



universität
wien

DIPLOMARBEIT

„Eine unsichtbare Kategorie zum Verschwinden bringen?“

Die Critical Whiteness Studies und ihre politischen Handlungsmöglichkeiten für
Weiße AntirassistInnen“

Verfasserin

Katharina Röggl

angestrebter akademischer Grad

Magistra der Philosophie (Mag.phil.)

Wien, 2011

Studienkennzahl lt. Studienblatt:

A 057 390

Studienrichtung lt. Studienblatt:

Individuelles Diplomstudium Internationale Entwicklung

Betreuer:

Univ. Prof. Dr. Walter Schicho

Eidesstattliche Erklärung

Ich erkläre hiermit an Eides Statt, dass ich die vorliegende Arbeit selbständig und ohne Benutzung anderer als der angegebenen Hilfsmittel angefertigt habe.

Die aus fremden Quellen direkt oder indirekt übernommenen Gedanken sind als solche kenntlich gemacht.

Die Arbeit wurde bisher in gleicher oder ähnlicher Form keiner anderen Prüfungsbehörde vorgelegt und auch noch nicht veröffentlicht.

Katharina Röggl

Inhaltsverzeichnis

Einleitung

1. Teil –Theoretischer Hintergrund Critical Whiteness Studies

Grundlagen

- Rassismus
- Begriffsklärungen
- Antirassismus

Critical Whiteness Studies

- Wurzeln und Entstehung der Critical Whiteness Studies
- Referenzrahmen Postkolonialismus
- Als Weiße übers Weißsein reden
- Feministische Reflexionen zu Weißsein
- Critical Whiteness Studies in Deutschland und Österreich
 - Begriffe im Deutschen
 - Hegemoniale Rassismusforschung in Deutschland
 - Koloniale Interdependenzen
 - Nationalsozialismus, Arierkonstruktionen und Weißsein
 - Kritischer Okzidentalismus

Weiß-Sein

- Wovon handelt Weißsein?
- Weißsein – eine unmarkierte Kategorie
- Weißsein - ein Ort struktureller Vorteile und Privilegien
- Weißsein – ein Standpunkt von dem Weiße sich selbst und andere betrachten
- Weiß-Werden

2. Teil – Was sollen wir tun? Oder: Was für Handlungsmöglichkeiten ergeben sich aus einer Perspektive der Critical Whiteness für Weißen Antirassismus ?

Einleitung: Suche nach Strategien

Race Traitor

- Einleitung
- Ziel: Verrat am Weißsein
- Begriffe: Schwarz und Weiß
- Strategie: Reflexion
- Strategie: Verrat
- Identitätsentwürfe
- Schlussfolgerungen

White Women Feminist

- Einleitung
- Ziel: Positionen hinterfragen
- Begriffe: White und Whiteness
- Strategie: Reflexion von Whiteness
- Schlussfolgerungen

Out of Whiteness

- Einleitung
- Ziel: Eine Sprache des deutlichen Kontrastes
- Strategie: In Bewegung
- Strategie: Begriffe vermischen
- Schlussfolgerungen

Schlusswort: Was bleibt?

Literatur

Zusammenfassung

Lebenslauf

Danksagung

Einleitung

Es ist auffallend, dass viele AutorInnen der Critical Whiteness Studies eine gewissen Ambivalenz ihrer eigenen Forschungsrichtung gegenüber pflegen. Sie äußern Skepsis über die politische Richtung die die Whiteness Studies einschlagen, darüber ob es überhaupt legitim ist sich ausführlicher mit Weißsein zu beschäftigen, sie distanzieren sich von anderen AutorInnen die sich mit ähnlichen Fragen befassen. Sie haben, wie Alastair Bonnett es treffend ausdrückt, eine „uncomfortable relationship [...] to their own emerging genre“ (Bonnett 2). Im Laufe meiner Beschäftigung mit Critical Whiteness habe ich diese Ambivalenz zuerst verstehen und dann teilen gelernt.

Auf einer Buchpräsentation von einem neuen Werk zur Kritischen Weißseinsforschung von zwei Wienerinnen wendet sich eine der beiden Autorinnen unablässig an 'uns'. „Wir müssen unser Weißsein reflektieren“, „wir müssen uns auseinandersetzen“, „wir müssen uns fragen“. Eine Gästin weist sie darauf hin, dass dieses 'wir' hegemonial ist, und dass sich nicht alle davon angesprochen fühlen. Die Autorin stimmt ihr zu, „ja, klar, es gibt da schon Abstufungen im Weißsein...“ und wird von der Gästin unterbrochen: „Ich bin zum Beispiel nicht Weiß.“ Die Autorin schaut verwirrt, wechselt das Thema.

Wenn jemand eine Dissertation zum Thema Weißsein verfasst, und sich dann trotzdem nicht bewusst ist, dass sich in einem Raum voller Menschen nicht nur Weiße befinden, dann hat etwas nicht funktioniert. Wenn in einem amerikanischen Forum für Weiße AntirassistInnen, eine Weiße Benutzerin den Rat erhält, doch besser in eine Weiße Nachbarschaft zu ziehen, und mit ihren 'eigenen' Leuten zu arbeiten, dann hat auch etwas nicht funktioniert (vgl. www.wacan.org).

Die Critical Whiteness Studies ermöglichen eine Blickumkehr, in der nicht nur rassisierte Differenz sondern auch Weißsein als rassisierte Norm untersucht werden kann. Die Literatur zu diesem Thema wächst ständig an, und es ist kaum möglich, wirklich die Übersicht zu behalten. Was aber bis jetzt vor allem nicht möglich ist, ist die Frage zu beantworten, wohin der Fokus auf Weißsein letztlich führen wird. Bis jetzt wurden viele spannende Fragen aufgeworfen, am drängendsten ist davon für mich wahrscheinlich die, was ich als Weiße Antirassistin nun mit all diesen Erkenntnissen anfangen soll.

Denn bei nicht wenigen hinterlässt die Auseinandersetzung mit Weißsein einen schalen Nachgeschmack. Allzu häufig kommt es vor, dass Diskussionen um Whiteness sich ausschließlich auf der Ebene der Selbsterkenntnis bewegen. Die Weißen Teilnehmenden gelangen zur Einsicht, dass sie Weiß sind, dass damit Privilegien verbunden sind und dass sie sich damit mehr

auseinandersetzen sollten. Das wohlige Gefühl der Reflexion hält sich genau so lang, wie das Thema neue intellektuelle Anreize bieten kann, dann wendet man sich etwas anderem zu – antirassistische Politik wird auf dieser Ebene nicht gemacht. Ohne die Auseinandersetzung mit der eigenen Herrschaftsposition geringschätzen zu wollen, kann sie doch nur einer emanzipativen Politik dienen, wenn der Selbstreflexion auch andere Taten folgen. Auch der wissenschaftliche Widerstand der Critical Whiteness Studies ist wichtig, wird aber letztlich nur dann zu Veränderung führen, wenn er sich auch auf anderen Ebenen mit politischem Widerstand gegen rassistische Herrschaftssysteme verbinden lässt. Theorie die sich als antirassistisch verortet, muss nicht nur gute Erklärungen darüber liefern, was Rassismus ist, und wie er funktioniert, sondern muss auch dazu beitragen können, Rassismus zu bekämpfen.

Im ersten Teil meiner Arbeit stelle ich die Diskussionsfelder der Critical Whiteness Studies vor. Dabei habe ich mich insbesondere damit auseinandergesetzt was für Fragen beachtet werden müssen, wenn diese im US-amerikanischen Raum entwickelte Theorie in einen europäischen, insbesondere in einen deutschsprachigen Kontext übersetzt wird. Im Zweiten Teil der der Arbeit widme ich mich dann den politischen Strategien die von TheoretikerInnen der Critical Whiteness entworfen werden. Strategien verstehe ich hier als Handlungsanweisungen, als Vorschläge wie sich eine kritische Theorie in eine antirassistische Praxis umsetzen lässt. Ich gehe dabei vor allem der Frage nach ob sich Weißsein – wie von manchen AutorInnen vorgeschlagen – wirklich abschaffen lässt. Dazu stelle ich die Antworten verschiedener AutorInnen vor – und auch wenn ich letztlich keine auch nur annähernd eindeutigen Antworten geben kann, so hoffe ich doch zu einer nützlichen Dialektik beizutragen, mit der sich über rassistierte Kategorien nachdenken lässt (vgl. Ware/Back 2002:29).

1. Teil:

Theoretischer Hintergrund Critical Whiteness Studies

Grundlagen

Rassismus

Die deutsche Sprache unterscheidet zwischen mehr Formen der Diskriminierung von Rassisierten als die meisten anderen Sprachen. 'Rassismus', 'Xenophobie', 'Fremdenfeindlichkeit' und das deutsche Unikum 'Ausländerfeindlichkeit'. Eine unaufmerksame Beobachterin könnte nun vermuten, dass es sich dabei um eine größere Differenzierung handelt, ähnlich der, wenn manche Sprachen mehr Wörter für Schnee kennen als andere. Bei näherer Betrachtung stellt sich aber bald heraus, dass die Wortvielfalt eher der Verschleierung zuträglich ist.

Laut dem Sozialwissenschaftler Christoph Butterwege gibt es den Terminus 'Ausländerfeindlichkeit' sonst nirgendwo auf der Welt. Als in den 1960er Jahren massive Ressentiments gegen GastarbeiterInnen aus Nordafrika öffentlich wurden fand der Ausdruck in Deutschland große Verbreitung (vgl. Butterwege 1996:15-18). Das Wort ist auf mehreren Ebenen problembehaftet – der erste Teil ist irreführend, der zweite verharmlosend: Erstens sind weder alle, noch 'nur' AusländerInnen von 'Ausländerfeindlichkeit' betroffen. Weiße AustralierInnen werden nicht diskriminiert – Schwarze Deutsche dagegen schon. Zweitens wird mit der Bezeichnung 'Feindlichkeit' das Problem als individuelles, und nicht als gesellschaftliches angenommen. Ähnlich wie mit dem Term 'Fremdenfeindlichkeit' wird damit Menschen eine angeblich natürliche, angeborene Abwehrhaltung dem 'Fremden' gegenüber zugeschrieben. Die Idee des 'Fremden' wird damit nur weiter zementiert – gesellschaftliche Strukturen lassen sich so kaum thematisieren. Christoph Butterwege weist allerdings auch darauf hin, dass der Begriff 'Ausländerfeindlichkeit' als einziger davon erzählt, dass in Deutschland das sogenannte 'ius sanguinis' galt, das sich nach einer 'blutmäßigen' Abstammung der Menschen, und nicht nach Geburtsort oder Lebensmittelpunkt richtete (vgl. ebd). Diese Rechtskonstruktion wirkt bis heute, sie ist wesentlicher Bestandteil der restriktiven Rechtsprechung des Fremdenrechts in Deutschland aber auch in Österreich.

Von Rassismus wurde im deutschsprachigen Raum lange nur im Kontext des Apartheidsregimes in

Südafrika, oder zur Beschreibung von sogenannten 'Rasseunruhen' in den USA gesprochen, rassistische Vorfälle in Deutschland oder Österreich wurden als 'ausländerfeindlich' bezeichnet. (Karakayli 2001:80). Butterwege kommentiert die lange ungebrochene Verwendung des Begriffs 'Ausländerfeindlichkeit' auch im wissenschaftlichen Diskurs folgendermaßen:

„Die jahrzehntelange Dominanz des Begriffs hatte für das Niveau der hiesigen Rechtsextremismusforschung verheerende Konsequenzen, und verhinderte, daß die Frage nach der Kontinuität rassistischen Denken und Handelns, aber auch nach signifikanten Unterschieden gegenüber dem NS-Antisemitismus überhaupt gestellt wurde.“ (Butterwege 1996:15)

Nach 1945 war es für Österreich und Deutschland wichtig, den Nationalsozialismus weit hinter sich gelassen zu haben – der Krieg war vorbei, die Verbrechen der NS-Zeit sollten möglichst nicht mehr thematisiert werden. Eine Auseinandersetzung mit dem Fortbestehen nationalsozialistischen Gedankenguts fand in Deutschland kaum, und in Österreich noch weniger statt. Rassismus war kein Thema des öffentlichen Diskurses. Mit Hilfe des Terms 'Ausländerfeindlichkeit' musste der aktuelle Rassismus nicht mit dem Antisemitismus, der Auschwitz ermöglicht hatte, in Verbindung gebracht werden, sondern konnte als neues Phänomen – nämlich der Skepsis/Antipathie gegenüber BürgerInnen anderer Nationalität – charakterisiert werden (vgl. Butterwege 1996:16).

Erst in den 1990er Jahren, konnte der Begriff Rassismus, in der deutschsprachigen Linken als politischer Begriff, zur Beschreibung gegenwärtiger deutscher Verhältnisse, eingeführt werden (Karakayli 2001:80). Im Mainstream wurde er überhaupt erst Ende der 1990er Jahre verwendet. Die Lösung vom Begriff 'Ausländerfeindlichkeit' und Hinwendung zum Begriff 'Rassismus' ist allerdings noch keine Garantie dafür, dass auch die hinter den Begriffen wirkenden, konzeptionellen Unterschiede reflektiert werden (Johnston&Görg Seite 1).

Die Auseinandersetzung mit Rassismus kommt nicht umhin sich mit dem Begriff der 'Rasse' auseinander zusetzen. Der schwedische Naturwissenschaftler Carl von Linné hat im 18. Jahrhundert im Laufe der Erstellung einer zoologischen und botanischen Taxonomie auch eine Unterscheidung der Menschen in unterschiedliche 'Rassen' vorgenommen – damit erhielt der Rassebegriff den Anschein (natur)wissenschaftlicher Unangreifbarkeit. Linné brachte damit die herrschende europäische Vorstellung eine höherstehende Zivilisation zu bilden zum Ausdruck (vgl. Melber 2008:176f). Dieses Konzept blieb aber nicht unwidersprochen. Arno Sonderegger, Lektor am Institut für Afrikawissenschaften an der Universität Wien, betont, dass der Rassebegriff nie unumstritten war (vgl. Sonderegger 2008:13ff). Zahlreiche WissenschaftlerInnen formulierten Kritik an diese

Kategorie, und betonten, dass es sich dabei um eine soziale und keine biologische Kategorie handle. Die UNESCO hat zahlreiche Konferenzen zu dem Thema organisiert, und 1978 verabschiedeten alle Regierungen der Mitgliedsländer eine Deklaration, in der sie sich gegen rassistische Diskriminierung aussprachen, und betonten, dass der Rassebegriff jeder wissenschaftlichen Basis entbehrt. Trotzdem hielten die Naturwissenschaften hartnäckig am Rassebegriff fest und erst 1995 konnte durch die UNESCO ein Konsens gefunden werden, in dem sich auch die Naturwissenschaften vom der Kategorie der 'Rassen' distanzieren (vgl. ebd.). Nicht alle Wissenschaftler fühlen sich allerdings diesem Konsens verpflichtet. Arno Sonderegger führt in seinem Essay '„Wölfe im Schafspelz“ Wenn Biologen Geschichte schreiben ' (2004) zahlreiche Beispiele an wie sich rassistische Denkmuster auch in neueren naturwissenschaftlichen Publikationen wiederfinden. Deshalb verspüren viele SozialwissenschaftlerInnen nach wie vor die Notwendigkeit auch biologische Argumente gegen den Rassebegriff vorzuweisen. Der Soziologe Stuart Hall etwa führt an, dass es biologisch gesehen nicht möglich ist Menschen in 'Rassen' aufzuteilen, da die auftretenden genetischen Unterschiede zwischen diesen Gruppen dann nämlich immer noch kleiner sind, als die innerhalb dieser Gruppen (vgl. Hall 2000:7). Auch wenn der Konsens von 1995 durchaus erfreulich ist, so beurteilt auch Arno Sonderegger den vermeintlich objektiven Impetus mit dem dieser Konsens zustande kam kritisch. Er führt an, dass hier immer noch ein Selbstbild wissenschaftlicher Objektivität gepflegt wird, das davon ausgeht dass die eigene Situiertheit in der Gesellschaft keine Rolle spiele (vgl. Sonderegger 2008:16). Auch für mich hat es etwas Problematisches, die Naturwissenschaften als vermeintlich neutrale Sprecherin zur Schlichtung des Streits um den Rassenbegriff anzurufen. Das Paradigma der 'objektiven' Naturwissenschaft bleibt dadurch erhalten, anstatt mit einzubeziehen, dass auch diese einem gesellschaftlichen Wandel unterliegt. Anstatt auf den naturwissenschaftlichen Schiedsrichter 'von außen' zu verweisen, ist es deswegen sinnvoller, sich die Geschichte der Rassifizierung anzusehen. Ähnlich führt auch Sonderegger aus, dass Rassifizierungsprozesse nur über Gesellschaft und über Geschichte erklärt werden können (vgl. Sonderegger 2004:137). Nur dann wird klar, dass die Erfindung des Rassebegriffs ganz klar in gesellschaftliche Machtverhältnisse eingebettet war, dass also die Erfindung sogenannter 'Rassen' kein zufälliger wissenschaftlicher Irrtum war, sondern zur Stabilisierung von Macht diente. Außerdem wird klar, dass es niemals eine klare, allgemeingültige Einteilung gab, welche Menschen denn nun zu welcher 'Rasse' gehören würden, sondern dass es sich dabei um umkämpfte und ständigem Wandel unterliegende Kategorien handelt. Mit diesen Einsichten kann überzeugender und vor allem nachhaltiger gegen die Konstruktion des

Rassebegriffs vorgegangen werden, als mit dem bloßen Verweis auf fehlende genetische Verwandtschaft.

Bea Gomes, ebenfalls Lektorin am Institut für Afrikawissenschaften an der Universität Wien, befasst sich mit der Frage nach den Ursprüngen der Rassendiskurse; dabei geht es einerseits um die Frage ob schon vor dem Aufkommen des 'wissenschaftlichen Rassismus', wie ihn Linné festgeschrieben hat, von Rassismus gesprochen werden kann, als auch um die Frage wann Rassifizierungsprozesse und damit einhergehende Marginalisierung begonnen haben (vgl. Gomes 2008:27ff). Sie beschreibt wie schon in der Frühen Neuzeit Diskurse um den Rassebegriff entstanden, der damals zwar nicht bedeutungsgleich mit dem modernen Rassebegriff war, mit dem aber Strategien der Diskriminierung und Marginalisierung festgeschrieben wurden, die sich einerseits in der Essentialisierung biologischer Merkmale und andererseits in der Beschreibung einer Vermischung' ausdrücken. Daher plädiert Bea Gomes dafür eine Geschichte des Rassismus zu schreiben die nicht erst in der Moderne beginnt, ohne dabei allerdings moderne Interpretationen von Rassismus in die Vergangenheit hinein zu projizieren (vgl. Gomes 2008:38).

Mit der Aufklärung wurde der moderne Rassismus weiter eingeschrieben. Mit dem Verzicht auf 'gottgegebene' Hierarchien wurden neue Erklärungen für gesellschaftliche Rangfolgen notwendig – zu dieser Zeit erfolgte die Einschreibung von Kategorien wie 'Rasse' und Geschlecht in die Körper. Die großen Philosophen der Aufklärung haben sich ausführlich mit den Unterschieden zwischen den Menschen befasst. So lautet etwa ein bekanntes Kant Zitat:

„Die Negers von Afrika haben von der Natur kein Gefühl, welches über das Läppische stiege.“
(Kant's Schriften, Bd. II;S.235)

Wolbert G.C. Smidt hat sich in seinem Artikel „Die philosophische Kategorie des Läppischen und die Verurteilung der Afrikaner durch Kant“ (2004) mit rassistischen Aussagen Kants befasst, und nimmt in seinem Text - zwar nicht explizit aber doch - eine Perspektive der Critical Whiteness ein. Anhand des Kant Textes 'Beobachtungen über das Gefühl des Schönen und Erhabenen' zeigt er, wie Kant ein negatives Bild von SchwarzafrikanerInnen entwirft um durch diese Kontrastfolie das ethisch-Weiß gefärbte Gefühl des Schönen und Erhabenen umso reiner und höherwertiger erscheinen zu lassen. Damit spricht er Funktionen an, die Rassismus für Weiße EuropäerInnen haben kann. Andere Aspekte dieser Funktionen nennt die Historikerin Fatima El-Tayeb, die beschreibt, wie rassistische Konstruktionen in der Umbruchphase Ende des 19. Jahrhunderts in Deutschland zur Stabilisierung gesellschaftlicher Verhältnisse dienten. Durch das Konzept der

'rassischen Blutsgemeinschaft' konnten Interessensgegensätze innerhalb Deutschlands ignoriert und Spannungen nach außen projiziert werden (El-Tayeb 2001:56ff).

Der Rassebegriff, der im Zeitalter der Aufklärung verfestigt wurde, war zu keinem Zeitpunkt eine eindeutige Kategorie:

„Wer als Weiß gilt und wer nicht, ist Verhandlungssache, abhängig von sozio-ökonomischen Bedingungen und politischen Interessen. Viele, die sich heute aufgrund von Aussehen, Nationalität und/oder Kultur als selbstverständlich Weiß definieren, sind es möglicherweise erst seit wenigen Generationen und können ihren Status als Weiße – je nach politischer Konjunkturlage – auch wieder verlieren.“ (Wollrad 2005:73)

Auf die Geschichte des Weiß-Werdens, bzw. des Nicht-mehr-Weiß Werdens gehe ich im Kapitel 'Weiß-Werden' ausführlicher ein. Hier sei nur erwähnt, dass die instabile, aber wirkmächtige Kategorie Weiß regelmäßig Verschiebungen unterlag. Die IrInnen etwa, haben sich ihren Status als Weiße im Verlauf der Migration in die USA erkämpft, Deutsche haben ihn zumindestens zeitweise verloren, und ÄgypterInnen wurde das Weiß-Sein quasi aufgedrängt, um die eurozentristische, rassistische Geschichtsschreibung nicht zu gefährden (vgl. Wollrad 2005:73ff).

Stuart Hall unterscheidet zwischen 'genetischem' und 'kulturellem Rassismus'. Beim genetischen Rassismus wird die vermeintliche Andersartigkeit der rassisierten Objekte über angenommene genetische Unterschiede konstruiert, beim kulturellen Rassismus wird der Schwerpunkt eher auf die Betonung angeblicher unterschiedlicher kultureller Hintergründe gelegt (vgl. Hall 2000:11).

Johnston und Görg unterscheiden weiters drei Ebenen, auf denen Rassismus funktioniert: Den sozio-kulturellen, den individuellen und den institutionellen Rassismus. Um Rassismus zu bekämpfen, sei es notwendig, alle drei Ebenen miteinzubeziehen (Johnston und Görg Seite1). Dies ist besonders wichtig, da, wie ich vorher an der Debatte über den Begriff 'Ausländerfeindlichkeit' gezeigt habe, im öffentlichen Diskurs oft nur die individuelle Ebene von Rassismus wahrgenommen wird. Butterwege dazu:

„Gar nicht oft genug kann hervorgehoben werden, daß Rechtsextremismus und Gewalttätigkeit keine Sozialpathologien, daß Nationalismus, Rassismus und Antisemitismus keine Neurosen sind, die durch eine Psychotherapie zu heilen wären, sondern politische Phänomene, deren Ursache gesellschaftliche Machtstrukturen und Herrschaftsverhältnisse bilden.“ (Butterwege 1996:23)

Rassismus funktioniert immer als ein Diskurs der Differenz, das heißt, dass in rassistischen

Diskursen binäre Bilder vom 'Eigenen' und vom 'Fremden' re-produziert werden. Zentral geht es hier um die Produktion von Weißen und Nicht-Weißen.

Mit den Critical Whiteness Studies soll gezeigt werden, wie nicht nur rassisierte Gruppen, sondern auch die Rassisierenden von Rassismus geformt und beeinflusst werden. Deshalb ist es gerade in diesem Kontext besonders wichtig zu betonen, dass Rassismus die Menschen teilt – in die, die von ihm profitieren und in die, die durch ihn unterdrückt werden. Rassismus berührt alle, aber es kann doch keine Zweifel geben, in welche Richtung diese überaus wirkmächtige Hierarchie verläuft.

Weißsein ist ein Konzept, das sich innerhalb des rassistischen Bezugsrahmens befindet, und dadurch natürlich auch von diesem geformt wird – aber Weiße sind diejenigen die von diesem Bezugsrahmen profitieren und ihn aufrechterhalten.

Begriffsklärungen

Schon 1935 haben der Biologe Julian Huxley, der später der erste Generalsekretär der UNESCO werden sollte, der Anthropologe Alfred C. Haddon und der Sozialwissenschaftler A.M. Carr-Saunders harte Kritik am Rassebegriff geübt:

„... it [the concept of race] turns out to be a pseudo-scientific rather than a scientific term. In other words, its use implies an appeal to the accuracy and to the prestige of science; but on investigation it turns out to have no precise or or definable meaning.“ (Huxley/Haddon/Carr-Saunders 1935:216)

1978 und 1995 hat sich dann auch die UNESCO offiziell gegen die Verwendung des Rassebegriffs ausgesprochen (vgl. Sonderegger 2008:13ff). Trotzdem gibt es immer noch viele (wissenschaftliche) Publikationen in denen weiterhin von 'Rassen' die Rede ist, als hätte es die Kritik daran nie gegeben (z.B. 'Rasse und Ethnizität', Bös 2005). Hin und wieder wird der Begriff auch benützt, aber konsequent unter Anführungsstriche gestellt – eine Taktik die meiner Ansicht nach bestenfalls den Zwiespalt ausdrückt, den Begriff zwar nicht 'politically correct' zu finden aber doch nicht ganz auf die Konstruktion verzichten zu können oder zu wollen. Die feministische Theologin Eske Wollrad, die eine deutsche Monographie zum Thema Weißsein herausgegeben hat, fragt dazu:

„Wie kann eine kritische Forschung aussehen, die diese Rassifizierungsprozesse nicht fortschreibt? Und kommt die Verwendung des 'Rasse'begriffs (wenn auch in Anführungszeichen) nicht letztlich der Reifizierung des Konstrukts gleich und beschwört das herauf, was kritisiert und dekonstruiert werden soll?“ (Wollrad 2005:17)

Nationalsozialistische Vernichtungspolitik hat den deutschen Rassebegriff auf Besondere Art und Weise geprägt, und ihn unwiederruflich mit den Vernichtungslagern des Holocaust in Verbindung gebracht. Eine Reihe von deutschsprachigen WissenschaftlerInnen hat sich deshalb dafür entschieden, den englischen Terminus 'race' zu verwenden, da sie meinen, dass dieser nicht pejorativ sondern als kritische Kategorie zu verstehen sei (vgl. ebd.). Wollrad stellt die Frage in den Raum, ob 'race' ein für den deutschen Kontext angemessener Terminus sei, und beantwortet diese für sich selbst implizit darüber, dass sie in ihren Texten nicht darauf zurückgreift. Konnotationen von Begriffen sind tief eingeschrieben, es ist fraglich ob es möglich ist, Begriffe einfach in eine andere Sprache zu übersetzen um sie zu entschärfen, ohne das unerwünschte Bedeutungsspektrum auch in der Übersetzung mitzutragen.

Es gibt aber auch Kritik an der Praxis den Rassebegriff zu vermeiden. So schreibt Paul Mecheril in seinem Essay 'Rassismuserfahrungen von Anderen Deutschen':

„Es gibt eine symbolische und faktische Rangordnung der Physiognomien. Die Qualität dieser Hierarchien wird aber nur begreifbar, wenn die Einheit der Ordnung, die Kategorie der Strukturierung, der Code der Positionierung, das Denkschema der Einteilung benannt wird, und hier gibt es nur einen Namen der die Gewalttätigkeit nicht unterschlägt: 'Rasse'. Das Wort ist böse, es sticht, es tut weh – kein anderes Zeichen, das besser passte.“ (Mecheril 1997:198).

Auch Kien Nghi Ha fragt: „Können und sollen wir überhaupt einen *netten* Begriff für ein politisch und gesetzlich verankertes Konzept der ethnischen Unterschichtung finden?“ (Ha 2004 zitiert nach Wollrad 2005:18)

Teilweise lässt sich eine Verschiebung hin zur Verwendung des Begriffs 'Ethnie' beobachten. Auch Huxley, Haddon und Carr-Saunders schlagen schon 1935 vor nicht mehr den Begriff 'Rasse' zu verwenden sondern stattdessen von 'ethnic group' zu sprechen (vgl. Huxley/Haddon/Carr-Saunders 1935:220). Auch wenn 'Ethnie' sich selbst, im Unterschied zu 'Rasse' nicht als biologistischer Begriff versteht, sondern vom subjektiven Zugehörigkeitsgefühl zu einer Gruppe ausgeht, so drängt sich hier – ähnlich wie bei der Verwendung des englischen 'race' im Deutschen – doch der Verdacht auf, dass hier ein inzwischen problembehaftetes Wort gegen ein noch unbeflecktes ausgetauscht wird, ohne den Begriff mit seinen verschiedenen Bedeutungsebenen einer gründlichen Reflektion zu unterziehen. bell hooks schreibt in ihrem Essay 'Vom Anderssein reden, ohne dem Rassismus zu widerstehen?':

„Aus dem politischen und historischen Zusammenhang gerissen, wird 'Ethnizität' als neuer Grenzbereich eingesetzt, zugänglich für alle, kein Paß, keine Genehmigung erforderlich, und hier

kann sich die ganze Aufmerksamkeit auf die Produktion eines privilegierten, vermarktbaren Diskurses konzentrieren, in dem Rasse ein Synonym für Kultur wird.“ (hooks 1996:80)

bell hooks beklagt auch eine Begriffsverschiebung hin zu reingewaschenen, harmlosen, netten Begriffen:

„Wörter wie 'das Andere' und 'Differenz' nehmen den Platz von altbekannten Wörtern ein, die nicht als cool genug oder zu simpel abgetan werden, wie 'Unterdrückung', 'Ausbeutung' und 'Herrschaft'. 'Schwarz' und 'Weiß' sind in bestimmten Kreisen völlig verpönt, da sie das fortschreiben was manche Leute als abgedroschene und sinnlose binäre Gegensätze betrachten.“ (hooks 1996:80)

Schwarz und Weiß sind keine biologischen Tatsachen, sondern werden diskursiv hergestellt, sie beschreiben allerdings gewaltvolle gesellschaftliche Realitäten, die nicht verschwiegen werden dürfen:

„Ein ausschließlich dekonstruktivistischer Impetus ist in der gegenwärtigen gesellschaftlichen Situation *politisch reaktionär*, denn er kann mit dem Verweis auf den fiktionalen Charakter von Weißsein die Tatsache einfach umgehen, dass auch Fiktionen reale Effekte haben und Weißsein den Besitz von gewissen Privilegien und deren Inanspruchnahme Machtausübung bedeutet.“ (Wachendorfer 2005:19)

Ursula Wachendorfer hat in ihren Texten die Begriffe Weiß und Schwarz großgeschrieben um darauf aufmerksam zu machen, dass sie nicht von einer Einteilung der Menschen nach phänotypischen Merkmalen im Sinne biologischer Entitäten ausgeht, sondern die Begriffe als soziale Konstruktionen versteht (vgl. Wachendorfer 2001:99). In diesem Sinne habe auch ich die Großschreibung dieser Begriffe übernommen. Den Begriff 'Rasse' verwende ich in dieser Arbeit nicht, benütze allerdings den Begriff 'rassifiziert'. Der Rassebegriff wird fälschlicherweise immer noch häufig für eine wissenschaftliche Kategorie gehalten. Im Gegenzug dazu weist das Wort 'rassifiziert' eindeutig auf den Vorgang der sozialen Konstruktion (und daraus folgenden Hierarchisierungen) hin.

Die Diskussion darum, welche Begriffe nützlich sind um rassistische Realitäten aufzuzeigen, und welche Begriffe diese Rassismen trotz ihrer antirassistischen Intention re-konstruieren, erinnert stark an ähnliche Diskussionen aus feministischen Kontexten. Um die Frage, ob es sich bei 'Frauen', 'Männern' und 'Geschlecht' um machtvollen Kategorien handelt, die wir verschleiern, wenn wir sie nicht benennen, oder ob es reine Labels sind, die ruhig weggelassen werden können, wurde schon

viel gestritten. Ergebnisse dieses Konflikts sind zum Beispiel die Erweiterung von 'Frauen' auf 'Frauen, Lesben, Transgender', oder auch Selbstbezeichnungen wie 'Ladiezzz' und 'Grlzzz'. Die feministische und die antirassistischen Debatten über Begriffe und Bezeichnungen stehen beide vor dem Spagat zwischen der Notwendigkeit über gesellschaftliche Verhältnisse zu sprechen, und der Angst diese durch die eigene Sprache zu re-konstruieren. Vielleicht kann es für beide Debatten keine endgültigen Lösungen geben, sondern nur die Erkenntnis, dass kritische Sprache laufende Auseinandersetzung braucht.

„Es gäbe allerdings keinen Anlass für aufsässige, radikale Schwarze, gegen dieses Phänomen anzugehen, wenn die gesamte leidenschaftliche Konzentration auf das Thema 'Rasse' nicht so säuberlich getrennt bliebe von der Erkenntnis, daß weiterhin Rassismus herrscht, daß Schwarze von Weißen dominiert werden und (um einige der unmodernen, uncoolen Ausdrücke zu verwenden) weiterhin Leiden und Schmerz das Leben von Schwarzen bestimmen.“ (hooks 1996:80)

Antirassismus

Auch wenn Rassismus, wie Gabriele Dietze schreibt in den Nationen der nordwestlichen Hemisphäre „zum Gewebe des öffentlichen Diskurses“ (Dietze 2006:119) gehört, so ist es doch auch wichtig zu zeigen, dass Rassismus nicht immer unwidersprochen bleibt. Nicht um Rassismus zu relativieren, sondern um Oppositionen zu stärken, ist es notwendig nicht zu übersehen, dass Widerstand gegen Rassismus zwar lange nicht so wirkmächtig, aber doch genauso vielfältig ist wie der Rassismus selbst. Darüber, wie nun Widerstand gegen Rassismus wirksam werden kann, gibt es keine Einigkeit. Serhat Karakayali, der mit Kanak Attak arbeitet und für die 'Jungle World' schreibt, meint dazu:

„Die Kriterien dafür, welche Politiken nützlich sind im Kampf gegen Rassismus lassen sich aber keiner 'Theorie des Widerstands' entnehmen. Die Kämpfe gegen rassistische Verhältnisse verändern sich nicht nur, weil 'der Rassismus' sich immer neu modernisiert, sondern auch weil der Kampf gegen 'ihn' eigene Dynamiken enthält, die auch die Gruppe der Migrantinnen und Migranten historisch immer neu konstituieren. Weil rassistische Verhältnisse nicht nur die Ethnifizierten als Opfer des Rassismus hervorbringen, sondern auch als vielfältige Subjekte und Praktiken gegen ihn, ist es die Geschichte der Migrantinnen und Migranten selbst, die aufgenommen und transformiert werden muss.“ (Karakayali 2001:89)

Verschiedene AutorInnen haben unterschiedliche Einteilungen antirassistischer Bewegungen oder antirassistischer Argumentationslinien vorgenommen. Ich stelle in diesem Kapitel einige davon vor.

Damit möchte ich näher zu der Strömung des Antirassismus hinführen, die im Zentrum meiner Arbeit steht, den Critical Whiteness Studies.

Araba Evelyn Johnston Arthur und Andreas Görg unterscheiden für Österreich und Deutschland nach den unterschiedlichen AkteurInnen zwischen vier Hauptrichtungen der Antirassistischen Bewegung, welche sie optimistisch als 'im Aufbruchstadium' befindlich bezeichnen. Diese Strömungen werden getragen von Selbstorganisationen der rassistisch Diskriminierten, linken Gruppen, bürgerlich-liberalen Gruppen und feministischen Gruppen. In allen vier Richtungen spielt das Thema Antirassismus eine zentrale, wenn auch unterschiedliche Rolle. Unterschiedlich sind auch ihre politischen Ausdrucks- und Kommunikationsformen (vgl. Johnston und Görg JAHR?:2). Auffällig ist hier die meines Erachtens die Unterscheidung zwischen 'Selbstorganisation der rassistisch Diskriminierten' und den anderen, nicht durch Betroffenheit sondern durch politische Ausrichtung, beziehungsweise Klassenzugehörigkeit definierten Gruppen. Wird davon ausgegangen dass die anderen, nicht durch Betroffenheit definierten Gruppen, nur aus Weißen, österreichischen oder deutschen StaatsbürgerInnen bestehen? Und ist in den Gruppen von rassistisch Diskriminierten auch eine gemeinsame politische Ausrichtung zu finden, oder reicht der Umstand der gemeinsamen Diskriminierungserfahrung als Grundlage gemeinsamer politischer Arbeit aus?

