

Stephanie Lavorano,
Carolin Mehnert,
Ariane Rau (Hg.)

GRENZEN **DER ÜBERSCHREITUNG**

Kontroversen
um Transkultur,
Transgender und
Transspecies

Aus:

Stephanie Lavorano, Carolin Mehnert, Ariane Rau (Hg.)

Grenzen der Überschreitung

Kontroversen um Transkultur,
Transgender und Transspecies

Oktober 2016, 278 Seiten, kart., 34,99 €, ISBN 978-3-8376-3444-0

Transgender, Transkulturalität, Transnationalität – Konzepte des Trans erleben eine politische und wissenschaftliche Konjunktur. In ihnen geht die Forderung nach einer Öffnung von soziokulturellen Identitäten auf. Doch die fluide gewordenen Grenzen von nationalen, sozialen und körperlichen Räumen drohen sich in Traditionen und Neorassismen erneut zu verfestigen:

Werte der bürgerlichen Kleinfamilie wie rechtspopulistische Positionen werden immer wieder thematisiert und in verschiedenen medialen und sozialen Kanälen reproduziert.

Die Beiträge des Bandes fragen: Durch welche Prozesse essentialisieren sich Transkonzepte – an welchen Grenzen zerbrechen sie?

Stephanie Lavorano (M.A.) promoviert und lehrt an den Universitäten Gießen und Tübingen.

Carolin Mehnert (M.A.) promoviert an der Universität Tübingen. Sie betreut das Forschungsprojekt »Körper im Visier«.

Ariane Rau (M.A.) forscht zu Konzepten der Transkulturalität innerhalb der aktuellen globalen Literaturen in Berlin und Tübingen.

Weitere Informationen und Bestellung unter:

www.transcript-verlag.de/978-3-8376-3444-0

Transkultureller Rassismus

Zum Diversitätsbegriff

bei Wolfgang Welsch und Immanuel Kant

STEPHANIE LAVORANO

Transkulturalität ist in den Nullerjahren zu einem zentralen Begriff der Kulturwissenschaften für die Beschreibung von Migrations- und Globalisierungsprozessen avanciert. Dabei eint die Transkulturalität mit ihren Vorgängermodellen der Inter- und Multikulturalität eine binäre konzeptuelle Ausrichtung: Zum einen wollen sie als Deskriptionsinstrumente der sich zunehmend kulturell vernetzenden Weltgesellschaft heuristisch angemessen begegnen. Zum anderen geht in ihnen ein normativer Impetus auf, indem sie Identitätsmodelle formulieren, die gegen Ressentiments und antimigrantische Narrative in Stellung gebracht werden. Immer richten sich diese ›Kulturalitätskonzepte‹ gegen ein bestehendes Defizit im gesellschaftlichen Wissen um Migrationsprozesse und treten mit ihren implizierten Visionen einer sich entwickelnden Einwanderungsgesellschaft als ›Hoffnungsträger‹ in den öffentlichen und wissenschaftlichen Debatten auf.¹

In der Theoretisierung von Wolfgang Welsch kommt Transkulturalität diesem subversiven Anspruch mit dem Postulat ›über die Verfasstheit heutiger,

1 Im Gegensatz zur Transkulturalität verweisen Inter- und Multikulturalität implizit auf homogene Kulturvorstellungen. Während das ›Inter‹ auf mögliche dialogische Prozesse zwischen zwei voneinander getrennten Kulturen referiert, postuliert die Multikulturalität eine Pluralität von Kulturen. Jedoch gründet sich auch diese Pluralität auf Stereotypen, als indigen imaginierten und häufig sogar ethnisch konnotierten Identitätsvorstellungen. Transkulturalität versucht diese Modelle durch eine umfassende Diversität von möglichen und im Gegensatz zur Multikulturalität nicht bereits bestehenden Identitäten zu ersetzen.

westlicher Gesellschaften« als einer Verquickung von innerer »Pluralisierung möglicher Identitäten« und einem nach außen gerichteten Kosmopolitismus nach (Welsch 1994). Mit der Formel »[e]xterne Vernetzung und interner Hybridcharakter der Kulturen« (Welsch 2011: 298) würden sich starre, kollektive Kulturidentitäten, wie sie etwa die Nationalkulturen verkörpern, für obsolet erklären. Transkulturelle Gesellschaften, so Welschs Diagnose, vollziehen damit einen Wandel hin zu einer auf Diversität basierenden Ordnung, die sich sowohl von Vorstellungen homogener Identität verabschieden als auch rassistische Strukturen und Denkgewohnheiten hinter sich lassen. Denn in den modernen Kollektivkulturen erkennt Welsch einen

»Typus von Rassismus [...], der auch dort noch erhalten bleibt, wo man den biologisch-ethnischen Rassismus ablegt, also die jeweilige Kultur nicht mehr unter Rekurs auf ein Volkswesen definiert, sondern stattdessen zu definitorischen Substituten wie Nation oder Staat oder gar – zirkulär – zu ›Kulturnation‹ greift.« (Welsch 1994)

