

Nora Sternfeld

Für einen situierten Universalismus

„Und dürfen wir nun für andere sprechen?“ Im Herbst 2019 stellte mir ein Journalist diese Frage bei einer Diskussion mit dem Titel „Beiträge zu dekolonialen Kritik“ in den Berliner Sophiensälen. Was ich damals antworten hätte sollen: Nein. Wir können nicht für andere sprechen. Aber wir können aufhören dermaßen „wir“ zu sein und „uns“ verändern. Dann können andere mit uns für alle sprechen. Was dabei „alle“ heißt, und warum dieses Sprechen immer umkämpft ist und bleiben muss, will ich in meinem Beitrag besprechen und dabei für einen situierten Universalismus plädieren, der den Universalismus nicht dem hegemonialen Diskurs überlässt und den Partikularismus der Befreiung mit dem Universalismus, in den er sich befreit, zusammendenkt.

Was ist das Problem mit dem Universalismus? Und ohne ihn?

Was dem Universalismus vorgeworfen wird, stimmt: Er ist eigentlich kein Universalismus, sondern nur ein Partikularismus, der sich als Universalismus aufspielt. Das ist gemeint, wenn „westliche, weiße, männliche Positionen“ angegriffen werden, die, wenn sie für „alle“ sprechen, dabei sehr gut ihre eigenen partikularen Interessen zu vertreten verstehen. Drei Hauptprobleme stehen in der Kritik:

Der wichtigste Punkt betrifft die universelle Geltung von Rechten. Denn die Verfassungen, Gesetze und ihre Exekution, die sich als gleich proklamierten und proklamieren, sind eben nicht nur für manche gleicher, sondern für andere lebensbedrohlich: Wenn Polizei und Justiz rassistisch richten und verurteilen oder rassistisch töten, tritt der Universalismus nicht nur als „weiß“ zutage, er ist nicht nur ein zynischer Hohn, sondern er legitimiert die Ungleichheit, der gegenüber er unparteilich zu sein vorgibt. Statt, wie er glaubt, „farbenblind“ zu sein, ist dieser Universalismus blind für seine eigene rassistische Positioniertheit. Ein zweiter Aspekt, den die Frage des Journa-

listen adressiert, ist die einer depräsentierenden Repräsentation – die paternalistische Funktion des Universalismus. „Für andere zu sprechen“, hat eine lange Tradition, in der es leider auch bedeutete „ohne die zu sprechen, über die gesprochen wird“. Diese Stellvertreter*innenpolitik entmächtigt politische Kämpfe gegen Ungleichheit, nimmt sich unsolidarisch das Wort und schaltet so die vielen Stimmen stumm, die der hegemoniale Universalismus an den Rand drängt, die eben kein Gehör finden, um für sich selbst und mit anderen für alle zu sprechen. Das dritte Problem des Universalismus ist seine lange Geschichte der Verleugnung sozialer Ungleichheit – wie sie sich etwa im Phantasma „alle haben die gleichen Chancen“ bis heute ausdrückt. „Das Gesetz in seiner majestätischen Gleichheit verbietet es Reichen wie Armen, unter Brücken zu schlafen, auf Straßen zu betteln und Brot zu stehlen“, war Anatole Frances ironischer Kommentar über die ideologische Funktion des Gleichheitspostulats: Wenn Ungleiches gleich behandelt wird, entsteht Ungerechtigkeit.

Allerdings gehen alle diese Kritikpunkte davon aus, dass „Universalismus“ eine mächtige weiße Position ist, die aus ihrer hegemonialen Situiertheit heraus ausschließt, delegitimiert, ausbeutet und unterdrückt. Aber was ist, wenn die derzeit herrschende nicht die einzig mögliche Position ist, die sich eine Allgemeinheit, eine andere Welt, eine andere Commonalität vorstellen kann? Wenn in einem Generalverdacht gegen den Universalismus, statt den derzeit real existierenden Partikularismus als Universalismus zu delegitimieren, vielmehr das Potential delegitimiert wird, gemeinsam eine Perspektive „für alle“ einzunehmen, dann findet unausgesprochen eine gewaltvolle Zurichtung statt: Denn, wenn alle nur noch für sich selbst sprechen, werden alle marginalisierten Kämpfe auf ihre jeweiligen Plätze verwiesen, ihnen wird die Perspektive auf das Ganze abgesprochen. Alle gegenhegemonialen Positionen, denen es nicht reicht, für sich selbst zu sprechen, finden keinen gemeinsamen Raum mehr, um ihre Rechte und die Rechte aller einzufordern. Statt also den Universalismus aufzugeben, plädiere ich für einen situierten Universalismus, der anerkennt, dass keine anderen als situierte Positionen zur Verfügung stehen, um für alle zu sprechen, und dass dieses „alle“ daher stets umkämpft bleiben muss.

Wer ist alle?