Die Frage der Verortung spielt bei jeder politischen Organisation eine große Rolle. Wer organisiert sich – mit wem? Wer spricht – für wen? Weiße Antirassistische Bewegungen verbleiben oft in einer problematischer StellvertreterInnenpolitik anstatt sich in fruchtbarer Bündnispolitik zu engagieren. Vielleicht ist auch das ein wesentlicher Grund dafür, dass Antirassistische Arbeit in Deutschland und Österreich in den letzten 20 Jahren nicht gerade von politischen Erfolgen geprägt war. Gerade in der Organisation rassistisch Diskriminierter kann diese fehlende Perspektive zu Resignation führen. Das antirassistische Netzwerk Kanak-Attak, dass sich gegen die „Kanakisierung bestimmter Gruppen von Menschen durch rassistische Zuschreibungen“ wendet, sucht und findet neue Wege der Politik, abseits von Repräsentation und „konformistischer Migrantpolitik“ (Kanak Attak Manifest). Im Folgenden formulieren sie eine Strategie gegen die Resignation:

„.....Und genau dagegen setzen wir den Kanak-Attak-Aha-Effekt, der dem geschichtlichen Rückbezug auf etwas entspringt, das nicht diese katastrophistischen und ahistorischen Dimensionen hat, sondern auf real existierende historische Kampferfahrungen verweist, die auch von Kanaken getragen wurden. Das wirkt nicht nur befreiend, sondern eröffnet die Möglichkeit, den Antirassismus zusammen mit anderen sozialen Kämpfen zu artikulieren, was in der Selbstorganisation absolut undenkbar war, weil

es dieses Denkverbot gab. [...] Der Kanak-Attak-Aha-Effekt liegt darin, dass die eigene Erfahrung und politische Haltung nicht bloß aus der eigenen aktuellen Befindlichkeit, sondern im Kontext der Geschichte kanakischer Widerstandspraxen artikuliert wird. Das ist eine ganz andere Art, politisch zu denken und zu handeln. So wollten wir mit unserer Revue nicht nur die Geschichte der Repression und die Niederlagen erzählen. Die einfachen Konstruktionen, etwa dass der Staat der alleinige Produzent des gesellschaftlichen Rassismus sei, wollten wir knacken und so etwas wie einen Aufbruch signalisieren; nicht voluntaristisch überspannt, sondern im Bewusstsein, dass Leute immer schon Widerstand geleistet haben, auf vielfältige Weise, und dass dieser Widerstand die Herrschaft immer modifiziert hat.“(Kanak Attak Interview)

Auf die Bedeutung einer alternativen Geschichts Erzählung, die nicht dem Weißen Malestream entspricht weisen viele AutorInnen hin (z.B. Karakayli 2001). Ähnlich wie die Frauenbewegung begann Frauengeschichte zu schreiben (*Herstory* statt *History*), um sowohl einzelne Frauen als auch kollektive Erfahrungen von Frauen, aus der Versenkung und ins Zentrum der Geschichtsschreibung zu holen, so sind inzwischen mehrere Projekte entstanden, die die Erfahrungen von Nicht-Weißen in bzw. aus Deutschland und Österreich zum Thema haben. So zum Beispiel der Sammelband 'Farbe bekennen. Afro-deutsche Frauen auf den Spuren ihrer Geschichte', der von Katharina Oguntoye, My Opitz und Dagmar Schulz herausgegeben wurde.

„Unser Leben wird leichter sein, wenn wir nicht immer von neuem unsere Existenz erklären müssen. Indem wir unsere Spuren in der Geschichte Afrikas und Deutschlands entziffern und mit unseren subjektiven Erfahrungen verbinden, werden wir in unserer Identität sicherer und können sie auch nach außen hin offensiver vertreten“ (Oguntoye 1992:10)

Johnston und Görg unterscheiden wesentlich zwischen moralischem und politischem Antirassismus. Mit dem moralischem Antirassismus wird an die Ideologie der Humanität appelliert. Im Gegenzug dazu, appelliert der politische Antirassismus an ein anderes Versatzstück herrschender Ideologie, nämlich die Demokratie (vgl. Johnston und Görg Seite 2). Moralischer Antirassismus begnügt sich vor allem damit, Rassismus als böse zu denunzieren. Es geht weder darum, die tiefe Verwurzelung und Verstrickung von Rassismus in der Gesellschaft zu thematisieren, noch darum kollektive Rechte für MigrantInnen zu fordern, sondern es wird nur gegen die 'zu radikalen' Auswüchse rassistischer Ideologien vorgegangen. Hier wird auch primär StellvertreterInnenpolitik betrieben – rassistisch Diskriminierte kommen selbst kaum zu Wort (vgl. ebd).

Gabriele Dietze trifft eine ähnliche Unterscheidung und nennt drei unterschiedliche Möglichkeiten Rassismen zu kritisieren: Erstens die 'vorkritische Version', in der primär gegen 'Vorurteile' Stellung

bezogen wird. Der oder die Diskriminierte soll in Schutz genommen werden, es wird für mehr Toleranz plädiert. Dabei wird sein oder ihr vermeintliches Anders-Sein nicht nur nicht in Frage gestellt, sondern noch weiter eingeschrieben. Diese ist dem moralischen Antirassismus von Johnston und Görg sehr ähnlich.

Die zweite Form nennt Dietze die 'konstruktivistische Form von Rassismuskritik'. Hier wird zwar danach gefragt welche Funktion der oder die 'Anderer' als Projektionsfläche für die Mehrheitsbevölkerung erfüllt, das Anders-Sein dieser 'Anderen' wird dabei allerdings auch nicht dekonstruiert. In der dritten Variante, der 'dekonstruktivistischen Form' wird die Blickachse umgekehrt und es wird danach gefragt, wie sich das Selbst durch die Konstruktion des Anderen als Norm- und Herrschaftsprinzip etabliert. In der dekonstruktivistischen Rassismuskritik liegt der Schwerpunkt nicht mehr bei den 'Anderen' die untersucht werden sollen, sondern bei den Subjekten der rassisierenden Rede (vgl. Dietze 2006:119).

Von diesem Ansatz der Rassismuskritik gehen die 'Critical Whiteness Studies' aus. Es wird danach gefragt, wie Weiß-Sein oder 'Whiteness' durch rassistische Handlungen zur herrschenden Normalität erhoben wird. Auffallend ist, dass alle drei Ansätze von Dietze von einer Weißen Sprechposition ausgehen – die Möglichkeit als rassistisch diskriminierte Person Rassismus zu kritisieren, kommt in diesen drei Kritik-Varianten nicht vor. Gerade solche impliziten Vorannahmen über das Weiß-Sein der LeserInnen (Angesprochenen) sollten im Rahmen der Critical Whiteness Studies hinterfragt werden.

Mit der antirassistischen Strategie der Critical Whiteness Studies soll der Blick weg von der Produktion des 'Anderen' hin zu einer Produktion des Weißseins als 'Norm' gelenkt werden. Weißsein wird als normatives Herrschaftsinstrument verstanden, durch die Sichtbarmachung dieser re-Produktion von Weißsein als Norm soll Rassismus bekämpft werden.

Critical Whiteness Studies

Wurzeln und Entstehung der Critical Whiteness Studies

Ursprünglich sind die Critical Whiteness Studies in den USA entstanden. In diesem Kapitel gehe ich den Wurzeln der Critical Whiteness nach, die ich mit der Kulturwissenschaftlerin Gabriele Dietze in afroamerikanischer und in feministischer Theorie verorte (vgl. Dietze 2006:224).

Gabriele Dietze beklagt, dass in jüngeren Veröffentlichungen, die einen Überblick über die

Geschichte der Critical Whiteness Studies liefern, sowohl die afroamerikanische als auch die feministische Genealogie einfach abgeschnitten werden. Dabei handelt es sich ihrer Ansicht nach nicht um Vergesslichkeit, sondern um strukturelle Ausblendung. Gerade die Auseinandersetzung zwischen weißem Feminismus und afroamerikanischer Theorie, die auf theoretischen und politischen Ebenen geführt wird, zeigt für Dietze besonders auf, dass es sich bei der Entwicklung des Whiteness Paradigmas um eine politische Auseinandersetzung handelt. Wenn Schwarze und feministische Traditionslinien nun aus der Geschichte der Critical Whiteness Theory gelöscht werden, so besteht die Gefahr dass auch die politischen Implikationen aus dieser Auseinandersetzung zum Verschwinden gebracht werden. „Abgeschnittene Bewegungstraditionslinien sind immer ein Symptom für Entpolitisierung.“ (ebd.) Darauf, dass gerade bei den Critical Whiteness Studies eine Entpolitisierung problematisch ist, da sie dadurch leicht einer *Rezentrierung* statt einer *Dezentrierung* der Kategorie Weißsein Vorschub leisten können (vgl. Wollrad 2005:36), gehe ich im Kapitel 'Weiß reden übers Weißsein' ausführlicher ein.

Auch bell hooks betont, dass die Ursprünge von Theorien nicht einfach vergessen werden dürfen:

„Schließlich lässt die Tendenz, die Arbeit weißer Forschenden überzubewerten, gepaart mit der Unterstellung, diese Arbeit bilde den einzig relevanten Diskurs, das Problem potentiell unzugänglicher Ursprungsorte außer acht – Räume, zu denen weiße Theoretiker und Theoretikerinnen keinen Zugang haben. Ohne einen essentialistischen Standpunkt festzuschreiben zu wollen, ist es von entscheidender Wichtigkeit, weder zu ignorieren noch abzustreiten, daß solche Ursprungsorte existieren.“ (hooks 1996:85)

Über mögliche Ursprungsorte der Critical Whiteness Studies schreibt bell hooks zum Beispiel in ihrem Essay 'Weißsein in der Schwarzen Vorstellungswelt'. Sie erzählt darin, wie in der Sklaverei Schwarze untereinander 'spezielles' Wissen über Weißsein ausgetauscht haben. Als 'speziell' galt dieses Wissen deshalb, weil es nur mündlich weitergegeben und nirgends aufgeschrieben wurde.

„Sein Sinn bestand darin, Schwarzen zu helfen, in der weißen herrschenden Gesellschaft den Alltag zu bewältigen und zu überleben. Schwarze Hausangestellte der Weißen brachten als InformantInnen jahrelang Wissen in die segregierten Communities zurück: Einzelheiten, Tatsachen, Beobachtungen und akribische psychologische Betrachtungen über die weißen Anderen.“ (hooks 1994:204)

Auch Georg Yancy betont, dass sich Schwarze lange vor dem Entstehen der Critical Whiteness Studies mit Weißsein auseinandergesetzt haben: „It was a question of their very survival“ (Yancy

2004:122). Dieses Beobachten von Weißen war nicht nur nicht gerne gesehen, sondern zur Zeit der Sklaverei sogar verboten und wurde streng bestraft – schwarze Blicke sollten genau kontrolliert werden. Nur ein Subjekt kann beobachten und verstehen, und Weiße taten alles in ihrer Macht stehende, um Schwarze Sklaven zu objektifizieren (vgl. hooks 1994:207ff). Wie eng Blicke mit Macht verknüpft sind, zeigt sich auch wenn bell hooks erzählt, wie schockiert Weiße StudentInnen reagierten, als sie hörten, wie Schwarze StudentInnen über Weißsein sprachen. Nicht nur weil sie davon ausgingen, dass Weißsein nur positiv rezipiert würde, sondern schon allein deshalb, weil sie erstaunt darüber waren, dass Schwarze die Weißen mit einem 'Ethnologischen Blick' betrachten (ebd). Weiße erwarten nicht, in und mit ihrem Weißsein Gegenstand von Untersuchungen zu werden, sind sie doch gewöhnt den Blick selbst untersuchend auf das 'Andere' zu richten. Eske Wollrad schreibt, dass das 'spezielle Wissen' über Weiße Bestandteil Schwarzer Traditionen war, und sich seine Spuren in verschriftlichen Slave Narratives finden lassen. Etwa seit Beginn des 20. Jahrhunderts wurde es in Form von Romanen, Theaterstücken oder Essays einer breiten Öffentlichkeit zugänglich: W.E.B. Du Bois, Richard Wright, Margaret Walker, Lorraine Hansberry, Alice Walker, Toni Morrison, bell hooks und viele viele Andere „vermitteln ein fundiertes Wissen über verschiedene Konstruktionen von Whiteness in Verbindung mit Schwarzen Erfahrungen in den USA“ (Wollrad 2005:33).

Die Theologin Eske Wollrad und die Afrikanistin Susanne Arndt stellen sich mit ihren Texten bewusst in die Traditionslinie der Auseinandersetzung afrodeutscher Frauen mit Weißem Deutschem Feminismus (vgl. Dietze 2006:230), um zu zeigen dass die Critical Whiteness Studies auf den Erkenntnissen Schwarzer Traditionen beruhen, und dass der Rückbezug auf Schwarze Wissensproduktionen zentral für sie bleiben muss.

Besonders einflussreich für die Critical Whiteness Studies ist die Essaysammlung 'Playing in the Dark. Whiteness and Literary Imagination' der Nobelpreisträgerin Toni Morrison. Darin untersucht sie, wie in Standardwerken der amerikanischen Literatur, die Rassisierung von Schwarzsein, zur Konstruktion eines Weißen (amerikanischen) Subjekts dient.

„Another reason for this quite ornamental vacuum in literary discourse on the presence and influence of Africanist peoples in American criticism is the pattern of thinking about racialism in terms of its consequences on the victim—of always defining it assymmetrically from the perspective of its impact on the object of racist policy and attitudes. A good deal of time and intelligence has been invested in the exposure of racism and the horrific results on its objects. There are constant, if erratic, liberalizing efforts to legislate these matters. There are also powerful and persuasive attempts to analyze the origin and fabrication of racism itself, contesting the assumption that it is an inevitable, permanent, and

eternal part of all social landscapes. I do not wish to disparage these inquiries. It is precisely because of them that any progress at all has been accomplished in matters of racial discourse. But that well-established study should be joined with another, equally important one: the impact of racism on those who perpetuate it. It seems both poignant and striking how avoided unanalyzed is the effect of racist inflection on the subject. What I propose here is to examine the impact of notions of racial hierarchy, racial exclusion, and racial vulnerability and availability on nonblacks who held, resisted, explored, or altered those notions. The scholarship that looks into the mind, imagination, and behavior of slaves is valuable. But equally valuable is a serious intellectual effort to see what racial ideology does to the mind, imagination, and behavior of masters.“ (Morrison 1993:11f)

Toni Morrison bezieht sich darauf, dass sich die Weiße Rassismusforschung lange nur mit den Konstruktionsprozessen des 'Anderen' befasst hat, und Weiße Traditionen und Kulturen nicht im Kontext von Rassifizierung betrachtet wurden. Weiße Literatur wird sowohl als 'universell' als auch als nicht rassifiziert angesehen, dadurch verschließen sich Lesarten die sich mit der Konstruktion von Whiteness in dieser Literatur befassen. Ihre Analyse de-essentialisiert sowohl Schwarz- als auch Weißsein, und macht somit beide als sozial konstruierte Konzepte denk- und dekonstruierbar. Bell hooks zielt in eine ähnliche Richtung, wenn sie schreibt:

"One change in direction that would be real cool would be the production of a discourse on race that interrogates whiteness. It would just be so interesting for all those white folks who are giving blacks their take on blackness to let them know what's going on with whiteness. In far too much contemporary writing—though there are some outstanding exceptions—race is always an issue of Otherness that is not white: it is black, brown, yellow, red, purple even. Yet only a persistent, rigorous, and informed critique of whiteness could really determine what forces of denial, fear, and competition are responsible for creating fundamental gaps between professed political commitment to eradicating racism and the participation in the construction of a discourse on race that perpetuates racial domination." (hooks 1990:54)¹

Hooks kritisiert, dass viele Weiße AutorInnen, wenn sie über Rassismus schreiben, dem Text einfach voranstellen dass sie Weiß (beziehungsweise weiß) sind, als ob ihr Stand- und Blickpunkt damit ausreichend erklärt wäre. Sie fordert, diesen Weißen Blickpunkt genauer zu untersuchen. In dem Zusammenhang weist sie auch darauf hin, dass es für Nicht-Weiße WissenschaftlerInnen weitaus schwieriger ist, Fördergelder zu erhalten, um über Weißsein aus einem 'Blickwinkel der Differenz' zu schreiben, als für Weiße WissenschaftlerInnen, die die Diskurse der Differenz über

¹ Ich zitiere bell hooks hier auf englisch, obwohl ich weiter oben aus dem gleichen Buch auf deutsch zitiert habe. In diesem Fall gibt die englische Version meines Erachtens besser wieder, worauf bell hooks in diesem Absatz abzielt.

Schwarzsein aufrechterhalten. Dies zeigt für sie, wie das Paradigma Kolonisierende/Kolonisierte noch immer die Diskurse über Rassismus und Differenz prägt. Weiße sollten endlich die Annahme in Frage stellen, dass die Entscheidung über Rassismus zu schreiben schon per se antirassistische Inhalte garantiere (vgl. ebd.).

Eine weitere Grundlage der Critical Whiteness Studies kommt aus der Frauenbewegung. Weiße Feministinnen haben damit begonnen ihr Weißsein zu reflektieren und zu analysieren.

„Sie taten dies zunächst nicht freiwillig, sondern sie wurden in politischen Auseinandersetzungen dazu gezwungen, weil sie sich weigerten, wahrzunehmen, dass sie aus einer Position der herrschenden Norm sprachen“ (Dietze 2006:222).

Autorinnen wie bell hooks oder Angela Davis wiesen die Frauenbewegung scharf darauf hin, dass in dieser das Konzept Frau ausschließlich Weiß gedacht und auch vertreten wurde. In Reaktion darauf begannen Weiße Frauen über Rassismen in der Frauenbewegung nachzudenken und das eigene Weißsein zu hinterfragen, wie etwa Peggy McIntosh (1995) die eine Liste Weißer Privilegien erstellt hat von denen sie selbst profitiert, oder Marilyn Frye (1983) und Ruth Frankenberg (1993) die sich ebenfalls mit Weißsein und Weißen Privilegien auseinandersetzen. Auf die Verbindung zwischen Feminismus und Auseinandersetzung mit Weißsein gehe ich im Kapitel 'Feministische Reflexionen zu Weißsein' ausführlicher ein.

Die Bezeichnung 'Critical Whiteness Studies' entsteht erst in den 1990ern, ab dieser Zeit wird der Textkorpus der sich reflektiert mit Whiteness auseinandersetzt so bezeichnet (vgl. Dietze2006:223). Das Thema Whiteness wird nach Toni Morrison's 'Playing in the Dark' vermehrt von verschiedenen TheoretikerInnen in verschiedenen angloamerikanischen Disziplinen aufgegriffen, so etwa in den Geschichtswissenschaften, den Erziehungswissenschaften, der Literaturwissenschaft, der Soziologie, den Gender Studies und den Kulturwissenschaften (vgl. Wollrad 2005:34).

Eske Wollrad führt an, dass einige TheoretikerInnen das anwachsende Interesse am Thema Weißsein als Zeichen dafür deuten, dass Whiteness in den USA als stabile und eindeutige Kategorie in eine Krise geraten sei (vgl. Wollrad 2005:34). Sie nennt vier Aspekte der Krise: Erstens haben postkoloniale und dekonstruktivistische Theorien damit begonnen, sich aus neuen Blickwinkeln mit den Themen Macht und Normen auseinanderzusetzen. Gesellschaftliche Normativitäten, wie Maskulinität und Heterosexualität wurden dabei einer kritischen Analyse unterzogen. So geriet auch Whiteness als normative Kategorie in den Blick.

Zweitens herrscht, laut Wollrad, in den USA seit den 80er Jahren die Vorstellung, dass jede Form von rassistischer Diskriminierung bereits überwunden sei. Damit verbindet sich die Annahme,

spezielle Förderungen, Schutz von -, oder Rechte für Minderheiten seien heute nicht mehr notwendig, sondern würde im Gegenzug sogar Weiße diskriminieren. Vor allem Weiße Männer fühlen sich – nicht nur in Rechten Kreisen – gerne als Opfer von 'Quotenfrauen' und Affirmative Action. „Drittens wird die Forderung nicht nur konservativer und rechtsgerichteter Weißer immer lauter, die eigene Weiße Identität zu betonen und zu feiern“ (Wollrad 2005:35). Wenn African Americans, Asian Americans und Hispanics ihre eigene kulturelle Identität herausstreichen, dann sollten – so der Weiße Diskurs – auch Weiße 'wieder' stolz sein dürfen auf ihre Weiße Identität. Die vierte Ebene der Krise, die Wollrad nennt, entsteht aus einer ganz anderen Motivation, nämlich der Weißer AntirassistInnen, sich mit dem eigenen Weißsein auseinandersetzen zu müssen, um die eigene privilegierte Position innerhalb eines rassistischen Systems zu reflektieren (vgl. ebd.).

Zwischen den verschiedenen Richtungen der Critical Whiteness Studies gibt es große Kontroversen. Eine davon, die Frage nach einem kritischen politischen Umgang mit der Kategorie Weißsein, betrachte ich im zweiten Teil der Arbeit genauer. Aber trotz aller Meinungsverschiedenheiten hat sich doch ein gemeinsamer Analyserahmen herausgebildet, der eine gemeinsame Grundlage für viele der Arbeiten darstellt: Dazu gehört die Notwendigkeit, Weißsein zu markieren. Damit soll die vermeintliche Neutralität dieser unsichtbaren Kategorie genommen werden, und es wird möglich Weiße, genauso wie Nicht Weiße, innerhalb rassistischer Strukturen zu positionieren. Weiters soll es in diesem Diskurs nicht um eine Essentialisierung von Weißsein gehen. In dem Analyserahmen wird angenommen, dass Weißsein ein gesellschaftliches Konstrukt ist, und dass für viele Menschen, die heute als Weiß, bzw. Nicht Weiß wahrgenommen werden, diese Zuschreibung erst seit kurzem gilt. Weißsein kann erkaufte, erkämpfte oder verlorene werden. Es gibt nicht nur eine Art von Weißsein, sondern verschiedene kulturell, geographisch und historisch unterschiedliche Ausformungen von Whiteness. Diese sind aber immer mit einer Reihe von Privilegien, materiellen wie immateriellen, verbunden. Weißsein vermengt sich mit anderen Herrschaftsachsen, wie Sexismus und Klassenherrschaft zu wirkmächtigen Identitäten, je nach Positionierung werden unterschiedliche Privilegien unterschiedlich wirksam. Und, Weiße sind nicht nur innerhalb des rassistischen Systems zu positionieren, sie sind auch diejenigen welche das Recht der rassifizierenden Rede besitzen (vgl. ebd.). Nach Seshadri-Crooks sind Weiße also beides: Bezeichnendes und Bezeichnetes, Rassifizierendes und Rassifiziertes (Seshadri-Crooks zitiert nach Wollrad 2005:41).

Referenzrahmen Postkolonialismus

Eske Wollrad betont, dass für die Thematisierung von Weißsein in einem deutschsprachigen Kontext die Verankerung der Theorien in postkolonialer Kritik wichtig ist (vgl. Wollrad 2005:44). Dabei darf Postkolonialität in diesem Zusammenhang nicht mit dem formalen Ende westlicher Kolonialherrschaft verwechselt werden, sondern bezeichnet eine kritische politische Analysekatgorie (vgl. ebd.).

Postkoloniale Kritik befasst sich mit Fragen von Macht und Ungleichheit, die relational, dynamisch und kontextuell verstanden werden. Die Ausgangsbedingungen von Sprechpositionen werden reflektiert, dies schließt eine Abgrenzung von einem nur scheinbar neutralen Wissenschaftsbegriff ein (Ha 2007:41ff).

Kolonialisierung wird als ein gewaltvoller Prozess der Subjektkonstitution gesehen, in dem die identifizierten Anderen, durch pädagogische und performative Praktiken erschaffen werden. Ein spezieller Fokus liegt auf den In- und Exklusionen, die mit Hilfe kultureller Repräsentation und politischer Kontrolle stabilisiert werden, und auf der Wissensproduktion, mit der eurozentristische Wahrheitsregimes durchgesetzt werden. Postkoloniale Diskurse haben also die Sichtbarmachung von Machtverhältnissen zum Ziel, sowie die Sichtbarmachung von Konstruktionsweisen und Durchsetzungsprozessen von Differenzen (vgl. ebd.). In feministischen und postkolonialen Analysen hat sich ein Blickwechsel vollzogen, weg von der Produktion des Marginalen und hin zur Produktion der Norm, wie etwa der Produktion von Heteronormativität oder eben Whiteness.

Wollrad zitiert Kien Nghi Ha, der mit Nachdruck darauf hinweist, dass der „postkoloniale Diskurs ein politisches Projekt ist, der nicht ohne die selbstreflexive Auseinandersetzung mit den multiplen Facetten gegenwärtiger Machtdimensionen gedacht werden kann.“ (Ha 2004 zitiert nach Wollrad 2005:47) Gerade in der deutschsprachigen Rezeption postkolonialer Theorie, ist dieser Hinweis deshalb so wichtig, weil hier eine ästhetisierende Deutung dominiert, die politische und ökonomische Verhältnisse schnell aus den Augen verliert. So schreibt auch Wollrad zur Notwendigkeit postkolonialer Kritik in den Critical Whiteness Studies:

„Die Abkehr von binären Oppositionen, das Lob der Vermischtheit und die Freude an der Dekonstruktion von Essentialismen können Instrumente zur Verschleierung von Herrschaftsverhältnissen sein, wenn der dezidierte und analytisch präzise Bezug auf die realen Effekte rassistischer Konstruktionen fehlt. Hinsichtlich der Weißseinsforschung bedeutet dies, dass die einseitige Betonung des fiktionalen Charakters von Weißsein, verknüpft mit der Forderung nach dem Aufsprengen einer fixierten 'Weißen Identität', Gefahr läuft, Weißsein zu entpolitisieren

und die von Ha geforderte selbstreflexive Auseinandersetzung mit den multiplen Facetten gegenwärtiger Machtdimensionen zu umgehen: '[...] if nothing is fixed racially, then nothing needs fixing.' [...]“ (Wollrad 2005:47)

Daher ist es wichtig zu sehen, dass Subjektpositionen zwar konstruiert, aber grundsätzlich nicht frei wählbar sind. Ein scharfer Blick auf rassistische Verhältnisse muss die Reflektion von Weißsein begleiten, damit das Paradigma, dass Weiße von Rassismus profitieren, nicht ins Wanken gerät.

Als Weiße übers Weißsein reden

„One of the most exciting and positive features of the new writing on whiteness has been the fresh impetus that it has given to all manner of contemporary debates about race. The various attempts to delineate and deconstruct whiteness are often able to animate new kinds of conversations that help to fill the awful silences that undoubtedly still persist.“ (Ware 2002:271)

Weiße werden nicht rassistisch diskriminiert und da ihnen meist nicht bewusst ist, dass sie von Weißen Privilegien profitieren und sie sich selbst nicht als TäterInnen denken, haben sie oft das Gefühl das Thema Rassismus habe 'nichts mit ihnen zu tun'. Die Perspektive der Critical Whiteness macht (Weiße) Verstrickungen in Rassismus sichtbar, und ermöglicht dadurch, dass Menschen die sich selbst als ausserhalb des rassistischen Diskurses stehend verortet hätten, sich selbstkritisch mit ihrer eigenen Position und Teilhabe an Weißer Vorherrschaft auseinandersetzen können.

Die Soziologin und Rassismuskforscherin Vron Ware zeigt sich erfreut über das massive Anwachsen der Literatur über Whiteness, weil es zeigt dass sich immer mehr Menschen an immer mehr Orten mit dem Thema auseinandersetzen. Sie weist aber auch darauf hin, dass innerhalb der Critical Whiteness Studies in vielen Punkten große Uneinigkeit besteht, und dass in manchen Texten Unterschiede zwischen Weiß und Schwarz mehr festgeschrieben als hinterfragt werden (Ware 2002:271ff). Diese Ambivalenz im Bezug auf die Entwicklung der Critical Whiteness Studies zeichnet viele AutorInnen aus. Auch Gerbing und Torenz zeigen sich in ihrem Werk zur Kritischen Weißseinsforschung in Deutschem Kontext schon im Vorwort skeptisch den Critical Whiteness Studies gegenüber, und merken an, dass es dabei leicht primär darum gehen kann, Positionen einzunehmen die einen selbst als gut und reflektiert darstellen (Gerbing/Torenz 2007).

Die Critical Whiteness Studies stehen, ähnlich wie die Männlichkeitsforschung, vor dem Problem, sich selbstreflektiv mit einer dominanten und privilegierten Position auseinanderzusetzen.

Diese Auseinandersetzung bringt eine Reihe potentieller emotionaler und analytischer Fallen mit

sich. Schon die Geste Weißsein ins Zentrum der Analyse zu stellen, kann sich unter Umständen als problematisch erweisen. Auch wenn Weiß-Sein in den Critical Whiteness Studies mit einem antirassistischen Ziel thematisiert wird, so besteht doch die Problematik, dass eine solche Klassifizierung gleichzeitig auch reproduziert was sie eigentlich untergraben soll, nämlich ein rassistisches Herrschaftsverhältnis, basierend auf der Zuschreibung von Hautfarbe (vgl. Jungwirth 2004:78). „Diese Problematik verschärft sich angesichts dessen, dass die Definitionsmacht, die eine mit symbolischer Macht ausgestattete soziale Position ausmacht, auf diese Weise reproduziert wird.“ (ebd.) Einige Soziale Bewegungen haben Begriffe und Bezeichnungen für sich selbst benützt und ihre Bedeutung verändert, zum Beispiel 'Schwule', 'Lesben', 'Queer' oder 'Schwarze'. Weißsein ist, im Gegensatz zu Schwul- oder Lesbischsein, aber kein pejorativ gebrauchter Begriff der aufgewertet werden muss. Ganz im Gegenteil, statt der Selbstermächtigung, die durch einen aufwertenden Umgang mit Bezeichnungen erreicht werden kann, muss die Zielsetzung der Verwendung des Begriffs Weißsein darin liegen, diese Position zu unterminieren, Macht gegen sie zu wenden und sie dadurch zu schwächen. Eine weitere Schwierigkeit dabei, Weißsein ins Zentrum der Analyse zu stellen, liegt darin, dass das Zentrum universitärer Analysen schon jetzt Weiß geprägt ist, ohne sich dessen bewusst zu sein. Richard Dyer, der Medienwissenschaftler am Kings College London ist, bemerkt dazu in einem etwas dramatischen Gestus:

„Mir gefriert das Blut in den Adern bei dem Gedanken, dass das Reden über Whiteness zur Entwicklung von so etwas wie 'white studies' führen könnte“ (Dyer, zitiert nach Wollrad 2005:36)

Er befürchtet dabei die Etablierung eines Studienganges, in dem Weiße Perspektiven erneut in den Mittelpunkt gerückt werden, und in dem Erkenntnisse und Diskussionen der Black Studies keine Rolle mehr spielen würden. Die akademische Etablierung der Black Studies ist das Ergebnis jahrelanger sozialer Kämpfe, auch deshalb ist es wichtig nicht in die Analogie von Black Studies und White Studies zu verfallen. Zusätzlich ist es problematisch, dass mit der Bezeichnung 'White Studies' suggeriert wird, es handle sich um einen neuen akademischen Forschungsbereich, in dem erstmals Weißsein behandelt werden würden, und nicht eindeutig vermittelt wird dass ohnehin alle traditionell an Universitäten vermittelten Lehrinhalte einer Weißen Perspektive entspringen (vgl. Wollrad 2005:36f). Um sich in dieser Frage eindeutiger zu positionieren, hat sich die Bezeichnung 'critical whiteness studies' anstatt der essentialisierenderen Benennung 'white studies' entwickelt (vgl. ebd.).

Peggy Piesche hat einen Artikel mit dem bezeichnenden Namen 'Das Ding mit dem Subjekt, oder: Wem gehört die Kritische Weißseinsforschung?' geschrieben (2005). Darin stellt sie die Frage nach

der Originalität, der Adressiertheit und dem Nutzen der Critical Whiteness Studies. Wesentlich für die Beantwortung dieser Frage ist die Partizipation Schwarzer Perspektiven in der Auseinandersetzung mit Weißsein. Akademische Räume sind immer noch beinahe ausschließlich Weiße Räume²; auch wenn es in den Critical Whiteness Studies quasi 'zum guten Ton' gehört Schwarze Positionen mit einfließen zu lassen, so ändert das doch nichts an der Weißen Hegemonie.

„Dabei wurde zwar vornehmlich auf eben jene weiterhin dominierende *weiße* Perspektive gezielt, die Kritik an ihrer Dominanz gern dadurch unterlaufe, dass sie VertreterInnen bislang ausgeschlossener Gruppen in ihre Reihen aufnimmt und sich somit moralisch legitimiert, bei gleichzeitiger Beibehaltung überkommener hegemonialer Strukturen. Damit unterzog sich dieses 'analytisch korrekte Weißsein' ganz eloquent den praxis- und handlungsorientierten lokalen Schwarzen Kritiken und einer dahingehenden Auseinandersetzung mit dem eigenen Weißsein.“ (Piesche 2005:15)

Der Sammelband 'Mythen, Masken und Subjekte' der 2005 in Deutschland erschienen ist, ist ein Versuch über Weißsein zu sprechen ohne Weiße Hegemonie zu reproduzieren. Daraus ergibt sich auch, dass die drei Schwarzen Herausgeberinnen (Maureen Maisha Eggers, Grada Kilomba und Peggy Piesche) vor der Weißen Herausgeberin Susan Arndt genannt werden, anstatt alle Herausgeberinnen in alphabetischer Reihenfolge anzuführen (vgl. Eggers 2005:11). Piesche betont darin, dass eine kritische theoretische Auseinandersetzung mit Weißsein nicht ausreicht, um das dominante Konzept als solches in Frage zu stellen. Solange die Debatte eine rein (inner) Weiße bleibt, wird Weißsein als Machtstruktur reproduziert und nicht in Frage gestellt.

„Weißsein wird so nicht dekonstruiert, sondern erhält lediglich eine kritische Verpackung und die ihr zugrunde liegende tagtäglich realisierte wirk- und definitionsmächtige Gewalt bleibt unangetastet und normalisiert.“ (Piesche 2005:16)

Gerbing und Torenz sprechen in dem Zusammenhang von moralischer Selbstentlastung und fehlender Kontextualisierung des Sprechens über Weißsein. Sie äussern den Verdacht, dass das Verschieben einer Rassismusanalyse auf ein kulturelles Feld einer Entpolitisierung weiter Vorschub leistet (Gerbing/Torenz 2007:5)

Die hier gestellten Fragen ziehen sich auch durch meine Arbeit hindurch. Wie kann ich als Weiße Studentin über Weißsein schreiben? Alle Versuche die ich unternehme, mit meiner Arbeit niemanden zu übersehen, mir meiner Weißen Position bewusst zu sein, diese zu reflektieren können

2 Es geht mir hier um vermeintlich Weiße Räume, im Sinne von Weiß dominierte und ausschließlich Weiß repräsentierte Räume. Kein Raum ist wirklich ausschließlich Weiß. Frankenberg dazu 1996:59.

mir – mit gutem Grund – als Versuche der moralischen Selbstentlastung vorgeworfen werden. Ich kann noch so sehr versuchen mein Weißsein zu hinterfragen, versuchen mir meiner Privilegien bewusst zu sein und diese abzulegen oder zu teilen – all diese Versuche finden immer von einem privilegierten Standpunkt aus statt. Selbst wenn meine Arbeit so reflektiert und nachdenklich wird wie ich es mir wünsche, schalte ich noch immer den Computer aus und gehe hinaus in eine Welt die es mir leichter macht weil ich Weiß bin. Ist es besser nichts zu sagen? Eske Wollrad erzählt unter dem Titel 'Schweigen statt Dialog' (Wollrad 2005:178) die Geschichte einer gescheiterten politischen Zusammenarbeit zwischen Schwarzen und Weißen Frauen. Es ging dabei darum, eine gemeinsame Konferenz zu organisieren. Während die Schwarzen Frauen diskutierten, Vorschläge machten, sich engagierten, nahmen die Weißen Frauen sich zurück – und schwiegen – aus Respekt, Vorsicht oder Angst. Bündnisse erfordern Beteiligung, trotzdem entscheiden die Weißen Frauen in Wollrads Beispiel sich innerhalb der Bündnisarbeit zurückzunehmen um rassistische Dominanz nicht zu reproduzieren.