Offenbar steht dieser ›transkulturelle Abgesang‹ auf rassistische Diskurse in einem stupenden Widerspruch zur sozialen Wirklichkeit, die nicht nur global durch eine ungebrochene Kontinuität institutioneller Rassismen gekennzeichnet ist (vgl. Erklärung der Weltkonferenz gegen Rassismus, Rassendiskriminierung, Fremdenfeindlichkeit und damit zusammenhängende Intoleranz 2001), sondern sich auch in der zunehmend virulenten Zirkulation antimuslimischer Narrative bis in die bürgerliche und politische Mitte Europas hinein äußert. Angesichts dieses Spannungsfeldes eröffnet sich ein Fragenkomplex, der die Konstitution rassistischer Diskurse und die Konzeptualisierung des Transkulturellen gleichermaßen adressiert. Denn wenn Rassismus per definitionem in der Funktionalisierung homogener Kulturvorstellungen zur Ablehnung, Exklusion oder gar Vernichtung des ›Anderen‹ besteht, transkulturelle Tendenzen diese starren Identitätsausprägungen jedoch zersetzen, dann bildet sich angesichts einer globalisierten und dennoch rassistisch geprägten Weltgesellschaft ein Paradox, das auf theorieimmanente Missverständnisse um die Struktur des Rassismus, des Transkulturellen oder um das Zusammenwirken beider Phänomene hindeutet.

Diesen konzeptuellen Widersprüchen will der vorliegende Beitrag nachgehen und nach möglichen impliziten Allianzen, Strukturanalogien und Interdependenzen zwischen Transkulturalität und Rassismus fragen. Dafür wird der Entwurf der Transkulturalität nach Welsch mit den frühen, im Kontext des Kolonialismus formulierten europäischen Rassismuskursen konfrontiert, um Momente, die eine Liberalisierung von Identitäten im globalisierten Raum unterminieren, auszumachen. Exemplarisch wird dabei auf die vorkritischen rassentheoretischen

Schriften von Immanuel Kant zurückgegriffen, die sich deswegen anbieten, da sie sich ebenso wie die Texte von Welsch an einem kosmopolitischen, von Migration geprägten Europa – wenn auch unter umgekehrten Vorzeichen – abarbeiten. Es zeigt sich, dass sich die rassistische Ideologie Kants und das Transkulturalitätskonzept Welschs in einer Denkfigur des Westens als ›naturalisierte Diversität‹ treffen. Eben diese ›naturalisierte Diversität‹ ist es, die innerhalb des rassistischen Diskurses die eurozentristische Hierarchie auf fundamentale Weise begründet und erhält. Damit liegt der Befund nahe, dass Diversität nicht etwa der Gegenentwurf, sondern ein elementares Konstituens der durch ›Rassifizierung‹ (vgl. Terkessidis 2004; Miles 1991) erhöhten Kollektividentitäten ist. Durch diese Verschränkung weist sich Welschs Transkulturalität mithin nicht als ein wirkungsvolles antirassistisches, sondern eurozentristisches Konzept aus, das sich diesseits der rassistischen Diskursivität bewegt; eine Verschränkung, die die bestehende, auf einen Kulturessentialismus abzielende Kritik am Transkulturalitätsmodell erweitert und spezifiziert.²

I TRANSKULTURELLE PERSPEKTIVEN AUF KULTURELLEN RASSISMUS

Die im Konzept des Transkulturellen eröffnete Dichotomie von pluralistisch gedachten und kultur-rassistischen Identitäten referiert auf die Theoreme der kritischen Rassismusforschung von ›Fremdheit‹ und ›Kulturalismus‹ und verschränkt beide miteinander. Während sich hinter der Fremdheit die eigentliche, jedoch in einem Bereich des Invisiblen verbleibende Wesenhaftigkeit der Kultur(en) verbirgt, beschreibt der Kulturalismus eine Identifikationspraxis, die jene innere Pluralität durch homogenisierende Identitätszuweisungen verdeckt. Dass rassistische Identitätsentwürfe nicht auf bestehende Gemeinsamkeiten und Differenzen referieren, sondern diese vielmehr erst durch Diskurspraktiken, das heißt performativ erzeugen, gilt als allgemein anerkannter Grundsatz der Rassismusforschung.³ Interessanter erscheint jedoch die von Welsch vorgenommene Verquickung von Fremdheit und Transkulturellem, die selbst wiederum tiefe Einschnitte zwischen den Spektren pluraler Kulturen erzeugt.

2 Einen Überblick zur Kritik des Kulturessentialismus am Konzept der Transkulturalität bieten Dorothee Kimmich, Özkan Ezli und Annette Werberger in der Einleitung ihres Bandes *Wider den Kulturenzwang*. (Ezli/Kimmich/Werberger 2009)

3 Vgl. hierzu etwa die jüngeren Rassismustheorien von Etienne Balibar, Stuart Hall und Robert Miles (Balibar 1990; Hall 2000; Miles 1991).

»Fremdenhass«, so schreibt Welsch, »ist im Grunde projizierter Selbsthass.« (Welsch 1994) Diese hier angedeutete dialektische Projektion vom ›Eigenen‹ auf das ›Fremde‹ ist eine durch Julia Kristeva anhand des Freud'schen Unheimlichen entwickelte und später von Ulrich Bielefeld für die Rassismusforschung fruchtbar gemachte Struktur, die den inneren Kern des Rassismus als ein Resultat der Unerfahrbarkeit des ›Eigenen‹ und der daraus resultierenden Urangeit reflektiert (vgl. Kristeva 1990; Bielefeld 1998). Eben weil das ›Fremde‹ ebenso unzugänglich wie das ›Eigene‹ ist, bietet es sich zur Projektion des Verdrängten, der ›eigenen‹ Wünsche, Erinnerungen usw. an, die in ihrer Summe das von exotisierenden, ablehnenden, bis hin zu rassifizierenden Imaginationen reichende Erscheinungsspektrum des Fremden bilden. Die sich so formierende Xenophobie⁴ besteht also aus einer Angst vor dem Unbekannten, die gleichermaßen das Innere wie das Äußere betrifft.

