erst einmal in eine Politik einsteigt, die vom Ende des wesen haften schwarzen Subjekts ausgeht, stürzt kopfüber

in den Strudel einer durchgehend kontingenten politischen Auseinandersetzung und Debatte, die ohne letzte Garantien auskommt: eine kritische Politik, eine Politik der Kritik.³⁷

Einen entschiedenen Schritt hin zu einem rigoros sozial-historischen, kulturellen und diskursiven Verständnis von Rassenpolitik zu unternehmen, impliziert weder in irgendeiner Weise eine Leugnung des besonderen Charakters von geteilten Unterdrückungs-, Ausbeutungs- und Verdrängungserfahrungen, die auf rassistische Gründe zurückgehen, noch soll er die Formierung schwarzer historischer Erfahrungen in irgendeinem Sinne herunterspielen, die sich dem Wirken des rassistischen Signifikanten, den kulturellen Traditionen verdankt, die durch eine gemeinsame geschichtliche Erfahrung fortbestanden, sich weiterentwickelt haben und überliefert worden sind. All dies ist jenes gemeinsame Erbe des Kampfes und des Widerstands, das wir mit Du Bois als »soziale Erbschaft der Sklaverei« bezeichnen können, neben den spezifischen Lebensformen, die dem Durchleben einer »kollektiven Katastrophe« geschuldet sind, und der Tiefe und Intensität, mit denen schwarze Ausdruckskulturen von dem geprägt worden sind, was er ein »einheitliches langes Gedächtnis« nennt. Zu einer diskursiven Idee von Rassenpolitik zu gelangen aber impliziert, wie ich betonen möchte, die Anerkennung der Tatsache, dass jede kulturelle Tradition eine *Newbearbeitung* oder *Überarbeitung* darstellt, also eine *Neuproduktion*, Transformation oder Neuauflage von Identität ist, die jeweils zeitlich, örtlich und auf die Umstände bezogen spezifisch ist und daher nicht einfach die kontinuierliche, unwandelbare Bewahrung und Wiederholung eines über

die Zeit, den Raum und die Geschichte essentiellen, ursprünglichen, naturalisierten »Gleichen« sein kann. Aus diesem hier von mir verfolgten diskursiven Ansatz folgt, dass Spezifität und Transformation – die Transkodierung, Rekonstruktion und Neuformulierung signifizierender Elemente – genau jene historische und politische »Arbeit« sind, die die Kultur leistet.

Da dieser diskursiven Auffassung von Rassenpolitik zufolge Bedeutung alles ist, können wir sagen, dass wir dem porösen, durchlässigen Charakter kultureller Formationen nicht entrinnen können, trotz der Tatsache, dass ihre Bewegungen nicht willkürlich oder unendlich variabel sind; und dies resultiert in der Heteroglossie der Kultur, der multiplen Quellen, aus denen sie schöpft, und der Neukombinationen, die sie stets hervorbringt. Es gibt keinen Ausweg aus der von Michail Bachtin so genannten »Multiakzentualität« rassischer Bedeutung, keine Möglichkeit, die Kultur vor dem Hin- und Hergleiten innerhalb der unbestimmten Bedeutungssemiose zu bewahren; daher gibt es auch *keine Möglichkeit zur Eingrenzung oder Fixierung der Vielfalt von Subjekten, zu denen schwarze Menschen werden können*.³⁸ Die Art und Weise, auf die die diskursiven Strukturen einer Kultur durchlässig, neu aufstellbar und damit im besten und einzigen Sinne des Wortes »historisch« werden, bedeuten, dass schwarze Identitäten nicht einfach an eine bloße Wiederholung ihrer Ursprünge gekoppelt werden können, wie immer diese auch konstruiert werden, da die Multiakzentualität von Rasse als gleitender Signifikant besagt, dass es keine Möglichkeit gibt, die Variationen von Identität zu begrenzen, die zur schwarzen Erfahrung dazugehören werden.

Ist Rasse also nicht mehr als ein gleitender Signifikant?

Etwas, was im rassifizierten System der Repräsentation als Schauplatz eines Ensembles diskursiver Operationen auftritt, die nur deshalb von Belang sind, weil sie ein bestimmtes Wahrheitsregime konstituieren, das soziale Praktiken strukturiert? Reduziert sich die ganze furcherliche Erfahrung von Rasse in der modernen Welt letztlich auf nichts anderes als auf eine Metapher oder ein Metonym kultureller Differenz, die nur einen unter den vielen Diskursen über kulturelle Differenz darstellt, die in unserer Realität am Werke sind? Und wenn dem so ist, warum geben wir diese Angewohnheit dann nicht einfach auf, wie etwa das Rauchen? Es existiert eine sehr viel angemessener Bezeichnung für kulturelle Differenzen zwischen Gruppen, nämlich *Ethnizität*; warum also lassen wir das, was wir Rasse nennen, nicht einfach darin auf? Dieser Frage wende ich mich jetzt zu und werde dabei versuchen, den Begriff der Ethnizität in meiner zweiten Vorlesung ebenso ins Wanken zu bringen, wie ich es an dieser Stelle mit dem der Rasse getan habe.