Wollrad bestreitet nicht die antirassistische Intention dieses Schweigens, fügt aber einige Punkte hinzu, die in der Bestrebung rassistische Hierarchien zu stürzen nicht übergangen werden dürfen: Erstens stellt sich die Frage, ob und mit wem dieses Schweigen abgesprochen wird. Meistens herrscht Schweigen über das Schweigen. Die Wirksamkeit dieser Strategie kann also nicht diskutiert werden, sondern fußt allein auf Weißen Annahmen. Schweigen als Machtverzicht re-konstruiert gleichzeitig die Macht auf die verzichtet werden soll – denn nur wenn ich davon ausgehe dass ich die Macht besitze jederzeit zu sprechen, kann ich zugunsten von anderen auf diese Macht verzichten. Zurückhaltung kann laut Wollrad also ein „herablassender Dominanzgestus“ sein, (vgl. Wollrad 2005:178ff) wenn es aber um die Repräsentation der Gruppe nach außen geht kann es sehr wohl eine Strategie darstellen, eine Weiß dominierte Öffentlichkeit zu durchbrechen. Ebenfalls relevant für unsere Fragestellung, ob es besser ist nichts zu sagen, ist das sogenannte 'Filtern'. Dabei geht es um eine Selbstüberwachung, aus der Angst heraus, unbeabsichtigte rassistische Handlungen zu setzen. Wollrad betont, dass diese Selbstüberwachung ein wesentlicher Bestandteil selbstkritischer Reflexion und antirassistischer Bündnisarbeit ist, dass es aber dann schwierig wird, wenn die Selbstüberwachung übertrieben wird. Sie zitiert Ruth Frankenberg, die schreibt:

„[Schwarze] Leute unterhielten sich über ihre Mütter. Ich sagte kein Wort, denn bis ich damit fertig war abzuwägen, ob das, was ich sagen wollt, mich als rassistisch Privilegierte exponieren würde, hatte sich die Unterhaltung schon darauf verlagert, wer was am liebsten zum Frühstück aß. Und als ich damit fertig war abzuwägen, ob mein Lieblingsfrühstück ein rassistisches ist, war das Thema

irgend jemandes neue Freundin.“ (Frankenberg zitiert nach Wollrad 2005:180)

Filtern ist vor allem dann problematisch, wenn es dazu führt, dass Interventionen gegen rassistische Handlungen oder Aussagen verhindert werden. Zuhören ist notwendig, wenn Inputs jedoch nicht aufgegriffen werden, sondern das Zuhören ein rein passives bleibt, spricht Wollrad von einem Ausnutzen Schwarzer Ressourcen. Auch Weiße müssen Verantwortung dafür übernehmen, dass Rassismus thematisiert wird, Schweigen kann leicht als Zustimmung ausgelegt werden (vgl. ebd.). Für antirassistische Bündnisarbeit ist es unabdingbar, dass Weiße reflektieren wie viel Raum sie einnehmen und in welcher Weise rassistische Dominanz von ihnen fortgeschrieben wird. Dafür reicht es aber nicht aus sich einfach ganz zurückzunehmen, und die Arbeit von anderen erledigen zu lassen. Es ist wichtig, Standpunkte zu beziehen, zu riskieren, Fehler zu machen. Noch wichtiger ist es die Kritik an diesen Fehlern zu hören und anzunehmen, vielleicht auch um dann neue Fehler zu machen. Ien Ang schreibt, dass Weiße letztlich nicht wissen können, wie es sich anfühlt rassistisch diskriminiert zu werden, und dass dadurch Unvergleichlichkeiten (incommensurability) entstehen. Diese könnten aber durchaus als Startpunkt für gemeinsame Politiken gesehen werden, wenn auf die Idee eines untrennbaren, soliden 'wir' verzichtet werden kann, „but on the very fragility, delicacy and uncertainty of any 'we' we forge“ (Ang zitiert nach Ware 2002:273)

Die Frage, ob es besser ist nicht zum Thema Rassismus zu sprechen, wenn dadurch Dominanz rekonstruiert werden kann, die Möglichkeit rassistische Aussagen zu treffen nicht ausgeschlossen werden kann, lässt sich mit einem Zitat von Vron Ware abschließen. Ware befasst sich ebenfalls mit der Frage nach antirassistischen Bündnissen, und mit der Rolle die Weiße in diesen Bündnissen haben können und sollen. Im Bezug auf Ien Ang schreibt sie dann:

„This path of connection, bordered by the marshes of incommensurability on one side and the swamps of relativism on the other, might then lead to a new awareness of complicity with, or at least incorporation in, the structures of white supremacism, and therefore provide a basis from which to act against it in politically engaged ways.“ (Ware 2002:273)

Feministische Reflexionen zu Weißsein

Wie ich schon im Kapitel über die Wurzeln der Critical Whiteness Studies geschrieben habe, waren Weiße Feministinnen unter den ersten WissenschaftlerInnen, die sich kritisch mit dem eigenen Weißsein auseinandersetzten. Diese Auseinandersetzung erfolgte allerdings nicht freiwillig, sondern

war das Ergebnis politischer Auseinandersetzungen (vgl. Dietze 2006:222).

Der Essay 'On Being White: Thinking Toward a Feminist Understanding of Race and Race Supremacy' der 1983 entstanden ist, gibt einen kleinen Einblick in diese Auseinandersetzungen. Marilyn Frye beschreibt darin ihr eigenes Erstaunen und die Unsicherheit darüber, plötzlich selbst mit Rassismusbewürfen konfrontiert zu sein. In dem Text ist sowohl der Wille spürbar, sich den Vorwürfen zu stellen, als auch die Hilflosigkeit und manchmal auch Wut, die diese Vorwürfe in ihr auslösen.

Frye erzählt von einer Gruppe Weißer Frauen, die sich treffen, um sich mit den eigenen Rassismen auseinanderzusetzen. Mit dem Vorwurf Schwarzer Frauen konfrontiert, sie würden mit einer geschlossenen Weißen Gruppe wieder Rassismen reproduzieren, beschließen sie die Gruppe für alle Frauen zu öffnen und geben dies auf einem Plenum bekannt. Dort treffen sie wieder auf heftige Kritik einer Schwarzen Frau:

„She seemed to be enraged by our making decisions, by our acting, by our doing anything. It seemed like doing nothing would be racist and whatever we did would be racist just because we did it. We began to lose hope; we felt bewildered and trapped. It seemed that what our critic was saying must be right; but what she was saying didn't seem to make any sense. She seemed crazy to me. That stopped me. I paused and touched and weighed that seeming. It was familiar. I know it as deceptive, defensive. I know it from both sides; I have been thought crazy by others too righteous, too timid and too defended to grasp the enormity of our difference and the significance of their offenses. I backed off.“ (Frye 1983:112)

Dietze erläutert, dass der Rassismusbewurf die Weißen Frauen der Frauenbewegung zwar schmerzlich traf, dass sie aber doch das geeignete Publikum waren um den Vorwurf zu verstehen. Einerseits war ihnen aus feministischer Theorie und Praxis bekannt wie Männer sich selbst als universal und geschlechtslos als Menschen begreifen – was die Parallele zur Universalität der Kategorie Weiß leichter nachvollziehbar macht (vgl. Dietze 2006:223). Andererseits – und genau das wird in dem von mir zitierten Absatz von Frye sehr deutlich – hatten sie auch selbst die Erfahrung gemacht in einer ähnlich defensiven, wütenden, hilflosen Position auf einem Plenum zu sitzen und die anwesenden Männer mit Sexismusbewürfen zu konfrontieren.

„It seemed that what our critic was saying must be right; but what she was saying didn't seem to make any sense. She seemed crazy to me.“ – In dem Bedürfnis eine Kritikerin für verrückt zu erklären, sie nicht ernst zu nehmen wird für Frye plötzlich eine Parallele zwischen ihrer eigenen Position und der von mit Vorwürfen konfrontierten Männern deutlich. Auch diese reagieren auf

Vorwürfe häufig mit Gegenvorwürfen – die feministischen Frauen seien 'zu emotional', 'zu radikal', 'nicht sachlich' oder eben einfach nicht ernstzunehmen. Aber genau diese Parallele ermöglicht es dann, dass Frye sich quasi selbst zurücknehmen kann, und versucht eine neue Perspektive zu finden: „*She seemed crazy to me. That stopped me.*“

Diese neue Perspektive führt zunächst zu der Erkenntnis, dass ihr eigenes Weißsein ihr eine größere Bandbreite an Handlungsmöglichkeiten eröffnet als einer Nicht-Weißen Person, und schließlich zu der etwas hilflosen Frage: „*Does being white make it impossible for me to be a good person?*“

Feministische Theoretikerinnen mussten sich der Erkenntnis stellen, dass die Beiträge Weißer Frauen zur feministischen Theorie durch die privilegierte Position ihres Weißseins geformt sind (vgl. Frankenberg 1996). Diese Erkenntnis hat eine Reihe von Fragen aufgeworfen. Diese beziehen sich einerseits darauf, durch welche Privilegien das Leben Weißer Frauen geprägt ist und welche Prozesse dazu führen, dass Rassismus in feministischer Theorie und Praxis reproduziert wird. Andererseits sind damit Fragen nach konkreten politischen Strategien aufgekommen. So befasst sich Ruth Frankenberg mit der Möglichkeit einer Bündnispolitik zwischen Weißen und Schwarzen Frauen - wie würden die Grundregeln einer solchen Bündnispolitik aussehen, und wie kann ein günstigeres Klima geschaffen werden, damit sie entstehen können? (vgl.: Frankenberg 1996:51) Sie führt aus, dass eine Bündnispolitik von Weißen Frauen fordert, dass sie einen Schritt zurück machen, und erkennen, dass ihre eigenen Erfahrungen nicht universell gültig sind, sondern nur einen Teil der Erfahrungen von Frauen ausmachen. Innerhalb dieser Bündnisse müssen Machtverhältnisse offengelegt und anerkannt werden, genauso wie dem Misstrauen, das aus diesen Machtbeziehungen resultiert, Rechnung getragen werden muss. Dies ist nur dadurch möglich, dass Weiße Subjekte sich genauer mit ihrer Verortung in der rassistischen Herrschaftsordnung befassen (vgl.: Frankenberg 1996:65). Auch Marilyn Frye beschäftigt sich näher mit dem Thema Bündnispolitik. Sie stellt fest, dass ein wesentliches Hindernis für eine antirassistische Bündnispolitik die beinahe ungebrochene Loyalität Weißer Frauen zu Weißen Männern ist. Für Weiße Frauen ist es möglich die Hoffnung zu bewahren, von Weißen Männern als PartnerInnen gewählt zu werden und dadurch von deren Privilegien zu profitieren. Diese Hoffnung bleibt Schwarzen Frauen verwehrt (vgl. Frye 1983:121ff).

„Race is a tie that binds us to men: 'us' being white women, and 'men' being white men. If we wish not to be bound in subordination to men, we have to give up trading on our white skin for white men's race privilege.“ (Frye 1983:125)

Frye stellt auch die Vermutung auf, dass der feministische Backlash in den USA zeitgleich mit einer neuen Welle des Rassismus auftaucht, weil die Bedrohung männlicher Vorherrschaft mit der Bedrohung der rassistischen Vorherrschaft einhergeht – „When their control of "their" women is threatened, their confidence in their racial dominance is threatened.“ (ebd.)

Auch wenn Feministinnen unter den ersten waren, die die Appelle Schwarzer Theoretikerinnen ernst nahmen, und sich mit dem eigenen Weißsein auseinandersetzten, so heißt dies noch lange nicht, dass alle Weißen FeministInnen sich ihres Weißseins bewusst sind und es kritisch reflektieren. Viel zu oft wird zwar in einem Akt der political correctness betont, dass Frauen auch Nicht-Weiß und Migrantinnen sein können, aber in der politischen Praxis wird bei 'Frauen' noch immer fast ausschließlich an Weiße Frauen gedacht. Inzwischen gibt es zwar viele Annäherungen von feministischer und antirassistischer Theorie, viel zu oft aber scheinen die Entfernungen zwischen antisexistischer und antirassistischer Theorie und Praxis noch immer unüberbrückbar.

Critical Whiteness Studies in Deutschland und Österreich

Wie schon ausgeführt, sind die Critical Whiteness Studies in den USA entstanden. Auch wenn die Zahl der Publikationen in den letzten Jahren zugenommen hat, ist die Rezeption im deutschsprachigen Raum bis jetzt eher gering geblieben. Die Problematik rund um Weißsein wird hier eher als amerikanischer Konflikt wahrgenommen, der mit hiesigen Verhältnissen nichts zu tun habe. So zeigt Julia Roth anhand einer Analyse der deutschsprachigen Rezensionen von 'Playing in the Dark', dass Toni Morrison in Deutschland weiterhin nur als Romanautorin gehandelt wird, und ihre Analyse zur Konstruktion von Weißsein als ausschließlich amerikanisches Problem wahrgenommen wird (vgl. Roth 2005). Roth führt dies nicht darauf zurück dass die Thematik um Weißsein in Deutschland weniger relevant sei, sondern darauf, dass in Deutschland (und Österreich) eine Tradition des Ausblendens herrscht, in der auch Holocaust und die Teilhabe am Kolonialismus nicht oder kaum aufgearbeitet werden (vgl. Roth 2005:500).

Es ist klar, dass die Diskussionen und Erkenntnisse der US-amerikanischen Critical Whiteness Studies auch für den europäischen Diskurs von Bedeutung sind. Die Frage ist weniger, ob sich die dort entwickelten Analysemodelle in einen europäischen Kontext, im Besonderen in den Kontext von Deutschland und Österreich, also den Ländern, die den Nationalsozialismus hervorgebracht haben, übersetzen lassen, sondern vor allem wie diese Übersetzung erfolgen kann:

„So notwendig die kritische Auseinandersetzung mit Weißsein in Deutschland ist, so unumgänglich ist die Auseinandersetzung mit einer Reihe von Problemen, die mit hiesiger

Weißseinsforschung im Referenzrahmen Postkolonialismus verbunden sind [...]“ (Wollrad 2005:48)

Dabei geht es um die Verwendung des Begriffs Whiteness auf Deutsch, um die speziellen historischen Zusammenhänge von Deutschland und Österreich (Kolonialgeschichte, Nationalsozialismus) und um die hegemoniale Rassismusforschung in Deutschland und Österreich. Dazu stelle ich das Konzept des Kritischen Okzidentalismus von Gabriele Dietze vor, das ermöglichen soll, auf spezifische europäische Kontexte besser einzugehen (vgl.: Dietze 2006:239).

Begriffe im Deutschen

'Weißsein' ist zunächst kein Wort das leicht über die Lippen kommt, es ist sperrig und ungewohnt. Der englische Begriff 'Whiteness' ist vielschichtig, er bezeichnet verschiedene spezifische Erfahrungen und Identitäten, ein Set an strukturell verankerten Privilegien, eine bestimmte Positionierung und Erhaltung eines rassistischen Systems (vgl. Wollrad 2005:21). Die eigentliche Analogie zum englischen 'Whiteness' wäre 'Weißheit', ein Begriff der aufgrund seiner problematischen Nähe zum Begriff 'Weisheit' kaum zu verwenden ist. 'Weißsein' gibt allerdings die inhaltliche Vielschichtigkeit von 'Whiteness' nur unzureichend wieder, es vermittelt eine Ontologisierung und impliziert damit eine ahistorische, essentialistische Kategorie (vgl. ebd.). Deshalb gibt es TheoretikerInnen, die auf die Verwendung des englischen 'Whiteness' auch im Deutschen plädieren. Eske Wollrad entgegnet diesen Bestrebungen, dass die Verwendung eines englischen Begriffs suggeriere, dass es sich um etwas aus einem anderen Kontext Übersetztes handle. Weißsein bezeichne aber eine genuin deutsche Dominanzstruktur, deren Inhalt Grundbestandteil der deutschen Geschichte, der deutschen Philosophie und Kunst ist (vgl. ebd.). Auch Susan Arndt zeigt auf, wie die Kategorie Weißsein die Geschichte Europas wesentlich strukturiert hat – „[Europa], dass sich als *weiß* inszeniert hatte und noch immer als weiß, christlich und tugendhaft zu inszenieren sucht.“ (Arndt 2005:27)

Um also nicht dem Mythos zu verfallen, Weißsein wäre eine importierte, hier nur bedingt gültige Kategorie, erachte ich es als notwendig, den Begriff 'Weißsein' zu verwenden. Und um damit nicht einer Ontologisierung von Weißsein in die Hände zu arbeiten, ist es notwendig, entschieden an der De-Essentialisierung dieser spezifisch europäischen, unsichtbaren Kategorie zu arbeiten.

Hegemoniale Rassismusforschung in Deutschland

Wie bereits ausgeführt, sind gerade die Critical Whiteness Studies besonders gefährdet einer Entpolitisierung zuzuarbeiten, wenn ihren Schwarzen 'Ursprungsorten' nicht Rechnung getragen

wird. Diese finden sich in Postkolonialen Theorien, sowie in den Black Studies. Eske Wollrad führt aus, dass gerade darin das Problem einer Verankerung der Critical Whiteness Studies in Deutschland liegt, dass sich weder Postcolonial noch Black Studies in akademischen Diskursen wirklich etablieren konnten (vgl. Wollrad 2005:49ff). Wollrad wirft der hegemonialen Rassismusforschung in Deutschland auch vor, weiterhin koloniale Kontinuitäten auszublenden, und dadurch selbstreflexives Nachdenken über die eigene, weiße rassistische Verortung zu verhindern (Wollrad 2005:51). Damit übersieht Wollrad allerdings eine Reihe von AutorInnen die den deutschen Kolonialismus in ihren Forschungen über Rassismus keineswegs ausblenden, sondern in ihren Analysen über (deutschen) Rassismus mitdenken. So etwa Fatima El Tayeb in ihrem Buch 'Schwarze Deutsche, der Diskurs um Rasse und nationale Identität 1890 – 1933' (2001) oder auch Aram Ziai der in 'Zwischen Global Governance und Post-Development' mit kolonialen Kontinuitäten im Entwicklungshilfe Diskurs analysiert (2006).

Bislang sind in Deutschland und Österreich allerdings nicht besonders viele Arbeiten erschienen, die sich explizit mit dem Thema Weißsein auseinandersetzen. Eske Wollrad merkt an, dass auffälligerweise fast alle Forschenden zu Thema Weißsein in Deutschland weiblich sind, Weiß sind und das Thema mit einer Gender Thematik verbinden (vgl. Wollrad 2005:50f).

Einige Werke die in Deutschland in den letzten Jahren erschienen sind, setzen sich besonders mit Weißsein und Critical Whiteness Studies in einem deutschen Kontext auseinander. So etwa der Sammelband '*Mythen, Masken und Subjekte. Kritische Weißseinsforschung in Deutschland*' (Eggers u.a. 2005), '*Weißsein im Widerspruch. Feministische Perspektiven auf Rassismus, Kultur und Religion*' von der Theologin Eske Wollrad (2005), '*Weiß-Weißsein-Whiteness. Kritische Studien zu Gender und Rassismus*' (Tißberger u.a.) und der schmale Band '*Kritische Weißseinsforschung und Deutscher Kontext. Über das Verhältnis von Deutschsein, Weißsein und die Konstruktion des Ariers*' von Stefan Gerbing und Rona Torenz (2007).

Koloniale Interdependenzen

Für eine Auseinandersetzung mit Weißsein in Österreich und Deutschland ist die Auseinandersetzung mit österreichischer und deutscher Kolonialgeschichte unabdingbar. Deutsche Kolonialgeschichte wurde und wird durch die Arbeiten postkoloniale TheoretikerInnen wieder zum Vorschein gebracht (vgl. Dietrich 2007:37f); dass Deutschland koloniale Politik betrieben hat lässt sich inzwischen nicht mehr bestreiten. Für Österreich sieht es da schon komplizierter aus. Durch das quasi völlige Fehlen offizieller Kolonien war es lange Zeit sehr leicht Österreich von jeglicher Beteiligung am kolonialen Projekt freizusprechen. Erst in den letzten

Jahren ist das Thema einer kritischen Bearbeitung unterzogen worden. Zu betonen ist, dass ein Land keine Kolonien besessen haben muss, um koloniale Politik betrieben zu haben – Österreich war, obwohl es kaum im Besitz von eigenen Kolonien war, auf vielfältige Weise an den Verbrechen des Kolonialismus beteiligt. Eine wissenschaftliche Aufarbeitung dieser Beteiligung ist notwendig, um die Verstricktheit österreichischer rassistischer Gegenwart mit kolonialer Vergangenheit und postkolonialer Verantwortung zu begreifen. Diese Auseinandersetzung findet mittlerweile zwar statt, steht aber nach wie vor ganz am Anfang.

Zwei Publikationen sind dabei besonders interessant: 'k.u.k. Kolonial', herausgegeben von Walter Sauer (2002), und 'Habsburg postkolonial', herausgegeben von Johannes Feichtinger, Ursula Prutsch und Moritz Csaky (2003). Ebenfalls mit der kolonialen Vergangenheit Österreichs beschäftigt hat sich die Recherchegruppe zu Schwarzer österreichischer Geschichte die im Rahmen des Projekts "Verborgene Geschichte/n - remapping Mozart" gebildet wurde (2006a).

'K.u.k. kolonial' stellt die Frage nach der Funktion der Habsburgermonarchie für den europäischen Kolonialismus in Afrika. In den Beiträgen wird herausgearbeitet, wie Forschungsreisen, Kriegsmarine, Wissenschaft und Wirtschaft dazu beitrugen, europäische Herrschaft in Afrika zu erlangen und zu stabilisieren. Einen anderen Blickwinkel nimmt 'Habsburg postkolonial' ein. Der Sammelband diskutiert, ob und wie von 'innerer Kolonisierung' im Habsburgerreich gesprochen werden kann. Übergreifend wird dabei die Frage gestellt, ob postkoloniale Theorien zum besseren Verständnis von auf den von Differenzen und Heterogenitäten geprägten 'Vielvölkerstaat' Österreich-Ungarn herangezogen werden können.

Nicht nur einen anderen Zugang sondern vor allem eine andere Präsentationsform hat das Projekt "Verborgene Geschichte/n - remapping Mozart" gewählt. Im Rahmen des Wiener Mozartsjahres 2006 entstanden – kuratiert von Ljubomir Bratic, Araba Evelyn Johnston-Arthur, Lisl Ponger, Nora Sternfeld und Luisa Ziaja – vier Ausstellungen die dem vorherrschenden Geschichtskanon eine Vielzahl von Geschichten gegenüberstellen. In diesen 'Gegengeschichten' werden Zugänge und Positionen sichtbar die sonst verborgen bleiben:

„Durch die Gründung einer Schwarzen Recherchegruppe als Bestandteil des Projekts *Verborgene Geschichte/n – remapping Mozart* sind wir nun dabei, verdrängtes Wissen über die Schwarze österreichische Geschichte zu bergen, ihm neuen Raum zu verschaffen und uns dadurch als Schwarze Menschen in diesem Land neu zu verorten. Entscheidend bei dieser Gegengeschichtsschreibung ist die Schwarze Perspektive, aus der wir versuchen, diese verborgenen Geschichte/n zu rekonstruieren: eine visionäre Geschichtsschreibung jenseits voyeuristischer

Darstellungen der „exotischen Anderen“, befreit von gängigen Rassismen und Sexismen.“

(Verborgene Geschichte/n – remapping Mozart)

Da die österreichischen Auseinandersetzungen erst in den Anfängen stehen, gibt es (noch) keine Werke die sich explizit mit Kolonialismus und Weißsein beschäftigen. Anders in Deutschland.

So zeigt Katharina Walgenbach in ihrer Untersuchung von Weißsein und Deutschsein, wie die Kategorie Weiß in den und über die deutschen Kolonien hergestellt wurde.

Weißsein in deutschen Kolonien war nicht nur eine Frage der Hautfarbe, sondern „ein Produkt der Identifikation und Lebensführung“ (Walgenbach 2005:382) mit dem Deutschsein untrennbar mit Weißsein verbunden wurde. Walgenbach hat Diskurse des Frauenbunds der Deutschen Kolonialgesellschaft analysiert, und zeigt wie Identitäten weißer Frauen über den Kolonialismus produziert wurden (2006). Anette Dietrich bearbeitet in 'Weiße Weiblichkeiten' (2007) ein ähnliches Themenfeld, hat aber einen theoretischeren Zugang gewählt. Aus einem postkolonialen Blickwinkel untersucht sie, welche Rolle der Kolonialismus für die Ausformung weißer deutscher Identität gespielt hat, und legt dabei einen besonderen Fokus auf das Verhältnis von Nation, Rassenkonstruktionen und Geschlecht.

Nationalsozialismus, Arierkonstruktionen und Weißsein

Relevant für Critical Whiteness Studies in einem deutschen bzw. österreichischen Kontext ist die Konzeptualisierung von 'Rasse' während des Nationalsozialismus:

„Relevant ist sie, weil sie das Denken über- und die Thematisierung von Rassismus bis in die Gegenwart prägt. Spezifisch Deutsch ist sie, weil es in keinem anderen Land ein derartig mit wissenschaftlichem Anspruch ausgearbeitetes Konzept zur rassistischen Segregation und anschließenden Vernichtung von Menschen gegeben hat. [...] Unbestreitbar ist, dass Weißsein im Zusammenhang mit Ariersein auch in der spezifisch Deutschen, nationalsozialistischen Form eine zentrale Bedeutung für die Konzeption von Rasse hatte.“ (Gerbing/Torenz 2007:14)³

Es ist auffällig, wie wenig Texte es gibt, die sich aus einer Perspektive der Critical Whiteness Studies mit dem Nationalsozialismus auseinandersetzen. Katharina Walgenbach schreibt über Weiß- und Deutschsein, und betrachtet dabei, neben kolonialen Verflechtungen, auch den Nationalsozialismus als historische Interdependenz (2005). Stefan Gerbing und Rona Torenz untersuchen in ihrer Schrift das Verhältnis von Deutschsein und der Konstruktion des Ariers (2007). Eske Wollrad hingegen, die die im Jahr 2009 bislang einzige deutschsprachige Monographie zum

³ Zur Diskussion um den Vergleich Kolonialrassismus und nationalsozialistische Rassenpolitik siehe: Gerbing/Torenz 2007:17ff

Thema Weißsein verfasst hat (2005), kommt ohne jeden Verweis auf nationalsozialistische Rassekonstruktionen aus, obwohl sie die Notwendigkeit betont, sich mit spezifisch deutschen Problemen im Zusammenhang mit der Konstruktion von Weißsein auseinanderzusetzen (vgl. Wollrad 2005:48ff). Auch der Sammelband 'Weiß-Weißsein-Whiteness', von Martina Tißberger, Gabriele Dietze und anderen (2006), enthält zwar einen Text zu kolonialen Rassenkonstruktionen, sowie einen Text zu Rassendiskursen in der Nachkriegszeit, der Nationalsozialismus selbst bleibt aber ausgespart. Offenbar spiegelt sich die eingangs erwähnte langjährige Weigerung der deutschen Rassenforschung, sich mit rassistischen Kontinuitäten aus dem Nationalsozialismus auseinanderzusetzen, auch in der spärlichen Auseinandersetzung mit Ariertum und Weißsein wieder.

Laut Walgenbach wurde zur Zeit des deutschen Kolonialismus die Vorstellung einer 'deutschen Rasse' zwar gewaltvoll durchgesetzt, war dabei aber auch noch von Momenten der Instabilität begleitet. Erst im Nationalsozialismus wurde sie zum konstitutiven Element eines 'völkischen Staats'. Die Konstruktion von ungleichen 'Rassen' führte nicht nur zu einer ungleichen Privilegienverteilung, sondern sie entschied direkt über Leben und Tod (vgl. Walgenbach 2005:384ff). Der Mythos des 'Ariers' stand im Zentrum nationalsozialistischer Politik,

„[durch] Maßnahmen der sogenannten 'Rassenpflege', mit welcher eine Politik rassistischer Segregation und tödlicher Selektion gemeint war, wollte der nationalsozialistische Staat die 'nordische Rasse' privilegieren und eine homogene 'Volksgemeinschaft' erschaffen. [...] Die Herstellung einer *weißen* bzw. 'nordischen Rasse' war im Nationalsozialismus demnach untrennbar mit einer Politik der tödlichen Vernichtung verbunden.“ (Walgenbach 2005:385).

Walgenbach weist auch darauf hin, dass der Zugang zum 'Deutschsein' nicht nur über das Blut, sondern auch über 'korrektes' Verhalten reguliert wurde. So sollte die Konstruktion und Vernichtung 'Interner Anderer', wie etwa von Homosexuellen, Behinderten, 'Asozialen'... ebenfalls der Schaffung einer 'Arischen Rasse' dienen. Dieses 'Anderssein' wurde direkt in ihrem Erbgut verortet, welches den 'Volkskörper' von innen zerstören würde. Dies sollte durch Sterilisation und systematischen Mord verhindert werden (vgl. ebd.). Hier zeigt sich eine eugenische Tradition, die ebenfalls als typisch europäisch angenommen werden kann (vgl. Gerbing/Torenz 2007:15).

„Arischsein wird, so banal das klingen mag, während des Nationalsozialismus als *die* zentrale Differenzkategorie eingeführt. Arischsein ist also eng mit Weißsein verbunden, geht aber nicht gänzlich in ihm auf. [...] [Dabei geht es] wahrscheinlich nicht darum, Juden als Schwarz rassifizierte Menschen darzustellen, sondern Juden, Sinti, Afrikanische und Afrodeutsche

Menschen als Nicht-Arisch zu konzeptualisieren.“ (Gerbing/Torenz 2007:15)

Im Gegensatz zu den USA, wo der Rassismus viel stärker auf rassifizierte körperliche Elemente aufbaute, verlegte sich der Nationalsozialismus auf die verwaltungsmäßig organisierte Markierung des 'Anderen'. Durch Zeichen wie dem sogenannten 'Judenstern', der Markierung von Gefangenen in Konzentrationslagern und dem peniblen Anlegen von Karteien wurde *passing*, also die Fähigkeit äußerlich als zur Norm gehörend zu erscheinen, quasi unmöglich gemacht (vgl. Gerbing/Torenz 2007:17).

Rassistische Kontinuitätslinien finden sich auch zwischen deutscher Kolonialpolitik und Nationalsozialismus. So argumentieren Gerbing und Torenz, dass die Kriegsführung der deutschen 'Schutztruppe' gegen die Herero und Nama die Grundlage für den rassistische Vernichtungskrieg in Polen und der Sowjetunion bildete (vgl. ebd.).

Einen Bogen zu spannen, zwischen Kolonialrassismen, den spezifischen Rassenkonstruktionen des Nationalsozialismus und heutigen rassistischen Strukturen, sollte Aufgabe einer kritischen deutschen und österreichischen Rassismusforschung sein.

Kritischer Okzidentalismus

„Wollen Sie denn mal zurück? Wie, Sie waren noch nie in der Heimat vom Papa? Ist ja traurig ... Also, wenn Sie mich fragen: So 'ne Herkunft, das prägt eben doch ganz schön.“ lässt May Ayim ihren Gesprächspartner in dem Gedicht 'Afro-Deutsch I' fragen. Weiße Menschen reagieren oft mit Verwunderung auf die Vorstellung Schwarzer Deutscher oder ÖsterreicherInnen – die Existenz von Afrodeutschen und AfroösterreicherInnen ist noch immer nicht ins kollektive Weiße Bewusstsein eingedrungen (vgl. Gerbing/Torenz 2007:22). Gerbing und Torenz führen an, dass die Vorstellung vom 'Zurückgehen' ein spezifisches Merkmal des deutschen, und wie ich anmerken möchte, auch des österreichischen Rassismus ist. In den USA scheidet eher Farbe als Territorium, und in Europa eher Territorium als Farbe (vgl. Dietze 2006:221). Dort würde wohl kaum jemand eine Schwarze fragen, wann sie denn 'nach Hause' zurückginge. Der Großteil der Schwarzen in den Vereinigten Staaten sind Nachfahren von Sklaven die aus Afrika verschleppt wurden (vgl. Gerbing/Torenz 2007:23f). Dadurch konnte sich die Idee des 'Zurückgehens' nie so verfestigen wie in Deutschland und Österreich, wo die Anwesenheit Schwarzer Menschen immer nur als temporär begriffen wurde (vgl. ebd.).

Rassismus in Deutschland orientiert sich nicht allein an rassifizierten Merkmalen wie z.B. Hautfarbe, sondern hängt mit Nationalität, Herkunft und kulturellen Praktiken, wie etwa Sprache,

Religion oder Traditionen zusammen.

Auch wenn Schwarz und Weiß als kulturelle Konstruktion, und nicht als Hautfarbe angenommen werden, ergeben sich einige Schwierigkeiten bei der Verwendung der Kategorien Schwarz und Weiß in Europa:

„Auch wenn die 'Polnischen' Arbeiter im Ruhrgebiet durch den Erwerb von bestimmten kulturellen Ressourcen *passen* und sich durch die vorhandene Staatsangehörigkeit des Reichs aus den Randzonen ins Zentrum von Weißsein und Deutschsein vorarbeiten konnten, so macht es keinen Sinn, die von ihnen erfahrenen Diskriminierungen und Gewalterfahrungen zu entnennen. Verwendet man Weißsein im Sinne der New Abolitionists, müsste man die Ruhrpolen bis Mitte des 20. Jahrhunderts als Schwarze betrachten. Dies verschleiert jedoch, dass im Gegensatz zu ihnen Schwarze mit afrikanischer Herkunft nicht *passen* konnten.“ (Gerbing/Torenz 2007:27)

Die ausschließliche Beschränkung auf die Kategorien Schwarz und Weiß in Rassismustheorien beinhaltet die Gefahr, dass andere Formen von kulturalistischen Diskriminierungen gegen MigrantInnen, beziehungsweise ihren Nachfahren, nicht mehr als Rassismus benannt werden. Gabriele Dietze äußert in dem Essay 'Critical Whiteness Theory und Kritischer Okzidentalismus' (2006) Zweifel darüber, ob sich die Kategorie Weißsein dazu eigne, heutige europäische Rassismen vollständig zu beschreiben. Sie begrüßt die Entwicklung hin zu einem dekonstruktivistischen Rassismusverständnis, bringt allerdings den Einwand vor, dass das Whiteness-Paradigma eine zu große Übersetzungsleistung für den europäischen Kontext erfordere. Damit sei es gerade für eine antirassistische Tagespolitik schwer operationalisierbar zu machen. Weder scheint eine breite antirassistische Front gegen einen 'anti black racism' möglich, noch ist der Umstand einer Weißen Mehrheitsbevölkerung ausreichend, um spezifisch deutsche und österreichische Rassismen zu erklären. Dietze beschreibt Europa als ein Palimpsest einer postkolonialen, postnationalsozialistischen und postsozialistischen Gesellschaft, immer wieder überschrieben von unterschiedlichen Formen von Migration, Emigration und Genozid (vgl. Dietze 2006:230). Mit dem Kritischen Okzidentalismus entwirft Dietze eine Denkfigur, die ein Ergänzungsvorschlag für eine, der Whiteness ähnlichen, Form der Hegemoniekritik ist. Damit kann eine hegemonie(selbst)kritische Perspektive eingenommen werden, die es ermöglicht, spezifische europäische Kontexte näher miteinzubeziehen.

Der Okzidentalismus entstand in Anlehnung an die Denkfigur des Orientalismus, von Edward Said (Said 1979). Mit der kritischen Perspektive des Orientalismus hat Said gezeigt, wie mit westlichem, kolonialisierendem Blick das 'orientalische Andere' erschaffen wird. Durch die Kritik, dass das

Konzept des Orientalismus zu eng, also zu territorial und historisch begrenzt sei, kam es zur Entwicklung der Denkfigur Okzidentalismus. Okzidentalismus ist die Blickumkehr – weg von dem Konstruierten, hin zu den Konstruierenden. Mit Coronil versucht Dietze die Figur des Okzidentalismus näher zu erfassen:

„Ich möchte (...) daß wir unsere Aufmerksamkeit verschieben und uns von der Problematik des Orientalismus, die sich auf die Mängel der vom Westen geschaffenen Repräsentationen des Orients konzentriert, abwenden. Stattdessen sollten wir uns der Problematik des 'Okzidentalismus' zuwenden, die sich auf die Konzeptionen des Westens bezieht, die diesen Repräsentationen zugrunde liegen (...) Der Okzidentalismus, wie ich ihn hier definiere, ist somit nicht die Kehrseite des Orientalismus, sondern die Bedingung seiner Möglichkeit (...) Mit Okzidentalismus bezeichne ich alle jene Praktiken der Repräsentation, die an Konzeptionen der Welt beteiligt sind, welche (1) die Komponenten der Welt in abgegrenzte Einheiten unterteilen; (2) ihre relationalen Geschichten voneinander trennen; (3) Differenz in Hierarchie verwandeln; (4) diese Repräsentationen naturalisieren; (5) an der Reproduktion asymmetrischer Machtbeziehungen, uns sei es auch noch so unbewußt, beteiligt sind.“ (Coronil nach Dietze 2006:233)

Der Okzidentalismus bietet damit eine Figur hegemonialer Selbstreflexion, die analog zu der der Whiteness besteht, und die sich auf Europa bezieht.

Neo-Rassismen in Europa fokussieren im Besonderen auf die muslimische Bevölkerung Europas. Im Diskurs um die Anschläge von 9/11 ist ein 'neo-orientalistisches Phantasma' entstanden, dass OrientalInnen als potentielle TerroristInnen imaginiert. Angst vor der Gefahr 'von außen' wird mit der Idee der Schläfer, also der 'inneren Feinde' kombiniert.

Dietze begründet diese Entwicklung mit der Herstellung einer neuen europäischen Identität nach dem Zusammenbruch des Ostblocks. Vor dem Fall des Eisernen Vorhanges waren 'Westen' und 'Osten' klar definiert – Begriffspaare wie Kapitalismus/Kommunismus, Demokratie/Diktatur – Freie Welt gaben dem Westen seine Identität. Nach dem Mauerfall fiel die „politisch definierte 'Systemaußengrenze' des Westens weg und damit entstand eine 'Identitätsleerstelle' die sich zunehmend mit der Idee einer 'europäischen Identität' füllte.“ (Dietze 2006:234) Die 'europäische Wertegemeinschaft' rückt plötzlich in den Fokus – das 'christliche Abendland' erhebt wieder auf, und der Ruf nach einer 'Leitkultur' wird laut. Dieses gemütlich imaginierte 'Innen' wird von einem 'orientalischen Außen' bedroht – repräsentiert durch Terrorismus und Islamismus. Wie Dietze anführt, birgt die Tendenz „ein okzidentales Europa über ein orientalisches Außen zu begründen“ (Dietze 2006:235) ein Dilemma: innerhalb der europäischen Gesellschaften befinden sich bereits

große muslimische Diasporas. Dadurch, dass Europa nicht mehr wie früher politisch, sondern primär kulturell und religiös definiert wird, entstehen kulturalistische und differentialistische Rassismen. In Fragebögen für Muslime und Muslimas, in hitzig geführten Kopftuchdebatten oder in medialer Berichterstattung zeigt sich, dass diese Rassismen konstitutive Funktion für die europäischen Gesellschaften haben (vgl. Dietze 2006:234ff).