Für transkulturelle Gesellschaften verortet Welsch das Moment der Unzugänglichkeit des ›Eigenen‹ in einer Struktur, die das Individuum grundlegend an einen Bereich der kollektiven Kultur bindet. Er führt aus: »Sobald wir unsere innere Transkulturalität nicht mehr verleugnen, werden wir auch eines anderen [...] Umgangs mit äußerer Transkulturalität fähig« (Welsch 1994). Welschs Argumentation agiert hier in einer relativen, theoretischen Unschärfe, aus der heraus nicht deutlich wird, ob die innere Transkulturalität des Subjekts ebenso wie die der Kultur durch ein notwendiges Konglomerat von historischen Einflüssen entstanden oder durch jüngste Globalisierungstendenzen gebildet ist. Deutlich tritt aber durch das narrative ›Wir‹ das Imago einer quasi ›indigenen Kultur‹ hervor, die nur als der ›Westen‹ zu identifizieren ist und gegenüber dem ›Rest der Welt‹⁵ positioniert wird.⁶ Innerhalb der transkulturellen Logik wird so das Bild des ›alten Europas‹ als einem gewachsenen kulturellen Raum evoziert, das zwar in sich plural strukturiert ist, aber eben doch auf eine ganz andere Weise, als es die externen Kulturen sind. Welschs antirassistische Strategie löst sich hier also nicht vom Begriff der Grenze, sondern bringt die totale Unterscheidung erst aktiv hervor und setzt in einem performativen *othering* das

4 Problematisch an Ansätzen der Xenophobie erscheint stets die vorgenommene Anthropologisierung von Rassismus. Denn wenn Rassismus auf einer jedem Menschen eigenen Urangeit basiert, dann wird damit rassistische Praxis als quasi-natürlich und in gewisser Weise kollektiv unumgänglich beschrieben.

5 Die Formulierung von dem ›Westen und dem Rest‹ wird hier in Anlehnung an Stuart Halls Konzeption dieser Opposition verwendet (vgl. Hall 1994).

6 So schreibt Welsch in der Exposition, dass es sich beim Transkulturellen um ein ›westliches‹ Phänomen handele (vgl. Welsch 1994).

Gegenbild des ›Westens‹. Zwar wird im Fortgang der Welsch'schen Argumentation diese Dichotomie durch das Bild der fluiden Grenzen wieder weichgezeichnet, aber nichtsdestotrotz bleibt diese Grenze stabil und zementiert nicht nur Kultur als alleiniges Identitätskonstituens, sondern auch die stets vom ›Westen‹ ausgehende Perspektivierung dieser Differenz. Diese unterschiedlichen Kontinuen von innerer und äußerer Kultur sind demnach nicht nur in ihrer, wenn auch nicht näher bezeichneten Qualität unterschieden, sondern die den ›Westen‹ als Agens begünstigende Distinktionslinie verläuft zugleich nach dem Prinzip aktiv-passiv.

Sowohl die Vorrangstellung der Kultur als Identitätskonstituens als auch die durch den Blick des Westens gebildete Pluralität anderer Kulturen sind zwei Momente, die den Verdacht der Re-Essentialisierung von Kultur durch das Konzept der Transkulturalität auslösen. Lädt zum einen Transkulturalität zu einer Perpetuierung des Kulturellen als genereller Basis von Identität ein und betreibt damit geradezu einen »Kulturenzwang« (Ezli/Kimmich/Werberger 2009), so lässt sich auch der von Welsch vorgestellte Pluralismus des Kulturellen nicht etwa als ein befreiender, sondern vielmehr als ein stereotypisierender Akt interpretieren. So hat Kien Nghi Ha darauf aufmerksam gemacht, dass es sich bei der Darstellung von unterschiedlichen kulturellen Typen⁷ um eine neokapitalistische Verwertungstechnik des vermeintlich Fremden zur Steigerung der eigenen imaginierten Modernität handelt. Das ›Fremde‹ erscheint damit eben nicht unüberschaubar divergent, sondern als ebenso nach sichtbaren Markern kategorisier- und dadurch konsumierbar.

Diese Kritik der multiplen Stereotypisierung von ›fremden‹ Kulturen soll um das Argument ergänzt werden, dass ebenso die »innere Pluralität möglicher Identitäten« (Welsch 1994) der transkulturellen Gesellschaften kein Gegenentwurf zu rassistisch geprägten Ordnungen ist, sondern Rassismus vielmehr immer an der Schnittstelle von innerer Diversität und äußerer Eindeutigkeit operiert. Wie in der folgenden Analyse der vorkritischen Schriften Immanuel Kants gezeigt wird, ist es gerade die innere Diversität, die die absolute Stelle des rassistischen Agens und die rassifizierende Kategorisierung des ›Anderen‹ begründet und stabilisiert. Dabei entwirft Kant eine Anthropologie, die sich streng auf ein Selbstverständnis des Menschen als Kulturwesen qua Vernunft bezieht.