Wer ist also alle? Diese Frage geistert durch eine zunehmend segregierte Welt, in der heterogene Räume immer weniger vorstellbar sind. Doch wer „alle“ anruft, meint, wie wir gesehen haben, nicht immer alle. Judith Butler bringt es auf den Punkt: „Selbst wenn man sagt, dass ‚alle‘ dazugehören und so versucht, eine allumfassende Gruppe zu postulieren, so macht man noch implizite Annahmen darüber, wer einbezogen wird; es ist folglich fast unmöglich dem zu entgehen, was Chantal Mouffe und Ernesto Laclau so treffend als die ‚konstitutive Exklusion‘ beschrieben haben, die den einzelnen Vorstellungen von Inklusion jeweils zugrunde liegt.“¹

Diese notwendige Kondition des Universalismus, dass also „alle“ nie alle waren und sind, beschreibt Ernesto Laclau als das „konstitutive Außen“. Immer bleibt jemand ausgeschlossen, ist jemand nicht mitgemeint. Das ist allerdings nur insofern anzuerkennen, als es nicht hinzunehmen ist. Radikale Demokratie besteht also darin, das „konstitutive Außen“ zugleich anzuerkennen und im konkreten immer wieder auf eine Politik zu bestehen, in der, wie Jacques Rancière in *Das Unvernehmen*² schreibt, der Teil ohne Anteil seinen Anteil einfordert.

Ernesto Laclau formuliert die Differenz zwischen Universalismus und Partikularismus als eine Spannung, die zu keiner der beiden Seiten hin aufgelöst werden kann. Er weist in diesem Sinne puren Partikularismus zurück und adressiert die Notwendigkeit einer Universalität, die allerdings eine radikale Neudefinition erfährt. So stellt er fest, dass „das Universelle nichts anderes ist als ein zu einem bestimmten Zeitpunkt hegemonial gewordenes Partikulares“³. Indem die Hegemoniethorie Laclaus darauf verweist, dass es keinen Ort der Gesellschaft gibt, von dem aus sie als Ganze begründbar, als Totalität fassbar wäre, bleibt der Ort, an dem die Universalität begründet wäre, ebenso leer wie umkämpft. Universalität bleibt als Dimension erhalten, ohne dass sie je von einem Partikularismus ein für alle Mal ausgefüllt werden könnte. Sie ist die Leerstelle, die Politik ermöglicht. Das Universelle wird so – wie der politische Theoretiker Oliver Marchart es beschreibt – zum

1 Vgl. Judith Butler, Anmerkungen zu einer performativen Theorie der Versammlung, Berlin 2016, S. 11.

2 Jacques Rancière, *Das Unvernehmen*, Politik und Philosophie, Frankfurt am Main 2002.

3 Ernesto Laclau, Universalismus, Partikularismus und die Frage der Identität, in: Ders., *Emanzipation und Differenz*, Wien 2002.

„unvollständigen Horizont“⁴ der partikularen Kämpfe, ebenso unmöglich wie ermöglichend. Aus der Perspektive Marcharts und Laclaus muss sich jeder Partikularismus seit der Französischen Revolution, wenn er auf Hegemonie zielt, dieses universalistischen Horizontes für seine Kämpfe bedienen.

„Die Politik existiert, wenn die natürliche Ordnung der Herrschaft unterbrochen ist, durch die Einrichtung eines Anteils der Anteillosen“⁵, schreibt wiederum Jacques Rancière. Mit der Formulierung des „Anteils der Anteillosen“ macht er darauf aufmerksam, dass der Politik eine Rechnung, die nicht aufgeht, innewohnt. Die Logik der Verwaltung, Rancière nennt sie Polizei, kümmert sich um die geregelte Verteilung der Teile und produziert dabei nicht nur Gewinner*innen und Verlierer*innen, sondern auch Teile, die nicht vorgesehen sind – die keinen Anteil haben. In gewisser Weise hatte jene Idee der Gleichheit, auf die Rancière rekurriert, mit der Aufklärung ein Selbstverständnis geschaffen, das den Anspruch auf das Recht auf Rechte und Anteile an der gesellschaftlichen Verteilung denkbar macht. Die Reklamation des Anteils gerade jener Teile der Gesellschaft, die nicht als solche galten, wurde zum Movens des modernen Verständnisses von Politik. Allerdings schuf diese moderne Politik (wie sie mit der Französischen Revolution wohl ihren deutlichsten Ausdruck fand) nicht nur ein Modell der Gleichheit, sondern auch neue Formen der Ungleichheit. Denn nicht jeder hatte das Recht auf die gleichen Rechte, was anhand der Versklavung, der Rechte von Frauen aber auch der Ungleichverteilung der Rechte nach Eigentumsverhältnissen vielfach diskutiert wurde.⁶ Auch Politik produziert also Polizei: Nach der Französischen Revolution waren die gesellschaftlichen Anteile neu verteilt. Allerdings war ihre Verteilung weiterhin eine polizeiliche Verteilung und beruhte auf einer Zählung, die eben einen ungezählten Rest produzierte, einen Teil ohne Anteil. Wenn dieser Teil ohne Anteil einen Anteil reklamiert, der eigentlich mit den Menschenrechten vorgesehen und zugleich in der Aufteilung der gesellschaftlichen Ordnung keineswegs vorgesehen ist, dann geschieht Politik. Den politischen Prozess der Forderung, Teil der Aufteilung zu werden und sie damit grundlegend aufzubrechen, die