Auch der post 9/11 Orientalismus hat – wie der koloniale Orientalismus – eine sexualpolitische Funktion, diese arbeitet aber mit anderen, beinahe umgekehrten Bildern als der koloniale Orientalismus, in dem der Orientale ein verweichlichter Mann und die Orientalin eine sinnliche Bauchtänzerin ist. Heute gilt der Orientalische Mann als Patriarch, die Orientalische Frau ist unterdrückt, trägt Kopftuch und wird Zwangsverheiratet oder sogar der Ehre wegen ermordet. Die Abgrenzung von diesen Orientalischen Rollenbildern bringt sowohl für Weißen Männer als auch Weißen Frauen symbolisches Kapital, da die eigene Emanzipation und Fortschrittlichkeit vor einem negativen Dispositiv laufend neu konstruiert werden kann.

Dietze kritisiert im Besonderen dass sich Teile der deutschen Frauenbewegung massiv gegen dieses 'orientalische Patriachat' einsetzen, sie wirft ihnen – mit Anlehnung an Spivak – vor, „White Women [are] saving brown women from brown men“ (vgl. Dietze 2006:238).

Die Debatte darum, wie Schwarze Frauen zwar nicht vor Schwarzen Männern 'gerettet', aber in ihren eigenen Kämpfen solidarisch unterstützt werden können ist nicht neu und treibt immer wieder seltsame Blüten. So zum Beispiel, wenn Sawitri Saharso, in dem kürzlich in Wien erschienenen Sammelband zu 'Multikulturalismus und Feminismus', der Islamkritikerin Ayan Hirsi Ali vorwirft, diese würde durch ihre Abkehr vom Islam diejenigen Frauen gegen sich aufbringen „für die sie zu kämpfen beanspruchte“ (Saharso 2008:16) Hirsi Ali's Sprechposition, als ehemalige Muslima, die sich inzwischen für Säkularisierung ausspricht, wird hier nicht anerkannt. Saharso schreibt:

„Somit trugen feministische Interventionen [von Hirsi Ali] weder zur Erweiterung des Raums für Muslimas bei, in dem eigene Vorstellungen der Emanzipation formuliert hätten werden können, noch waren sie der kulturübergreifenden Koalitionsbildung dienlich“ (ebd.)

Dass Hirsi Ali sehr wohl ihre eigenen Vorstellungen von Emanzipation entwickelt, und somit für sich als (ehemalige) Muslima neue Räume eröffnet die sie auch anderen zugänglich machen will, wird übersehen. Mit ihrer selbstgewählten Positionierung ist sie offenbar zu 'westlich' um als authentisch zu gelten - die Frage, ob diese Strategie nicht essentialistische Positionen für Afrikanische Frauen zementiert drängt sich hier auf.

„Though they expected us to provide first hand accounts of black experience, they felt it was their role to decide if these experiences were authentic.“ (hooks zitiert nach Frye 1992:157)

Ich kann Dietze nur zustimmen, wenn sie die rethorische Produktion und anschließende Dämonisierung eines Orientalischen Patriachats verurteilt, in der rassistische (und patriarchale) Weiße Positionen nicht reflektiert werden. Wenn diese Strategie aber soweit getrieben wird, dass die Position einer Schwarzen Frau, die aus ihrer eigenen Erfahrung heraus gegen ein muslimisches Patriachat ankämpft, nicht als unterstützenswert gilt, dann haben sich Weiße Feministinnen um eine weitere Chance gebracht, solidarische Bündnisse aufzubauen.

Auch wenn ich Dietze in ihrem Optimismus über die 'Alltagstauglichkeit' des Konzepts Kritischen Okzidentalismus nur begrenzt zustimmen kann, so bin ich doch auch der Ansicht, dass es eine mehr als nützliche Denkfigur ist, um Whiteness aus US-amerikanischen Theorien in einen europäischen Kontext zu übertragen. Mehrere Schwierigkeiten, die sich bei der Übersetzung von Whiteness ergeben, wie etwa unterschiedliche Rassismuskonzeptionen oder andere historische Hintergründe, lassen sich mit Hilfe des Kritischen Okzidentalismus besser fassen, als mit der einfachen Übernahme des Konzepts von Whiteness aus den USA. Trotzdem werde ich in dieser Arbeit weiter mit dem Konzept von Weißsein arbeiten. Dies hat mehrere Gründe. Das eigentliche Thema meiner Arbeit, nämlich Weiße Privilegien und der Umgang mit ihnen, ist innerhalb eines Konzepts des Kritischen Okzidentalismus ebenfalls relevant. Auch wenn Okzidentalismus an Stelle von, oder als Ergänzung zu Weißsein gedacht wird, stellt sich die Frage nach politischen Strategien für den Umgang mit Privilegien. Bis jetzt wurde Gabriele Dietzes Konzept allerdings noch nicht besonders weit rezipiert. Wenige AutorInnen befassen sich näher mit Dietzes Konzept, die wissenschaftliche Auseinandersetzung zum Thema wird hauptsächlich über den Rahmen der Critical Whiteness Studies geführt. Sich aber anzusehen, welche Folgen sich aus dem Bezug auf den Kritischen Okzidentalismus für die europäischen Whiteness Studies ergeben könnten/müssten wäre Thema einer eigenen Arbeit und würde meinen Rahmen bei weitem sprengen. Ohne diese Auseinandersetzung ist es mir aber nicht möglich, das Konzept auf die Frage nach Weißen Privilegien anzuwenden. Ich denke nicht, dass alle diesbezüglichen Fragen bereits geklärt sind. Weiters beziehe ich mich im Zusammenhang mit Weißen Privilegien vor allem auf Literatur aus den USA. Auch wenn Privilegien für den Kritischen Okzidentalismus relevant sind, so kommen doch alle AutorInnen die sich näher mit einem politischen Umgang mit Privilegien befasst haben aus dem englischsprachigen Raum und beziehen sich auf Konzepte rund um Whiteness. Deshalb beziehe auch ich mich weiterhin auf das Konzept von Weißsein, und stelle die Frage nach der

Übertragbarkeit politischer Strategien gesondert.

Weißsein

Wovon handelt Weißsein?

In den Critical Whiteness Studies stellt sich natürlich die Frage, wie Weißsein selbst definiert werden kann. Es scheint leichter über Weiße Privilegien zu sprechen, als Weißsein als solches zu beschreiben.

„Such a dilemma is understandable: The concept is slippery and elusive. Even though no one at this point really knows what whiteness is, most observers agree that it is intimately involved with issues of power and power differences between white and nonwhite people.“ (Kincheloe/Steinberg 2000:178)

Einig sind sich die TheoretikerInnen der Critical Whiteness Studies also darin, dass Weißsein eng mit Macht verknüpft ist. Weiters besteht Einigkeit darüber, dass es sich um ein historisch gewachsenes Konstrukt handelt, welches enorme gesellschaftliche Wirkmächtigkeit aufweist. Ursula Wachendorfer stellt, auf Frankenberg Bezug nehmend, drei Thesen zum Weiß-Sein auf

„Weiß-Sein ist [demnach]

- ein Ort, - ein 'Standpunkt' von dem aus Weiße Leute sich selbst, andere und die Gesellschaft betrachten und bestimmen;

- ein Ort, der selbst unsichtbar, unbenannt, unmarkiert ist, und dennoch Normen setzt;

- ein Ort struktureller Vorteile und Privilegien“ (Wachendorfer 2001:87)

Anhand dieser drei Thesen nähere ich mich der Frage an, was Weißsein denn nun eigentlich ausmacht. Dabei befasse ich mich zuerst mit der Unmarkiertheit der Kategorie, gehe dann näher auf Weiße Privilegien ein und betrachte dann Weißsein in seiner Funktion als Marker. Anschließend gebe ich eine kurze historische Einführung über die Entstehung der Kategorie Weißsein. Um aufzuzeigen, dass Weißsein zwar eng mit Macht verbunden ist, deshalb aber lange nicht immer unwidersprochen blieb und bleibt, werfe ich einen Blick auf verschiedenste Widerstandsbewegungen die sich der Hegemonie des Weißen Konstrukts entgegengesetzt haben.

Weißsein: Eine unmarkierte Kategorie

Ursula Wachendorfer erklärt die Unmarkiertheit der Kategorie Weiß mit einem anschaulichen Beispiel: Wer in Deutschland (oder Österreich) eine Weiße Person danach fragt, wie sie sich selbst beschreiben würde, wird eine Reihe von unterschiedlichen Attributen genannt bekommen.

Die Person wird vermutlich angeben wie alt sie ist, wird ihr Geschlecht nennen, Ausbildungsstand oder Beruf, Wohn- oder Herkunftsort, religiöse Zugehörigkeit, eventuell (allerdings vermutlich nur bei Menschen die sich als nicht heterosexuell verstehen) sexuelle Orientierung. Die Eigenschaft des Weißseins wird niemand anführen (vgl. Wachendorfer 2001:88). Diese Nicht-Nennung könnte verschiedenes bedeuten: Es könnte zum Beispiel heißen, dass Weißsein im Leben der Menschen hier keine Rolle spielt, dass es nichts über das eigene Leben aussagt Weiß zu sein, und deswegen nicht genannt werden muss. Allerdings ist klar, dass der Umstand Nicht-Weiß zu sein im Leben von Nicht-weißen Menschen eine massive Rolle spielt, und dass diese diesen Umstand bei einer Selbstbeschreibung deshalb vermutlich auch nennen würden.

Für Weiße Personen, die in einem Mehrheits-Weißen Umfeld aufwachsen und leben, ist das eigene Weißsein (und das der Umgebung) so normal und selbstverständlich, dass es nicht einmal mehr als erwähnenswerter Umstand in Rechnung gezogen wird. Das bedeutet allerdings nicht, dass das Leben von Weißen durch ihr Weißsein nicht inhärent bestimmt wäre.

Schwarzsein hingegen wird in unserer Gesellschaft sehr wohl als besonderer Umstand wahrgenommen und thematisiert – so wird zum Beispiel in den Medien erwähnt, ob es sich bei dem Opfer eines Übergriffs oder bei einem oder einer TäterIn um eine Schwarze Person handelt. Sind Opfer oder TäterIn hingegen Weiß findet dieser Umstand keine Erwähnung.

Weißsein wird somit als Normalität wahrgenommen, als neutrale Position. Durch diese scheinbare Neutralität wird die Wirkmächtigkeit von Weißsein als Herrschaftsposition verschleiert und gleichzeitig legitimiert. Wachendorfer schreibt dazu: „Weiß-Sein entleert sich seines Inhaltes, seiner historischen Bedeutungs- und Wirkgeschichte, unterliegt einer 'sozio-historischen Amnesie', bei der die Ungerechtigkeit in der Beziehung zwischen Weißen und Schwarzen zum Schweigen gebracht wird, und verwandelt sich unter der Hand unbemerkt zu einem unbestimmten neutralen Referenzort.“ (Wachendorfer 2001:89) Diese Konstruktion einer scheinbar neutralen Position, ist vergleichbar mit der androzentristischen Wahrnehmung, in der der Mann zum Menschen wird, und somit als Norm und allgemeiner Maßstab gelten kann (vgl. ebd).

Jungwirth betont, dass die Leugnung der eigenen herrschenden Position zur Aufrechterhaltung ebendieser Machtposition beiträgt. Auch unter AntirassistInnen, Feministinnen und anderen, die den

Anspruch haben selbstkritisch mit Herrschaftsstrukturen umzugehen, ist es üblich die eigene Machtposition als Weiße auszublenden. Dadurch wird häufig auch in herrschaftskritischen Kontexten Weißsein als Norm und allgemeingültiger Zustand weiter festgeschrieben. Weißsein kann somit als unsichtbare aber wirkmächtige rassistische Norm fungieren (vgl. Jungwirth 2004:86). Als Beispiel für dieses Nicht-Wahrnehmen rassistischer Strukturen zitiert Ruth Frankenberg aus einem Interview, dass sie im Rahmen ihrer Forschungsarbeit über Weißsein geführt hat. Ihre Weiße Interviewpartnerin erzählt darin von ihrer Kindheit in einer weißen Gegend im Süden der USA. Sie erwähnt, dass es eigentlich nur einen einzigen rassistischen Vorfall gibt an den sie sich erinnern kann, als eine Schwarze Familie daran gehindert wurde sich in dem Viertel niederzulassen. Der Umstand dass es sich um eine 'rein weiße' Nachbarschaft gehandelt haben soll, weist bereits auf rassistische Strukturen hin - dies fällt aber nicht auf, da dieses Weißsein als Normalität wahrgenommen wird. Erst durch das Erscheinen von Schwarzen wird diese Ordnung in Frage gestellt und thematisiert. Frankenberg:

„Wenn Beth feststellt, daß der einzige *eigentlich* rassistische Vorfall in der Bemühung bestand, eine schwarze Familie aus der Nachbarschaft auszuschließen, definiert sie Rassismus in den beschränkten Begriffen eines absichtlichen, geplanten Vorgehens. Doch selbst die Existenz eines Viertels mit ausschließlich weißen BewohnerInnen verweist auf die Geschichte anderer rassistischer Akte, [...]“ (Frankenberg 1996:57).

Daraus ergibt sich die Frage, wie es dazu kam dass solche Räume Weiß wurden, und was getan wird, damit diese Räume weiterhin Weiß bleiben⁴. Frankenberg betont, dass es hier vorteilhaft ist, in den Begriffen von Weißsein und nicht in erster Linie in den Begriffen von Rassismus zu denken. Denn es ist sehr viel schwieriger, zu behaupten, dass Weißsein nichts mit 'uns'⁵ zu tun habe, als anzunehmen dass wir nicht von Rassismen beeinflusst wären (vgl.: Frankenberg 1996:58f.). Für Frankenberg lautet die Frage, die wir 'uns' stellen sollten nicht 'Wann oder wie begehe ich rassistische Handlungen?', sondern sie meint, dass es darum gehen muss herauszufinden, wie Rassisierungen – und damit rassistische Hierarchien – 'unser' eigenes Leben und 'unser' eigenes Bewusstsein prägen und was 'wir' dagegen tun können (vgl. ebd.).

Inkongruenzen ergeben sich auch daraus, dass Weiße ihr eigenes Weißsein für bedeutungslos halten, während Schwarzsein als bedeutungsvoll gilt und thematisiert wird. „Ich sehe mich nicht als

4 Zu Weißen Räumen siehe Fußnote Seite 21

5 Das 'uns' bezieht sich an dieser Stelle auf ein Weißes Publikum, an das ich mich als Weiße mit meinem Appell sich mit Rassismus zu beschäftigen richten möchte. Gleichzeitig reproduziere ich hier einen Rassismus, wenn ich automatisch davon ausgehe die LeserInnenschaft dieses Textes wäre unter einem Weißen 'uns' zu subsumieren. (vgl. Yildiz 1999) – Um auf diesen Zwiespalt aufmerksam zu machen habe ich das 'uns' unter Anführungsstriche gesetzt.

Weiß!“, wird mit einem gewollt antirassistischen Impetus verkündet, „das spielt doch keine Rolle, diese Rassifizierungen halte ich für gefährlich!“. Diese Position ist leicht als eine Weiße zu erkennen, in einem Perspektivenwechsel wird schnell sichtbar, dass sich sowohl Weiß-, als auch Schwarzsein als mächtige Lebensrealität erweist – und dass beide nicht getrennt voneinander bestehen können, sondern sich immer aufeinander beziehen. Schwarzsein und Weißsein konstituiert sich nicht unabhängig voneinander, sondern in wechselseitigem Verhältnis. Rassistische Kategorien erhalten ihre Bedeutung nur in Bezugnahme auf andere rassistische Kategorien – „Rassismus weist daher ebenso auf ein Verknüpftsein, wie er Teilung und Trennung bedeutet.“ (Frankenberg 1996:52) Die europäische Gesellschaft hat im Lauf der Jahrhunderte daran gearbeitet, Konzepte zu entwickeln die Weißsein mit Intelligenz, Zivilisation, Reinheit und Moral, beziehungsweise Schwarzsein mit Körperlichkeit und Sexualität verknüpfen (vgl. Wachendorfer 2001:90). Ähnlich wie geschlechtliche Konzepte von Frau und Mann dualistisch gedacht sind, und sich sich sowohl ausschließen als auch bedingen, finden sich auch in rassistischen Gedankengebäuden entgegengesetzte Zuschreibungen zu Schwarz- und Weißsein. Wachendorfer dazu:

„Und da die beiden Kategorien – wie gesagt – als sich gegenseitig ausschließend, dichotom konzipiert wurden, wurde in der Thematisierung und Beschäftigung mit Schwarz-Sein das eigene Weiße Selbstbild mitvermittelt. Weiße müssen also nicht über sich als Weiße sprechen. Es genügt, wenn sie das Schwarz-Sein thematisieren, weil im Subtext ihr Selbstbild mit dargestellt wird.“ (Wachendorfer 2001:91)

Toni Morrison untersucht in ihrem Essayband 'Playing in the Dark' (1993) wie in klassischen Werken der amerikanischen Literatur Schwarze und Schwarzsein benützt werden, um Aussagen über Weißsein zu treffen. Ihr Engagement gilt einer Leseart der Texte die den Blick nicht nur auf rassisierte Objekte sondern auf rassisierte Subjekte lenkt, und damit ein breiteres, vollständigeres Verständnis amerikanischer Literatur erlaubt. Morrison zeigt zum Beispiel wie Ernest Hemingway in seiner Roman 'To Have and Have Not' seinen Weißen Protagonisten Harry als kräftig, männlich und risikobereit darstellt, in dem er die Afrikanistische Präsenz in Form eines Schwarzen Crewmitglieds nützt. Hemingway benötigt das Bild des verweichelten, schwachen, weiblichen Schwarzen um seinen Weißen Protagonisten im Kontrast umso maskuliner und kraftvoller erscheinen zu lassen (vgl. Morrison 1993:70ff).

Helga Amesberger und Brigitte Halbmayr sprechen in ihrer Dissertation zum Thema Weißsein (2005) in Anlehnung an Susan Arndt von 'Weißen Mythen'. Dabei beziehen sie sich einerseits auf den Mythos einer Weißen Überlegenheit, andererseits auch auf den Mythos einer rein Weißen

Kulturgeschichte. Die ausschließlich Weiße Repräsentation ermöglicht die Illusion einer rein Weißen Herkunft, einer Weißen Nation und eines rein Weißen Europa. Europäische Geschichte wurde als rein Weiße Geschichte geschrieben; gerade Länder wie Deutschland und Österreich die die eigene Kolonialgeschichte kaum bis gar nicht aufgearbeitet haben, und die sich in ihrem Selbstverständnis von der Idee des Einwanderungslandes abgrenzen, haben den Mythos einer Weißen Gesellschaft perfektioniert. Amesberger und Halbmayr weisen auch mit Frankenberg darauf hin, dass Weißsein erst dann unsichtbar ist, wenn es sich hegemonial etabliert hat, „oder mit Foucault gesagt, wenn Weiß-Sein den hegemonialen Diskurs bildet“ (Amesberger 2005:160). Darauf, wie diese Hegemonie des Weißseins erkämpft wurde, gehe ich später noch ausführlicher ein.

Inzwischen gilt Weißsein als Norm, über die nicht gesprochen werden muss. „Jeder Mensch ist Weiß, es sei denn, er wird explizit und nachdrücklich als nicht-Weiß ausgewiesen.“ (Wollrad nach Amesberger 2005:156) In diesem Zusammenhang ist es aber auch wichtig darauf hinzuweisen, dass die Weiße Norm nicht immer unsichtbar ist. Die Normsetzung zeigt sich nicht nur in der Unmarkiertheit der Kategorie Weißsein, sondern auch in der bewussten Überhöhung dieser, und in der Herabsetzung der Kategorie Schwarzsein, wie etwa im Kolonialismus, im Nationalsozialismus, im Apartheitsregime und selbstverständlich im (heutigen) Rechtsextremismus (vgl. Amesberger 2005:160).

Weißsein – ein Ort struktureller Vorteile und Privilegien

Wenden wir uns nun dieser unmarkierten Position des Weißseins zu. Was sind die Privilegien, die sie mit sich bringt, woran macht sich die Herrschaftsposition des Weißseins für mich als Weiße bemerkbar?

Ruth Frankenberg schreibt, dass sie StudentInnen seit Jahren erklärt, dass die Erfahrung Weiß zu sein der Erfahrung entspricht, nicht ins Gesicht geschlagen zu werden. Sie bringt auch das – für mich sehr anschauliche – Beispiel mit der Glastüre: Weißsein ist wie durch eine automatische Glastüre hindurchzugehen, anstatt gegen sie zu rennen (vgl.: Frankenberg 1996:55). Was bedeutet das nun konkret? Es kann bedeuten ohne Probleme eine Arbeit oder eine Wohnung finden zu können, ohne weiteres polizeiliche Hilfe in Anspruch nehmen zu können, die eigene Anwesenheit nicht ständig legitimieren zu müssen. Peggy McIntosh befasst sich in ihrem Artikel 'White Privilege: Unpacking the Invisible Knapsack' (1999) ausführlich mit Weißen Privilegien. Sie schreibt, dass sie gelernt hat über Rassismus vor allem als ein Phänomen zu denken, das andere

benachteiligt, und den Umkehrschluss – nämlich dass des einen Benachteiligung des anderen Vorteil ist – zu ignorieren. Sie geht davon aus, dass Weiße sehr genau gelernt haben, ihren Privilegien gegenüber die Augen zu verschließen, ähnlich wie auch Männer ihre männlichen Privilegien für selbstverständlich halten. McIntosh vergleicht Weiße Privilegien mit einem unsichtbaren Rucksack voller spezieller Versorgungen, Karten, Pässe, Codebücher, Visa, Kleider, Werkzeuge und Blankoschecks (vgl. McIntosh 1999:358ff). Sie schreibt:

„[...] bewirken manche Privilegien, dass ich mich zu Hause fühle in der Welt. andere erlauben mir, Strafen zu entkommen oder Gefahren, die andere erleiden. Durch manche entkomme ich Furcht, Angst, Beleidigung, Verletzung oder einem Gefühl, nicht willkommen zu sein, nicht wirklich zu sein. Manche bewahren mich davor, mich verstecken zu müssen, maskiert sein zu müssen, sich krank oder verrückt fühlen zu müssen, jede Transaktion von der Position einer Außenseiterin verhandeln zu müssen oder, innerhalb meiner Gruppe eine Person zu sein, die verdächtigt wird, zu enge Verbindungen mit der herrschenden Kultur zu haben. Die meisten bewahren mich davor, wütend sein zu müssen.“ (McIntosh1988 zitiert nach Jungwirth 2004:85)

McIntosh hat eine ausführliche Liste von Weißen Privilegien erstellt, von denen sie in ihrem täglichen Leben profitiert, und die wahrscheinlich nicht durch Klassenzugehörigkeit, Religion oder ähnliches erklärbar sind, sondern die sie aufgrund ihres Weißseins erfährt. Von dieser Liste wurden mehrere Versionen veröffentlicht. Ich zitiere eine der kürzeren Varianten vollständig, da ich es für wichtig halte, einige der Weißen Privilegien auch konkret zu benennen :

- | | |
|--|--|
| 1. I can if I wish arrange to be in the company of people of my race most of the time. | and find the staple foods which fit with my cultural traditions, into a hairdresser's shop and find someone who can cut my hair. |
| 2. If I should need to move, I can be pretty sure of renting or purchasing housing in an area, which I can afford and in which I would want to live. | 10. Whether I use checks, credit cards or cash, I can count on my skin color not to work against the appearance of my financial reliability. |
| 3. I can be pretty sure that my neighbors in such a location will be neutral or pleasant to me. | 11. I can arrange to protect my children most of the time from people who might not like them. |
| 4. I can go shopping alone most of the time, pretty well assured that I will not be followed or harassed. | 12. I can swear, or dress in second hand clothes, or not answer letters, without having people attribute these choices to the bad morals, the poverty, or the illiteracy of my race. |
| 5. I can turn on the television or open to the front page of the paper and see people of my race widely represented. | 13. I can speak in public to a powerful male group without putting my race on trial. |
| 6. When I am told about our national heritage or about "civilization," I am shown that people of my color made it what it is. | 14. I can do well in a challenging situation without being called a credit to my race. |
| 7. I can be sure that my children will be given curricular materials that testify to the existence of their race. | 15. I am never asked to speak for all the people of my racial group. |
| 8. If I want to, I can be pretty sure of finding a publisher for this piece on white privilege. | 16. I can remain oblivious of the language and customs of persons of color who constitute the world's majority without feeling in my culture any penalty for such |
| 9. I can go into a music shop and count on finding the music of my race represented, into a supermarket | |

oblivion.

17. I can criticize our government and talk about how much I fear its policies and behavior without being seen as a cultural outsider.

18. I can be pretty sure that if I ask to talk to “the person in charge,” I will be facing a person of my race.

19. If a traffic cop pulls me over or if the IRS audits my tax return, I can be sure I haven’t been singled out because of my race.

20. I can easily buy posters, post-cards, picture books, greeting cards, dolls, toys, and children’s magazines featuring people of my race.

21. I can go home from most meetings of organizations I belong to feeling somewhat tied in, rather than isolated, out-of-place, outnumbered, unheard, held at a

distance, or feared.

22. I can take a job with an affirmative action employer without having coworkers on the job suspect that I got it because of race.

23. I can choose public accommodation without fearing that people of my race cannot get in or will be mistreated in the place I have chosen.

24. I can be sure that if I need legal or medical help my race will not work against me.

25. If my day, week or year is going badly, I need not ask of each negative episode or situation whether it has racial overtones.

26. I can choose blemish cover or bandages in “flesh” color and have them more or less match my skin. “

(McIntosh 1999:359)

McIntosh schließt aus dieser Liste unter anderem, dass generell eine differenziertere Umgang mit Privilegien gefunden werden sollte. Denn einige dieser Privilegien, wie etwa ein freundliche Nachbarschaft, würde man sich für alle wünschen, während andere nur ignoranten, unachtsamen Benehmen ermöglichen. Wesentlich ist bei McIntosh letztlich die Frage, wie mit dem Wissen um unverdiente Privilegien umgegangen werden soll (vgl. McIntosh 1999:361).

In einer anderen, längeren Version der Privilegienliste zählt McIntosh noch den Punkt auf, dass Sie als Weiße mit ihren Kindern nicht über Rassismus sprechen müsse, um diese zu schützen.⁶ Damit spricht sie ein Privileg an, das ich gerade in der Diskussion um die Critical Whiteness Studies für sehr wesentlich halte, nämlich das Privileg als Weiße Person wählen zu können, ob ich mich mit Rassismus befasse oder nicht. Als nicht rassistisch Diskriminierte ist es meine freie Entscheidung ob ich mich mit Rassismus auseinandersetze und über rassistische Strukturen und meine eigene Rolle darin reflektiere. Ich könnte auch entscheiden mich nicht damit auseinanderzusetzen, und es hätte keinerlei negative Folgen für mich. Somit ist es für Weiße möglich, sich die Vorstellung vom 'unschuldigen' Weißsein, und von „Rassismus als Devianz der guten Norm“ (Amesberger 2005:171f) zu erhalten. Rassistisch Diskriminierte hingegen können nicht wählen, ob sie sich mit dem Thema befassen wollen – sie *müssen* Strategien entwickeln um mit ihrer Benachteiligung umzugehen.

Alle der von McIntosh aufgelisteten Privilegien sind für Weiße alltäglich, keine der genannten Erfahrungen wird als bevorzugte Behandlung wahrgenommen. Erst im Vergleich, also in der Erkenntnis dass diese Erfahrungen für Nicht-Weiße keineswegs selbstverständlich sind, wird offensichtlich dass es sich dabei um Privilegien handelt. Die Erfahrung Weiß zu sein besteht also größtenteils darin, die eigene Erfahrung und Position nicht als abweichend, sondern als Norm

⁶ : „15. I do not have to educate my children to be aware of systemic racism for their own daily physical protection.“ McIntosh 1990, aus <http://mmcisaac.faculty.asu.edu/emc598ge/Unpacking.html> [Zugriff 14.November 200]

wahrzunehmen. Das bedeutet, dass Weißsein als Ausgangspunkt und als Maßstab allen Denkens und Handelns in europäischen und US-amerikanischen Dominanzgesellschaften wirksam wird. Jungwirth begründet die Selbstverständlichkeit, mit der Weiße ihre Privilegien erleben, mit Bordieus Konzept des Habitus:

„Dass Weißen ihre privilegierte soziale Stellung nicht bewusst ist, ist zum einen darin begründet, dass sie über den Habitus in den Körper und ins Unbewusste eingeschrieben ist: Sie wird nicht bewusst wahrgenommen. Zum anderen verfügt sie – aufgrund der beherrschenden sozialen Position – über symbolische Macht, d.h. die Macht, legitime Klassifizierungen der sozialen Welt und allgemein anerkannte Normen zu instituieren.“ (Jungwirth 2004:85)

Weißsein ist allerdings kein Ort absoluter Privilegien „[...] vielmehr wird Weiß-Sein von einer Reihe anderen Achsen relativer Begünstigungen oder Benachteiligungen durchschnitten“ (Frankenberg 1996:56). Rassistische Herrschaft steht nicht außerhalb oder über anderen Herrschaftsachsen, wie etwa Geschlecht, Klasse, sexuelle Zugehörigkeit oder Alter. Wie auch Jungwirth schreibt, stellt sich Weißsein erst im Zusammenwirken mit anderen sozialen Zuschreibungen her (vgl. Jungwirth 1996:86f). Die Lebensrealität eines Weißen verheirateten Mittelstands-Büroangestellten muss nicht viel mit der Lebensrealität einer Weißen lesbischen sechzigjährigen Managerin oder der einer Weißen minderjährigen Mutter zu tun haben – trotzdem werden alle drei Lebensrealitäten gleichermaßen, aber unterschiedlich von dem jeweiligen Weißsein geprägt. Jungwirth betont auch, dass die Zugehörigkeit zur Gruppe der Weißen Möglichkeiten sozialer Mobilität eröffnet, über die Menschen die nicht dieser Gruppe zugehören nicht verfügen (vgl. ebenda).

Weißsein – ein Standpunkt von dem Weiße sich selbst und andere betrachten

Wie gerade angeführt, schreibt Jungwirth, dass Weiße die Macht haben „legitime Klassifizierungen der sozialen Welt und allgemein anerkannte Normen zu instituieren“ (Jungwirth 2004:85). Diese Normen und Klassifizierungen die hier angeführt werden, beziehen sich nicht zuletzt auf die Frage, wer als Weiß und wer als nicht Weiß zu gelten hat. Jungwirth meint, dass die Macht des Weißseins darin begründet zu sein scheint, andere zu bezeichnen ohne selbst bezeichnet zu sein, und schlägt deshalb vor „mit 'Weiß-Sein' jene soziale Position zu markieren, die mit dieser Definitionsmacht ausgestattet ist“ (Jungwirth 2004:78).

Wachendorfer spielt in diesem Zusammenhang auf die Debatte um Selbst- und Fremdbezeichnung an. Sie spricht von erregten Debatten, die dadurch ausgelöst werden, dass Schwarze die simple

Forderung stellen, auf herabwürdigende Bezeichnungen wie z.B. 'Neger' zu verzichten, und sie durch andere, selbst gewählte Bezeichnungen, wie etwa Schwarz, Afrodeutsche o.ä. zu ersetzen. Wenn die neuen Bezeichnungen verwendet werden, dann oft mit gönnerhaftem Impetus, oder mit einem Verweis auf den 'moralischen Druck der political correctness' (vgl. Wachendorfer 2001:96ff). Für Wachendorfer verweist die Emotionalität mit der diese Debatten geführt werden, darauf, dass hier noch etwas anderes verhandelt wird als eine einfache Begriffsbestimmung, nämlich die Weiße Definitionsmacht – eine Definitionsmacht die eng mit Begriffen von Macht und Unterwerfung verknüpft ist. Ähnlich wie der beobachtende Blick bei bell hooks (vgl. hooks 1994:207ff), ist hier die Benennung Zeichen für die Auseinandersetzung, wer Subjekt und wer Objekt sein darf. Marilyn Frye benennt die Praxis des 'whitewashing', also des (verbalen) Weiß-machens einer Person die sich selbst nicht als Weiß definiert.

„Whites exercise a power of defining who is white and who is not, and are jealous of that power. If a light-skinned person of "colored" kinship claims to be white, and white people discover the person's background, they see that a person who might be a marginal case has *decided* what she is. Because the white person cannot allow that deciding, the decision must be reversed. On the other hand, when someone has been clearly and definitively decided to be white *by* whites, her claim that she is *not* white must be challenged; again because anyone who is even possibly marginal cannot be allowed to draw the line. To such a person, a white person is saying: I have decided you are white so you are white, because what I say about who is white and who is not is definitive.“
(Frye 1983:115)

Die Macht, zu entscheiden wer zum 'Weißen Club' gehören darf und wer nicht wird hart verteidigt – immerhin liegt in der Zugehörigkeit der Schlüssel zu Weißen Privilegien.

Weiß-Werden

Wie eben erläutert, beanspruchen Weiße für sich festlegen zu können, wer Weiß ist und wer nicht. Dies verweist unter anderem darauf, dass die Kategorie Weiß keine fixe biologische Entität darstellt, sondern eine historisch gewachsene Kategorie ist. Zu Anfang dieser Arbeit habe ich Eske Wollrad zitiert, die ebenfalls feststellt, dass es Verhandlungssache ist, wer als Weiß gilt (Wollrad 2005:73ff). Wollrad zeigt die Geschichte der Rassifizierung anhand der Weiß-Machung von ÄgypterInnen, dem Kampf um den Weißen Status von IrInnen in den USA und der Auseinandersetzung um deutsches Weißsein.

Im 18. Jahrhundert war die westliche Wissenschaft von der Überlegenheit von Weißen überzeugt.

Wie bereits zitiert verfassten die großen Philosophen der Aufklärung eine Vielzahl an Schriften, in denen sie darlegten, warum nur die Weiße 'Rasse' zu wahrer Intelligenz und Zivilisation fähig sei. In dieser Logik stellte Ägypten mit seiner unzweifelhaft hochentwickelten antiken Kultur ein Problem dar. Wenn nur Weiße zur Bildung höherer Zivilisationen fähig waren, dann durfte es auf dem afrikanischen Kontinent keinerlei Hochkulturen geben. Ungünstigerweise befanden sich die ägyptischen Pyramiden nun gerade auf diesem Kontinent (vgl. ebd.). Gelöst wurde dieses Problem dadurch, dass die ÄgypterInnen nicht gerade kurzerhand, aber doch systematisch als Weiß erklärt wurden. Weiße BiologInnen⁷ und Weiße ÄgyptologInnen wiesen gemeinschaftlich nach, dass ÄgypterInnen ursprünglich von der kaukasischen 'Rasse' abstammten. Es wurde argumentiert, dass nur Weiße kulturelle Höchstleistungen vollbringen könnten, und 'ein vernünftiger Geist' deshalb erkennen müsse, dass die ägyptische Zivilisation kaukasischen 'Führern' zuzuschreiben sei (vgl. ebd.). Die Schwarze ansässige Bevölkerung wurde zu Dienern und Sklaven der kaukasischen Bauherren erklärt. Mit dieser Konstruktion konnte auch eine Rechtfertigung US-amerikanischer Sklaverei erreicht werden, da sie – wie in Ägypten – als notwendig befunden wurde um 'zivilisatorische Vollkommenheit' zu erreichen (vgl. ebd.).

„Ägypten wurde Weißsein aufgezwungen, um die Erfindung Schwarzer Minderwertigkeit am Leben zu erhalten und um die Einverleibung der kulturellen Leistungen des Landes durch europäische Großmächte zu ermöglichen.“ (Wollrad 2005:74)

Sowohl Europa als auch die USA wurden und werden bis heute als Weiß imaginiert. 'European-American' ist eines der gebräuchlichsten Synonyme für Weiß (vgl. Wollrad 2005:74ff). Trotzdem gelten deswegen nicht alle EuropäerInnen als Weiße, verschiedenen Bevölkerungsgruppen wurde dieser Status verwehrt. So galten auch die IrInnen schon vor der Kolonialisierung als wild und unzivilisiert. Nach den schweren Hungersnöten in Irland wanderten viele Menschen in die USA aus, wo sie zunächst nicht als Weiße angesehen wurden. So unterschied etwa eine Volkszählung zwischen 'Inländern', 'Ausländern' und 'Iren' – teilweise wurde die Bezeichnung 'Ire' als Beleidigung aufgefasst, ähnlich wie die Bezeichnung 'Nigger'. Um ihren Status zu verbessern solidarisierten sich die IrInnen in den USA nicht mit der ebenfalls unterdrückten Schwarzen Bevölkerung, sondern sie wandten sich gegen genau diese, um in der Abgrenzung von Schwarzen ihr Weißsein unter Beweis zu stellen (vgl. ebd.). Tätliche Angriffe auf Schwarze, und eine extreme Verteidigung der Sklaverei brachten den IrInnen dann wirklich den Status als Weiße ein (vgl. ebd.).