7 Kien Nghi Ha bezieht sich hier auf die Darstellung von Migrant_innen, die sich entlang von Bindestrichidentitäten wie etwa vietnamesisch-deutsch, indisch-deutsch oder türkisch-deutsch entwickeln. Offenbar handelt es sich bei der stereotypen Darstellung von Migrant_innen nicht um eine kulturelle, sondern um eine ethnisierte (vgl. Ha 2005).

II DIVERSITÄT UND RASSISMUS IN DEN SCHRIFTEN IMMANUEL KANTS

Auch wenn die rassentheoretischen Schriften von Immanuel Kant im Vergleich zu seinem Hauptwerk weniger Beachtung in der Forschung finden, sind diese an Einfluss auf die Etablierung der pseudowissenschaftlichen rassistischen Ideologien zur Hochphase des Kolonialismus im 18. Jahrhundert kaum zu unterschätzen. So geht auf Kants Schaffen etwa die Einführung des Begriffs ›Rasse‹⁸ für die bis dato noch verstreuten, biologischen Terminologien der Kategorisierung des Menschen zurück.

In den Grundzügen folgt Kants Rassifizierungsschema der von Carl von Linné in der zehnten Auflage des *Systema Naturae* vorgestellten Einteilung des Menschen in vier ›Hauptrassen‹, wobei die ›weiße‹ und die ›schwarze‹ ›Rasse‹ die diametralen Punkte der hierarchischen Skala bilden. Kant übernimmt diese Konzeption und sieht in der ›weißen‹ ›Rasse‹ »[d]ie Menschheit [...] in ihrer größten Vollkommenheit« (Kant VvRM: AA II: 438) verkörpert. Die ›schwarze‹ Rasse hingegen beschreibt er als »stark, fleischig, gelenk« und »faul, weichlich und tändelnd« (ebd.). Wie diese Charakterisierungen zeigen, bringt Kant in der Dichotomie von ›weiß‹ und ›schwarz‹ den großen abendländischen Dualismus von Natur und Geist beziehungsweise von Körper und Vernunft selbst in Stellung: Während sich die Beschreibungen der übrigen, im mittleren Spektrum verorteten rassifizierten Identitäten durch Nähe und Distanz zu einem der beiden Pole bestimmen lassen, zeigt sich in diesen diametralen Stigmata eine absolute Kongruenz mit den Prinzipien des Körperlichen und der Vernunft. Denn nicht nur wird die Rassifizierung ›schwarz‹ mit dem Attribut »fleischig« direkt auf den Körper bezogen, sondern der »faule und tändelnde« Charakter zeigt zugleich eine Abstinenz der Vernunft an. Körper und Vernunft erscheinen mithin als sich gegenseitig ausschließende Parameter anthropologischer Wesenhaftigkeit. Damit erscheint ›Rasse‹ als ein Begriff, der nicht lediglich bestimmte Eigenschaften zuweist, sondern vielmehr ontisch jenseits eines rein körperlichen Essentialismus radikal gedacht wird.

8 An den Stellen, an denen sich dieser Text deskriptiv an den rassentheoretischen Schriften Kants abarbeitet, wird zugunsten der wissenschaftlichen Genauigkeit die von Kant verwendete Terminologie der ›Rasse‹, in der kantischen Schreibweise ›Race‹, aufgegriffen. Dort, wo der Text jedoch in die Analyse und Dekonstruktion der kantischen Anthropologie einsteigt, wird entweder in den Abkürzungen von ›weiß‹ und ›schwarz‹ gesprochen oder von Rassifizierung (vgl. Terkessidis 2004; Miles 1991) gesprochen, um den performativen Akt in den Fokus zu rücken.

Zeichnen sich die anthropologischen Abhandlungen Kants im Allgemeinen durch einen deskriptiv-kategorisierenden Duktus aus und werden daher losgelöst von dessen Systemphilosophie betrachtet, so zeigt die populär erfolgreichste vorkritische Schrift *Beobachtungen über das Gefühl des Schönen und Erhabenen* von 1764 bereits deutliche Anlagen der späteren Kritiken. Durch diese Verbindungslinien lässt sich auch die in dieser frühen Schrift vorgestellte Rassentheorie Kants im Kontext seiner Systemphilosophie lesen. Kants Schrift, die sich an einer Kartographie nicht nur ästhetischer Phänomene, Empfindungen und Sitten, sondern gleichsam auch der Geschlechter, Nationen und Völker versucht, setzt dabei die Dichotomien ›schwarz‹ und ›weiß‹ sowie ›Körper‹ und ›Vernunft‹ zueinander in eine dynamische, sich gegenseitig bedingende Beziehung.

Das Erhabene wird von Kant vordergründig als eine perzeptive und daran anlehnend als attributive Kategorie vorgestellt, die jedoch in ihrer Dynamik eine ontische Wirkmacht entfaltet. Das im eigentlichen Sinne ›Erhabene‹ ist ein innerer Eindruck, der ob seiner Intensität, sich weder sprachlich fassen lässt noch seine Entsprechung in einem realen Gegenstand findet. Diese Wahrnehmung etwa von Phänomenen wie der berstenden Natur, mathematischer Unendlichkeit aber auch literarische Epen von Homer oder Milton bewirken ein Gefühl, das sowohl die Einbildungskraft als auch den Verstand übersteigt. Das Erhabene liegt mithin jenseits aller Konkretion und die mit ihm verbundene Dynamik verweist zurück auf die Vernunft als dem höchsten Erkenntnisvermögen selbst. Die Vernunft als das konstitutive Vermögen des menschlichen Geistes bildet somit Ausgangs- und Zielpunkt der erhabenen Wahrnehmung.