4 Vgl. Oliver Marchart, *Der demokratische Horizont. Politik und Ethik radikaler Demokratie*, Frankfurt am Main 2022.

5 Rancière, *Das Unvernehmen*, S. 24.

6 Vgl. Nora Sternfeld, *Wem gehört der Universalismus?*, transversal texts 03 2007. <https://transversal.at/transversal/0607/sternfeld/de> [3.7.2022].

Reklamation einer notwendigen Neuberechnung des Einvernehmens durch das Unmessbare bezeichnet Rancière als „Unvernehmen“. Im Einvernehmen können nur die Teile der Gesellschaft sein, die einen Anteil haben. Sie produzieren dabei in ihrem Einvernehmen einen ausgeschlossenen Teil, den sie zugleich aber nicht als Teil anerkennen. Der Kampf um die gesellschaftliche Verteilung ist also nicht nur einer um mehr oder weniger große Kuchenstücke, sondern um die Sache selbst, um das Recht, an der Verteilung teilzuhaben.⁷ Und genau jenes Unvernehmen ist der Motor, der eine Neuaufteilung möglich macht. Somit ist Politik die Störung des Einvernehmens der Anteilbesitzer*innen, die sich den Kuchen – mehr oder weniger gerecht, mehr oder weniger konfliktuell – aufteilen.

Das Moment der Politik bei Rancière verschiebt also gewissermaßen den Horizont, vor dem alle als alle erscheinen – diese Bewegung können wir in Anbetracht der Anerkennung der notwendigen Unvollständigkeit der Gesamtperspektive, die Laclau uns vor Augen führt, als Universalisierung verstehen. Aber wer sind dann alle? „Alle“ ist umkämpft und umstritten und muss es in einem radikaldemokratischen Sinne auch bleiben.

Was heißt hier *situiert*?⁸

Donna Haraway macht in ihrem berühmt gewordenen Text über das situierte Wissen bereits 1988 deutlich, dass „Objektivität“ nicht als „Neutralität“, sondern stets nur als Position im wahrsten Sinne des Wortes zu haben ist: als situiertes Wissen,⁹ das in dreierlei Hinsicht spezifisch ist:

Erstens artikuliert es sich jeweils aus einer konkreten materiellen Position (aus einem Körper, aus einer Perspektive im Raum), zweitens formuliert es sich aus einer Position innerhalb der gesellschaftlichen Machtver-

7 Vgl. Nora Sternfeld, *Das pädagogische Unverhältnis. Lehren und lernen bei Rancière, Gramsci und Foucault*, Wien 2009, S.36 f. https://aligblok.de/wp-content/uploads/2014/04/Das_paedagogische_Unverhaeltnis_Sternfeld_konvertiert_small1.pdf [3.7.2022].

8 Bei der besagten Veranstaltung in den Sophiensälen 2019 machte mich Bini Adamczak darauf aufmerksam, dass ich von einem situierten Universalismus spreche, wenn ich diesen gegen seine hegemoniale Verengung und Verleugnung verteidige. Ihr sei an dieser Stelle für diese präzise Formulierung wie für so vieles herzlich gedankt, das dieser Text unseren Gesprächen verdankt.

9 Donna Haraway, *Situated Knowledges: The Science Question in Feminism and the Privilege of Partial Perspective*, in: *Feminist Studies*, 3, 1988, S. 575–599. <https://philpapers.org/archive/harskt.pdf> [3.7.2022].