7 Obwohl eine geschlechtergerechte Form verwendet wurde, weise ich an dieser Stelle auf den zur damaligen Zeit wohl sehr geringen Anteil von Frauen in den erwähnten Berufsgruppen hin

Eine andere Nicht-Weiße Gruppe von der sie sich in rassistischer Weise abgrenzten, waren interessanterweise deutsche EinwandererInnen. Mitte des 19. Jahrhunderts forderten irische Hafentarbeiter, nur mehr mit Weißen zusammenarbeiten zu müssen und verlangten den Ausschluss deutschstämmiger Arbeiter (vgl. ebd.). Roediger nennt die Versuche irisch-amerikanischer Hafentarbeiter, die aus Deutschland stammenden Kollegen als Nicht Weiße zu diffamieren, „vielleicht das interessanteste und anschaulichste Beispiel für gesellschaftliche Konstruktion von Rasse in der Vorkriegszeit“ (Roediger zitiert nach Wollrad 2005:76). Während innerhalb Deutschlands die 'rassistische Überlegenheit' der Weißen und insbesondere der Deutschen propagiert wurde, war die Stellung von Deutschen als Weiße an anderen Orten alles andere als gesichert. Der Engländer Benjamin Franklin machte sich 1751 darüber Sorgen, dass Pennsylvania germanisiert werden, und der englische Teint eingedunkelt werden würde (vgl. Wollrad 2005:76f). Im deutsch-französischen Krieg gab es rassistierte Äußerungen beider Seiten, so schrieb der französische Anthropologe Armand de Quatrefages, dass die Preußen der 'dunklen, mongoloiden Rasse' angehörten und durch die Vernichtung der französischen Anthropologie ihre Minderwertigkeit verbergen wollten (vgl. ebd.). Zeugnis deutscher rassistischer Bekenntnisse liefern zum Beispiel Kinderbücher wie der Struwelpeter von Heinrich Hoffmann, den bis heute viele Kinder in Deutschland und Österreich zu lesen bekommen.

„Was kann der arme M⁸ dafür, dass er so weiß nicht ist wie ihr?“, heißt es darin, und zur Strafe werden die Weißen Buben vorübergehend mit dem Makel des Schwarzseins belegt, und in ein Tintenfass getaucht. Damit wird auch gezeigt, dass Weißsein instabil ist und verloren werden kann, wenn kein richtiges Verhalten an den Tag gelegt wird – so wird das 'Haben' einer Weißen Identität über das richtige Verhalten definiert, im Sinne eines 'doing race' (vgl. ebd.). Dies zeigt sich auch im deutschen Kolonialismus besonders stark. Von interkulturellen Beziehungen wurde behauptet, dass sie zu einer Deszendenz der 'Weißen Rasse' führen würden. Wer sich dennoch darauf einließ, wurde aus dem weißen Kollektiv ausgeschlossen erhielten den Status von Kolonialisierten (vgl. Walgenbach 2003:144).

Diese Beispiele zeigen, dass die Grenze zwischen Weiß und Schwarz keineswegs klar gezogen und unverrückbar ist. Weißsein fungiert als ein Ein und Ausschlussmechanismus, der unterschiedliche Gruppen integrieren oder exkludieren kann.

8 In Anlehnung an die Recherchegruppe zu Schwarzer österreichischer Geschichte habe ich mich entschlossen das M-Wort nicht zu verwenden: „Die beiden in eine weitgehend verharmloste Geschichte des Kolonialismus, der Versklavung und eine österreichische, stereotype Darstellungstradition eingeschriebenen Fremdbezeichnungen [Mohr] und [Neger] werden einer emanzipatorischen Schreibpraxis folgend als M.- und N.-Wörter zitiert.“ (“Verborgene Geschichte/n - remapping Mozart” 2006b)

„Als gesellschaftliches Konstrukt kann Weißsein an bestimmten Körpermerkmalen haften und Körper zu Texten erklären, die scheinbar alles über Charakter und Intelligenz einer Person erzählen, aber als Ideologie des Blutes kann es auch das Unsichtbarste zur ultimativen Abgrenzung gegen alles Nicht-Weiße erheben. Seine Flexibilität erweist Weißsein gleichzeitig darin, dass sich diese Abgrenzung – wenn sie auch zu einem bestimmten Zeitpunkt als objektiv gegeben und unverrückbar betrachtet wird – verschieben lässt, wenn es opportun erscheint, das heißt, wenn herrschende Politik (besonders die Bevölkerungspolitik) und Ökonomie eine Ausweitung beziehungsweise Einschränkung der Gruppe der Weißen fordert.“ (Wollrad 2005:81)

Wenn Weißsein nicht einfach angeboren ist, sondern hergestellt wird, dann ist es sinnvoll sich mit den Praxen auseinanderzusetzen, die zum Erlangen oder zum Verlust des Status Weiß führen.

Wollrad unterscheidet mit Thandeka zwischen den *wages of whiteness* und den *wages for whiteness* – dem Lohn, also den Privilegien des Weißseins und dem Preis für Weißsein, also die Verluste die gemacht werden wenn der Status des Weißseins erworben oder gehalten werden soll (vgl. Wollrad 2003:82) Die Frage nach den *wages for whiteness* ist eine heikle, der sich mit dem nötigen Feingefühl für rassistische Hierarchien genähert werden muß. Auch wenn Weiße Menschen *wages for whiteness* bezahlen, sind sie doch diejenigen die von Rassismus profitieren. Auch AutorInnen, die auf den ersten Blick im Rahmen der Critical Whiteness Studies verortet werden könnten, imaginieren immer wieder eine Weiße Betroffenheit von Rassismus, in der auch Weiße durch Rassismus einen Verlust von Privilegien erfahren. So zum Beispiel in dem Buch 'Impacts of Racism on White Americans', herausgegeben von Benjamin Bowser und Raymond G. Hunt (1996). Der Sammelband ist zwar mit einem grundsätzlich antirassistischen Impetus geschrieben, irritiert aber durch seinen ausschließlichen Fokus auf die Nachteile, die Weiße durch Rassismus erfahren – Schwarzer Betroffenheit wird dabei nur marginal Aufmerksamkeit gewidmet.

Die Vorteile, die für Weiße durch Rassismus entstehen, wurden von verschiedenen AutorInnen schon genauer beleuchtet und sind unter dem Punkt Weiße Privilegien zu subsumieren.

Die Frage nach den Nachteilen, die sich für Weiße durch Rassismus ergeben, ist – nicht zuletzt als Frage nach möglichen politischen Argumentationslinien – ebenfalls interessant, muss aber, wie wir gesehen haben, mit Vorsicht gestellt werden. Eine Autorin, die sich der Frage mit dem nötigen Feingefühl genähert hat, ist die Weiße lesbische Aktivistin Mab Segrest, die sich gegen die extreme Rechte in den Südstaaten der USA engagiert hat, und die mit ihrer ergreifenden Autobiographie dazu beitragen will, Persönliches und Politisches, Intimes und Öffentliches zusammenzubringen (Segrest 1994). In ihrem Essay 'The Souls of White Folk' schreibt Segrest:

„What then is the cost to white people of racism? Perhaps we can now more accurately make the assessment, recognizing that racism implicates systems of oppression based on gender and class, on patriarchy, capitalism and heterosexism:

Racism costs us intimacy.

Racism cost us our affective lives.

Racism costs us authenticity.

Racism costs us our sense of connection to other humans and the natural world.

Racism costs us our spiritual selves: 'a feeling of an indissoluble bond, of being one with the external world as a whole,' as Freud's poet friend tried to explain.“ (Segrest zitiert nach Ware 2002:274)

Thandeka selbst spricht von ähnlichen Kosten, wenn sie zum Beispiel die Geschichte eines Weißen Mädchens erzählt, die wegen Ressentiments ihrer rassistischen Eltern die Freundschaft zu einem Schwarzen Mädchen aufgibt – das Mädchen hat gelernt „riskante Gefühle von Kameradschaft mit Personen jenseits der rassistischen Grenzen der Gemeinschaft zu verdrängen, um die Möglichkeit zu mindern, aus ihrer eigenen Gemeinschaft verbannt zu werden“ (Thandeka zitiert nach Wollrad 2005:82). Neben psychologischen Effekten die sich aus Rassismus für Weiße ergeben, nennen einige AutorInnen auch andere, zum Beispiel finanzielle Nachteile, die Weißen durch Rassismus erwachsen können. Bowser und Hunt beziehen sich in diesem Zusammenhang etwa auf Weiße Gewerkschaften, die durch die ausschließliche Vertretung Weißer ArbeiterInnen übersehen (oder in Kauf nehmen) dass der Lohn von Schwarzen oft unter den gesetzlichen Mindestlöhnen liegt und so das allgemeine Lohnniveau gedrückt wird (Bowser/Hunt 1996). Dieser Effekt ist allerdings nur vor einem breiten finanziellen Gewinn durch Weiße Vorherrschaft zu betrachten.

Gerade als politische Strategie scheint es sinnvoll, sich mit den *wages for whiteness* auseinanderzusetzen. Das Erkennen eigener Betroffenheit kann das Potential in sich tragen, die strikte Trennung zwischen Opfern und unbeteiligten AktivistInnen aufzulockern, dabei darf allerdings keinesfalls vergessen werden wer letztlich von Weißen Privilegien profitiert.

2. Teil:

Was sollen wir tun? Oder: Was für Handlungsmöglichkeiten ergeben sich aus einer Perspektive der Critical Whiteness für Weißen Antirassismus ?

Einleitung: Suche nach Strategien

Wie ich im ersten Teil bereits festgestellt habe, ist durch den Perspektivenwechsel, den die Critical Whiteness Studies ermöglichen, das Thema Rassismus auch für viele Menschen in den Blickpunkt gerückt, die sich vorher selbst außerhalb des rassistischen Diskurses verortet hatten. Dieses Anwachsen der Literatur und der Auseinandersetzung ist sicherlich als erfreulich zu beurteilen. Wie ich einleitend beschrieben habe hinterlässt die Auseinandersetzung mit Weißsein aber oft einen schalen Nachgeschmack. Diskussionen um Weißsein bewegen sich allzu oft auf einer Ebene der bloßen Selbsterkenntnis, die Frage wie diese Erkenntnisse auch in antirassistische Politik einfließen können wird meist nicht einmal gestellt. Ich habe mich im zweiten Teil meiner Arbeit auf die Suche nach Vorschlägen für antirassistische Praxis in den Critical Whiteness Studies begeben.

Verschiedene AutorInnen haben dazu unterschiedliche Ansätze entwickelt. In der Frage, wie mit Weißsein und Weißen Privilegien umgegangen werden soll wird von vielen AutorInnen (z.B. Wollrad 2005) zwischen zwei Ansätzen unterschieden: dem der New Abolitionists und dem der Critical Pedagogy of Whiteness. Die New Abolitionists vertreten die These, dass es möglich sei, Weißsein, wenn es sich dabei um eine Kategorie handelt die erkämpft und verloren werden kann, auch freiwillig abzulegen. Für sie ist es notwendig, sich vollkommen von der Kategorie Weiß loszusagen, da diese nur mit Dominanz und blutiger Herrschaft verknüpft ist. Die VertreterInnen der 'Critical Pedagogy of Whiteness' hingegen argumentierten, dass Weißsein viel zu tief eingeschrieben sei, um sich davon einfach loszusagen. Sie wollen Weißsein neu formulieren. Es soll nicht nur mit Dominanz und Herrschaft verknüpft sein, sondern es sollen antirassistische, widersprüchliche, positiv besetzte Weiße Positionen ermöglicht werden.

Bei näherer Betrachtung scheint die Einteilung in diese zwei Strömungen aber nicht unbedingt sinnvoll. Die VertreterInnen des New Abolitionism etwa bilden keineswegs eine homogene Gruppe. Noel Ignatiev und Marilyn Frye etwa, die beide Weißsein abschaffen wollen vertreten in anderen Punkten so unterschiedliche Positionen dass es unzulässig vereinfachend wäre, sie als VertreterInnen einer einheitlichen Strömung abzuhandeln. VertreterInnen der New Pedagogy of

Whiteness hingegen, die als politische GegnerInnen der New Abolitionists gehandelt werden, verfolgen teilweise erstaunlich ähnliche Ideen wie diese. So stellt etwa Richard Delgado in der von ihm herausgegebenen Anthologie unter der Frage 'Was sollen wir tun?' (1997) ausführlich das Konzept des Race Traitor vor – dieses wurde von Noel Ignatiev und John Garvey entwickelt, die sich mit ihrem gleichnamigen Magazin als Vertreter der New Abolitionists positionieren (Ignatiev/Garvey 1996).

Um mich bei meiner Suche nach den politischen Strategien der Critical Whiteness Studies nicht in die zu ungenaue und deshalb für mich zwecklose Einteilung in verschiedene Schubladen zu verstricken, stelle ich die Positionen von Ignatiev und Garvey mit ihrem Konzept des Race Traitor an den Ausgangspunkt meiner Überlegungen. In ihrem gleichnamigen Magazin und dem dazugehörigen Sammelband formulieren die beiden provokante Ideen zur Abschaffung der Kategorie Weißsein. Der Slogan 'Treason to Whiteness is Loyalty to Humanity' hat ihnen eine größere Fangemeinde eingebracht, allerdings stoßen ihre Ideen auch auf harte Kritik. Da sie als die radikalsten Vertreter der New Abolitionists gelten, arbeiten sich viele andere AutorInnen vornehmlich an ihren Texten ab, und andere, oft differenziertere Positionen der New Abolitionists bleiben weitgehend unberücksichtigt (z.B. bei Arndt, Junker, Haritaworn, u.a.). Gerade weil die Positionen von Ignatiev und Garvey so plakativ formuliert sind, lässt sich an ihnen gut eine Kritik an der Idee der Abschaffung von Weißsein entwickeln.

Mit Hilfe dieser Kritik am Konzept des Race Traitor beleuchte ich dann andere Strategien gegen Rassismus, die sich aus einer Perspektive der Critical Whiteness entwickelt haben. Über Marilyn Frye mit ihrem Konzept der Whiteness (1983, 1992) gelange ich so zu Vron Ware und Les Back (2002), die an einer Genealogie des Widerstandes arbeiten. Damit stelle ich drei Strategien vor, die AutorInnen entworfen haben um die Critical Whiteness Studies in eine antirassistische Praxis zu übersetzen: Race Traitor, von Ignatiev und Garvey, das Konzept der Whiteness von Marilyn Frye und einen breiteren, vor allem an der Unreinheit von Kategorien interessierten Ansatz von Ware und Back. Allen drei Strategien nähere ich mich mit – im Prinzip – ähnlichen Fragen: Zunächst will ich wissen was das Ziel des jeweiligen Entwurfs ist – was soll erreicht werden? Dann beleuchte ich die Begriffe die die AutorInnen verwenden: mit was für Kategorien und Konzepten wird gearbeitet? Anschließend frage ich nach den Strategien die vorgeschlagen werden: was für Handlungsansätze werden propagiert um die selbstgewählten Ziele zu erreichen? Mit was für Implikationen gehen diese Handlungsanweisungen einher? Dabei ist es mir wichtig nicht einfach drei verschiedene Konzepte nebeneinanderzustellen. Mit der Vorstellung des ersten Konzepts – Race Traitor –

entwickle ich eine Kritik an der Abschaffung von Weißsein. Den offenen Fragen die sich dabei ergeben nähere ich mich dann mit den anderen beiden Konzepten – Frye, Ware und Back – um so ein umfassenderes Verständnis von praktischer kritischer Weißseinsforschung zu erreichen.

Mich interessiert die Frage wie kritisch mit Weißsein umgegangen werden kann vor allem in Hinblick auf politische Strategien in antirassistischer Arbeit. Deshalb untersuche ich die Vorschläge der Critical Pedagogy of Whiteness, die sich primär mit Weißsein in einem pädagogischen Kontext befassen, nicht genauer, sondern streife sie nur am Rande, wenn sie von mir beleuchtete Themen kommentieren.

Die Critical Whiteness Studies sind eine vergleichsweise junge und sehr lebendige Forschungsrichtung, der stetige Zuwachs an Arbeiten zu dem Thema macht es aber beinahe unmöglich, einen vollständigen Überblick über alle AutorInnen und ihre Positionen zu bewahren. Somit bin ich nicht in der Lage, einen Anspruch auf Vollständigkeit dem Gegenstand gegenüber zu bewahren. Mit der ursprünglichen Frage 'was soll ich tun?' und der Kritik an dem Konzept des Race Traitor ausgerüstet, taste ich mich durch das Forschungsfeld der Critical Whiteness, zeichne verschiedene Gedankengänge nach, die mir bei meiner Suche hilfreich erscheinen, zeige Widersprüche auf wo sie mir begegnen und versuche somit eine Karte des politischen Potentials, dass in der Auseinandersetzung mit Whiteness liegt, zu entwerfen.

Race Traitor

Einleitung

Die verschiedenen AutorInnen der Critical Whiteness Studies haben den Fokus auf unterschiedlichste Aspekte von Weißsein gelenkt. Unter den wenigen von ihnen, die nach politischen Strategien gegen Weiße Vorherrschaft gefragt haben, haben Noel Ignatiev und John Garvey mit ihrem Konzept des Race Traitor sicherlich die meiste Aufmerksamkeit erregt. Beide Autoren sind Weiß und unterrichten an renommierten US-amerikanischen Universitäten; Noel Ignatiev ist ein US-amerikanischer Historiker der lange auf Harvard gelehrt hat. Nach Kontroversen in denen ihm Antisemitismus vorgeworfen wurde, wurde seine Anstellung nicht verlängert und er unterrichtet seitdem am Massachusetts College of Arts. John Garvey ist stellvertretender Dekan für interdisziplinäre Studien an der City University of New York. 1993 haben Garvey und Ignatiev das erste Journal unter dem Titel 'Race Traitor' herausgegeben, 1996 dann eine gleichnamige Anthologie mit Artikeln aus den Heften. Das Journal sieht sich als Teil, um nicht zu sagen als Avantgarde einer

Bewegung, es wird eine Website⁹ dazu betrieben und es werden Newsletter versandt. Die Website liefert keinerlei Hinweise darauf, ob noch andere Aktivitäten stattfanden oder immer noch stattfinden. Bis 2001 scheint die Seite aktiv genützt worden zu sein, später finden sich keine neuen Publikationen mehr darauf. Darüber, inwiefern dies ein Anzeichen einer generellen Stagnation ist, könnte ich ebenfalls nur spekulieren.

Ignatiev und Garvey beklagen die Perspektivenlosigkeit und das fehlende revolutionäre Potential der amerikanischen Linken. Die Gewerkschaften, die Friedens- oder die Frauenbewegung hätten aufgegeben auch nur an mögliche Veränderungen zu glauben, während Bewegungen gegen den Staat neuen Zulauf von vorher kaum politisch aktiven Gesellschaftsschichten bekämen. Diese Entwicklungen würden die Unterscheidung zwischen politisch Linken und politisch Rechten historisch obsolet machen (vgl. Ignatiev/Garvey 1993:1f). Da also gegenwärtige politische Strömungen keine für sie zielführenden Impulse anbieten, berufen sie sich auf die – in ihren Worten „most radical indigenous American traditions“ (Ignatiev/Garvey 1993:2) – die AbolitionistInnen des 19.Jahrhunderts, die für die Abschaffung der Sklaverei in den USA kämpften.

Ziel: Verrat am Weißsein

„Treason to Whiteness is Loyalty to Humanity“ - Verrat am Weißsein ist Loyalität zur Menschheit. Dieser Slogan fasst zusammen, worum es Ignatiev und Garvey im Kern ihres Race Traitor Konzeptes geht. Gerade durch die Geradlinigkeit seiner Aussage ist er bestechend: Weißsein ist ein dominantes und grausames System, das nicht nur Nicht-Weißen, sondern der gesamten Menschheit schadet. Nur durch Verrat an diesem System können wir Loyalität zur Menschlichkeit als solcher leben. Für Ignatiev und Garvey ist Weißsein mit einer Art Mitgliedschaft in einem Club gleichzusetzen; eine Mitgliedschaft die bei der Geburt verliehen wird und die eine Reihe unverdienter Vorteile und Privilegien verschafft. Die meisten Weißen stellen diese Mitgliedschaft nie in Frage, sie nehmen ihre durch rassisierte Hierarchien erworbene Position als natürlich gegeben an. Genauso wie die Mitgliedschaft in diesem Club erworben, erkämpft oder erkauft werden kann, sei es aber auch möglich aus dem Club auszutreten (vgl. Ignatiev/Garvey 1996:9ff). Um wirksam gegen Rassismus vorzugehen, sei es wichtig das Konzept von Rassen als solches zu zerstören:

„Race itself is a product of social discrimination; so long as the white race exists, all movements against racism are doomed to fail.“ (Ignatiev/Garvey 1996:10)

Deshalb müsse Weißsein (Whiteness und/oder the White Race) als solches zerstört werden –

⁹<http://racetraitor.org/>

„Race Traitor aims to dissolve the club, to brake it apart, to explode it.“ (Ignatiev/Garvey 1996:11)

– nur dann sei eine Gesellschaft ohne Rassismus möglich. Die Schwachstelle des Clubs liege vor allem darin, dass er Einstimmigkeit bedürfe, um weiter bestehen zu können. Wenn also genügend Weiße sich ihrer Mitgliedschaft im Weißen Club bewusst würden, und sich weigerten sich loyal zu dem Club gegenüber zu verhalten, dann könnte damit die Existenz von Whiteness als solcher in Frage gestellt werden.

„What if the skin lost its usefulness as a badge of loyalty? What if the cop, the judge, the social worker, the school teacher, and the other representantives of official society could no longer recognize a loyal person merely by looking, how would it affect their behavior?“ (Ignatiev/Garvey 1996:36)

Wie viele Weiße müssten nun dem Club entsagen, damit dieser seine Bedeutung verlieren würde? Auch Ignatiev und Garvey können darauf keine genaue Antwort geben. Sie spekulieren darauf, dass es sich dabei ähnlich verhält wie bei Falschgeld – wie viel Falschgeld muss im Umlauf sein, damit die offizielle Währung ihre Bedeutung verliert? Keineswegs besonders viel, und sicherlich nicht die Mehrheit alles zirkulierenden Geldes. Es muss nur so viel falsches Geld kursieren, dass die Menschen das Vertrauen in jeden Schein verlieren, den sie in die Hand bekommen (vgl. Ignatiev/Garvey 1996:36f). Die Autoren betonen, dass das Übernehmen Schwarzer kultureller Praktiken nicht mit dem Verzicht auf Weiße Privilegien gleichzusetzen ist. Es reicht nicht aus Schwarzen Hip Hop zu hören, um aus dem Weißen Club auszutreten. Sie äußern jedoch die Vermutung, dass die Bereitschaft Schwarze Kultur anzunehmen durchaus ein Hinweis auf eine Bereitschaft zu größeren, machtvolleren Umwälzungen als Modefragen oder Musikgeschmack sein könnte (vgl. Ignatiev/Garvey 1996:3).

Begriffe: Schwarz und Weiß

Was macht für Ignatiev und Garvey nun die Mitgliedschaft im Weißen Club aus? Was bedeutet Weißsein im Konzept des Race Traitor? Weißsein wird von ihnen als soziales Konstrukt begriffen, das historisch unterschiedliche Phasen durchlaufen hat. Sozial geformt ist es vor allem weil Weißsein ein gesellschaftliches Faktum bildet, dass aber mit keiner Klassifikation der Naturwissenschaften übereinstimmt (vgl. Ignatiev/Garvey 1996:11). Weiteres schreiben Ignatiev und Garvey im Editorial von Race Traitor:

„The white race cuts across ethnic and class lines.“ (Ignatiev/Garvey 1996:11)

Weißsein korrespondiert für sie auch nicht automatisch mit der Hautfarbe, genauso wie die Klassenzugehörigkeit nicht im Zusammenhang mit Weißsein steht, da es viele Weiße Arme, aber auch einige vermögende Nicht-Weiße gibt (vgl. ebd.).

Ignatiev und Garvey befassen sich nicht nur mit Weißen Privilegien, sondern auch mit Nachteilen die sich für Weiße durch das System der Weißen Vorherrschaft ergeben:

„Whiteness, like royalty, threatens to arrange human society by the rules of animal breeding. It reduces the scope of close relationships by eliminating all those considered black from the universe of possible lovers, even comrades, for those considered white. But the barriers to human engagement prove in practice to be less than universally effective. People seek out denied possibilities. They embrace love when it is within reach. They look for inspiration where it is nourished.“ (Ignatiev/Garvey 1996:2)

Dieser Aspekt des Weißseins korrespondiert mit Ignatievs Zugang zu amerikanischer Mainstream Kultur. Der US-amerikanische Mainstream sei keineswegs Weiß, sondern Schwarze Kultur bilde den Mainstream für die meisten US-AmerikanerInnen. Amerikanisch sein, heißt demnach Schwarz sein (vgl. Ignatiev 1996b:19f). Deshalb seien es auch nicht Schwarze, denen durch eine rassistierte Gesellschaft Erfahrungen verschlossen blieben, sondern es wären Weiße, die sich selbst diese Erfahrungen verschließen würden:

„It is not black people who have been prevented from drawing upon the full variety of experience that has gone into making up America. Rather, it is those who, in maddened pursuit of the white whale^[10], have cut themselves off from human society, on sea and on land, and locked themselves in a 'masoned walled-town of exclusiveness.“ (Ignatiev/Garvey 1996:21)

Auch wenn es durchaus etwas Verführerisches hat, Schwarze nicht nur als Marginalisierte, sondern als das wahre Zentrum zu begreifen, ist diese Veränderung des Blickwinkels doch eine heikle Sache. Im ersten Teil der Arbeit habe ich bereits festgestellt, dass die Frage nach den Nachteilen die sich für Weiße durch Rassismus ergeben mit dem nötigen Feingefühl und dem Bewusstsein um rassistierte Hierarchien und ihre Bedeutungen gestellt werden muss. Ignatiev und Garvey sind sich der Brutalität Weißer Vorherrschaft klar bewusst, auch wenn sie sich mit Verlusten befassen, die Rassismus für Weiße bedeutet. Vorzuwerfen ist ihnen allerdings eine Romantisierung von Schwarzen, oder von Schwarzsein als solchem. Sie leugnen keineswegs die Unterdrückung,

10 'The white whale' ist eine Anspielung auf den Roman Moby Dick von Hermann Melville, der von verschiedenen AutorInnen der Critical Whiteness Studies als Metapher herangezogen wird, z.B. Wollrad 2005, Ware und Back 2002.

Herabsetzung und Marginalisierung von Nicht-Weißen, imaginieren aber Schwarzsein als einen Ort des inhärenten Widerstandes:

„The black proletariat forms the historical antipode to capital.“ (Ignatiev/Garvey 1996:100)

Schwarzsein bildet hier die absolute Opposition zu diesem Gesellschaftssystem. Schwarzsein als Ort des Widerstandes stünde aber auch Weißen offen, wenn sie sich von ihrer Mitgliedschaft im Weißen Club befreien. Wenn alle ArbeiterInnen sich unter dem Ruf 'I am black and I'm proud' vereinigen könnten, dann sei eine neue Welt möglich (vgl. ebd.). Weiße könnten bei Ignatiev und Garvey zumindest ein bisschen Schwarz werden, während Schwarzen Weißsein nicht offensteht. Dieser Umstand bringt ihnen einen Essentialismus-Vorwurf der Wiener Autorinnen Helga Amesberger und Brigitte Halbmayr ein, die beide ebenfalls Weiß sind:

„Hier wird essenziellistisch [sic!] und biologistisch argumentiert. Auch wenn Ignatiev Blackness als Status und Ort der Diskriminierung und Unterdrückung definiert, so ist zum einen der Status Schwarzer nicht einheitlich, zum anderen wird durch eine derartige Sichtweise Widerstand gegen Unterdrückung und Diskriminierung als „natürliche Anlage“ Schwarzer und die gesellschaftliche Dominanz als „Natur“ Weißer suggeriert. Das Konzept von *race* an sich wird nicht in Frage gestellt, nur bestimmte soziale Konstruktionen.“ (Amesberger/Halbmayr 2008:111)

Bei dem Vorwurf des Essentialismus Schwarzsein gegenüber kann ich Amesberger und Halbmayr nur zustimmen. Nicht zustimmen kann ich ihnen allerdings in ihrer Schlussfolgerung daraus. Sie beklagen, dass im Konzept des Race Traitors nur Whiteness abgeschafft werden solle. Die Zerstörung von Blackness sei von Ignatiev nicht angedacht, da er Blackness als gegeben und damit unzerstörbar betrachte. Die beiden AutorInnen kritisieren also, dass nur Weißsein abgeschafft werden soll, Schwarzsein aber weiterhin bestehen bleibe (vgl. Amesberger/Halbmayr 2008:111ff). Ich stimme den beiden darin zu, dass es notwendig ist, der Essentialisierung von rassisierten Kategorien entgegen zu stehen. Meiner Ansicht nach muss aber auch widersprochen werden, wenn Weiße WissenschaftlerInnen eine Abschaffung von Blackness fordern: Schwarzsein ist keineswegs als universeller Ort von Widerstand und Opposition anzunehmen. Aber Schwarzsein kann, wie unzählige Protestbewegungen gezeigt haben, ein Ort des Widerstands sein. So hat etwa die Black Power Bewegung Schwarzsein zum Ausgangspunkt ihres Kampfes gemacht. Wenn Marginalisierte die eigene Marginalisierung als Basis ihres Widerstands heranziehen, dann dürfen Weiße Privilegierte diese Basis keineswegs rhetorisch zum Abschuss freigeben, auch dann nicht, wenn es angeblich dem Ziel einer nicht rassisierten Gesellschaft dient.

Marilyn Frye drückt dies noch drastischer aus, wenn sie schreibt:

„For members of oppressor groups to suddenly turn around and decide to abolish races would be, it seems, genocide, not liberation.“ (Frye 1992:165)

Zum einen betrachten Ignatiev und Garvey Schwarzsein also als einen natürlichen Ort des Widerstandes. An manchen Stellen entsteht aber auch der Eindruck, sie würden Schwarzsein mit einer Art frei gewählter, politischer Interessengemeinschaft verwechseln. So erzählt Noel Ignatiev von einem jungen Mann, dem ein Busfahrer absichtlich die Türe vor der Nase zuschlägt weil er lange Haare hat. Er erinnert an die Bewegung der frühen 70er Jahre, in der lange Haare als Zeichen des Widerstands getragen wurden:

„At the time, many young people were breaking with the values that had guided their parents. In areas seemingly unrelated as clothing and hair styles, musical tastes, attitudes toward a war, norms of sexual conduct, use of drugs, and feelings about racial prejudice, young people were creating a special community, which became known as the counterculture. In particular, long hair for males became the visibly token of their identification with it. It was a badge of membership in a brotherhood cast out from official society – *exactly the function of color for Afro-Americans.*“ (Ignatiev/Garvey 1996:22)

Auch wenn eine Schwarze Hautfarbe durchaus als Zeichen der Unterdrückung gelesen werden kann, so scheint es doch höchst zweifelhaft sie mit den Attributen der Hippie-Bewegung zu vergleichen. Die Marginalisierung von gegenkulturellen Bewegungen ist zweifelsohne zu beklagen – übrigens im Besonderen die der auch hier verleugneten Frauen dieser Bewegungen – aber es macht wenig Sinn Angehörige dieser, mit aus rassistischen Gründen Unterdrückten gleichzusetzen. Frisuren oder Drogenkonsum sind – im Gegensatz zu Hautfarbe – hier selbst gewählte Symbole von Zugehörigkeit. Mit dieser Gleichsetzung wird Schwarzsein einerseits in romantisierender Weise essentialisiert, da es als widerständiger Ort beschrieben wird, gleichzeitig wird aber suggeriert Schwarz zu sein/zu werden sei eine selbst gewählte Entscheidung. Mit Schwarz bezieht sich Ignatiev übrigens nicht auf alle Nicht-Weißen. Wie Jinhana Haritaworn feststellt, reproduziert er einen anti-asiatischen Rassismus indem er zwischen verschiedenen ethnisierten Gruppen unterscheidet. Chinesisch-amerikanische Menschen etwa seien nicht rassistisch unterdrückt, da sie häufig Weiße heirateten und oft KapitalistInnen seien (vgl. Ignatiev 1997a:611). Damit greift er eine Argumentation der kolonialen 'Rassenlehre' auf, die verschieden Rassisierte mit unterschiedlichen Eigenschaften belegte (vgl. Haritaworn 2005:165).

Ignatievs Fetischisierung von Schwarzsein kommt auch bei seinen Betrachtungen über junge alleinerziehende Schwarze Mütter zum Vorschein. Er regt an, frühe Mutterschaft von Schwarzen Frauen nicht als Zeichen der Unterdrückung zu betrachten, sondern als Zeichen dafür, dass diese Frauen eine positive Entscheidung für die Schwarze Community getroffen haben. Als Alleinerzieherin sei einer jungen Schwarzen der gesellschaftliche Aufstieg kaum mehr möglich, die Frauen hätten sich also bewusst für ihre Position entschieden:

„It is a decision not to rise out of the working class but with it – a display of the kind of solidarity essential to the oppressed class preparing to assert itself.“ (Ignatiev 1996a:99)

Es ist durchaus positiv, diese jungen Frauen als Subjekte zu sehen, die die Entscheidung für oder gegen ein Kind bewusst treffen, anstatt ihnen ausschließlich den Status von fremdbestimmten, durchs Leben treibenden Opfern zuzuschreiben. Trotzdem können die unzähligen Faktoren die dazu führen, ob eine Frau ein Kind bekommt oder nicht, nicht einfach auf ein Zeichen der Klassensolidarität reduziert werden. An dieser Stelle zeigt sich auch, dass der Faktor Geschlecht in Ignatievs und Garveys Analyse keine Rolle spielt. Dass diese jungen Mütter aufgrund ihres Frauseins eine anders geartete Unterdrückung erfahren als Schwarze Männer scheint Ignatiev nicht bewusst zu sein. Intersektionalität wird, abgesehen von der Klassenzugehörigkeit, keine Aufmerksamkeit geschenkt. Diese wird dafür umso höher bewertet. Auch Amesberger und Halbmayr konstatieren, dass Ignatiev und Garvey in marxistischer Tradition zwischen einem Haupt- und einem Nebenwiderspruch unterscheiden:

„Unseres Erachtens wird hier der Bias der Zeitschrift bzw. der AutorInnen sichtbar, die die Spaltung der ArbeiterInnenschaft vorwiegend, wenn nicht ausschließlich, als die primäre Funktion des Rassismus/der Weißen Privilegierung für den Kapitalismus sehen. Differenzen innerhalb der Lohnabhängigen können dann nicht mehr wahrgenommen werden.“ (Amesberger/Halbmayr 2008:110)

Aber auch die Verstrickungen von Kapitalismus und Rassismus werden von Ignatiev und Garvey unzureichend analysiert. So erklärt Ignatiev in einem Interview, das Kapital sei farbenblind und würde nur unabhängige, am Markt agierende Individuen wahrnehmen (vgl. Ignatiev 1997a:608). Die Frage, ob das Kapital auch geschlechtsblind sei, taucht für ihn gar nicht auf, da er selbst dieser Analysekategorie gegenüber die Augen verschließt.

Strategie: Reflexion

Eingangs habe ich erwähnt, dass das Konzept des Race Traitor sich als Teil einer Avantgarde

versteht, die nichts mehr mit 'herkömmlichem' Antirassismus zu tun hat. Ignatiev und Garvey grenzen sich bewusst von Antirassismus als solchem ab, da sie denken, dieser distanzieren sich nicht genügend von dem Rassebegriff:

„Moreover, antiracism admits the natural existence of 'races' even while opposing social distinctions among them.“ (Ignatiev/Garvey 1996:19)

Ignatiev schreibt auch, dass die meisten AntirassistInnen rassisierte Identitäten für unverrückbar halten (vgl. Ignatiev 1997a:608). Wie ich bereits im Kapitel über Antirassismus erläutert habe, macht es keinen Sinn allen Aktivismus gegen Rassismus zu vereinheitlichen. Unterschiedliche AkteurInnen beziehen zu heterogene Positionen, als dass es möglich wäre von 'dem Antirassismus' als solchem zu sprechen. Auch wenn es vermeintlich antirassistische Positionen gibt, die nicht an der Existenz von naturgegebenen 'Rassen' zweifeln, so gibt es auch Positionen, die die Klassifizierung von Menschen in sogenannte 'Rassen' aufs Entschiedenste ablehnen. Mir liegt es fern zu behaupten, dass erstere Position nicht zu häufig, und zweitere nicht viel zu selten eingenommen wird. Trotzdem halte ich es für problematisch, jede Gemeinsamkeit mit anderen antirassistischen Bestrebungen zu leugnen, und sich als die einsame Spitze einer Bewegung zu präsentieren. Zum einen ist diese Haltung problematisch, weil sie sich selbst von einer Bewegungstradition abschneidet, und somit weder von Fehlern noch von Erfolgen anderer AntirassistInnen lernen kann. Zum anderen wird damit der eigene – Weiße – Antirassismus höherbewertet als antirassistisches Engagement und Widerstand Schwarzer AktivistInnen. Damit spiegelt diese Geste Weißen Rassismus, in dem Weiße sich für wichtiger als Nicht-Weiße halten, wieder.