Mit dem Dynamisch-Erhabenen, der zentralen Kategorie des kantischen Sublimen, erweitert sich dessen ästhetischer Gehalt um eine ontische Qualität, denn diese Ausprägung des Erhabenen setzt bei dem Fundamentaldualismus von Vernunft und Natur selbst an. In der distanzhaften Betrachtung von bedrohlichen Naturphänomenen wie etwa eines »rasenden Sturmes« oder »Gebirges, dessen beschneite Gipfel sich über Wolken erheben« (Kant GSE: AA II: 208) entdeckt der Mensch aufgrund seiner physischen Unversehrtheit bei gleichzeitiger sinnlicher Bedrohung, dass sich seine »Selbsterhaltung von ganz anderer Art« (Kant KU: AA V: 261), nämlich durch die Vernunft, begründet. In der Empfindung des Dynamisch-Erhabenen erkennt der Mensch die Vernunft als seine Wesensbestimmung.

In der dem Dynamisch-Erhabenen zugrunde liegenden Bewegung wird die Vernunft nicht nur von der Natur in radikaler Weise abgegrenzt, sondern als Wesensbestimmung des Menschen gegenüber der Natur radikal erhöht. Denn die Selbsterkenntnis des Menschen als Vernunftwesen ist zugleich ein Erkennen der eigenen »Überlegenheit über die Natur selbst« (ebd.). Im wortwörtlichen Sinne

handelt es sich also bei der Dialektik des Dynamisch-Erhabenen um eine Erhebung, wird doch die Vernunft und zugleich das Vernunftwesen ›Mensch‹ in eine absolute Hierarchie gegenüber der Natur überführt. Der Natur kommen dabei in diesem Dualismus zwei Funktionen zu: Zum einen dient sie als eine Qualität, die die hierarchische Stellung der Vernunft erst ermöglicht, zum anderen legitimiert sie diese Stellung. Denn in der Ausweisung als Wesenhaftigkeit ist die Vernunft ebenso etwas von Natur aus Gegebenes. Es zeigt sich: auch wenn sich zwischen Vernunft und Natur ein scharfes asymmetrisches Gefälle befindet, wird die Natur als Garant gegen jede Verhandelbarkeit des anthropozentrischen Weltgefüges argumentativ in Stellung gebracht. Diese Legitimation erscheint umso stärker, als sich mit der Vernunft zugleich ihre absolute hierarchische Stellung als natürlich und damit dem Erkenntnisakt des Erhabenen vorausgehend begreifen muss.

Just diese naturalisierte, absolute Stellung der Vernunft lässt sich ebenfalls als zentraler Nexus des kantischen Rassismus ausmachen. Die in einem ersten Moment universalistische Ontologie des Menschlichen wird in den *Beobachtungen über das Gefühl des Schönen und Erhabenen* in eine partikularisierende Matrix überführt, denn, so die kantische Logik, »[i]n der menschlichen Natur finden sich niemals rühmliche Eigenschaften, ohne daß zugleich Abartungen derselben durch unendliche Schattierungen bis zur äussersten Unvollkommenheit übergehen sollten.« (Kant GSE: AA II: 213). Kant bildet über die Begriffe des Erhabenen, des Schönen und deren Abstinenz eine weitverschachtelte, mehrstufige Hierarchie der ›Völker und Nationen‹, deren jeweilige Einordnung umso höher ausfällt, je näher sie sich am Prinzip des Erhabenen und damit an der Vernunft befinden.⁹ Trotz dieses weit verzweigten Tableaus lässt sich auch in den

9 Zur Einteilung der europäischen Nationalitäten verbindet Kant Linné folgend den Dualismus des Schönen und Erhabenen mit der Vier-Temperamentelehre. Dabei werden die Begriffe des Prächtigen-Erhabenen, des Erhabenen sowie des Schönen zur Charakterisierung der unterschiedlichen Temperamente genutzt. Dabei wird in der Charakterisierung deutlich, dass mit der Nähe zur Vernunft der einzelnen Völker wesentlich auf deren gesellschaftlichen Entwicklungsstand geschlossen wird. Die Einteilung der Nationalitäten orientiert sich eingangs noch starr am Dualismus: Italiener und Franzosen werden dem Gefühl des Schönen zugeordnet, Deutsche, Engländer und Spanier hingegen seien mit einem Gefühl für das Erhabene ausgerüstet. Engländer hätten verstärkt den Charakter des Schreckhaft-Erhabenen, die Deutschen des Prächtigen und die Spanier seien von abenteuerlicher Natur, was zugleich die negative Radikalisierung des Schreckhaft-Erhabenen darstellt. Für den Franzosen stellt Kant fest, dass gemäß seinem Gefühl für das Schöne, er ›artig, höflich und gefällig‹ sei und

Beobachtungen über das Gefühl des Schönen und Erhabenen die Dualität von ›weiß‹ und ›schwarz‹ ausmachen, die ebenso wie in den anderen rassetheoretischen Schriften Kants zwei absolute Qualitäten markieren: Während die ›weißen‹ europäischen Nationen als ›erhaben‹ eingestuft werden, kommt den ›schwarzen‹, der kantischen Ordnung nach vor allem die zentralafrikanischen und indigenen kanadischen Völker, der Logik eines Primitivismus folgend, ein ›natürlicher‹ Status zu. Was sich durch die Systematik in den *Beobachtungen über das Gefühl des Schönen und Erhabenen* jedoch gegenüber den anderen anthropologischen Schriften als neue Qualität andeutet, ist die Stabilität, aber auch die Radikalität dieser Unterscheidung, die sich aus den ontologischen Zuweisungen ergibt.