hältnisse (als Arbeiterin, weiße Frau, Schwarzer Mann etc.) und drittens bezieht es eine politische Position (entweder auf der Seite der bestehenden Machtverhältnisse oder im Hinblick auf deren Befragung als Feministin, Kommunistin, Antirassist etc.). Alle drei Aspekte konkreter Positionierung spielen für eine Neuperspektivierung des Universalismus eine wichtige Rolle. Ebenso wie Haraway zeigt, dass es eine, wie sie schreibt, „objektive“ Wissenschaft nur aus einer situerten Perspektive geben kann, dass wir also immer positioniert wissen, steht auch niemand vor oder in einem überpositionierten universellen Horizont. Vielmehr erscheint jeder Horizont aus einer konkreten Position – körperlich, sozial und politisch innerhalb von Machtverhältnissen, vor dem Hintergrund von Gewalt- und Kampfgeschichten und mitten in Konflikten situiert und doch offen auf eine umfassende Perspektive hin ausgerichtet. „Being Jewish and Doing Justice“¹⁰ ist ganz in diesem Sinne der Titel eines Buches von Brian Klug aus dem Jahr 2012, in dem er klarmacht, dass niemandem ein anderer Universalismus zur Verfügung steht, als eben der eigene situierte – dass Klug selbst also auch nur aus seiner konkreten Situation in der Gesellschaft, aus seiner jüdischen Position eine solidarische Perspektive gegen Ungleichheit und für Gerechtigkeit einnehmen kann. Wir können also, meint er, nur als diejenigen, die wir sind, für alle sprechen.

Wissen und Politik, die unabhängig von einem Verständnis über die Situietheiten, in denen sie verhandelt werden, formuliert und vollzogen werden, sind demgegenüber in dem oben angesprochenen problematischen Sinn universalistisch: Sie werden sich immer über die dem Universalismus inhärenten Ungleichheiten und Ausschlüsse hinwegtäuschen, sie werden immer die konkrete, historisch gewachsene Gewalt herunterspielen, sie in der Verleugnung verstärken und reproduzieren. Demgegenüber geht es bei einem situerten Universalismus darum, sich bewusst zu machen, dass dieser selbst als stets umkämpfter Horizont in Verhandlung steht und ohne Parteilichkeit, ohne materielle Körper und die mit ihnen verbundene Gewaltgeschichte¹¹ sowie vor allem ohne Auseinandersetzung mit den realen sozialen Ungleichheiten und Konflikten nicht zu haben ist.

10 Brian Klug, *Being Jewish and Doing Justice*, Herts 2011.

11 Vgl. Norman Ajari, *Populisme de gauche et conscience noire. Race, histoire et pluralisme après Laclau et Mouffe*, in: *Philosophiques*, Volume 48, numéro 1, printemps 2021.

Was heißt das nun konkret für die Situiertheit gegenhegemonialer Kämpfe? Ich möchte es an einem – in Deutschland zu Recht umstrittenen – Konzept verdeutlichen, jenem der „Rasse“. Für den Schwarzen Philosophen Norman Ajari ist der Rassebegriff wichtig. Ihn abzuschaffen heißt ihm zufolge nicht, den Rassismus abzuschaffen, sondern den Ausdruck für die gewaltvolle Einteilung der Welt, in der eben manche Menschen mehr wert waren und sind als andere. Und das heißt für ihn in weiterer Folge, sich die Möglichkeit zu nehmen diese zu benennen und so dem Antirassismus die Grundlage zu entziehen. Die Gewalt der „Rasse“, schreibt er in seinem Buch *La dignité ou la mort. Éthique et politique de la race*¹², hat jene, die als „minderwertig“ erklärt wurden, zu denen gemacht, die sie sind. Sich dagegen zu wehren und den Kampf gegen die Entwürdigung zu affirmieren, hat eine lange Geschichte Schwarzer Kämpfe mit sich gebracht. Eine Geschichte der Gegen-Aneignung der eigenen Position und der Befreiung. Diese Geschichte ist laut Norman Ajari kaum verständlich, wenn der Begriff der „Rasse“ abgeschafft wird.

Diese konkrete Forderung nach einer Situierung der Schwarzen Kämpfe als solche der „Rasse“ bringt er mit einem Konzept zusammen, das selbst wiederum sehr konkret und universell zugleich ist: jenes der Würde. Zunächst ist dieses Konzept mit der oben angesprochenen problematischen Seite des Universalismus eng verwandt: Mit der Erfindung des „universalen Menschseins“ war Sklav*innen zugleich das Menschsein abgesprochen worden, wenn alle „Menschen“ mit Würde geboren, aber manche Waren waren. Gegen diese entmenslichende Gewalt, die dem rassistischen Universalismus der Aufklärung und der Menschenrechte innewohnt, prägt Ajari einen anderen Begriff der Würde – gewissermaßen einen situiert universalistischen Gegenbegriff. Denn Würde ist für Norman Ajari die Affirmation des Kampfes gegen die Unterdrückung, Ausbeutung und Zurichtung der Schwarzen Körper, gegen die Gewalt und gegen den Rassismus, der den Schwarzen die Würde abspricht. Er beschreibt Würde in diesem Sinne als affirmative Kraft, die sich aus dem Kampf gegen die Unterdrückung speist. Diese Würde, dieses Trotzdem des Überlebens ist die Macht der unterdrückten, sich befreienden Position.

<https://www.erudit.org/fr/revues/philoso/2021-v48-n1-philoso06087/1077838ar.pdf> [3.7.2022].