Demzufolge ist es dann auch logisch, dass Bündnispolitik mit Nicht-Weißen keine große Rolle im Race-Traitor-Konzept spielt. Es wird erklärt, dass es nicht die Aufgabe des Magazins sein kann, die Entwicklungen der Schwarzen Community aufzuzeigen:

„Although it has sometimes been difficult to maintain a clear distinction, we do not see it as the job of the journal to monitor developments in the black community.“ (Ignatiev/Garvey 1996:2)

Letztlich bedeutet das, dass die Autoren – offenbar mühsam aber doch – aktiv eine Trennlinie zwischen Weißen und Schwarzen Communitys aufrechterhalten. Auch weil kein Bezug zu anderen antirassistischen Bewegungen hergestellt wird, entsteht so der Eindruck, Weiße AktivistInnen sollten eher unter sich bleiben. Dieser Eindruck steht auch in Verbindung mit einer gewissen Farbenblindheit, die sich durch das Buch und die Website zieht. Nicht alle AutorInnen der Race-

Traitor-Anthologie sind Weiß, es wird aber nie auf einer Metaebene Bezug darauf genommen, wo die Schreibenden in einer rassisierten Hierarchie positioniert sind. Stattdessen finden sich in der Liste der AutorInnen bei mehreren Autoren 'versteckte' Hinweise auf ihr Schwarzsein. So wird etwa die Mitgliedschaft bei der Black Panther Party oder der NAACP erwähnt, bei einem anderen Autor ist vermerkt dass er 'Egyptian-American' ist (vgl. Ignatiev/Garvey 1996:293f). Bei den übrigen AutorInnen wird meist lediglich die Universität angeführt, auf der sie unterrichten, oder vage auf politischen Aktivismus verwiesen. Die Leserin kann nun vermuten dass die übrigen, unmarkierten AutorInnen Weiß sind – explizit wird darüber nicht gesprochen. Die Markierung von Weißsein ist aber, wie schon ausführlich beschrieben, eine der wesentlichen Forderungen der Critical Whiteness Studies. Damit soll Weißsein als privilegierte Position innerhalb eines rassistischen Systems kenntlich gemacht werden, und nicht als unsichtbare, unmarkierte Norm bestehen bleiben. Die privilegierte Position der Weißen AutorInnen, wie Ignatiev und Garvey wird somit nicht reflektiert.

Ein weiterer Kritikpunkt an der Race-Traitor-Strategie ist, dass nicht nur Bündnisarbeit zwischen Weißen und Nicht-Weißen nicht vorkommt, sondern dass auch sonst keinerlei Überlegungen zu kollektivem Widerstand geleistet werden. Ignatiev und Garvey beklagen diese Lücke zwar selbst, führen sie aber darauf zurück, dass es einfach keine kollektiven Kämpfe gegen Weißsein gäbe, in die Weiße involviert seien (vgl. Ignatiev/Garvey 1996:3). Was hindert sie daran, bei Bewegungen wie der Anti-Apartheids-Bewegung oder den Kämpfen gegen Segregation in den USA Anleihe zu nehmen? Es waren vielleicht nicht viele, aber es gab Weiße, die diese Kämpfe unterstützt haben. Woher kommt die Distanz die diesen Weißen AktivistInnen gegenüber an den Tag gelegt wird? Eske Wollrad identifiziert ein Phänomen, dass sie den Singularitätsdiskurs nennt (Wollrad 2005:186ff). Sie beschreibt, wie Weiße, politisch aktive Frauen in Deutschland eine Tendenz haben, sich gerade im Bezug auf Antirassismus nur als Einzelkämpferinnen zu fühlen, anstatt sich zu wirksamen Bündnissen zusammenzuschließen. Demzugrunde liegt laut Wollrad eine essentialistische Identitätslogik, mit der Weißsein automatisch mit Rassismus verbunden wird, und kollektive Ausbrüche gar nicht möglich sind.

„Ein solches Denken ist elitär und verweigert, was für den Aufbau breiter Bündnisse (nicht nur) unter Weißen notwendig ist: Offenheit für eine Vielfalt von Potentialen und Bereitschaft zum Dialog.“ (Wollrad 2005:187)

Edward Peeples, auch ein Autor der Race Traitor Anthologie, schildert in seinem Text 'Richmond Journal - Thirty Years in Black & White' (1996) mehrere Momente seines Lebens in denen er gegen

Rassismus Stellung bezieht. In einer der Szenen kümmert sich Peeples, der selbst Weiß ist, um einen Schwarzen Busfahrer, der in einem segregierten Lokal nichts zu Essen bekommen soll. Auch wenn seine Unterstützung gut gemeint, und von dem Entsetzen über die Ungerechtigkeit der Jim Crow Laws getragen wird, so fokussiert Peeples doch ausschließlich auf sein eigenes Entsetzen über Segregation. Damit wie der Busfahrer, der in der Situation auf seine Hilfe angewiesen ist, die Situation erlebt, wird nicht gesprochen. Auch als er sich zu Schwarzen DemonstrantInnen vor einem Lokal stellt, und sich damit solidarisch zeigt, beschäftigt er sich zwar ausführlich mit der eigenen Angst verhaftet zu werden, spricht allerdings offensichtlich nicht einmal mit anderen Menschen auf der Kundgebung. Peeples antirassistisches Engagement gipfelt in der Erklärung, die er einer Weißen Verkäuferin gibt, die ihn mit einem rassistischen Kommentar darauf hinweist, dass es sich bei der Zeitung die er kaufen möchte um ein Afroamerikanisches Blatt handelt:

„Seeing that I had an audience, I turned back to the cashier, who by now was informing me where to obtain the 'white newspaper'. I let her finish speaking, and then I said in an loud, crisp voice, 'You must think I'm white.'“ (Peeples 1996:82)

Sofort wird ihm klar, wie sehr er sie mit seinem Kommentar irritiert hat:

„She was startled. But within seconds came to realize that these simple words represented a profound act of racial sedition. I had betrayed her precious 'white race'.“ (ebd.)

Das Schwarze Publikum, das dieser Szene beiwohnen darf – the audience – amüsiert sich zwar, bleibt aber sonst im Hintergrund. Die Richtigstellung: 'Ich sehe zwar Weiß aus, bin es aber nicht', bildet ein zentrales Element der Strategie, die Ignatiev und Garvey vorschlagen um sich von Weißsein zu distanzieren. Damit sollen Weiße zeigen, dass sie sich Weißsein als solchem nicht zugehörig fühlen, und sich nicht loyal verhalten werden. In Peeples' Erzählung wird Weißer Antirassismus gekonnt in Szene gesetzt. Aber auch wenn er in all diesen Beispielen, im Gegensatz zu den meisten anderen Weißen, durchaus Zivilcourage zeigt, fällt es schwer in diesen Geschichten die Essenz dessen zu finden, was uns von Ignatiev und Garvey als die neue, erfolgversprechende antirassistische Strategie, nämlich der Verrat an Weißsein an sich, angeboten wird. Zu sehr ähnelt Peeples Einstellung einem moralischen Antirassismus, der in einer beinahe christlichen Geste Schwache schützt und sich selbst dafür lobt. Die Grenzziehung zwischen dem Anderen und dem Eigenen, die ein wesentliches Fundament für Rassismus bildet, bleibt dabei unangetastet. Antirassistische Bündnispolitik sieht anders aus.

Strategie: Verrat

Tatsächlich lassen sich die praktischen Vorschläge, die Ignatiev und Garvey machen, wie sich Weiße vom Weißsein los sagen können, auf den Satz 'Ich bin nicht Weiß, ich sehe nur so aus' reduzieren. Immer wieder wird genau dieses Beispiel gebracht, um Verrat an Weißsein zu demonstrieren, so dass sich der Verdacht aufdrängt, die beiden würden Verrat an Weißsein zwar für eine großartige Strategie halten, aber an Phantasielosigkeit leiden wenn es darum geht wie diese umgesetzt werden soll.

Jinthana Haritaworn kommentiert die Praxis des 'woher willst du wissen dass ich weiß bin?' folgendermaßen:

„Ignatiev übertrifft in seiner Machtneugierung andere *weiße* HybristInnen, indem er sich nicht nur Schwarze Kultur, sondern auch Körperlichkeit aneignet.“ (Haritaworn 2005:165)

Haritaworns Vorwurf der Aneignung, leuchtet vor allem im Lichte der Verklärung von Schwarzsein als Ort des absoluten Widerstandes, wie sie in Race Traitor betrieben wird, ein. Dass das Aussteigen aus dem Weißen Club keine leichte, oder auch leichtfertige Angelegenheit ist, ist Ignatiev und Garvey zumindest vordergründig bewusst:

"We wish neither to minimize the complicity of even the downtrodden of whites with the system of white supremacy nor to exaggerate the significance of momentary departures from white rules."
(Ignatiev/Garvey 1996:14)

Gerade der Vorsatz, momentane Ausbrüche aus dem System Weißer Vorherrschaft nicht überbewerten zu wollen ist notwendig, um einen klaren Blick auf die von ihnen präsentierte Strategie behalten zu können. Nur wenn die Möglichkeiten sowie die Grenzen einer politischen Strategie realistisch beurteilt werden, kann eine kritische Diskussion um ihre Anwendung stattfinden. Aber gerade das Versprechen, sich der eigenen Grenzen bewusst zu bleiben, wird hier nicht eingehalten. Stattdessen entsteht der Eindruck, dass hier vergleichsweise unbedeutende Ausbrüche aus einer rassistischen Gesellschaft zu revolutionären HeldInnentaten hoch stilisiert werden. Aber werfen wir einmal einen Blick darauf, wie Ignatiev und Garvey eigentlich zu ihrer Taktik kommen.

Wie schon beschrieben spielt für sie Loyalität eine zentrale Rolle in der Aufrechterhaltung des Weißen rassistischen Systems. Dazu sollten wir uns noch einmal eine Stelle über Loyalität aus Race Traitor ansehen, die ich schon früher zitiert habe:

„What if the skin lost its usefulness as a badge of loyalty? What if the cop, the judge, the social worker, the school teacher, and the other representatives of official society could no longer

recognize a loyal person merely by looking, how would it affect their behavior?“ (Ignatiev/Garvey 1996:36)

Zuerst fällt auf, dass hier offenbar nur VertreterInnen der 'official society' Privilegien verteilen. Aber nicht nur VertreterInnen des Staates, wie LehrerInnen und BeamtInnen, PolizistInnen und RichterInnen sondern auch Mütter und Väter, FreundInnen und NachbarInnen re-produzieren Rassismus. Weiters stellt sich die Frage, was es mit der hier von Ignatiev und Garvey heraufbeschworenen Loyalität auf sich hat, mit der sie das Funktionieren Weißer Vorherrschaft erklären. In *Race Traitor*, wird der Begriff Loyalität auf eine Art verwendet, die nahelegt, es handle sich dabei um eine bewusst begangene Handlung, bei der weniger meine eigene Haltung zu jemandem anderen, sondern eher die Einstellung der Person zu mir zählen würde (vgl. ebd.). Der Begriff der Loyalität spielt in Ignatievs und Garveys Analyse eine zentrale Rolle, meiner Ansicht nach ist er aber nur bedingt geeignet um Weiße Vorherrschaft zu erklären, da (in Ignatievs und Garveys Verwendung) damit nur intentionale, individuelle rassistische Akte erfasst werden können. Ruth Frankenberg schreibt über die Notwendigkeit, Rassismus in seiner Komplexität zu erfassen:

„I have, for example, criticized the 'power-evasive' view that reduces racism to individual intentional acts. Not only does that view distract white people's attention from the results of individual actions, it also evades a much broader range of historical and contemporary processes through which the racial order is maintained. Again, I have criticized conceptions of white complicity with racism that deploy as a metaphor colonialism or neocolonialism but do not trace in practical terms the real and varying relationships of white people to either project. [...] By contrast, I have argued here that white complicity with racism should be understood – and challenged – in the complex, multifactored terms in which it operates.“ (Frankenberg 1993:242)

Weder analysieren Ignatiev und Garvey, wie hier von Frankenberg gefordert, Weiße KomplizInnenschaft mit Rassismus in ihren vielfältigen Formen, noch entwerfen sie ein Konzept mit dem die vielfältigen Arten von Rassismus bekämpft werden könnten.

Ignatiev und Garvey haben allerdings auch nicht unbedingt zum Ziel Rassismus näher zu untersuchen. Was sie interessiert ist der Moment des Verrats, in dem Weißsein erkannt und geächtet wird:

„In a certain sense, the entire project of *Race Traitor* is to examine, from every possible angle, the moment when Huck Finn, and all the modern Huck Finns, decide to brake with what Huck calls 'sivilization' and take the steps that will lead to Jim's, and their own, freedom.“ (Ignatiev/Garvey 1996:37)

An dieser Stelle fällt vor allem auf, dass Ignatiev und Garvey Toni Morrisons 'Playing in the Dark' unberücksichtigt gelassen haben. Morrison beschreibt darin ausführlich wie verschlungen der Weg ist auf dem Huck Jim in Richtung Freiheit führt:

„The humiliation that Huck and Tom subject Jim to is baroque, endless, foolish, mind softening [...] If Jim had been a white ex-convict befriended with Huck, the ending could not have been imagined or written: because it would not have been possible for two children to play so painfully with the life of a white man [...].“ (Morrison 1992:57)

Morrison fordert auf, nicht zu untersuchen wie Jim dargestellt wird, sondern sich anzusehen wozu Huck, Tom und damit Mark Twain ihn brauchen – dadurch wird für Morrison die parasitäre Natur Weißer Freiheit sichtbar (vgl. ebd.). Diese Ausführungen lassen Ignatievs und Garveys Moment der Entscheidung gegen die 'Sivilization' in einem etwas weniger romantischen Licht erscheinen, sind sie doch nicht die ersten Schritte in Richtung Gleichberechtigung, sondern vor allem die ersten Schritte eines verantwortungslosen Spiels abenteuerlustiger Jungen.

Identitätsentwürfe

Auch in dem sechs Punkte Programm 'How to be a Race Traitor' (Ignatiev 1997b) wird nicht wirklich klar, wie der Verrat am Weißsein aussehen soll. Hier finden sich einige vage gehaltene Vorschläge, wie etwa

„oppose all mechanisms that favor whites in the job market“ (Ignatiev 1997b:613)

und der Aufruf, sich nicht nur gegen Polizei und Gericht zu stellen, sondern diese Institutionen auch in ihrer Arbeit zu behindern. Weiters heißt es:

„do not reject in advance any means of attaining the goal of abolishing the white race“ (ebd.).

Damit wird festgestellt, dass die Bereitschaft über ein sozial akzeptiertes Maß an Protest hinauszugehen, eine Trennlinie zwischen 'Guten Weißen' und Race Traitors zieht. Das sind große Worte, die sich revolutionärer Bilder bedienen, bei näherer Betrachtung aber seltsam inhaltsleer bleiben. Auch in 'How to be a Race Traitor' ist der einzig genauer erklärte Vorschlag der, einen rassistischen Kommentar folgendermaßen zu beantworten: 'Oh, das hast du sicher nur gesagt weil du dachtest ich sei Weiß. Das ist ein Fehler, den die Leute oft machen, weil ich Weiß aussehe!' Ein Satz, der eventuell geeignet sein mag, um jemanden kurz aus dem Konzept zu bringen, dem aber meines Erachtens kein gesellschaftsveränderndes Potential innewohnt. Auch wenn dahinter das Bedürfnis steht, nicht mehr Weiß und damit nicht mehr Böse zu sein, so wird damit weder

Selbstreflexion angeregt, noch werden tatsächliche gesellschaftliche Machtverhältnisse in Frage gestellt. Wie Trina Grillo und Stephanie Wildmann so treffend formulieren:

„We [...] say we are not racist, because it is our wish not to be. But wishing cannot make it so.“
(Grillo, Wildmann 1997:625)

Aber werfen wir einen Blick auf die Lebensentwürfe, die das Race Traitor Konzept zur Veranschaulichung seiner Strategie präsentiert. Joel Olson erzählt uns etwa die Geschichte von Steven Cole, einem jungen Weißen Mann, der an Aids erkrankt (Olson 1996). Im Rahmen einer Polizeikontrolle bewaffnet sich Cole mit zwei Küchenmessern, und wird darauf hin brutal von den Polizisten erschossen. Olson kommt dazu, als Cole bereits am Boden liegt und sich eine aufgeregte Menschenmasse versammelt. Er schreibt:

„Cole, with his back on the grass, did not act white that night. [...] To be on the barrel end of a police revolver is NOT to be white in America. [...] At least for those brief few moments when he stood against those white cops with big guns, Cole was not playing white. He had quit the 'club' of white supremacy, exchanging his membership card for two kitchen knives and a last stand“ (Olson 1996:140)

Diese Feststellung wirft eine Reihe von Fragen auf. Zunächst einmal war Steven Cole ja nicht der erste marginalisierte Weiße. Weiße Schwule, Arme, Lesben, Transsexuelle, Gehörlose, Blinde, Frauen, Kranke und viele andere genießen auch weniger Privilegien als andere Weiße – sind sie dadurch automatisch weniger Weiß? Und ändert ihr marginalisierter Status etwas an dem rassistischen Gesellschaftssystem? In Olsons Darstellung fehlt jede ernsthafte Analyse davon, wie rassistische Machtverhältnisse funktionieren. Es ist kein Verständnis dafür vorhanden, wie Privilegienvergabe und Diskriminierung funktionieren, sondern es wird nur der Staat mit seinen direktesten Vertretern, Polizei und Gerichten, angeklagt. Rassismus wirkt dadurch nicht wie ein tief in der Gesellschaft verwurzeltes Herrschaftssystem, sondern wie eine willkürlich vom Staat festgelegte Differenzierung. So sagt auch Ignatiev in einem Interview:

„For those in power, the privileges granted whites are a small price to pay for the stability of an unjust social system“ (Ignatiev 1997a:612)

Es ist eine verkürzte Erklärung, einzelne Mächtige als Schuldige für ein ungerechtes Gesellschaftssystem, für Kapitalismus und Rassismus heranziehen zu wollen. Erklärungen, die nicht verstehen, dass diese Phänomene von einer breiten gesellschaftlichen Basis getragen werden, und

nicht von einzelnen Personengruppen verursacht sind, müssen immer zu kurz greifen und sind daher auch nicht in der Lage zielführende Wege aus der Unterdrückung zu finden. Nicht zuletzt ist die Erzählung von Olson eine eher befremdliche Darstellung einer antirassistischen Identität. Hier wird der zweifelsohne tragische und unnötige Tod eines jungen Menschen instrumentalisiert, in dem er posthum zum Märtyrer für eine gute Sache erklärt wird. Ohne mich an dieser Stelle lange mit der Frage nach der Vermittlung von Strategien aufhalten zu wollen, scheint mir dies ebenfalls eine wenig einladene Vorstellung für potentielle VeräterInnen des Weißseins.

Ich möchte mich noch einmal der Frage zuwenden, ob und was für Privilegien Steven Cole an diesem Tag abgegeben hat. Olson beschreibt es als Weißes Privileg, nicht von Polizisten bedroht oder erschossen zu werden. Wenn dem so ist stellt sich die Frage, wer etwas davon hat wenn Cole dieses Privileg abgibt? Vermutlich profitiert niemand davon, weder in einem direkten Sinne noch auf verschlungeneren, symbolischen Wegen. Wann also ist der Verzicht auf Weiße Privilegien dann sinnvoll? Peggy McIntosh, deren Liste Weißer Privilegien ich bereits zitiert habe, verfasst hat, schlägt vor, genauer zwischen verschiedenen Arten von Privilegien zu unterscheiden:

„I now think that we need a more finely differentiated taxonomy of privilege, for some of these varieties are only what one would want for everyone in a just society, and others give license to be ignorant, oblivious, arrogant, and destructive.“ (McIntosh 1999:360)

McIntosh schlägt also vor, zwischen 'positiven Privilegien' zu unterscheiden, die allen Menschen zu Gute kommen sollten, und 'negativen', die Hierarchien begünstigen. Das Privileg nicht bedroht zu werden, gehört definitiv zur ersten Sorte, die wohl jedem Menschen zu wünschen wäre. Eine feinere Unterscheidung zwischen verschiedenen Privilegien, bedeutet dann aber auch, dass wir genauer unterscheiden können, welche Privilegien abgegeben werden müssen, da es sich bei ihnen um eine Erlaubnis zu Dominanz handelt, und welche Privilegien allen zugute kommen sollten, da es sich bei ihnen nicht um unverdiente Vorteile, sondern um Rechte handelt, die allen Menschen zustehen. Ignatiev liefert noch einen weiteren Identitätsentwurf für einen Race Traitor. In einem der Essays erzählt Ignatiev die Lebensgeschichte von Joel Gilbert, in dessen eigenen Worten (Ignatiev 1993:43). Joel stammt aus einem Weißen Mittelklassehaushalt in den USA. Sein Vater ist extrem gewalttätig, er schlägt sowohl die Mutter als auch die Kinder. Seine Mutter ist zuerst hilflos, trennt sich aber schließlich vom Vater. Die Kinder müssen aber zeitweise beim Vater bleiben, da die Mutter ein Alkoholproblem entwickelt. Joel fühlt sich von rechten Ideen angezogen, er ist fasziniert von der Macht Hitlers und stellt sich vor auch so stark zu sein.

„I knew I was radical, that I disliked the system, that I disliked my parents and the school system.“
(Ignatiev/Gilbert 1996:49)

Schließlich erkennt Joel aber, dass er zwar immer noch gegen die Gesellschaft ist, aber dass er eigentlich keinen Grund hat Schwarze oder Juden zu hassen. Er wendet sich von faschistischem Gedankengut ab, und beginnt sich für Malcom X zu begeistern.

„The more I read about Malcolm X and his life, the more I identified with him. I felt so bad about the way whites had treated him the way they did, but at the same time I knew that whites were treating me the same way. [...] From there I considered myself a black nationalist. “
(Ignatiev/Gilbert 1996:50)

Über eine Karriere in der Friedensbewegung und der Drogenszene, beide durchzogen von latenten Gewaltphantasien, landet er schließlich auf dem College. Auf der Suche nach Schwarzen Radikalen inskribiert Joel an einem mehrheitlich Schwarzen College. Seine Hoffnungen werden aber enttäuscht:

„I didn't find the people I wanted to hook up with. It wasn't as radical as i was hoping. In fact, there are hardly any radicals.“ (Ignatiev/Gilbert 1996:54)

Unterwegs wurde Joel Gilbert von Whiteness befreit. Zumindestens sagt er:

„I've got plenty of black inside me. And I think most of the whiteness I grew up with has washed away.“ (Ignatiev/Gilbert 1996:55)

Auch Joels Freundin, über die wir nicht mehr erfahren als dass sie nicht so politisch ist wie Joel, hat erkannt, dass er kein durchschnittlicher Weißer Mann mehr ist. Pathetisch schließt der Bericht mit den Worten

„The kid this society gave birth to and tried to socialize has rebelled“ (Ignatiev/Gilbert 1996:57)

Ignatiev gibt Joels Geschichte ausführlich wieder, was an ihr allerdings so besonders ist, dass er sie unbedingt mit uns teilen möchte, bleibt unklar. Letztlich wird nie deutlich, worin Joels Absage dem Weißsein gegenüber besteht. Abgesehen von seiner Abneigung dem prügelnden Vater gegenüber, und folglichem Misstrauen gegen die ganze Gesellschaft, fällt die persönliche Auseinandersetzung ziemlich spärlich aus. Joel fühlt sich dieser Weißen Gesellschaft nicht zugehörig. Er sucht Zuflucht in einer anderen, radikaleren und schöneren Welt, aber die Schwarze Welt mit der er sich identifiziert, erfüllt – aus Gründen mit denen er sich ebenfalls nicht näher beschäftigt – seine Hoffnungen nicht. Darauf, wo auch er von dieser Gesellschaft profitiert, lenkt er seinen Blick nicht.

Seine Rolle als Mann ist nicht einmal eine Erwähnung wert und auch seine Rolle als Weißer wird nicht in die Tiefe gehend hinterfragt.

Jinthana Haritaworn drückt ihre Skepsis gegenüber dem Bild des Race Traitor das hier vermittelt wird, folgendermaßen aus:

„Ignatievs Verrat ist erfreulich radikal, aber auch auffällig unpositioniert. Ich lese ihn als einen 'Menschen' in mehr als einem Sinne – nicht nur *weiß*, sondern auch nicht-*queer*, nicht-trans, nicht-behindert, männlich und Mittelklasse -, der sich den Konflikt mit staatlichen Institutionen wie dem Gefängnis oder der Psychiatrie aussuchen kann. Auch interpretiere ich sein Politikverständnis wie viele dominante Anti-Rassismen als maskulinistisch. Ignatievs authentisches anti-rassistisches Subjekt ist jung, männlich und gewaltbereit.“ (Haritaworn 2005:166)

Der Vorwurf, maskulinistisch zu sein, deckt sich auch mit der eigenartigen Bewunderung, die sich immer wieder in Ignatievs und Garveys Ton schleicht, wenn sie über faschistische Gruppen schreiben, deren Zielstrebigkeit und Gewaltbereitschaft sie offensichtlich anziehend finden (vgl. z.B. Ignatiev/Garvey 1996:95).

Schlussfolgerungen

„Dennoch kann ich nicht umhin, mich zum Motto der 'Rassenverräter' hingezogen zu fühlen. 'Verrat an Weißsein ist Treue an der Menschheit' – dieser Grundsatz definiert Verbündetenarbeit als etwas, das über eitle, halbherzige Gesten hinausgeht.“ (Haritaworn 2005:165)

Auch mir hat das Motto des Race Traitors anfangs zugesagt. Viele ihrer Ideen wirken zunächst erfreulich radikal. Ihre harsche Kritik, an den VertreterInnen der Critical Whiteness Studies, die Weißsein nur untersuchen oder reformieren wollen, ohne damit zu einer Veränderung des rassistischen Systems beizutragen ist mehr als berechtigt (vgl. Ignatiev/Garvey 1996:35). Es ist für Weiße tatsächlich notwendig, nach Strategien zu suchen, wie Antirassistische Politik aussehen kann die sich des dominanten Charakter von Weißsein bewusst ist. Bei näherer Betrachtung der Race Traitor Idee finden sich allerdings viel zu viele schwerwiegende Kritikpunkte, die der vermuteten Radikalität den Stachel ziehen, und nur aufgeblasene Rhetorik zurücklassen. Wie wir gesehen haben, fehlt dem Konzept vor allem eine tiefgründige Analyse davon, was dieses Weißsein, dass hier zerstört werden soll, eigentlich ausmacht. Solange der dominante Charakter von Weißsein nicht genauer untersucht ist, und dadurch klarer wird, welche Eigenschaften und Strukturen eigentlich Weiß sind, wird es nicht möglich sein Weißsein zurückzulassen. Ignatiev und Garvey befassen sich nicht wirklich mit Rassismus, mit rassistischen Machtverhältnissen und damit wie Weiße Privilegien

vergeben werden. Was mir aber am meisten fehlt, ist jegliche Auseinandersetzung mit sich selbst und der eigenen – Weißen, männlichen, nicht marginalisierten – Position.

White Women Feminist

Einleitung

Marilyn Frye' Essay 'On Being White: Thinking Toward a Feminist Understanding of Race and Race Supremacy' (1983) habe ich schon im ersten Teil dieser Arbeit ausführlich besprochen. Darin beschreibt Frye unter anderem ihre Verunsicherung darüber, selbst mit Rassismuskorwürfen konfrontiert zu sein. Von der etwas hilflosen Frage „*Does being white make it impossible for me to be a good person?*“ ausgehend, beschreibt sie grundlegende Eigenschaften des Weißseins, wie die Unmarkiertheit, die Definitionsmacht, die sich Weiße herausnehmen um festzulegen wer als Weiß gilt und wer nicht, und Weiße Ignoranz. Frye, die aktiv in der Frauenbewegung ist, stellt sich ganz selbstverständlich auch die Frage, was sie selbst tun kann, um keine dominante Weiße Position auszuüben. Für sie, die in ständigem Austausch mit anderen – Schwarzen wie Weißen – Frauen steht, ist die Frage, wie sie sich verhalten soll, keine akademische Gedankenspielerei, sondern wird massiv von ihren täglichen Erfahrungen und dem Feedback, dass sie von Schwarzen Frauen erhält, getragen. Dieser Austausch und ihre Involviertheit sind es, die die Texte von Frye vielseitig und spannend machen. Marilyn Frye ist Professorin für Philosophie. Sie unterrichtet an der Michigan State University, wo sie auch Stellvertretende Dekanin des 'College of Arts and Letters' ist. In ihren Arbeiten befasst sie sich vor allem mit feministischer Theorie und Theorien zu Rassismus.

Ziel: Positionen hinterfragen

Gegen Ende von 'On Being White' stellt Frye fest, dass es einer Weißen Person nie möglich sein wird, zu sagen, sie sei nicht rassistisch, sie könne nur beanspruchen antirassistisch zu sein. Die Begründung dafür, läge in der Art, wie tief Weißsein und Weiße Privilegien eingeschrieben seien. Dann fügt sie aber hinzu:

„On one level, this is perfectly true and must always be taken into account. Taken as the whole and final truth, it is also unbearable and dangerously dismal. I would place us in the hopeless moral position of one who believes in original sin but in no mechanism of redemption. But white supremacy is not a law of nature, nor is any individual's complicity in it.“ (Frye 1983:126)

FeministInnen unterscheiden laut Frye zwischen männlich und maskulin. Zur Verdeutlichung dieser

Unterscheidung erzählt Frye, dass sie Männern die ihre eigene Männlichkeit reflektieren wollten, schon öfter vorgeschlagen hat aufzuhören ein Mann zu sein, und dass sie damit aber sicherlich keine Geschlechtsumwandlung gemeint habe. Analog dazu müsste es ihr doch gelingen, damit aufzuhören sich Weiß zu verhalten, damit aufzuhören Weiß zu *sein*.

Schon an diesem Punkt ist sich Marilyn Frye bewusst, dass es sich dabei um kein leichtes Unterfangen handelt. Sie stellt klar, dass es hierbei um keinen bloßen Willensakt geht, der alleine und ohne Anstrengung vollzogen werden kann. Bloß weil die Idee denkbar wäre, Weißsein aufzugeben, heisst das nicht, dass dies unkompliziert und spielerisch vollzogen werden könnte (vgl. Frye 1983:126f) .

In 'White Women Feminist' (1992) greift Frye die Idee, mit Weißsein abzuschließen, wieder auf. Sie erzählt, wie ihr bewusst wird, dass ihr Weißsein ungewollte und nicht beabsichtigte Bedeutungen in all ihre Gedanken und Handlungen legt, und sie mit Privilegien vergiftet (vgl. Frye 1992:147ff). Frye und andere Weiße Feministinnen versuchen zu reflektieren, um herauszufinden was an ihren Einstellungen und ihrem Verhalten rassistisch ist und aktive Bündnisarbeit gegen institutionellen Rassismus verhindert. Schnell wird klar, dass sie dafür – als Weiße – nicht unbedingt die nötigen Kompetenzen besitzen. Von Women of Color kommt auch der Vorwurf, dass die Beschäftigung von Weißen Frauen mit ihrem eigenen Rassismus 'nur psychologisierend' sei. Frye stellt fest, dass eine Weiße Frau¹¹ sich tatsächlich mit ihren Gefühlen auseinandersetzen muss, um ihren Rassismus zu reflektieren. Die Auseinandersetzung muss aber weiter gehen als das. Die Trennlinie zwischen 'an sich arbeiten' und 'mit sich spielen' von Weißen Frauen ist schmal, zu oft dient die Selbstreflexion keinem anderen Zweck als sich selbst. Was aber ist nun das Richtige zu Tun? Frye beschreibt das Gefühl, nicht mehr handeln zu können, weil jeder Akt potentiell rassistisch sein könnte. Wenn jede Spende, jede Mitarbeit in einem Projekt, jede Entgegnung auf einen rassistischen Kommentar das Risiko in sich trägt, wieder rassistisch zu sein, dann macht die antirassistische Haltung bewegungsunfähig (vgl. ebd.). Was ist nun der Ausweg aus diesem Dilemma?

„The obvious way out of the relentless logic of my situation is to cease being white.“ (Frye 1992:149)

Bei Ignatiev und Garvey erfahren wir nur die Schlussfolgerung, dass Weißsein dominant und nicht

11 Frye bezieht sich als lesbische Theoretikerin auf Frauen. Diese Bezugnahme ist eine bewusste politische Entscheidung. Mir steht es nicht zu daran etwas zu verändern, auch wenn ich ihre Theorien in einem anderen Kontext wiedergebe. Deshalb schreibe ich – dort wo es auch Marilyn Frye tut – ausschließlich von Frauen. Diese Erkenntnisse auch auf Andere zu erweitern bleibt dem oder der LeserIn überlassen.

reformierbar sei, und deshalb abgeschafft werden müsse. Frye schildert hier genauer, wie sie dazu gekommen ist, Weißsein beenden zu wollen. Sie grenzt sich nicht nur verbal vom 'herkömmlichen Antirassismus' ab, wie Ignatiev und Garvey dies tun, sondern hat selbst Erfahrungen mit antirassistischem Engagement gesammelt. Auf diesem Weg kommt sie aber zu dem selben Schluss wie die beiden Autoren – nämlich, dass sie Weißsein für sich beenden muss. Auch Frye vergleicht Weißsein mit der Mitgliedschaft in einem Club:

„[a club] which holds itself together by rituals of unity and exclusion, which develops in its members certain styles and an attitudes useful in the exploitation of others, which demands and rewards fraternal loyalty, which defines itself as the paradigm of humanity, and which rationalizes (and naturalizes) its existence and its practices of exclusion, colonization, slavery and genocide (when it bothers to) in terms of a mythology of blood and skin. [...] Well then, if you don't like being a member of that club, you might think of resigning you membership, or of figuring out how to get yourself kicked out of the club, how to get yourself excommunicated.“ (Frye 1992:150)

Quasi im gleichen Atemzug in dem sie vorschlägt, aus dem Weißen Club auszusteigen, formuliert Frye auch entschiedene Einwände, die gegen diese Strategie sprechen. Zum einen stellt sie fest, dass es für Weiße Frauen nicht möglich ist, sich in einer Art Scheidungsritual einfach von ihrer Weißen Geschichte zu trennen. Zum anderen argumentiert sie, dass es sich bei der Idee Weißsein abzulegen erneut um die Ausübung eines Weißen Privileg handeln könnte. Dieser Einwand bringt uns – laut Marilyn Frye – aber wieder in eine Denkfalle, die uns jede Handlungsmöglichkeit entzieht: Die Annahme, dass Whiteness sozial konstruiert ist, dass rassisierte Kategorien also nichts Natürliches in sich tragen, wird als zwar befreiend angesehen. Gleichzeitig aber werden Rassenkonstruktionen als etwas Unveränderliches konstruiert, da es nicht einfach möglich ist sich von ihnen zu befreien. Der Schlüssel zu der Denkfalle liegt für Marilyn Frye darin, eine Art zu finden, über Whiteness nachzudenken, die nicht essentiell an Hautfarbe gebunden ist und trotzdem eine signifikante Verbindung zu Hautfarbe hat (vgl. Frye 1992:51).

Begriffe: White und Whiteness

Die Unterscheidung zwischen Männlichkeit und Maskulinität, die Feministinnen getroffen haben, bietet hier eine annehmbare Analogie. Männlichkeit wäre für Frye etwas, mit dem ein Mensch geboren werden kann, Maskulinität hingegen bezeichnet ein spezifisches Verhalten, das ein Mensch erlernen kann – und tatsächlich werden die meisten als männlich klassifizierten Menschen auch zur Maskulinität erzogen. In einer Fußnote weist Frye darauf hin, dass sie sich der

Schwierigkeit bewusst ist, manche Dinge als physisch gegeben, und andere als sozial konstruiert anzunehmen. Für den Moment macht es für sie aber Sinn männlich und weiß (als Pigment-Wort) als gegeben anzunehmen, und davon auszugehen dass andere Kategorien konstruiert werden. Um also zwischen diesen Kategorien unterscheiden zu können, führt Frye die Begriffe 'whitely' und 'Whiteliness' ein:

"Being white-skinned (like being male) is a matter of physical traits presumed to be physically determined; being whitely (like being masculine) I conceive as a deeply ingrained way of being in the world." (Frye 1992:151)

Whiteliness hängt mit Rassismus zusammen, ist aber keinesfalls damit gleichzusetzen. Eine Person kann sich selbst als antirassistisch positionieren, kann gut informiert und guten Willens sein – und trotzdem kann diese Person whitely sein. Auch ist Whiteliness mit institutionellem Rassismus verbunden – Menschen die whitely sind, sind besonders gut geeignet, diesen zu stützen, aber Whiteliness an sich ist für Frye vor allem ein Charakter von Personen, nicht von Institutionen (vgl. Frye 1992:152). Whiteliness beschreibt damit vor allem den Charakter der rassistisch privilegierten Position, Rassismus das Set aus Handlungen und Bedingungen die dazu führen Privilegierte und nicht-privilegierte Positionen zu schaffen.

Mit der Differenzierung in white und Whitely macht Frye einen wichtigen Schritt, der Ignatiev und Garvey in ihren Überlegungen vollkommen abgeht. Bei ihnen bleibt Whiteness immer nur eine verschwommene Kategorie, in der Weißes Verhalten, Privilegien, und eventuell Hautfarbe eine Rolle spielen. Frye schafft mit der Kategorie Whiteliness die Möglichkeit, zwischen den Aspekten von Whiteness die vielleicht verlernt werden können, und denen, die zu tief eingeschrieben sind, als dass wir sie loswerden könnten, zu unterscheiden. Whiteliness repräsentiert dabei den Weißen, dominanten Charakter, den Frye, wie ich in diesem Kapitel zeigen werde, genauer untersucht. Ich schlage vor, Frye's Fußnote über die Schwierigkeiten der Annahme einer angeborenen Eigenschaft weiterzudenken, und White/Weiß nicht nur als Bezeichnung für eine helle Hautpigmentierung, sondern als Beschreibung all dessen zu betrachten, was an Weißsein nicht verlernt werden kann. Dazu gehört zum Beispiel ein ganzes Set an Privilegien, die Menschen zuteil werden, die als Weiß *wahrgenommen* werden. Damit wäre klarer, dass es sich auch bei Whiteness in Fryes Sinne, nicht um eine essentialistische Kategorie handelt, und dass sich niemals alle Zuschreibungen und Privilegien, die mit Weißsein verbunden sind, ablegen lassen.