Denn die absolute Hierarchie der Vernunft gegenüber der Natur, wie sie im Dynamisch-Erhabenen entwickelt wird, lässt sich auf das Verhältnis der als ›weiß‹ und ›schwarz‹ rassifizierten Nationen übertragen. So wie sich die Vernunft erst durch die Natur als Primat des Dualismus konstituieren kann, so ist die Rassifizierung des ›Schwarzen‹ innerhalb der anthropologischen Konzeption für die Begründung und den Erhalt der Vorrangstellung des ›weißen‹ Europas notwendig. Bei der rassistischen Dichotomie von ›weiß‹ und ›schwarz‹ handelt es sich im Kern also nicht um eine gegenläufige, positiv und negativ wertende Bezeichnungspraxis, sondern die rassifizierte Identität wird vielmehr in fundamentaler Weise für die Hervorbringung der Identität des Rassifizierenden sowie dessen rigorosen Herrschaftsanspruch instrumentalisiert. Denn analog zur Natur als legitimierendem Prinzip der Vernunft, knüpft sich an die Rassifizierung des ›Schwarzen‹ die stetige Selbstvergewisserung des eigenen ›erhabenen Volkscharakters‹. Das ›Schwarze‹ wirkt ex negativo als der materialisierte Beweis der Existenz der rein innerlich erfahrbaren ›luziden Vernunft‹ und damit zugleich des ›erhabenen‹ Prinzips des ›weißen‹ Europas. Nur durch die Konstruktion des ›schwarzen‹ Gegenspielers kann sich der ›weiße‹ Primat des Europäischen erschaffen.

Diese Metastruktur des Rassismus korrespondiert mit einigen Momenten, welche die innere Identitätsstruktur des ›Weißen‹ organisieren. Dabei folgt die intrinsische Konstitution des ›Weißen‹ den beiden aus der Vernunft abgeleiteten

sein Charakter somit als sanguinisch zu bezeichnen wäre. Er stelle ferner einen guten Gesellschafter dar, da er sich auf den Witz verstehe. Ohne auf eine gewisse Komik zu verzichten, konstatiert Kant aus der Konnotation des Schönen mit dem weiblichen Geschlecht für den Franzosen schließlich folgendes Fazit: »Der Gegenstand, auf welchen sich die Verdienste und Nationalfähigkeiten dieses Volkes am meisten beziehen, ist das Frauenzimmer.« (Vgl. Kant GSE: AA II)

Prinzipien des Universellen und der Diversität, die zugleich die Selbstimagination des ›Weißen‹ in ihrer Komplexität steigern. Das Prinzip der Universalität leitet sich direkt aus der absoluten Position der Vernunft gegenüber der Natur ab. Folgt die Distinktionslinie zwischen Natur und Vernunft mit dem Dynamisch-Erhabenen nicht mehr nur einer horizontalen, sondern vielmehr einer vertikalen Richtung, generiert die Vernunft mit der Erhebung über die Natur einen potentiell unbegrenzten noumenalen Wirkraum. Kant charakterisiert diese Okkupation der Vernunft als »einen andern nicht-sinnlichen Maßstab, welcher jene Unendlichkeit [der Natur] selbst als Einheit unter sich hat.« (Kant KU: AA V: 261) Die Vernunft als das Prinzip des Geistigen, das sich jenseits aller zeichenhaften Verortung befindet, erhebt sich zugleich als alleinig sinngebendes Prinzip. Als Konsequenz dieser imaginierten Totalität ergibt sich eine Negierung jedweder konkurrierenden oder etwa dialogischen Strukturen, die gegen die Setzung von Sinn durch das Prinzip der Vernunft eine Aushandlung von Bedeutung ins Spiel bringen. Das heißt, nicht nur die Vernunft selbst, sondern auch der durch sie oder in ihrem Namen gebildete Sinn weist sich selbst als absolut aus. Diese nach außen gerichtete Totalität korrespondiert dabei mit einer inneren Organisation der ›weißen‹ Identität des Individuums. Denn der öffentliche Vernunftgebrauch, der nicht nur als demokratisches Prinzip den öffentlichen Raum gestaltet, sondern auch als Garant des tugendhaften Handelns gilt, ist streng an das Individuum und damit an die strukturelle Diversität der *Communitas* gebunden.¹⁰ Die vom Individuum ausgehende Sinnproduktion als Entäußerung der omnipräsenten Vernunft ist somit durch spontan gebildete, variable und plurale Semantiken geprägt.