12 Norman Ajari, *La dignité ou la mort. Éthique et politique de la race*, Paris 2019.

Die Würde des „Sich-Gemeinsam-Nicht-Entwürdigen-Lassens“ ist in diesem Sinne zugleich situiert und universell. Sie ist situiert, weil sie in der körperlichen, gesellschaftlichen und politischen Konkretion der Gewalt und gegen diese als affirmative Kraft entsteht und weil sie eine Verbindung derjenigen voraussetzt, die entwürdigt werden. Diese Situierung ist Norman Ajari so wichtig, dass er seine Position als eine essentialistische bezeichnen würde.¹³ Insofern es Ajari um die Historizität der Position geht, sehe ich darin eher eine Situietheit im oben besprochenen Sinne, und wo Ajari von einem linken essentialistischen Pluralismus spricht (und auf diesem gegen die bestehenden Diskurse bestehen will), würde ich eben von einem situierten Universalismus sprechen. Denn bei aller Situietheit ist seine Position zugleich universalisierend, weil seine Idee der Würde, indem sie das Überleben kämpfend bejaht, mit anderen Kämpfen für die Würde in Verbindung tritt. So steckt in der Kraft des Überlebenskampfes, des Kampfes um die Würde, eine Universalisierbarkeit. Ajari schreibt:

„Universalisierung ist nur der Name für die Möglichkeit, produktive Verbindungen, fruchtbare Verbindungen zu schaffen. Jeder aus einer Partikularität geborene Befreiungsgedanke ist insofern potentiell universalisierbar, als er von anderen Unterdrückten als denen, von denen er geschmiedet wurde, übernommen und angepasst werden kann. Universalität ist die Identifikation der kämpfenden Unterdrückten mit ihrer eigenen Würde in der eines anderen kämpfenden Unterdrückten.“¹⁴

13 Ajari versteht seine Position selbst als essentialistisch, und spricht da, wo ich von Situietheit spreche, von einer tiefen Geschichtlichkeit (*Historicité profonde*), mit der er die Kombination und Verkettung von drei Phänomenen bezeichnet: „1. Das erduldete Fortbestehen von Herrschaftsmustern, die aus der Vergangenheit stammen (wie z. B. die Ermordung von Schwarzen durch die Polizei in den USA, die aus den Kontrollbrigaden und der Unterdrückung der Sklaven hervorgeht). 2. Die Existenz und Weitergabe einer Kultur des Kampfes (das Schwarze Bewusstsein oder die Schwarze Macht in der Vielfalt ihrer Ausprägungen). 3. Das Vorhandensein physischer Marker oder eines Habitus, der die Zugehörigkeit zu einer bestimmten Gruppe verrät (eine dunkle Hautfarbe, krauses Haar, volle Lippen, große Nasenlöcher, ein Akzent und ein spezifisches Vokabular usw.)“, Norman Ajari, *Populisme de gauche et conscience noire. Race, histoire et pluralisme après Laclau et Mouffe*, in: *Philosophiques*, Volume 48, numéro 1, printemps 2021, S. 108 (Übersetzung aus dem Französischen von der Autorin dieses Texts).

14 Norman Ajari, *La dignité ou la mort. Éthique et politique de la race*, Paris 2019, S. 166 (Übersetzung aus dem Französischen von der Autorin dieses Texts).

Die Konfrontation mit der Drohung und der Realität der Vernichtung schafft einerseits als Reaktion die Würde, die Affirmation des Lebens, das es eigentlich gar nicht geben sollte, andererseits eröffnet sich hier auch ein Potential für Universalisierung. In der Einleitung zu *Eine Poetik der Undercommons*¹⁵ schreibt Stefano Harney über die „Realität der Sklaverei“ in Barbados und über Schwarzsein und Utopie:

„Auf diesen sogenannten Zuckerinseln wurden Sklavinnen nicht qua Reproduktion ersetzt – wie in der diabolischen Industrie, die den amerikanischen Baumwollhandel stützte –, sondern durch immer noch mehr gefangengenommene, geraubte, verschleppte Afrikanerinnen, aus immer entlegeneren Gebieten Afrikas. Anders gesagt: Seitens der Sklavenhalterinnen, der Nutznießerinnen, bestand keinerlei Interesse daran, dass auch nur ein einziges dieser Völker [...] überleben würde. Es ist nicht nur so, dass in Barbados niemand so richtig weiß, wer diese Massenvernichtung überlebt hat, sondern dass eine solche Massenvernichtung auf die Zerstörung des Überlebens an sich zielt. Was bedeutet, dass Schwarz-Sein von Beginn an eine historische Unmöglichkeit war und bleiben sollte. Was bedeutet, dass Schwarz-Sein lebendige Utopie ist. Wenn man nämlich mit einfachen *Bajans* spricht, wissen sie sehr wohl, wer überlebt hat, und sie leben diese Unmöglichkeit nicht nur, sondern erzählen sie auch. Das ist natürlich problematisch. Eigentlich sollte Utopia ja der Ort sein, wo alle gerne leben würden. Aber Schwarzsein, die Undercommons, das ist der Ort – oder mehr noch als der Ort, das Bestreben, gemeinsam ein soziales und ästhetisches Leben zu erschaffen – welcher von allen völlig verleugnet wird, außer natürlich von jedem nobody, jedem no-thing, der sich die undercommons zu eigen macht und von ihnen angenommen wird. Mit anderen Worten: Was wäre, wenn Utopia anstatt unmöglich zu sein – was ja eigentlich bedeutet, dass nichts utopisch wäre, da Utopia nicht existiert – Utopia in Wirklichkeit no-thing at all wäre?“¹⁶