Strategie: Reflexion von Whiteliness

Marilyn Frye hält fest, dass ihre Untersuchung von Whiteness einer unfertigen Skizze gleicht. Offen und spekulativ macht sie sich auf die Suche, um dem Phänomen Whiteness auf die Spur zu kommen. Auch wenn es viel Literatur über Rassismus gibt, ist diese nur bedingt hilfreich, da Whiteness und Rassismus nicht das gleiche sind. Für ihre Nachforschung bezieht sie sich einerseits auf Reflektionen von Weißen, "who of course in some ways know themselves best" (Frye 1992:152) und andererseits auf die Perspektive von Schwarzen, "since in some ways they know white people best" (ebd.). Sie zieht dafür mehrere Texte heran, unter anderem von bell hooks und Minnie Bruce Pratt (ebd.). Minnie Bruce Pratt, eine Weiße Feministin aus den Südstaaten, hat in gewisser Weise den Weg vorgezeichnet, auf dem Frye nach dem Charakter der Whiteness sucht:

"She [Minnie Bruce Pratt] said she had been taught to be a judge – a judge of responsibility and of punishment, according to an ethical system which countenances no rival; she had been taught to be a preacher – to point out wrongs and tell others what to do; she had been taught to be a martyr – to take all responsibility and all glory; she had been taught to be a peacemaker – because she could see all sides and see how it all ought to be." (Frye 1992:153)

Frye beschreibt, wie auch sie in ihrer Kindheit ähnliches gelernt hat. Anhand ihrer Erfahrungen und der Texte erarbeitet sie eine Art Charakterstudie von Whiteness. Ein wesentliches Attribut von Whiteness ist demnach, dass Menschen, die whitely sind, denken, sie wüssten was richtig und was falsch ist und sich damit auch die Verantwortung herausnehmen, dafür zu sorgen, dass sich das (für sie) Richtige durchsetzt. Dazu kommt die Vorstellung selbst absolut neutral und unvoreingenommen zu sein:

„The judge, preacher, peacemaker, martyr, socialist, professional, moral majority, liberal, radical, conservative, working men and women - nobody admits to being prejudiced, everybody has earned every cent they ever had, doesn't take sides, doesn't hate anybody, and always votes for the person they think best qualified for the job, regardless of the candidates' race, sex, religion or national origin, maybe even regardless of their sexual preferences.“ (Frye 1992:154)

Persönliche Involviertheit, Diskriminierung oder Bevorzugung, all das spielt im Bewusstsein von Whiteness keine Rolle. Menschen, die whitely sind, haben ein unerschütterliches Vertrauen in sich selbst, darin richtig zu liegen, in ihre eigene Intelligenz und Güte. Whiteness ist mit einer klaren Vorstellung von Gut und Böse verbunden. Diese Ethik ist aber stark an Prozeduren und vorbestimmte Verfahrensabläufe gebunden. Wie Minnie Bruce Pratt sagt, ist die Moral der Whiteness eher eine des Sollens als eine des Wollens (ought to, not want to). Korrektheit und

Anständigkeit spielen dabei eine große Rolle, gute Manieren sind wichtiger als Bedürfnisse. Ist eine Person einer offensichtliche Ungerechtigkeit ausgesetzt, wird in einer Umgebung die whitely ist zunächst danach gefragt, ob die Person selbst alle Konventionen erfüllt hat. Es wird gemutmaßt, dass die Beleidigung oder der Übergriff vermieden hätte werden können, hätte sie sich nur korrekt verhalten – hätte sie es früher angesprochen, hätte sie es nicht persönlich genommen oder hätte sie sich rechtzeitig darum gekümmert. Dadurch dass Menschen, die whitely sind, an fixe Regeln und Prinzipien glauben, denken sie jeder Voreingenommenheit entkommen zu können. Es wird daran geglaubt, dass es wichtiger ist Prinzipien zu haben, die für jede Situation gelten, als ein Gefühl für eine Situation zu entwickeln – es soll auf Regeln und nicht auf Gefühle und Bedürfnisse gehört werden (vgl. Frye 1992:154ff).

Autorität spielt in Fryes Konzept der Whiteness eine große Rolle. Annita Kalpaka und Nora Rähzel beschreiben in ihren Thesen über Rassismus ein ähnliches Phänomen:

„Ethnozentrismus und Rassismus sind Denk- und Handlungsweisen, in denen eine Selbstüberhöhung der eigenen Gruppe in der Form von Unterwerfung unter die Normen und Herrschaftsformen dieser eigenen Gruppe stattfindet. Insofern sind Ethnozentrismus und Rassismus Formen, in denen Herrschaft stabilisiert wird von den Beherrschten.“ (Kalpaka/Rähzel 2000:180)

Kapalka und Rähzel befassen sich in ihrer Analyse vor allem mit Rassismus in Deutschland. Regeltreue ist für sie ein wesentliches deutsches (oder wie ich denke auch österreichisches) Identifikationsmerkmal, Regelübertretungen werden den 'Ausländern' zugeschrieben. Viele Elemente die die deutsche (und wieder auch die österreichische) Identität ausmachen sollen, sind so konstruiert, dass sie Gehorsam fordern. Der Staat, die Kirche, moralische Werte, die Rechtsordnung – alle diese Instanzen fordern vom einzelnen Unterwerfung unter ihre Autorität. Kapalka und Rähzel weiter:

„Rassismus und Ethnozentrismus dienen der Entwicklung einer eigenen kulturellen Identität, in der Formen der Unterwerfung als Stärke gelebt werden können.“ (Kalpaka/Rähzel 2000:182)

Die Autorinnen illustrieren diese These mit einem Zitat aus einem LeserInnenbrief einer deutschen Zeitung, in dem beklagt wird, dass 'die Türken sich in unseren Parks lümmeln, wo doch früher kein Deutscher den Rasen betreten durfte'. Der Park wird hier nicht als Natur, die der Erholung dienen könnte, wahrgenommen, sondern als ein Ort an dem Verbote und Ordnung herrschen:

„Der Parkgenuss ist zum Ordnungsgenuss geworden. Die Freude besteht darin, daß alles ordentlich

ist, die Wege sauber, die Wiesen leer von Menschen.“ (Kalpaka/Räthzel 2000:182)

Kalpaka und Räthzel beschreiben hier treffend, was auch Marilyn Frye mit ihrem Begriff der Whiteness zu fassen versucht, nämlich wie Weiße – oder vielmehr Menschen die whitely sind – in ihrer Identität von Rassismus geprägt sind. Die Formulierung 'in der Formen der Unterwerfung als Stärke gelebt werden' erinnert mich an unzählige Situationen in Österreich. Sie beschreibt eine Gesellschaft, in der Menschen nicht ermutigt werden auf ihre Bedürfnisse zu hören und zu wachsen, sondern die dem Leben enge Grenzen setzt, so dass nichts auffallen, nichts stören und nichts aus der Norm geraten kann.

Ein anderer Aspekt der Whiteness bei Frye bleibt unklar: Frye schreibt, dass sich der dogmatische Glaube an Autorität und Richtigkeit (rightness) nicht mit einer Hingabe an die Wahrheit (truth) vereinbaren lässt. Weiße würden sich gegenseitig und andere belügen, und ein grundsätzliches Problem mit Ehrlichkeit haben (vgl. Frye 1992:156f). Rightness, die hier angeprangert wird, und Truth, die eingefordert wird, liegen meiner Ansicht nach zu nahe beieinander, als das klar werden würde, worin hier für Frye die Differenz zwischen whitely und non-whitely besteht.

Auch Autorität spielt in diesem Charakter eine größere Rolle. Frye führt aus, dass der Glaube an Autorität an Weiße Autorität gebunden ist, und whitely Personen machen klar, dass sie ihre Autorität nicht von nicht-whitely Personen untergraben lassen (vgl. ebd.).

Whiteness ist also verbunden mit einem Gefühl der moralischen Überlegenheit, der Unparteilichkeit, einem Glauben an Autorität und fixe Regeln, anstatt an Gefühle und Bedürfnisse, und einer Unfähigkeit authentisch, im Sinne einer Offenheit mit sich selbst, zu handeln.

„No wonder whitely people have so much trouble learning, so much trouble receiving, understanding and acting on moral or political criticism and demands for change. How can you be a preacher who does not know right from wrong, a judge who is an incompetent observer, a martyr who victimizes others, a peace-maker who is the problem, an authority without authority, a grownup who is a child? How can someone who is supposed to be running the world acknowledge their relative powerlessness in some matters in any politically constructive way? Any serious moral or political challenge to a whitely person must be a direct threat to her or his very being.“ (Frye 1992:157)

Schlussfolgerungen

Was unterscheidet nun Marilyn Fryes Konzept der Whiteness, die reflektiert und abgelegt werden soll, vom Konzept des Race Traitor, bei dem Weißsein zerstört werden soll? Ignatiev und Garvey

stellen zwar die radikale Forderung auf, Weißsein abzuschaffen, tatsächlich reicht ihre Strategie aber nicht viel weiter als bis zur verbalen Abgrenzung von Weißsein – 'ich bin nicht weiß, ich sehe nur so aus'. Weil bei ihnen nie wirklich klar wird, was Weißsein eigentlich ausmacht, ist es ihnen letztlich nicht möglich, eine überzeugende Strategie zu entwickeln, mit der Weißsein tatsächlich abgelegt werden könnte. Genau diese Lücke kann mit der Denkfigur der Whiteness von Marilyn Frye geschlossen werden. Mit dem Konzept liefert Frye einen Eindruck davon, was Weiße dominante Verhaltensweisen ausmacht, die Weiße Vorherrschaft stützen. Mit ihrer Skizze trägt Frye viel dazu bei, Whiteness, wie sie es nennt, ans Licht zu bringen.

Einleitend habe ich festgestellt, dass der Selbstreflexion auch Taten folgen müssen, damit sie einer emanzipativen Politik dienen kann. Wenn nur über das eigene Weißsein und die damit verbundenen Privilegien nachgedacht wird, dann ergibt sich daraus nicht unbedingt eine Veränderung der Praxis. Reflexion von Whiteness in Frides Sinne fokussiert nicht nur auf Privilegien die Weißen zuteil werden, sondern vor allem auf dominante Verhaltensweisen, mit denen sich Weiße letztlich Privilegien verschaffen. Reflexion von Whiteness dient somit nicht nur der Selbsterkenntnis, sondern trägt direkt zum Abbau Weißer Verhaltensweisen und damit zum Abbau Weißer Herrschaft bei.

Frye betont, dass Reflexion und Überwindung von Whiteness nicht alleine, sondern kollektiv erfolgen müssen. Trotzdem wird ihre Strategie primär im persönlichen Bereich wirksam und richtet sich nicht gegen Weiße Institutionen oder andere Auswirkungen von Rassismus. Anders als Ignatiev und Garvey, die sich von anderen antirassistischen Kämpfen nur abgrenzen, stellt Frye klar, dass das Ablegen von Whiteness nicht das einzige Mittel gegen Rassismus sein kann:

„I must state as clearly as possible that I do not claim that unbecoming whitely is the only thing white women need to do to combat racism. I have said that whiteness is not the same thing as racism. I have no thought whatever that I am offering a panacea for the eradication of racism. I *do* think that *being* whitely interferes enormously with white women's attempts in general to be anti-racist.“ (Frye 1992:163)

Frye sieht ihre eigene Whiteness vielmehr als etwas das antirassistischer Bündnispolitik, und damit jeder Art von antirassistischer Arbeit im Weg steht. Ihre Strategie, nicht mehr whitely zu sein, soll also nicht andere Strategien gegen Rassismus ersetzen. Frye ist sich auch bewusst, dass die Dekonstruktion einer Kategorie keineswegs die Zerstörung dieser Kategorie bedeutet. Bloß weil sie, und ein paar interessierte KollegInnen nicht mehr whitely/Weiß sein wollen, ist Weißsein als solches dadurch noch lange nicht in Gefahr. Trotzdem hofft sie, dass sie durch das Ablegen von Whiteness

zu einer tiefgreifenden Veränderung beitragen kann:

„I have some hope that if I can manage to refuse to enact, embody, animate this category - the white race - as I am supposed to, I can free up my energies and actions from a range of disabling confinements and burdens, and align my will with the forces which eventually will dissolve or dismantle that race as such.“ (Frye 1992:164)

Der größte Unterschied zwischen der Idee des Race Traitor, und der Strategie von Marilyn Frye liegt aber in der Nähe beziehungsweise Distanz zu antirassistischer Bewegung. Dieser Unterschied ist meiner Ansicht nach stärker als die Differenz durch Stärken oder Schwächen in der theoretischen Konzeption der Strategien. Fries Beschreibung der Whiteness erinnert in vielen Punkten an den Impetus mit dem Ignatiev und Garvey ihr politisches Manifest verfasst haben. Ignatievs und Garveys Konzept wirkt, wie auf dem Reißbrett eines akademischen Elfenbeinturms entworfen. Eigene Involviertheit und Verortung spielt in ihrem Denken keine Rolle, die beiden sprechen an keiner Stelle von eigenen Erfahrungen in antirassistischen Bündnissen. Auch sonst fehlt ihnen jegliche Selbstreflexion, sowie Erfahrung mit transformativen Prozessen in Gruppen. Trotzdem fühlen sie sich befähigt Richtiges und Falsches Handeln zu benennen, ohne dabei das Risiko einer Transformation ihres inneren Selbst – “his very being” wie Frye es ausdrückt (Frye 1992:157) – einzugehen.

Frye hingegen ist es offensichtlich gewohnt, an sich und mit anderen zu arbeiten; sie ist es gewohnt, offen über Gefühle zu sprechen und auch in Kollektiven schwierige Themen zu bearbeiten. Ihre Erfahrungen in der Frauenbewegung helfen ihr, eine klarere Sicht auf Rassismus einnehmen zu können, und das Verständnis für sexistische Machtstrukturen lässt sie auch ihre eigene Herrschaftsposition gegenüber Schwarzen Frauen besser erkennen.

Dies zeigt sich unter anderem in folgendem Zitat, das ich ausführlich wiedergebe, da es noch einmal zusammenfasst, wozu es Marilyn Frye mit ihrer Denkfigur Whiteness geht:

“The experience of feminists' unlearning femininity, and our readiness to require men to unlearn masculinity shows that it is thinkable to unlearn whiteness. If I am right about all this, then, indeed, we even know a good deal about how to do it. We know that white feminists have to inform ourselves exhaustively of its politics. We know we have to avoid, or be extremely alert in, environments in which whiteness is particularly required or rewarded (e.g., academia). We know we have to *practice* new ways of being in environments which nurture different habits of feeling, perception, and thought, and that we will have to make these environments for ourselves since the world will not offer them to us. We know that the process

will be collective and that this collectivity does not mean we will blend seamlessly with the others into a colorless mass; women unlearning femininity together have not become clones of each other or of those who have been valuable models. As feminists we have learned that we have to resist the temptation to encourage femininity in other women when, in moments of exhaustion and need we longed for another's sacrificial mothering or wifing. Similarly, white women have to resist the temptation to encourage whiteness in each other when, in moments of cowardice or insecurity, we long for the comfort of "solidarity in superiority," or when we wish someone would relieve our painful uncertainty with a timely application of judgements and rules.“ (Frye 1992:165f)

Out of Whiteness

Einleitung

Wie ich ausführlich gezeigt habe, finden sich im Konzept des Race Traitor viele Lücken. Mit Marilyn Fries Denkfigur der Whiteness habe ich versucht eine davon zu schließen, nämlich die Frage danach, was dieses Weißsein, das abgelegt werden soll, überhaupt ausmacht. Andere Kritikpunkte, die sich aus der Analyse von Race Traitor ergeben haben, sind aber noch offen geblieben. Da wäre etwa die Romantisierung und gleichzeitige Essentialisierung von Schwarzsein; die Tatsache, dass Ignatiev und Garvey keinerlei Anregungen aus antirassistischen Bewegungen ziehen, sondern isoliert arbeiten; und nicht zuletzt der Identitätsentwurf, der für einen Race Traitor angeboten wird – jung, männlich und gewaltbereit. Mit einer Betrachtung von 'Out of Whiteness', dem Buch von Vron Ware und Les Back (2002), will ich Wege antirassistischer Theoriebildung zeigen, die nicht in diese Falle tappen. Wie Ignatiev und Garvey bezeichnen sich Ware und Back ebenfalls als New Abolitionists. Ihre Art zu denken, zu schreiben und vor allem ihr Politikverständnis unterscheidet sich allerdings so grundlegend von dem Ignatievs und Garveys, dass sich eine genauere Beschäftigung mit ihrem Werk in jedem Fall lohnt.

Vron Ware unterrichtet an der Open University, England im 'Centre for Citizenship, Identities and Governance'. Sie forscht vor allem zu Fragen zu Whiteness und Gender im heutigen Großbritannien. Les Back ist Professor für Soziologie in Goldsmiths, University of London. Seine Arbeiten befassen sich vor allem mit Rassismus und Kultur. 'Out of Whiteness' ist das einzige Buch das die beiden bislang gemeinsam veröffentlicht haben.

Ziel: Eine Sprache des deutlichen Kontrastes

In 'Out of Whiteness' gehen Ware und Back der Frage nach, was geschieht, wenn Menschen sich außerhalb von vorgegebenen rassisierten Identitäten bewegen.

Ware und Back sind misstrauisch, wenn Literatur über Weißsein dieses von seiner dominanten Rolle freisprechen will. Sie werden, wie sie selbst sagen, ungeduldig, wenn sie sehen, dass die Critical Whiteness Studies sich immer mehr von ihrem radikalsten Potential entfernen, nämlich Weißsein endlich abzuschaffen. Schreiben über Weißsein muss für sie in jedem Fall nicht nur mit einem antirassistischen Impetus zusammen gehen, sondern mit einem Angriff auf jede Form von rassisierten Identitäten (vgl. Ware/Back 2002:2f). Sie plädieren dafür, die Untersuchung von Weißsein mit der Hingabe für soziale Gerechtigkeit, und der Zerstörung von Weißer Herrschaft zu verbinden. Weißsein dürfe nicht ignoriert und damit als neutraler Referenzort angenommen werden, aber es sei auch nicht sinnvoll Weißsein so ernst zu nehmen, dass es unverrückbar erscheint (vgl. Ware/Back 2002:37ff). Die Auseinandersetzung mit Weißsein trägt für Ware und Back das Potential in sich, politische Verortung neu zu bestimmen, und Handlungsfähigkeit durch das Herausfordern von Hierarchien zu entwickeln (vgl. Ware/Back 2002:31). Der Wille, radikale politische Veränderungen zu erreichen zieht sich quer durch das Buch. ZweiflerInnen, die die Idee Weißsein abzuschaffen für naiv halten, entgegnen Ware und Back, dass die Ziele der New Abolitionists genauso langfristig formuliert sind wie die der meisten anderen sozialen Bewegungen. Soziale Gerechtigkeit und eine nicht-rassistische Welt sind nicht einfach zu erreichen, genauso wie Weißsein nicht nebenbei und in Kürze abgeschafft werden kann. Mit einer Spur Selbstironie fügen sie hinzu:

“Perhaps those who argue for an alternative, nonracist version of white identity are the pragmatists after all, while those who believe that it is possible to distance oneself from the trappings of light-skin privilege are in cloud-cocoo land. My point is that these opposing positions form a useful dialectic that can illuminate (as well as complicate) contemporary thinking about “race” as a feature of postmodern life.” (Ware/Back 2002:29)

Damit sprechen die Beiden einen interessanten Punkt an, die Zerstörung von Whiteness nicht als unmittelbares politisches Ziel, sondern als eine Art Denkfigur, mit der Denken über rassisierte Kategorien verändert werden kann. Ware und Back distanzieren sich damit nicht von dem tatsächlichen Vorhaben für die Abschaffung von Weißsein zu kämpfen, fügen ihm mit diesem Argument aber einen neuen Aspekt hinzu. Damit steht weniger die Frage ob es letztlich möglich sein kann Weißsein abzuschaffen im Vordergrund als vielmehr das Nachdenken über die Wege, mit

denen Weißsein verlassen werden könnte. Solche Wegen wollen Ware und Back zeigen:

„What we have tried to show is, first, that this route is well trodden and, second, that the project demands a readiness to travel in hope, constantly on the alert for creatively subversive opportunities.” (Ware/Back 2002:8)

Ihr Zugang ist spielerischer als der von Ignatiev und Garvey, wenn auch nicht weniger ernst zu nehmen. Sie konzentrieren sich nicht so sehr auf das erhoffte Ergebnis ihrer Bestrebungen – dem Ende von Whiteness – sondern mehr auf unterschiedliche Strategien, Denkweisen und Bewegungen die Weißsein in Frage stellen können. Sie fragen sich, wo Weiße AntirassistInnen stehen müssen, um ihre eigene privilegierte Position zu erkennen und gleichzeitig zu verändern. Sozialkritische Theorie, die solche Veränderungen unterstützen kann, muss auf mehreren Ebenen ansetzen. Mit Charles Taylor argumentieren die AutorInnen, dass diese Arbeit in die Tiefe gehen muss, dass sie in Frage stellen muss was wir denken, was wir tun, wie wir fühlen und was wir wollen. Erst das Hinterfragen von Handlungen wie von Gefühlen kann Klarheit bringen, kann nachvollziehbar machen wie Whiteness funktioniert und zu Veränderungen beitragen. Um Weißsein zu erkennen, und an einen anderen Platz zu rücken, schlagen Ware und Back vor, was Taylor 'a language of perspicuous contrast' genannt hat, eine Sprache des sichtbaren oder deutlichen Kontrasts (vgl. Ware/Back 2002:30f). Charles Taylor beschreibt die 'language of perspicuous contrast' folgendermaßen:

»In fact, it will almost always be the case that the adequate language in which we can understand another society is not our language of understanding, or theirs, but rather what one could call a language of perspicuous contrast. This would be a language in which we could formulate both their way of life and ours as alternative possibilities in relation to some human constants at work in both.« (Taylor 1985)

Damit soll Kommunikation zwischen verschiedenen Standpunkten ermöglicht werden, indem die eigene Sichtweise um den Horizont des anderen erweitert wird, und dabei auch Kenntnisse über den eigenen Standpunkt gewonnen werden. Ware und Back befassen sich damit einerseits mit der Möglichkeit der Kommunikation zwischen Weißen und Nicht-Weißen, andererseits versuchen sie selbst eine Sprache zu entwickeln mit der ihr eigenes Weißsein in Frage gestellt werden kann. Unabhängig davon ob Taylors 'language of perspicuous contrast' das geeignete Werkzeug ist, um Sprechen über Weißsein zu reflektieren, halte ich die Auseinandersetzung mit Sprache und Sprechposition für einen wesentlichen Teil der notwendigen Reflektion von Weißsein. Die

Beschäftigung mit unterschiedlichen Erfahrungen und mit Wegen diese Differenz zu überbrücken zieht sich durch das ganze Buch hindurch.

Eine 'Landkarte der Möglichkeiten' und ein 'guter Kompass' sind für Ware und Back notwendig um über Weißsein zu sprechen, denn:

„It is not easy to investigate whiteness, nor should it ever be.“ (Ware/Back 2002:31)

Strategie: In Bewegung

Ich habe kritisiert, dass Ignatiev und Garvey sich kaum auf antirassistische Bewegungen und AkteurInnen beziehen, sondern isoliert und alleine arbeiten. Ware und Back bilden dazu einen starken Gegensatz. Das oben angeführte Zitat, in dem Ware und Back sagen, dass viele der Wege Weißsein in Frage zu stellen schon begangen wurden, veranschaulicht eines der Hauptanliegen von Ware und Back, nämlich zu vermitteln, dass die Zerstörung von Weißsein keine abgehobene, aus dem Nichts kommende Idee ist, sondern dass das Projekt der New Abolitionists in enger Verbindung mit anderen Politikformen steht. Sie betonen, dass sie inspiriert sind, von politischen Debatten und Aktivismus. Und tatsächlich ist ihre Begeisterung für soziale Bewegungen spürbar, so etwa wenn sie schreiben:

„Each situation, each place of protest, each example of DIY (do it yourself) culture has the potential to unite people on the basis of hope, anger, determination, empathy, and a desire for change. Participants may be divided on other matters outside the one at hand, but the political conversations, disagreements, and insights that can happen are important elements of the process of politicization, which can lead to new subjectivities, new identifications, and an increased sense of acting politically.“ (Ware/Back 2002:12)

Ich bin hier an die unglückliche Formulierung von Ignatiev und Garvey erinnert, den Moment untersuchen zu wollen in dem Huck der 'Sivilization' den Rücken zukehrt, und sich entscheidet mit Jim gemeinsam den Mississippi hinunter zu reisen. Wares und Backs Umgang mit Sprache und Quellen ist viel zu reflektiert als dass sie sich zu so einer Äußerung hinreißen lassen würden, aber ich denke doch, dass es ihnen im Kern um etwas ähnliches geht. Interessant ist hier, was für Umstände Politisierung begleiten, wodurch ein Ausbrechen aus rassifizierten Verhaltensmustern ermöglicht wird, und auf Grund von welchen Gemeinsamkeiten Menschen sich zusammenschließen und solidarisch handeln können. Ignatiev und Gravey habe ich vorgeworfen sich zu sehr abzugrenzen, Ware und Back könnte man eher den gegenteiligen Vorwurf machen. Die beiden sind nicht besonders wählerisch wenn es um die Wahl politischer Inspirationen geht, sie schöpfen Ideen

aus den unterschiedlichsten Strömungen.

Ein Kapitel ihres Buches ist Menschen gewidmet, die mehr über Rassismus erfahren wollten, als sie von ihrem eigenen Blickwinkel aus sagen konnten: Weiße die sich entschlossen haben eine zeitlang als Nicht-Weiße zu leben. So etwa der Schriftsteller John Howard Griffin, der als Schwarzer den Süden der USA bereiste, Grace Halsell die ein halbes Jahr lang als Schwarze in Harlem lebte, Gunter Walraff, einem deutschen Journalisten der sich als türkischer Migrant ausgab und Yoram Binur, einem israelischen Journalisten der ein Leben als Palästinenser führte. Alle vier haben später schriftlich über ihre Erfahrungen berichtet (vgl. Ware/ Back 2002:60ff). Ware und Back ist bewusst, dass viele Gründe dagegen sprechen, diese Menschen als politische Vorbilder zu erwähnen. Aber ihnen ist wichtig, Wissenschaft zu machen die sich auf den Gegenstand einlässt, und nicht mit 'Plastikhandschuhen und einer Wäscheklammer auf der Nase' (vgl. Ware/Back 2002:9f) operiert. Tatsächlich geht es ihnen gar nicht darum politische Vorbilder zu suchen, oder die Methode sich als Nicht-Weiße auszugeben zu propagieren. Sie sind fasziniert davon, was passiert wenn Menschen versuchen vorgezeichnete Wege zu verlassen und von den Diskursen, die dadurch hervorgebracht werden. Trotz ihrer Faszination ist Ware und Back keineswegs vorzuwerfen, dass sie nicht kritisch auf die von ihnen untersuchen Aktivist*innen blicken würden. Im Gegenteil, alle vier Geschichten werden ausführlich besprochen, Rassenkonstruktionen und auch Konstruktion von Geschlecht werden genauestens beleuchtet – Schönfärberei passiert hier tatsächlich nicht. Hier wird übrigens besonders deutlich, dass Ware und Back einen durchgehend feministischen Blickwinkel einnehmen, und dass sie sich bewusst sind, wie eng die Kategorien 'Rasse' und Geschlecht miteinander verwoben sind. So besprechen sie zum Beispiel, wie sich die Konstruktion der eigenen Männlichkeit oder Weiblichkeit durch den Rollenwechsel einerseits verändert, gleichzeitig aber als sicherer Anker fungiert und das Gefühl gibt, noch man selbst zu sein (vgl. Ware/Back 2002:83ff).

„In other words, by seeking to alter their „racial“ identity they have also to reckon with the changing sense of themselves as men and women in order to interpret their new place in the world. This has the effect of both cutting them adrift of who they were before they began their journeys and providing them with a lifeline that allows them to feel safely human.“ (Ware/ Back 2002:84)

Diese Achtsamkeit in Bezug auf vergeschlechtlichte Rollen und Kategorien zieht sich durch Wares und Backs ganzes Buch – ein weiteres Detail dass sie von Ignatiev und Garvey unterscheidet. Griffin, Halsell und den Anderen geht es nicht darum, neue Informationen und Fakten über Rassismus herauszufinden, sondern darum, diese Fakten zu *fühlen*. So betonen sie, dass es nicht das gleiche ist, zu wissen dass Menschen Angst haben wenn das Militär durch einen Ort zieht, wie es

selbst zu fühlen, selbst erlebt zu haben wie man sich im eigenen Haus ängstlich an die Wand drückt weil draußen eine Militärpatrouille vorbeizieht (vgl. Ware/Back 2002:73). Dieser Unterschied zwischen Wissen und Fühlen, dieses Bedürfnis zu verstehen, mit-fühlen zu können ist es, was diese Menschen dazu gebracht hat eine andere Rolle einnehmen zu wollen. Es geht ihnen weniger darum zu erfahren wie es ist nicht Weiß zu sein, als darum Weißen Rassismus am eigenen Leib zu spüren. Ihre Schriften sollen allerdings nicht nur dazu beitragen Rassismus zu verstehen, sondern auch dazu ihn zu zerstören. Ware und Back betonen, dass Griffin, Halsell, Walraff und Binur von einer Mischung aus Betrug, Naivität und einem rastlosen Bedürfnis nach Selbsterfahrung angetrieben wurden, und dass sie mit ihrer Untersuchung nicht dazu beitragen wollen sie als antirassistische HeldInnen darzustellen. Sie stellen auch klar, dass es für sie selbst nicht notwendig erscheint Rassismus zu erfahren, um sich gegen ihn einzusetzen. Wares und Backs selbst erklärtes Ziel ist es, von diesem Betrug zu schmarotzen, und zu sehen was passiert wenn Individuen ihren Standpunkt radikal ändern. Für sie lassen sich damit vor allem Erkenntnisse über den Prozess des Lernens über Diskurse von Rassismus und Weißer Vorherrschaft gewinnen. In den Texten zeigt sich deutlich, dass dieses Lernen vor allem Erfahrung und Selbstreflexion erfordert (vgl. Ware/Back 2002:92ff). Was sind nun die Konsequenzen dieser, wie Ware und Back sagen, unvermeidlich irritierenden Geschichten für antirassistische Arbeit? Die Taktiken des investigativen Journalismus sollen nicht übernommen werden – auch deshalb nicht weil sie nicht unbedingt erfolgreich dazu beitragen zu denaturalisieren und entmystifizieren was als natürliche Unterschiede dargestellt wird.

„Like bad detective stories, for the most part, they tell too much about the deficiencies of the main character, and the plot is always too overwhelming for the individual protagonist to resolve.“

(Ware/Back 2002:93)

Aber gerade in ihrer Tollpatschigkeit sind diese Geschichten interessant und Ware und Back verstehen sich darauf, die spannenden Aspekte daran hervorzuholen ohne die problematischen zu vergessen. Ihnen geht es darum die außergewöhnlichen Blickpunkte die in diesen Dokumenten eingenommen werden zu untersuchen, sowohl auf ihre Genealogie als auch auf ihre Einflüsse hin. Generell stellt sich für Ware und Back die Frage, ob es legitim ist verschiedenste Formen des Widerstandes miteinander zu vergleichen. Mit ihrer Vorgangsweise springen die NewAbolitionists Ware und Back zwischen Kontinenten und verschiedenen Jahrhunderten hin und her, um sich Anregungen für ihre Politik zu holen. Alastair Bonnett, der Professor für Social Geography ist, wirft ihnen in einer Rezension von 'Out of Whiteness' vor, nicht wie von Ware und Back angekündigt über die Grenzen der Angloamerikanischen Welt hinauszudenken, sondern sich in der

Interpretation von Widerstandsformen nur US-amerikanischer Codes zu bedienen (vgl. Bonett 2003:1). Ware und Back betonen hingegen, dass gerade die Untersuchung verschiedenster Widerstandsformen für sie eine große Rolle spiele:

„I want to argue for the necessity of compiling genealogies of resistance to white supremacy in the interest of testing and refining appropriate and effective political responses to race-thinking by those categorized as white.“ (Ware/Back 2002:134)

Widerstand gegen Weißsein soll untersucht werden, in all seinen vielfältigen, subversiven, einfallsreichen und auch in seinen nutzlosesten Ausprägungen. Auch wenn an den von den AutorInnen besprochenen Widerstandspraxen Kritik geübt werden kann, lassen sich durch den Fokus auf soziale Bewegungen und die theoretische Auseinandersetzung mit politischer antirassistischer Arbeit auf jeden Fall neue Antworten auf die Frage 'was sollen wir tun?' finden.

Strategie: Begriffe vermischen

Ein wesentlicher anderer Aspekt von 'Out of Whiteness' ist das zelebrieren von Unreinheit, Vermischtheit und Hybridität. So wird zum Beispiel erzählt wie in den 80er Jahren Skinhead Kultur in der Londoner Schwulenszene immer populärer wurde. Mode der rechten Skins bekam damit eine neue, zusätzliche Bedeutung, und wurde dadurch in der öffentlichen Wahrnehmung nicht mehr nur mit faschistischen Ideologien sondern auch mit Homosexualität assoziiert. So beklagt sich ein rechter Skin: „For me, the gays have fucked up the Nazi skinhead image“ (Ware/Back 2002:108). Ware und Back erzählen viele Geschichten in denen es um unerwartete Einflüsse und Zusammenhänge geht. Sie schildern auch wie rechte Ska Musik von Schwarzer Musik beeinflusst wurde, und wie rechte Musiker versuchen diese Schwarzen Wurzeln zu leugnen und weg zu argumentieren. Damit sprechen sie sich nicht nur auf einer inhaltlichen Ebene gegen die Glorifizierung von Reinheit, wie sie in faschistischen Kreisen gepflegt wird, aus, sondern demonstrieren direkt, dass es soziale Reinheit als solche gar nicht geben kann. Reinheit, sei es von angenommenen Rassekonstrukten, von Kulturen oder von Ideologien ist ein wesentlicher Bestandteil des faschistischen Weltbildes. Ware und Backs Art diese Reinheit erzählerisch zu beflecken, zu zeigen wie eine rechte Skinheadszone von schwulen Traditionen beeinflusst wurde, ist ein direkter Angriff auf dieses Weltbild. Ware und Back beschreiben ihr Vorhaben ähnlich:

„Moving away from the stark duotone imagery of the colonial world, this chapter will resort to a more muted, messy, and chaotic palate that does not allow for the purity of any one color.“ (Ware/Back 2002:19)

Ihr Ziel ist es, eine Analyse von Weißsein zu entwickeln die die künstlich klaren Wasser rassifizierter Differenz schlammig und trübe machen kann (vgl. Ware/Back 2002:198).

An manchen Stelle ist die von ihnen eingeforderte Vermischung allerdings trotzdem unangebracht. So berichten sie über einen 'Black Heritage Path' in Boston, Massachusetts, der an die Kämpfe gegen Sklaverei erinnert, und der Schwarze Geschichte feiert und würdigt. Weiße AktivistInnen gegen die Sklaverei wird auf diesem Weg kein Platz eingeräumt. Ware und Back fragen nun:

„What does it mean to present a movement against slavery as though it was organized separately along lines of color?“ (Ware/Back 2002:200)

Ich habe in dieser Arbeit schon öfter angesprochen, dass es problematisch ist, wenn Weiße in ihrem Kampf gegen Rassenkonstruktionen nicht nur Weißsein, sondern auch Schwarzsein abschaffen wollen. Ähnlich problematisch finde ich wenn, wie hier, marginalisierten Gruppen das Recht abgesprochen wird ihre eigenen Geschichten mit ihren eigenen ProtagonistInnen zu erzählen. Als dominante und unterdrückende Gruppe dürfen Weiße keine Geschichten erzählen die nur von Weißen handeln, weil dadurch eine hegemoniale Geschichtserzählung weiter gestützt wird. Marginalisierte Gruppen aber brauchen Gegenerzählungen als identitäre und politische Strategien. Genauso wie die Frauenbewegung damit angefangen hat eine Frauengeschichte zusammenzutragen, kann es für Schwarze in den USA notwendig sein eine rein Schwarze Geschichte vom Kampf gegen Sklaverei und Segregation zu erzählen.

Alastair Bonnett setzt der Praxis, Weißsein nicht als reine, sondern als durch und durch vermischte Kategorie zu zeigen, einen anderen Einwand entgegen:

„Numerous studies from Latin America have illustrated how cultural/racial ‘mixture’ does not necessarily lead to the end of the white ideal. More fundamental still, whiteness has a relationship with the symbolic economy of modernity that makes it a far more flexible identity than Ware and Back acknowledge. Indeed, I would argue that a re-assertion of the white ideal across the world is currently occurring, not as a natural or fixed racial essence, but as symbolic ideal for new aspirational and consumer-based identities.“ (Bonnett 2003:2)

In gleichem Maße in dem mir die vermischten Erzählungen von Ware und Back gefallen, muss ich Bonnett recht geben, dass durch diese Praxis Weißsein nicht automatisch gefährdet ist. Weißsein hat nie als reine Kategorie bestanden, auch wenn oft versucht wurde es als solche darzustellen oder es zu einer solchen zu machen. Ein Bewusstsein über die Unabgegrenztheit der Kategorien steht zwar einem rassistischen Weltbild entgegen, rüttelt aber noch lange nicht an den Machtverhältnissen die

dieses Weltbild so wirkmächtig machen.