Das von Kant vorgestellte ›weiße‹ Europa nimmt durch eine Orientierung an den Prinzipien der Vernunft eine absolute Machtposition im Weltgefüge ein, die sich um ein leeres Machtzentrum herum organisiert, selbstlegitimiert und erhält. Dabei bindet die ›Vernunft‹ als identitäres Leitprinzip nicht nur Individuum und Gemeinschaft eng aneinander, sondern verweist auch auf die Strukturierung eines öffentlichen Raumes, die gleichermaßen durch das Individuum wie durch das Imago des Universell-Geistigen gebildet wird. In dieser Struktur entspricht die Vernunft dem transzendentalen Signifikat im Sinne Derridas, das als »das Zentrum einer Struktur, [...] die Kohärenz des Systems orientiert und organisiert« und dabei »sowohl innerhalb als auch außerhalb der Struktur liegt«

10 Denn erst durch die Vernunfttätigkeit einzelner soll die Gemeinschaft als Ganzes erfasst werden und durch die ›Aufklärung des Publicums‹ dann auch die Gesellschaft in ihrer Gesamtheit sowie in einen moralisierten Zustand überführt werden. Jedoch ist der Anfang der Moral immer im Individuum verortet. (Vgl. Kant WA: AA VIII)

(Derrida 1976: 424). Der Kern des ›weißen‹ Europas ist also gleichermaßen Euro- wie Logozentrismus; jeder von ihm ausgehende Sinn, insbesondere proklamierte Weltbilder und -deutungen, legitimiert sich in absoluter Weise durch sich selbst und beansprucht Gültigkeit für sich und für andere.

Angesichts der Tatsache, dass Kants Schriften zur Hochphase des Kolonialismus entstanden sind, zeigt sich die mit dieser Ideologie verbundene politische Brisanz. Fußt die Erhöhung des ›Weißen‹ nur auf der Abgrenzung gegenüber dem rassifizierten ›Schwarzen‹, so entlarvt sich dieses eurozentristische Projekt als nicht allein zum Selbstzweck bestehend. Vielmehr muss der stets bestehende und gesuchte Bezug zu den rassifizierten, ›schwarzen‹ Völkern und die damit einhergehende legitimierende Vergewisserung der eigenen Vormachtstellung als eine auf vielen Ebenen agierende gewaltsame Bemächtigung des ›Anderen‹ verstanden werden. Eben weil die rassifizierte Identität als eine Komprimierung des sinnlichen und körperlichen Prinzips konzipiert ist, ist in jeder Form von sinngebender oder handelnder Beziehung das ›weiße‹ Europa alleiniger Agens.

In dieser Identitätskonstruktion des ›Weißen‹ ist es die iterative Transgression zwischen Individuum und Kollektiv, zwischen ›weiß‹ und ›schwarz‹ das zur Nichtverortbarkeit der Macht begründenden Prinzips ›Vernunft‹ führt und dadurch jedwede Konkurrenz oder Relativierung im Vorfeld umgeht. Kultureller Sinn aber wird damit zu einem alleinigen legitimen Gut des sich durch Abgrenzung gegenüber dem ›Schwarzen‹ naturalisierten ›weißen‹ Europas. Eben durch dieses Monopol kann sich ›weiße‹ Kultur und daran gebunden auch soziale, politische und identitäre Sinnggebung inhärent diversitär und semantisch flexibel organisieren.

III TRANSKULTURELLER RASSISMUS – EIN FAZIT

Wenn Etienne Balibar mit dem »Paradox der inneren Einheit« aufzeigt, dass jeder Universalismus immer zugleich auch partikularisierende Wirkung entfaltet, da er ansonsten ohne begriffliche Substanz agiert (Balibar 1998: 176), dann beschreibt er damit eine Theorieentwicklung, welche die Welsch'sche Transkulturalität und Kants Rassentheorie miteinander teilen. Beide Theorien setzen bei Konzeptualisierungen des Menschen an, welche bei Welsch als Kultur- bei Kant als Vernunftwesen gedacht werden. Doch entgegen ihrer universalistischen Anlage finden sich in beiden Ansätzen auch die Antipoden des Menschlichen, die bei Kant in der Rassifizierung des ›Schwarzen‹ als einer Abstinenz der Vernunft und bei Welsch in einem Kulturhegemonismus des Westens zu finden sind. Beide Autoren beschreiben dabei das Bild eines privilegierten Westens, aus

dessen Perspektive heraus die Welt strukturiert, konzeptualisiert und sinnhaft verfügbar gemacht wird. Immer kondensiert sich dabei die Qualität, die den Kern des Menschlichen ausmacht, im Westen und erschafft somit Weltbilder zugunsten des ›Westens‹ und zum Nachteil aller Anderen.

Auch wenn sich in der kantischen Anthropologie diese Distinktionslinien ungleich schärfer abzeichnen als in Welschs Entwurf des Transkulturellen, verliert sich doch auch dieser in einer selektierenden Einteilung der Welt auf Basis des Paradigmas des Menschen als Kulturwesen. Deutlich zeichnet sich dies etwa ab, wenn Welsch die Forderung nach »kulturellem Artenschutz« für Kulturen, die im Prozess der Globalisierung ökonomisch unterlegen sind, in den Raum stellt und fragt: »Ist es nicht grotesk, daß wir uns um aussterbende Tierarten weit mehr kümmern als um aussterbende Menschenarten? Gewiß ist das Überleben solcher Kulturen wünschenswert – nach westlichen Maßstäben.« (Welsch 1994) Das vordergründig als umfassende Vernetzung proklamierte Projekt des Transkulturellen zeigt sich hier vielmehr als ein essentialisierter Kulturrelativismus, der Kulturgrenzen vielmehr setzt und forciert als auflöst.