15 Stefano Harney, Fred Moten, *Eine Poetik der Undercommons*, Berlin 2019.

16 Stefano Harney, *Undercommons und Utopie*, in: Stefano Harney, Fred Moten, *Eine Poetik der Undercommons*, S. 8 f.

In der Situiertheit eines Überlebens, das sich gegen seine Vernichtung als Würde affirmiert, liegt ein Potential, dem das Wissen über das Vernichtungspotential der Aufklärung ebenso innewohnt, wie die Affirmation des Kampfes als Überleben und des Überlebens als Kampf. Ein solches ist eben nicht mehr neutral, unmarkiert, sondern es spricht aus einer Position, die über das gemeinsame und eigensinnige Handeln, das der Vernichtung trotzt, ebenso wie über die Bedingtheit der potenziellen Gewalt der Utopie – die so revolutionär sie wurde, eben alles andere als unschuldig ist – Bescheid weiß.

Warum Partikularismus der Befreiung und Universalismus der Freiheit kein Gegensatz sind

Wenn wir den situierten Universalismus nun aus der Perspektive sozialer Kämpfe und emanzipatorischer Politiken beschreiben, dann können wir auch hier die Doppelbewegung aus konkreter Position und allgemeiner Vision verfolgen: Befreiung ist ein Akt, der zwei Seiten hat. Eine Seite ist immer von den Konditionen – von den politischen Machtverhältnissen, den ökonomischen Bedingungen oder den rassistischen Strukturen – definiert, die die Befreiung zu dem gemacht hat, was sie ist. Das macht sie zu einer situierten Praxis. Die Entwicklung eines Bewusstseins über die eigene Lage als sozial erzeugt und nicht schicksalhaft zu erdulden und daher als veränderbar – also etwa die Black Consciousness oder das Bewusstsein über die eigene Lage in der proletarischen Pädagogik, oder die Conscientização in Brasilien – ist immer auch eine Affirmation einer Position, die von den Bedingungen definiert ist, von denen sie sich befreit. Insofern ist jede politische Subjektivierung partikular und situiert. Sie ist die Gegen-Aneignung der Position, in der sie sich gesellschaftlich unterdrückt, prekariert, entwürdigt und/oder unfrei vorfindet: Sie ist Prolet, sie ist Black, sie ist Schwarz, sie ist Queer, sie ist Jüdin und kann sich nur als solche von der Erniedrigung, die sie als solche erfährt, befreien. Zugleich hat jede Befreiung noch eine andere Seite: die utopische Dimension, die der Befreiung innewohnt. Diese ist universalistisch, sie öffnet den Horizont der Freiheit. Denn, mal ehrlich, wer will sich schon partikular, also nur mit seinesgleichen, in einer utopischen Zukunft wiederfinden?

Genau wie Ajari schlage ich vor, bei dieser Doppelbewegung nicht von Universalität, sondern von Universalisierung zu sprechen und möchte hier mit Oliver Marchart, Jacques Rancière und Ernesto Laclau den radikaldemokratischen Moment der Ausweitung dessen bezeichnen, was wir unter „alle“ verstehen. Wenn diese Universalisierung stattfindet, geschieht zwei-

erlei: Der Teil ohne Anteil definiert sich zunächst partikularistisch als Teil ohne Anteil, um seinen Anteil einzufordern. Aber dabei passiert etwas mit dem Teil und dem Ganzen. Das ist der utopische Moment: Die Verteilung wird im Lichte dessen verschoben, was noch nicht ist. Universalisierung ist also Erweiterung des Horizonts von „allen“. Mit jeder Erweiterung dieses Horizonts wird wieder aufs Neue seine Erweiterbarkeit klar: Was sich hier utopisch aktualisiert, ist das, was Oliver Marchart den „demokratischen Horizont“¹⁷ nennt, in dem bewusst wird, dass es keine Totalität der Gesellschaft gibt, dass „alle“ umkämpft ist und bleiben muss. Wer alle sind, muss immer wieder neu ausgeweitet und verändert werden, weil es ein Skandal ist, dass wir alle sagen, aber dabei nur manche meinen. Ein Skandal, der immer wieder und immer neu adressiert werden muss. Dieser Skandal der konstitutiven Exklusion, der ebenso anzuerkennen wie nicht hinzunehmen ist, markiert den Horizont, der aus den Situationen, von dem aus wir ihn vor uns sehen, verändert und erweitert werden muss. Und mit jeder situierten Universalisierung wird durch die partikulare Befreiung und die Realisierung der Gleichheitsforderung performativ eine weitere Universalisierung möglich.