Schlussfolgerungen

Die Frage nach den Mitteln, mit denen Weiße Vorherrschaft zerstört werden kann zieht sich quer durch Ware und Backs Buch. Sie stellen verschiedene Antworten auf diese Frage vor, geben Anregungen und stellen Überlegungen dazu an. Aber auch hier wird der Unterschied zu Race Traitor deutlich. Race Traitor bietet weniger theoretische Auseinandersetzung als ein Programm an. 'Out of Whiteness' ist kein Programm, sondern eine Auseinandersetzung. Das hat sowohl Nach-, als auch Vorteile. Einerseits bleibt Ware und Backs Standpunkt dadurch offener, ist reflektierter und verrennt sich nicht so sehr in einen einzigen richtigen Weg. Andererseits wird die Frage danach, was Weiße tun sollen dadurch auch nicht beantwortet, viele Fragen bleiben offen, Strategien bleiben ziemlich vage und etwas nebulös. Aber vielleicht kann ein theoretisches Werk gar keine durch formulierten Strategien liefern, die fertig durchdacht sind und nur mehr angewandt werden müssen. Die grundsätzliche Frage, was Theorie für Praxis tun kann und was nicht, würde uns hier viel zu weit führen, und ich klammere sie bewusst aus meiner Arbeit aus. Anzumerken bleibt aber, dass theoretische Texte immer nur Leitlinien für ein 'was tun' liefern können, diese zu adaptieren bleibt jeder und jedem selbst überlassen.

Eine der Antworten die Ware und Back beleuchten ist die 'Things to Do' Liste von Lillian Smith, 'Address to Intelligent White Southerners', die 1942 verfasst wurde (vgl. Ware/Back 2002:151ff). Die Liste richtete sich an all jene, die mit der Situation im Süden unzufrieden waren und den Wunsch verspürten etwas gegen dies zutiefst rassistische System zu unternehmen. Die Liste ist in drei Teile geteilt. Der erste Teil heißt 'The Simple, Undramatic Things We Can All Do' – und beinhaltet genau das: Vorschläge die für alle leicht auszuführen sind. Das Thema des ersten Teiles ist Bildung und Information. Die Aufgaben beinhalten das Lesen von Büchern von Schwarzen AutorInnen, das Lesen von Schwarzen Zeitungen und Artikeln. Man sollte in Schwarze Krankenhäuser, Schulen und Colleges gehen, Schwarze kennen lernen und Freundschaften schließen. Smith gab detaillierte Instruktionen, rassistische Sprache sollte korrigiert werden, es sollten LeserInnenbriefe an Zeitungen, Briefe an PolitikerInnen und die Kirche sollten geschrieben werden, und es sollte mit FreundInnen über Segregation gesprochen werden um White Supremacy zu beenden. Schwarze sollten besonders höflich behandelt werden, man sollte seiner Schwarzen Köchin einen fairen Lohn zahlen, sollte überall dort wo es möglich war gegen Segregation ankämpfen. Weiters sollte man in Projekten aktiv werden, sei es für bessere Gesundheitsfürsorge oder bessere Bildung für Schwarze (vgl. ebd.).

Der nächste Teil von Smiths To Do Liste richtete sich an jene, die mehr Zeit, mehr mehr Vorstellungskraft und mehr Energie hatten. Darin ging es vor allem um Kindererziehung, um die Notwendigkeit Schulbücher neu zu verfassen und um internationale Fragen. Smith weist hier darauf hin, dass unzählige Schwarze junge Männer in Europa gegen den Faschismus kämpfen sollten, während ihnen in ihrem eigenen Land nicht einmal grundsätzlicher Bürgerrechte zugesprochen wurden. Der dritte Teil, gedacht für die die 'a troubleshooter for democracy' werden wollten richtete sich vor allem an „'well-bred' southern white women“ (ebd.) Darin lieferte sie Anleitungen wie bürgerliche Frauen ihr wohlerzogenes Benehmen dazu einsetzen sollten, Schwarze zu unterstützen. Ware und Back befassen sich noch ausführlicher mit den Frauenrollen, die in diesem dritten Teil propagiert werden. Für diese Analyse ist es aber spannend, zu sehen, was Ware und Back über den Vergleich von Race Traitor mit Lillian Smith 'Things to Do' Liste schreiben:

„It is all the more surprising then that the *Race Traitor* manifesto does not mention the necessity of self-education or the importance of listening to others in the interest of cross-cultural dialogue“
(Ware/Back 2002:168)

Bildung, Information und Kommunikation sind für Ware und Back wichtige Anliegen. Nicht zuletzt geht es ihnen hier um einen reflektierten und bewussten Umgang mit Gefühlen, die im Zusammenhang mit Rassismus, beziehungsweise mit antirassistischer Arbeit zum Vorschein kommen. Dieses Bedürfnis, einen sorgsam Umgang mit Emotionen zu pflegen haben Ware und Back mit Marilyn Frye gemeinsam. Ich führe diese Gemeinsamkeit darauf zurück, dass alle drei Erfahrungen mit antirassistischer beziehungsweise feministischer Arbeit gesammelt haben, und sich deshalb bewusst sind wie sehr unreflektierte Gefühle und Umgangsformen konstruktiver politischer Arbeit im Weg stehen können.

„Remembering Andre Gorz's advice that the the project of transforming society requires 'consciousness, action and will,' we want to explore the idea that the 'consciousness' of those who are preparing to act politically against whiteness entails first the recognition and then the translation of powerful human feelings that range from violent rage to utopian ecstasy. The political strategies that we are interested in also take into account the imaginative and emotional work required to make connections, to understand and interpret across those same cultural divisions. But race-thinking produces a particularly invidious form of segregation that sets up barriers to cross-cultural solidarity, emotional or otherwise.“ (Ware/Back 2002:273)

Ware und Back betonen, dass aus der Erkenntnis das Weiß und Schwarz relationale Kategorien sind, für sie unbedingt folgen muss dass auch antirassistische Arbeit diese Relationalität mit einbeziehen

und mit ihr arbeiten muss. Die Bezeichnung Cross-Cultural die Ware und Back hier für Schwarz Weiße Beziehungen verwenden irritiert allerdings – impliziert sie doch einen rein Schwarzen, beziehungsweise rein Weißen Kulturbegriff der im Widerspruch zu Ware und Backs sonstiger Vorliebe für vermischte Kategorien steht.

In ihrem letzten Kapitel 'Room with a View' kommen Ware und Back erneut darauf zu sprechen, ob und wie es möglich wäre aus dem 'Weißen Club' auszusteigen. Für sie ist klar, dass es enorme Willenskraft benötigt, aus dem Club auszusteigen, und dass, wie sie etwas großspurig erklären, nur die die gewillt sind ihr Leben oder ihre Existenz aufs Spiel zu setzen eine Chance dazu haben. Ausstieg aus Whiteness kann nur durch wiederholte Akte des Verrats erreicht werden, diese können von der Herausforderung von Institutionen und Autoritäten der Macht reichen, bis hin zu einer permanenten Identifikation mit denen die nicht rassistisch privilegiert sind (vgl. Ware/Back 2002:284). Trotz aller Aufforderungen zur Reflexion eigener Positionen fehlt in Ware und Backs Buch leider jegliche Anmerkung zu ihrer eigenen Rolle. Ob oder wie sie selbst, als Weiße UniversitätsprofessorInnen, Institutionen herausfordern, sich mit Nicht Weißen identifizieren oder Privilegien aufgeben teilen sie uns nicht mit – ob oder wie sie also selbst ihr Leben oder ihre Existenz aufs Spiel setzen bleibt unklar und ist wohl zu bezweifeln. Eines der Privilegien die Peggy McIntosh aufzählt ist, dass sie keine Schwierigkeiten haben wird ihren Text über Weiße Privilegien zu veröffentlichen (vgl. McIntosh 1999:359). Ware und Back teilen dieses Privileg, im Unterschied zu ihr zeigen sie aber nicht dass sie sich dessen bewusst sind - dies setzt die Glaubwürdigkeit ihres Unterfangens herab.

Weiße Identitäten werden nicht allein durch den Faktor Weißsein gebildet, Intersektionalität beschreibt wie Faktoren wie Geschlecht, Alter, Herkunft, Klassenzugehörigkeit und Andere individuelle Identität erzeugen. So wird Weißsein durch und mit komplexen Faktoren, wie Geschlecht oder Geographie, re-produziert.

„This has caused many critics of the New Abolitionism to parody the idea that individuals are being asked to opt out of one aspect of their identity that they consider to be problematic. But if the utopian rhetoric of abolishing the ideological tentacles of whiteness masks the rather more complex practical issues involved in the practical work that makes the project meaningful, is that enough reason to turn away from the principle that lies behind it?“ (Ware/Back 2002:284)

Ware und Back ist bewusst dass die Idee Weißsein abzulegen utopisch klingt, und dass viel mehr Arbeit dazu nötig wäre als eine oberflächliche Beschreibung des Konzepts vermitteln könnte. Für sie ist aber wesentlich, dass AktivistInnen gegen Rassismus in der Lage sein müssen, sich eine Welt ohne Rassismus, ohne Weiße Vorherrschaft vorstellen zu können, um an diesem Ziel zu arbeiten. Auch wenn Ware und Backs utopische Sicht der Dinge vielleicht einen Eindruck davon vermitteln kann wie eine Welt ohne Rassismus aussehen könnte, so wäre es doch auch schön gewesen etwas mehr darüber zu erfahren wie die beiden daran arbeiten ihre persönliche Welt ohne Rassismus zu erschaffen.

Schlusswort: Was bleibt?

Auf meiner Suche nach politischen Strategien die von den Critical Whiteness Studies vorgeschlagen werden, habe ich mich vor allem mit der Frage beschäftigt, ob und wie es möglich sein kann als Weiße aus dem 'Weißen Club' auszutreten. Anhand des Konzepts von Noel Ignatiev und John Garvey habe ich eine Kritik an der Abschaffung von Whiteness entwickelt. Anschließend habe ich versucht mit Hilfe der Whiteness von Marilyn Frye und den Vorschlägen von Vron Ware und Les Back Antworten auf diese Kritik zu finden. Was zeigen nun die verschiedenen Konzepte?

Trotz aller Kritikpunkte und all der Schwierigkeiten die ich mit 'Race Traitor' habe, finde ich ihr Motto nach wie vor verführerisch: Treason to Whiteness is Loyalty to Humanity! Weißsein ist ein grausames und dominantes System, das primär Nicht Weißen schadet, aber auch schlecht für die gesamte Menschheit ist. Nur Verrat an diesem System kann zu Menschlichkeit führen.

Aus meiner Kritik an Race Traitor lässt sich mitnehmen, dass es manchmal Sinn machen kann, provokante Thesen und Forderungen aufzustellen, egal wie undurchdacht und problembehaftet diese sein mögen, weil es Menschen dazu bringen kann, sich mit radikalen Ideen auseinanderzusetzen und über Veränderungen und Brüche nachzudenken. Demgegenüber tragen Marilyn Fryes Texte dazu bei, die Beschaffenheit von Whiteness zu erfassen. Mit dem Konzept der Whiteness zeichnet sie den Charakter des Weißseins nach – als RichterIn, als PredigerIn, als MärtyrerIn und als FriedensstifterIn. Damit lässt sich schon viel genauer erahnen, bei in welchen Bereichen Weiße Selbstreflexion ansetzen muss. Außerdem ist es damit möglich eine Differenzierung zu treffen, welche Anteile an Weißsein eventuell verlernt werden können und welche nicht ablegbar sind. Für Weiße ist weder Weiße Geschichte einfach abstreifbar, noch der Umstand dass sie als Weiß wahrgenommen werden und die entsprechenden Privilegien zugeteilt bekommen. Sich dessen bewusst zu sein ist ebenfalls eine wichtige Botschaft Marilyn Fryes Arbeiten. Ware und Back wiederum stellen eine ganz andere Art vor, den Neuen Abolitionismus zu denken. Ihre Freude an

vermischten, unreinen Geschichten wird zwar nicht zum Sturz von Whiteness führen, bildet aber ein wichtiges Element im Kampf gegen rassistische Ideologien. Ihre Forderung eine Genealogie des Widerstands zu Schreiben zeigt, dass Widerstand gegen Rassismus nie alleine dasteht, sondern immer im Fluss anderer politischer Bewegungen gedacht werden muss.

Mit Hilfe dieser AutorInnen lassen sich Lücken schließen, die sich im Race Traitor Konzept, und an der Forderung Weißsein zu zerstören aufgedrängen. Auch wenn sich mögliche Antworten auf Schwachstellen des Konzepts gefunden haben, heißt dies noch lange nicht, dass hiermit ein fertiges Konzept für die Abschaffung von Weißsein entwickelt wurde. Im Gegenteil. Noch immer ist nicht klar, ob es antirassistischer Politik dienlich ist, die Abschaffung von Weißsein zu propagieren. Es soll geht dabei nicht darum eine von den New Abolitionists viel kritisierte Neuformulierung Weißer Identitäten zu fordern. Aber Weißsein ist noch immer eine zu weit ignorierte Kategorie, als dass es nicht zu unvermeidbaren Missverständnissen führen würde, ihre Abschaffung zu fordern. Den meisten Weißen ist nicht einmal bewusst, dass sie Weiß sind, und dass sie dadurch Privilegien erfahren. Weißsein hat sich sehr erfolgreich als Norm und als Maßstab durchgesetzt. Diese Position muss erkannt, reflektiert und bearbeitet werden bevor es möglich sein wird Weißsein abzuschaffen. Joel Olson, der sein Weißsein angeblich ganz nebenbei abgewaschen hat, ist ein Beispiel dafür, was passiert wenn Weiße nicht mehr Weiß sein wollen, ohne sich tiefer gehend mit ihrer eigenen Position im Herrschaftsgefüge auseinander zusetzen. Sandra Harding schreibt über Prozesse der Selbstreflexion, dass es ein Zeichen dafür sein kann, dass man sich nicht genug auf sie einlässt, wenn sie nicht schmerzhaft sind (vgl. Harding 1991:309). In Joel Olsons Geschichte war einiges schmerzhaft, seine Auseinandersetzung mit sich selbst war es sicherlich nicht.

Wenn es dann doch nicht möglich ist, Weißsein abzuschaffen, ist dann die ganze Auseinandersetzung damit sinnlos? An dieser Stelle möchte ich noch einmal an das Zitat von Ware und Back hinweisen, in dem sie schreiben, dass die oppositionellen Positionen die für die Zerstörung von Weißsein eintreten, eine nützliche Dialektik produzieren, mit der über rassisierte Kategorien nachgedacht werden kann:

“My point is that these opposing positions form a useful dialectic that can illuminate (as well as complicate) contemporary thinking about “race” as a feature of postmodern life.” (Ware/Back 2002:29)

Auch wenn hier nicht die Formel dafür entworfen werden konnte mit der sich des eigenen Weißseins entledigt werden kann, so ist die Auseinandersetzungen mit diesen Fragen doch alles andere als nutzlos. Nachdenken über radikale Positionierungen und utopische Vorstellungen ermöglicht auf neuen Wegen über sich selbst und über antirassistische Arbeit nachzudenken. Bis zu

einem gewissen Grad ist es vielleicht auch egal ob die politische Agenda nun Abschaffen von Weißsein oder Neuformulierung von Weißsein lautet, solange dabei Selbstreflexion nicht zu kurz kommt und dominante Strukturen abgebaut werden.

Am Ende meiner Suche stehe ich an vielen neuen Anfängen. Meine Suche nach politischen Strategien die kritisch mit dem Thema Weißsein umgehen hat weniger klare Ergebnisse als neue Anregungen geliefert. Die Liste der Fragen ist nicht kürzer, sondern länger geworden. Das liegt allerdings auch an meiner Fragestellung – die Frage nach den politischen Handlungsmöglichkeiten für Weiße AntirassistInnen ist letztlich die Frage danach, was ich tun soll. Das ist eine politische Frage – und vielleicht ist es gut darauf keine zu klaren, zu sicheren Antworten zu geben.

'Preguntando caminamos' ist nicht umsonst das Motto der zapatistischen Bewegung – 'Fragend schreiten wir voran'.

Einleitend habe ich geschrieben, dass die Critical Whiteness Studies beweisen müssen, dass sie Rassismus nicht nur erklären sondern auch bekämpfen können. Dieser Ansicht bin ich noch immer. Jinthana Haritaworn die skeptisch gegenüber dem neuen Fokus auf Weißsein ist, schreibt in ihrem wütenden Essay dass die Critical Whiteness Studies nur eine neue, Weiße Disziplin bilden würden. Dann fragt sie:

„Gerade in Deutschland, wo Mehrheitsdeutsche als Subjekte gerne unter sich bleiben, fragt sich, was wir nötiger brauchen: Einen weiteren *weißen* Kanon oder eine Politik der Umverteilung, die nicht in der Dekonstruktion stecken bleibt, sondern einen Anspruch nährt auf eine gerechte Welt.“
(Haritaworn 2005:168)

Ich kann ihr nur Recht geben. Dekonstruktion trägt – wie auch die Entwicklungen der Gender Studies gezeigt haben – das Potential in sich akademisch radikal zu argumentieren und in politischer Praxis reaktionär zu agieren. Die Critical Whiteness Studies zeigen außerdem das Potential zu einer rein Weißen Studienrichtung ohne antirassistische Auswirkungen zu werden. Als 'Multiethnisierte' (vgl. Haritaworn 2005:170) hat Jinthana Haritaworn jeden Grund misstrauisch gegenüber den Entwicklungen der Forschung über Weißsein zu sein. Als Weiße muss ich aber Wege finden, kritisch über Weißsein nachzudenken. Sandra Harding schreibt in ihrem Entwurf über Verräterische Identitäten:

„Es ist wichtig, Anerkennung zu zollen wo diese geboten ist; in dieser Hinsicht versagen europäische AmerikanerInnen häufig wenn sie über Rassenfragen sprechen. Ich muss aber lernen, wie ich selbst die Welt aktiv und kreativ in anderer Weise sehen kann mit Hilfe der theoretischen und politischen Blickwinkel, die afrikanisch-amerikanische DenkerInnen ursprünglich konstruiert haben, um besondere Einsichten zu produzieren.“ (Harding 1991:307)

In diesem Sinne ist es möglich von den Critical Whiteness Studies zu profitieren: dann nämlich, wenn sie dabei helfen Weißsein kritisch zu thematisieren und Weiße Vorherrschaft zu bekämpfen. Dafür ist es wichtig dass die Critical Whiteness Studies keine Weiß dominierte Forschungsrichtung werden, sondern gemeinsame radikale Strategien für eine gerechtere Welt entwerfen können.

Literatur

- Linda Martín **Alcoff**: What Should White People Do? Aus: Hypatia: A Journal of Feminist Philosophy. Vol. 13, No. 3, Summer 1998
- Susan **Arndt**: Weißsein. Die verkannte Strukturkategorie Europas und Deutschlands. Aus: Eggers, Kilomba, Piesche, Arndt (Hrg.): Mythen, Masken und Subjekte. Kritische Weißseinsforschung in Deutschland. Münster, Unrast 2005
- May **Ayim**: Afro-Deutsch I. <http://www.meresanch.de/ayim2.htm> Zugriff03.11.08]
- Helga **Amesberger**, Brigitte **Halbmayer**: Das Privileg der Unsichtbarkeit. Rassismus unter dem Blickwinkel von Weiß-Sein und Dominanzkultur. Dissertation an der Universität Wien, 2005
- Helga **Amesberger**, Brigitte **Halbmayer**: Das Privileg der Unsichtbarkeit. Rassismus unter dem Blickwinkel von Weiß-Sein und Dominanzkultur. Wien, Braumüller 2008
- Christoph **Butterwege**: Rechtsextremismus, Rassismus und Gewalt. Erklärungsmodelle in der Diskussion. Darmstadt, Primus 1996
- Alastair **Bonnett**: Out of Whiteness, Reviewed by Alastair Bonnett. Sociology Vol 37 Nr 3 Aug 2003 . Gefunden in: <http://club.fom.ru/books/rev43.pdf> [Zugriff 06.03.09]
- Matthias **Bös**: Rasse und Ethnizität. Zur Problemgeschichte zweier Begriffe in der amerikanischen Soziologie. Wiesbaden, VS Verlag für Sozialwissenschaften 2005
- Benjamin P. **Bowser**/Raymond G. **Hunt** (Hrsg.): Impacts of Racism on White Americans. California, Sage Publications 1996
- Richard **Delgado**: Rodrigo's Eleventh Chronicle: Emphaty and False Emphaty. In Which Rodrigo Offers a Solution to the False-Emphaty Dilemma, and Suggests Two Roles for White Reformers and Fellow Travelers. Aus: Richard Delgado, Jean Stefancic (Hg.): Critical White Studies. Looking behind the Mirror. Philadelphia, Temple University 1997
- Anette **Dietrich**: Weiße Weiblichkeiten. Konstruktionen von 'Rasse' und Geschlecht im deutschen Kolonialismus. Bielefeld, transcript Verlag 2007
- Gabriele **Dietze**: Critcal Whiteness Theorie und Kritischer Okzidentalismus. Zwei Figuren hegemonialer Selbstreflexion. Aus: Tißberger (Hrg.): Weiß-Weißsein-Whiteness: Kritische Studien zu Gender und Rassimus/Critical Studies on Gender and Racism. Frankfurt/M, Lang, 2006
- Maureen Maisha **Eggers**, Grada **Kilomba**, Peggy **Piesche**, Susan **Arndt** (Hrg.): Mythen, Masken und Subjekte. Kritische Weißseinsforschung in Deutschland. Münster, Unrast 2005
- Fatima **El-Tayeb**: Schwarze Deutsche. Der Diskurs um 'Rasse' und nationale Identität 1890-1933. Frankfurt/M., Campus 2001

- Johannes **Feichtinger**, Ursula **Prutsch**, Moritz **Csaky** (Hrg.): Habsburg postkolonial. Machtstrukturen und kollektives Gedächtnis. Innsbruck, Studien Verlag Ges.m.b.H. 2003
- Ruth **Frankenberg**: White Women, Race Matters: The Social Construction of Racism. Minneapolis, University of Minnesota Press, 1993.
- Ruth **Frankenberg**: Weiße Frauen, Feminismus und die Herausforderungen des Antirassismus. Aus: Fuchs/Habinger (Hrsg.): Rassismen und Feminismen. Differenzen, Machtverhältnisse und Solidarität zwischen Frauen. Wien, Promedia, 1996
- Marilyn **Frye**: On Being White: Thinking Toward a Feminist Understanding of Race and Race Supremacy. Aus: Marilyn Frye: From The Politics Of Reality: Essays In Feminist Theory. California, The Crossing Press, 1983
- Marilyn **Frye**: White Woman Feminist. Aus: Marilyn Frye: Willful Virgin: Essays in Feminism. The Crossing Press 1992
- Stefan **Gerbing**/Rona **Torenz**: Kritische Weißseinsforschung und Deutsche Kontext. Über das Verhältnis von Deutschsein, Weißsein und die Konstruktion des Ariers. Saarbrücken, VDM Verlag Dr. Müller 2007
- Joel **Gilbert** as told Noel **Ignatiev**: Who lost an American? Aus: Noel Ignatiev, John Garvey (Hrg.): Race Traitor. New York, Routledge 1996
- Trina **Grillo**/Stephanie M. **Wildmann**: Obscuring the Importance of Race: The Implications of making Comparisons between Racism and Sexism (or Other Isms). Aus: Richard Delgado, Jean Stefancic (Hg.): Critical White Studies. Looking behind the Mirror. Philadelphia, Temple University 1997
- Kien Nghi **Ha**: Postkoloniale Kritik und Migration – Eine Annäherung. In: Kien Nghi Ha, Nicola Laure al-Samarai, Sheila Mysorekar (Hg.): re/visionen. Postkoloniale Perspektiven von People of Color auf Rassismus, Kulturpolitik und Widerstand in Deutschland. Münster, Unrast 2007
- Stuart **Hall**: Rassismus als ideologischer Diskurs. Aus: Nora Räthzel (Hg.): Theorien über Rassismus. Hamburg, Argument 2000
- Sandra **Harding**: Feministische Wissenschaftstheorie. Zum Verhältnis von Wissenschaft und sozialem Geschlecht. Hamburg, Argument Verlag 1991
- Jinthana **Haritaworn**: „Der Menschheit treu“: Rassenverrat und Multi-Themenpolitik im derzeitigen Multikulturalismus. Aus: Eggers, Kilomba, Piesche, Arndt (Hg.): Mythen, Masken und Subjekte. Kritische Weißseinsforschung in Deutschland. Münster, Unrast 2005
- bell **hooks**: Yearning. Race, Gender, and Cultural Politics. Boston, South End Press 1990
- bell **hooks**: Black Looks. Popkultur – Medien – Rassismus. Berlin, Orlanda 1994

- bell **hooks**: Sehnsucht und Widerstand. Kultur. Ethnie. Geschlecht. Berlin, Orlanda, 1996
- Julian **Huxley**, A.C. **Haddon**, A.M. **Carr-Saunders**: We Europeans. A Survey of „Racial“ Problems. Harmondsworth Middlesex England, Penguin Books 1935
- Noel **Ignatiev**, John **Garvey** (Hrg.): Race Traitor. New York, Routledge 1996
- Noel **Ignatiev** 1996a: The American Intifada. Aus: Noel **Ignatiev**, John **Garvey** (Hrg.): Race Traitor. New York, Routledge 1996
- Noel **Ignatiev** 1996b: Immigrants and Whites. Aus: Noel **Ignatiev**, John **Garvey** (Hrg.): Race Traitor. New York, Routledge 1996
- Noel **Ignatiev** 1997a: Treason to Whiteness is Loyalty to Humanity. An Interview with Noel Ignatiev of Race Traitor Magazine. Aus: Richard Delgado, Jean Stefancic (Hg.): Critical White Studies. Looking behind the Mirror. Philadelphia, Temple University 1997
- Noel **Ignatiev** 1997b: How to Be a Race Traitor: Six Ways to Fight Being White. Aus: Richard Delgado, Jean Stefancic (Hg.): Critical White Studies. Looking behind the Mirror. Philadelphia, Temple University 1997
- Araba Evelyn **Johnston-Arthur**, Andreas **Görg**: Campaigning against racism. Aus: [www.beigewum.at/ TCgi Images/beigewum/20050203201111 KW%201-2000%20Arthur_Goerg.pdf](http://www.beigewum.at/TCgi/Images/beigewum/20050203201111_KW%201-2000%20Arthur_Goerg.pdf) [Zugriff: 21.10.08]
- Ingrid **Jungwirth**: Zur Auseinandersetzung mit Konstruktionen von 'Weiß-Sein' – ein Perspektivenwechsel. Aus: Hertzfeldt/Schäffgen/Veth (Hrsg.): Geschlechter Verhältnisse. Analysen aus Wissenschaft, Politik und Praxis. Berlin, Dietz, 2004
- Annita **Kalpaka**/Nora **Räthzel**: Die Schwierigkeit nicht rassistisch zu sein. Aus: Räthzel/Kalpaka (Hrsg): Theorien über Rassismus. Hamburg, Argument, 2000
- Kanak Attack Interview**: Der KANAK ATTAK-AHA-EFFEKT und die Überwindung der antirassistischen Arbeitsteilung. Gefunden in: <http://www.kanak-attak.de/ka/text/ak070601.html> [Zugriff 16.02.09]
- Kanak Attak Manifest**: http://www.kanak-attak.de/ka/about/manif_deu.html [Zugriff 16.02.09]
- Serhat **Karakayli**: Multikulturalismus? Die Caprifischer schlagen zurück! In: Jan Deck, Sarah Dellmann, Daniel Loick, Johanna Müller (Hg.): Ich schau dir in die Augen, gesellschaftlicher Verblendungszusammenhang! Texte zu Subjektkonstitution und Ideologieproduktion. Mainz, Ventil 2001
- Clara **Kücük**: Binationale Ehe: Scheinehe – Schutz Ehe – Zweckehe? 2005 Gefunden in: http://www.d-a-s-h.org/dossier/13/05_binational.html [Zugriff 16.05.09]
- Joe L. **Kincheloe**, Shirley **Steinberg**: Constructing a Pedagogy of Whiteness for Angry White Students. Aus: Nelson Rodriguez, Leila E. Villaverde (Hg.): Dismanteling White Privilege.

- Pedagogy, Politics, and Whiteness. New York, Peter Lang 2000
- Peggy **McIntosh**: White Privilege: Unpacking the Invisible Knapsack. Aus: Amy Kesselmann (Hrg.): Women - images and realities. A Multicultural Anthology. Mountain View, Cal., Mayfield Publications 1999
- Paul **Mecheril**: Rassismuserfahrungen von Anderen Deutschen – eine Einzelfallbetrachtung. Aus: Paul Mecheril, Thomas Teo (Hrg.): Psychologie und Rassismus. Hamburg, Rowohlt 1997
- Henning **Melber**: Im Geiste der Aufklärung: Kolonialismus und Rassismus als Erblasten Europas. Aus: Bea Gomes, Walter Schicho, Arno Sonderegger (Hrg.): Rassismus. Beiträge zu einem vielgesichtigen Phänomen. Wien, Mandelbaum Verlag 2008
- Toni **Morrison**: Playing in the Dark. Whiteness and the Literary Imagination. New York, Vintage 1993
- Katharina **Oguntoye**, My **Opitz**, Dagmar **Schulz**: Farbe bekennen. Afro-deutsche Frauen auf den Spuren ihrer Geschichte. Berlin, Orlanda 1986
- Joel **Olson**: Police-Assisted Homicide. Aus: Noel Ignatiev, John Garvey (Hrg.): Race Traitor. New York, Routledge 1996
- Edward H. **Peebles**: Richmond Journal. Thirty Years in Black & White. Aus: Noel Ignatiev, John Garvey (Hrg.): Race Traitor. New York, Routledge 1996
- Peggy **Piesche**: Das Ding mit dem Subjekt, oder: Wem gehört die Kritische Weißseinsforschung? Aus: Eggers, Kilomba, Piesche, Arndt (Hg.): Mythen, Masken und Subjekte. Kritische Weißseinsforschung in Deutschland. Münster, Unrast 2005
- Julia **Roth**: 'Stumm, bedeutungslos, gefrorenes Weiss' Der Umgang mit Toni Morrisons Essays im *weißen* deutschen Kontext. Aus: Eggers, Kilomba, Piesche, Arndt (Hg.): Mythen, Masken und Subjekte. Kritische Weißseinsforschung in Deutschland. Münster, Unrast 2005
- Sawitri **Saharso**: Gibt es einen multikulturellen Feminismus? Ansätze zwischen Universalismus und Anti-Essentialismus. Aus: Birgit Sauer, Sabine Strasser: Zwangsfreiheiten. Multikulturalität und Feminismus. Wien, Promedia Südwind 2008
- Edward **Said**: Orientalism. New York, Vintage, 1979
- Walter **Sauer** (Hrg.): k.u.k. kolonial. Habsburgermonarchie und europäische Herrschaft in Afrika. Wien, Böhlau 2002
- Mab **Segrest**: Memoir of a Race Traitor. Cambridge, South End Press 1994
- Wolbert **Smidt**: Die philosophische Kategorie des Läppischen und die Verurteilung der Afrikaner durch Kant. Aus: Stichproben. Wiener Zeitschrift für kritische Afrikastudien Nr. 6/2004, 4. Jg.
- Arno **Sonderegger**: „Wölfe im Schafspelz“ Wenn Biologen Geschichte schreiben. Aus: Stichproben. Wiener Zeitschrift für kritische Afrikastudien Nr. 6/2004, 4. Jg.

- Arno **Sonderegger**: Rasse und Rassismus im wissenschaftlichen Diskurs: Eine Skizze. Aus: Bea Gomes, Walter Schicho, Arno Sonderegger (Hrg.): Rassismus. Beiträge zu einem vielgesichtigen Phänomen. Wien, Mandelbaum Verlag 2008
- Charles **Taylor** 1985. Gefunden in <http://lit.polylog.org/1/elt-de.htm> [Zugriff 04.03.09]
- Becky **Thompson**: A Promise and a Way of Life. White Antiracist Activism. Mineapolis/London, University of Minnesota Press 2001
- Martina **Tißberger** (Hg.): Weiß-Weißsein-Whiteness: Kritische Studien zu Gender und Rassismus/Critical Studies on Gender and Racism. Frankfurt/M, Lang, 2006
- "Verborgene Geschichte/n - remapping Mozart" und 'Recherchegruppe zu Schwarzer österreichischer Geschichte' – Projekt und Ausstellung, kuratiert von: Ljubomir Bratic, Araba Evelyn Johnston-Arthur, Lisl Ponger, Nora Sternfeld, Luisa Ziaja. 2006a
www.remappingmozart.mur.at [Zugriff 07.07.09]
- "**Verborgene Geschichte/n - remapping Mozart**" und '**Recherchegruppe zu Schwarzer österreichischer Geschichte**': Schwarze österreichische Geschichte. Selbst erzählen statt erzählt zu werden. Projekt und Ausstellung, kuratiert von: Ljubomir Bratic, Araba Evelyn Johnston-Arthur, Lisl Ponger, Nora Sternfeld, Luisa Ziaja. 2006b
<http://remappingmozart.mur.at/joomla/content/view/23/40/lang.de/> [Zugriff 30.04.10]
- wacan** – White Ant-racist Community Action Network. Forum. www.wacan.org [Zugriff 30.04.10]
- Ursula **Wachendorfer**: Weiß-Sein in Deutschland. Zur Unsichtbarkeit einer Herrschenden Normalität. Aus: Susan Arndt (Hg): Afrikabilder. Studien zu Rassismus in Deutschland. Münster, Unrast, 2001
- Katharina **Walgenbach**: Zwischen Selbstaffirmation und Distinktion: Weiße Identität, Geschlecht und Klasse in der Zeitschrift 'Kolonie und Heimat'. Aus: Winter, Hepp, Thomas (Hg): Medienidentitäten – Identität im Kontext von Globalisierung und Medienkultur. Köln, Herbert von Halem Verlag 2003
- Katharina **Walgenbach**: Weißsein und Deutschsein – historische Interdependenzen. Aus: Eggers, Kilomba, Piesche, Arndt (Hg.): Mythen, Masken und Subjekte. Kritische Weißseinsforschung in Deutschland. Münster, Unrast 2005
- Katharina **Walgenbach**: Die weiße Frau als Trägerin deutscher Kultur. Koloniale Diskurse über Geschlecht, 'Rasse' und Klasse im Kaiserreich. Frankfurt/M, Campus 2006
- Alice **Walker**: The Color Purple. New York, Pocket Books 1985
- Vron **Ware**, Les **Back**: Out of Whiteness. Color, Politics and Culture. Chicago, University of Chicago Press 2002
- Eske **Wollrad**: Weißsein im Widerspruch. Feministische Perspektiven auf Rassismus, Kultur und

Religion. Königstein/Taunus, Ulrike Helmer Verlag 2005

Georg **Yancy**: A Foucauldian (Genealogical) Reading of Whiteness: The production of the Black Body/Self and the Racial Deformation of Pecola Breedlove in Toni Morrison's *The Bluest Eye*. Aus: Georg Yancy (Hg.): What White Looks Like. African-American Philosophers on the Whiteness Question. New York, Routledge 2004

Aram **Ziai**: Zwischen Global Governance und Post-Development. Entwicklungspolitik aus diskursanalytischer Perspektive. Münster, Verlag Westfälisches Dampfboot 2006

Summary

This paper analyzes Critical Whiteness Studies' political strategies, put forward to explain racism theoretically, as well as to fight it actively. I will focus on the writings of the "New Abolitionists", a group that claims the possibility of casting off whiteness.

The first part of this paper introduces Critical Whiteness Studies and presents its basic theories and concepts. My focus will be the problematic of translating this theoretical body, which was developed in the United States, into a European and particularly a German-speaking context.

The second part of the paper is dedicated to the political strategies put forth by Critical Whiteness theorists. *Strategies* are here understood as suggestions, even manuals, for the transformation of a critical theory into an anti-racist practice. My particular focus will be on the possibility of leaving the "White Club" as propagated by a number of authors.

Following Noel Ignatiev's and John Garvey's concept of "Race Traitor", this paper develops a critique of the "abolition" of whiteness. Consequently, I attempt to find answers to these critiques through Marilyn Frye's concept of "Whiteness," as well as Vron Ware's and Les Back's answers.

In this paper, I am less concerned with finding definite answers to political questions than with contributing to a political analysis of theories purported by Critical Whiteness Studies and to a critical engagement of racialized categories.

Lebenslauf Katharina Röggl

geb. 1982 Wien

Matura 2001 Wien

Studium 2001- 1011

Danke

Mein spezieller Dank gilt Beatriz De Abreu Fialho Gomes, die mich unterstützt und kritisiert hat und die Geduld mit mir hatte; Danke an Walter Schicho der mich nicht nur am Papier betreut hat sondern mir ebenfalls Zeit und Geduld geschenkt hat.

Danke an Hannelore und Georg, ihr habt mich auf vielfältigste Weisen unterstützt und dabei – oft im Gegensatz zu mir – auch daran geglaubt dass das alles irgendwann fertig wird.

Und sowieso hunderttausend mal Danke an Hutfabrik and Friends, für Sprechen und Fluchen, für stundenlanges frühstücken, fürs Formatieren und fürs Verzweiflung teilen, fürs andere Pläne machen und fürs Verwirrung stiften – einfach fürs da sein.

Nicht nur Danke, sondern vor allem Wertschätzung an Johannes, der mich auf vielen Ebenen unterstützt hat, nicht zuletzt dadurch, dass er sein Vater-sein ernst genommen hat, was selbstverständlich sein sollte – es aber nicht ist.