Dass das Selbstbild der Transkulturalität in einem antirassistischen Narrativ besteht, geht vor allem auf die These über die kulturelle Diversität und das sich dadurch modifizierende Selbstverständnis – freilich des Westens – zurück. In der Konfrontation mit der kantischen Anthropologie erweist sich jedoch gerade diese Diversität und Flexibilität von Sinn als unmittelbar mit der Stabilität der vom ›weißen‹ Europa angeführten Hierarchie verbunden. Bedenkt man die semantische Verwandtschaft von Vernunft und Kultur als auf das Geistige referierende Begriffe sowie die ihnen anhaftende Unausweichlichkeit für die Formulierung von Identität, dann findet sich in diesem Moment eine leistungsstarke Naturalisierung sowohl der Vernunft, der Kultur als auch der in ihnen möglichen Diversität. Eben diese Figur der ›naturalisierten Diversität‹ erscheint als zentrales Element beider Theorien. Auch wenn sie in gegensätzlicher Intention verwendet wird, ist sie genuin auf das Denksystem des Eurozentrismus bezogen.

Rassismus beginnt nämlich dort, wo sich keine Möglichkeit zur Entscheidung über das eigene Selbstverständnis und die eigene Identifizierungspraxis offeriert, dort, wo die Fremdzuschreibung von Identität hegemonial, dominant und gewaltsam erfolgt; wie etwa bei jenen von Welsch erwähnten kulturell »aussterbenden Menschenarten« oder auch bei jenen konservierten Stereotypen der Immigrant_innen, wie sie Kien Nghi Ha in den gleichsam als postmodern und sich schnell verändernd gedachten ökonomischen Märkten analysiert. Handelt es sich augenscheinlich in beiden Fällen eher um ethnische als kulturelle Performative des *othering*, eröffnet sich die Frage nach dem Körper als dem Konstituens der Rassifizierungen in Kants Anthropologie von neuem. Der Schluss liegt nahe,

dass Kultur nur in universeller Form im Darüber-Sprechen – in den Theorien, Konzeptualisierungen und Narrativen über Migration, Globalisierung und Rassismus – besteht, damit aber zugleich die nach wie vor wirksame Virulenz des Körpers in rassistischen Diskursen verdeckt. Den Blick auf den Körper freizu legen und damit zugleich auch die rigorose Wirkweise des Rassismus aufzudecken, muss die Aufgabe zukünftiger Forschung sein.

SIGLEN

VvRM	Von den verschiedenen Racen der Menschen
GSE	Beobachtungen über das Gefühl des Schönen und Erhabenen
KU	Kritik der Urteilskraft
WA	Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?

LITERATUR

- Balibar, Etienne (1998): »Rassismus: auch noch ein Universalismus«, in: Ulrich Bielefeld (Hg.), *Das Eigene und das Fremde. Neuer Rassismus in der alten Welt?*, Hamburg: Hamburger Edition, S. 175-188.
- Bielefeld, Ulrich (1998): »Das Konzept des Fremden und die Wirklichkeit des Imaginären«, in: Ders. (Hg.), *Das Eigene und das Fremde. Neuer Rassismus in der alten Welt?*, Hamburg: Hamburger Edition, S. 97-128.
- Derrida, Jacques (1976): »Die Struktur, das Zeichen und das Spiel im Diskurs der Wissenschaften vom Menschen«, in: Ders., *Die Schrift und die Differenz*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Ezli, Özkan/Kimmich, Dorothee/Werberger, Annette (Hg.) (2009): *Wider den Kulturenzwang. Migration, Kulturalisierung und Weltliteratur*, Bielefeld: transcript.
- Ha, Kien Nghi (2005): *Hype um Hybridität. Kultureller Differenzkonsum und postmoderne Verwertungstechniken im Spätkapitalismus*, Bielefeld: transcript.
- Hall, Stuart (1994): *Der Westen und der Rest. Diskurs und Macht*, in: Ders., *Rassismus und kulturelle Identität*, Hamburg: Argument Verlag, S.137-179.
- Kant, Immanuel (1900ff): *Gesammelte Schriften*. Bd. 1-22, hg.v. der Königlich Preußischen Akademie der Wissenschaften, Berlin: Akademie-Ausgabe.
- Miles, Robert (1991): *Rassismus. Einführung in die Theorie und Geschichte eines Begriffs*, Hamburg: Argument.

- Terkessidis, Mark (2004): Die Banalität des Rassismus. Migranten zweiter Generation entwickeln eine neue Perspektive, Bielefeld: transcript.
- Weltkonferenz gegen Rassismus, Rassendiskriminierung, Fremdenfeindlichkeit und damit zusammenhängende Intoleranz (2001): Erklärung. August /September 2001 Durban (Südafrika), <http://www.un.org/Depts/german/conf/ac189-12.pdf> vom 12.03.2015.
- Welsch, Wolfgang (1994): »Transkulturalität – Die veränderte Verfassung heutiger Kulturen. Ein Diskurs mit Johann Gottfried Herder«, in: VIA REGIA – Blätter für internationale kulturelle Kommunikation, hg.v. Europäischen Kultur- und Informationszentrum in Thüringen, Heft 20/ 1994, http://www.via-regia-kulturstrasse.org/bibliothek/pdf/heft20/welsch_transkult.pdf vom 15.02.2016.
- Welsch, Wolfgang (2011): Immer nur der Mensch? Entwürfe zu einer anderen Anthropologie, München: Oldenbourg Akademieverlag.