Vor dem Hintergrund des situierten Universalismus ist „Black Lives Matter“ eine potentiell universalistische Forderung, denn sie formuliert sich im Hinblick auf eine Universalisierung, auf die Erweiterung des Horizonts von „allen“. Sie zielt direkt auf den scheinbaren Universalismus und die unverwirklichte Gleichheit der US-amerikanischen Verfassung unter Bedingungen der realen Gewalt. Nach Jahrhunderten der Herstellung gewaltvoller Ungerechtigkeit wird in den Kämpfen des Black-Lives-Matter-Movement deutlich, dass sich an der US-amerikanischen Vorstellung, wer „alle“ sind und welche Leben mehr zählen als andere, grundlegend und strukturell etwas ändern muss. So bedeutet „Black“ mehr als Black: Indem der Teil ohne Anteil seinen Teil einfordert, findet Demokratisierung und Universalisierung statt.

Die Anrufung von „allen“ zwischen Universalisierung und Totalisierung

Was demgegenüber keineswegs universalisierend ist, ist der Slogan „All Lives Matter“. „All Lives Matter“ war eine Antwort rechter Bewegungen in den USA auf die Black Lives Matter Bewegung. Der Slogan tut so, als würde er die Forderung ausweiten, er weist sie aber vielmehr zurück.

17 Oliver Marchart, Der demokratische Horizont.

„All Lives Matter“ zielt dabei darauf, dass der Horizont bleibt, wie er ist: nämlich strukturell rassistisch. „Alle“ meint hier die Zurückweisung der Veränderung, die Erhaltung des Status Quo der „white supremacy“. Daher sagt „All Lives Matter“ nicht nur eigentlich: white lives matter, es will noch mehr für die Weißen, nämlich darauf bestehen, dass „alle“ nicht für alle gleichermaßen gelten soll, sondern weiterhin das Privileg der mächtigen bürgerlichen, weißen, männlichen Leben bleibt. Deshalb haben wir es bei diesem „alle“ mit einem Partikularismus zu tun – und mit einem revisionistischen Ressentiment. Dass „alle“ ausschließend und gewaltsam sein kann, möchte ich noch an einem weiteren Beispiel zeigen. Es ist einhundert Jahre früher in Europa, Deutschland situiert. Hier begegnen wir mit der Kunstzeitschrift *Die Kunst für Alle* einer völkischen Dimension des Universalismus. „Die Kunst für Alle“ markierte einen Meilenstein kunstpublizistischer Öffentlichkeit, mit ihr wurde ein völlig neuer Typ von Kunstzeitschriften populär: weil erstmals fotografische Bildreproduktionen eine zentrale Rolle spielten und weil sich die Zeitschrift, als erste in Deutschland, fast ausschließlich auf zeitgenössische Kunst konzentrierte und ein breites Publikum ansprach.¹⁸ Tatsächlich war die Leser*innenschaft immens: 1888 konnte *Die Kunst für Alle* eine Auflagenhöhe von 15.000 Exemplaren verzeichnen, die sich bis 1910 auf durchschnittlich 18.000 erhöhen sollte.

Was bedeutete hier nun „alle“? Es meinte: Kunst nicht bloß für das Bürgertum. Aber es meinte auch: Kunst für das deutsche Volk. Mit großer Wahrscheinlichkeit meinte „alle“ bei der Zeitschrift im Subtext: „Kunst für das deutsche Volk im Gegensatz zum jüdischen Bürgertum“. Denn der erste Herausgeber und Chefredakteur der *Die Kunst für Alle* war der 71-jährige Friedrich Pecht, für den der Titel und die Ausrichtung der Zeitschrift für eine volkstümlich und national geprägte Kunst stand. In seiner Biografie schreibt Pecht 1894: „Ja die durch unser aller Arbeit endlich geeinigte Nation verjüdelte gerade jetzt in ihrem öffentlichen Leben immer mehr.“ Pecht hofft weiter „daß der gesunde Kern unseres Volkes sich wieder ermannen und diese krankhaften Elemente ausstoßen werde“, doch dies setze „Kämpfe“ voraus.¹⁹

18 Vgl. Jochen Meister und Sabine Brantl, Ein Blick für das Volk. Die Kunst für alle, München 2006, <https://core.ac.uk/download/pdf/32978282.pdf> [3.7.2022].

19 Friedrich Pecht: Aus meiner Zeit. Lebenserinnerungen, München 1894 (Reprint London 2018), S. 336 f.

Alle sind also nicht alle, „alle“ können sogar gewaltsam ausschließend sein. Dieser totalitären Verengung von „allen“, will ich in diesem Text ebenso entgegentreten, wie der gewaltverleugnenden scheinbar neutralen liberal-pluralistischen Vorstellung des Universalismus. Demgegenüber plädiere ich für ein offenes „alle“, das in einem situierten Universalismus eben auch einen Prozess der Universalisierung anzeigen kann.

Black Lives Matter, im Lichte dessen, was noch nicht ist

Und ganz in diesem Sinne folgte auf „All Lives Matter“ eine weitere Antwort als situierte Universalisierung: All* Black Lives Matter! Auf einer Demonstration im Juni 2020 in Berlin, benennt ein Banner unter dem Slogan „*disabled, *trans, *nonbinary, *lesbian, *gay, *queer, *inter, *young, *elderly, *neurodiverse, *fat, *undocumented, *working class“ und „*all“ mit „alle“ eine Äquivalenzkette situiert Positionen, die sich aber in ihrer Aufzählung nicht erschöpfen – es meint eben „alle“.

Ein situiert Universalismus in diesem Sinne weiß von der eigenen Positioniertheit und zeichnet eine Perspektive, die sich den Anspruch, „alle“ zu adressieren, nicht nehmen lässt, wobei dieses „alle“ selbst nicht totalitär geschlossen, sondern offen und umkämpft bleibt. Dürfen wir nun für andere sprechen? Nein, aber wir dürfen im Namen der Ausweitung des Horizonts und im Hinblick darauf, was noch nicht ist, mit anderen für alle sprechen.

JOURFIXE

INITIATIVE

BERLIN

KREOLISCHE

KONSTELLATIONEN

K O L O N I A L I S M U S

I M P E R I A L I S M U S

I N T E R N A T I O N A L I S M U S

jour fixe initiative berlin (Hg.)

Kreolische Konstellationen

Kolonialismus • Imperialismus • Internationalismus



jour fixe initiative berlin:

Bini Adamczak, Titus Engelschall, Klaus Holz, Jochen Klingner, Elfriede Müller,
Krunoslav Stojaković und Stefan Vogt

Veröffentlichungen der jour fixe initiative berlin:

Kritische Theorie und Poststrukturalismus | 1999
Theorie des Faschismus | 2000
Wie wird man fremd? | 2001
Geschichte nach Auschwitz | 2002
Kunstwerk und Kritik | 2003
Fluchtlagen des Exils | 2004
Klassen und Kämpfe | 2006
Daniel Bensaïd: Eine Welt zu verändern | 2006
Enzo Traverso: Gebrauchsanweisungen für die Vergangenheit | 2007
Gespenst Subjekt | 2007
Krieg | 2008
Souveränitäten | 2010
Etwas fehlt | 2013
Antil Kommunismus | 2017

www.jourfixe.net

jour fixe initiative berlin (Hg.): Kreolische Konstellationen

1. Auflage | 2023 | ISBN 978-3-96042-150-4

©edition assemblage | Rudolf-Diesel-Straße 37 | 48157 Münster

info@edition-assemblage.de | www.edition-assemblage.de

Mitglied in der Kooperation *book-fair*

Umschlaggestaltung: Lisa Klinkenberg

Druck: Interpress

Inhalt

jour fixe initiative berlin

7 Kreolische Konstellationen

Kolonialismus • Imperialismus • Internationalismus

Paul Dziedzic

13 Gleiches Spiel, neue Akteure

Brigitte Studer

27 Globaler Antikolonialismus und internationale Solidarität

Elfriede Müller

47 C. L. R. James: Black Jacobin und Kritischer Theoretiker des Pan-Afrikanismus

Maria Paula Meneses

67 Keine leichten Siege

Vincent Bababouilabo & Laura Frey

83 Internationalismus von oben

Stefan Vogt

101 Ideologische Verwandtschaftsverhältnisse

Lutz Fiedler

123 Jean Améry liest Frantz Fanon

Nora Sternfeld

153 Für einen situierten Universalismus

167 Autor*innen



**Aller
Siege der
antikolonialen
Befreiungskämpfe
zum Trotz ist der
Kolonialismus nicht
beendet, die imperialisti-
sche Herrschaft dauert an.
Wenn kreolisch meint, den gängigen
Epistemologien zu misstrauen und deren
binären Oppositionen, nicht zuletzt von Nord
und Süd, zu unterwandern, dann stellt sich die
Frage: Welche Konstellationen werden gebraucht,
um eine weiterhin in Ausbeutung und Identitäten
gefangene Welt zu kreolisieren?**

Preis: 16,00 EUR [D]

ISBN 978-3-96042-150-4



9 783960 421504 >