

Philosophie | Aufklärung | Kritik

Hilkje C. Hänel (Hg.)

CHARLES MILLS' POLITISCHE PHILOSOPHIE

Ein Nachruf

[transcript]

Hilkje C. Hänel (Hg.)
Charles Mills' politische Philosophie

Editorial

Die Reihe **Philosophie – Aufklärung – Kritik** bietet philosophischen Publikationen Platz, die sich in Zeiten globaler Krisen einer lebenswerten Zukunft für alle widmen. Ob Klimawandel, politischer und religiöser Autoritarismus oder wachsende soziale Ungleichheiten – die Konflikte unserer Zeit sind vielfältig und erfordern eine Rückbesinnung auf das Vermögen der Vernunft. Im Zeichen einer neuen Aufklärung initiiert die Reihe einen Dialog zwischen unterschiedlichen philosophischen Strömungen, die sich kritisch mit der Vergangenheit und Gegenwart befassen sowie die Implikationen zukunftsfähiger Alternativen ausloten. Dafür ist sowohl eine Auseinandersetzung mit dem philosophischen Kanon als auch dessen Revision und Neuinterpretation nötig. Außerdem legt die Reihe das emanzipatorische Potential offen, das sich insbesondere aus dem Zusammenspiel von Philosophie und weiteren Disziplinen wie z.B. Technik oder Ästhetik ergibt.

Hilke C. Hänel (Dr. phil.) lehrt und forscht an der Universität Potsdam in der politischen und sozialen Epistemologie, feministischen Philosophie, politischen Theorie und angewandten Ethik mit einem Schwerpunkt auf den Themen Migration und Behinderung.

Hilkje C. Hänel (Hg.)

Charles Mills' politische Philosophie

Ein Nachruf

[transcript]

Das Buch ist innerhalb des DFG-Projekts »Untersuchung der Beziehung zwischen Theorien der Anerkennung und Theorien epistemischer Ungerechtigkeit« (455582105) entstanden und wurde mit Hilfe dieser Förderung fertiggestellt und veröffentlicht.

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über <https://dnb.dnb.de/> abrufbar.



Dieses Werk ist unter der Creative-Commons-Lizenz BY 4.0 lizenziert. Für die ausformulierten Lizenzbedingungen besuchen Sie bitte die URL <https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/>.

Die Bedingungen der Creative-Commons-Lizenz gelten nur für Originalmaterial. Die Wiederverwendung von Material aus anderen Quellen (gekennzeichnet mit Quellenangabe) wie z.B. Schaubilder, Abbildungen, Fotos und Textauszüge erfordert ggf. weitere Nutzungsgenehmigungen durch den jeweiligen Rechteinhaber.

2025 © Hilkje C. Hänel (Hg.)

transcript Verlag | Hermannstraße 26 | D-33602 Bielefeld | live@transcript-verlag.de

Umschlaggestaltung: Maria Arndt

Umschlagabbildung: Hilkje C. Hänel

Druck: Elanders Waiblingen GmbH, Waiblingen

<https://doi.org/10.14361/9783839401750>

Print-ISBN: 978-3-8376-7715-7 | PDF-ISBN: 978-3-8394-0175-0

Buchreihen-ISSN: 2941-8151 | Buchreihen-eISSN: 2941-816X

Gedruckt auf alterungsbeständigem Papier mit chlorfrei gebleichtem Zellstoff.

Inhalt

Nachruf auf einen mutigen Philosophen

Hilke C. Hänel 7

Wie radikal ist radikal genug?

Vereinnahmungen und Verweigerungen in Charles W. Mills' Spätwerk

Nicki K. Weber 13

Wie radikal ist Charles W. Mills' »Black Radical Kantianism«?

Ruth Sonderegger 27

Unreine Vernunft statt nicht-idealer Theorie

Für eine neue Demarkationslinie

Frieder Vogelmann 45

Nicht-ideale Epistemologie

Was sie ist und was sie sein soll

Moira Pérez, Blas Radi 61

White Ignorance & Male Ignorance

Privilegierte gruppenbasierte Ignoranz

Jana Tabea Stern 83

Welche Einsichten kann uns *The Racial Contract* in Bezug auf den armenischen Völkermord und seine anhaltende Leugnung liefern?

Melanie Altanian, Imge Oranlı 103

Geschichtsschreibung als eine Frage der Gerechtigkeit

Beobachtungen zur Geschichtsphilosophie von Charles W. Mills

Eraldo Souza dos Santos 131

Lehren aus »The Racial Contract« in der deutschen Musikpädagogik

Eine Bestandsaufnahme, ein Handlungsaufwurf

Shanti Suki Osman 139

Weiße Schuld?

Mit Charles W. Mills gegen den Vorwurf einer neuen Schuldreligion

Emil Eschenbach, Kristina Lepold 157

Wie wir Charles Mills am Rande des Abgrunds unterrichten

Jennifer M. Page 179

Nachruf auf einen mutigen Philosophen¹

Hilke C. Hänel

Nachdem ich mich in den ersten Jahren meiner philosophischen Forschung fast ausschließlich mit Kernfragen der feministischen und sozialen Philosophie und Metaphysik beschäftigt hatte, wagte ich mich in einem zweiten Schritt an die politische Philosophie und die normative politische Theorie. Nach meinem vielleicht naiven Verständnis hätten die politische Philosophie und die normative politische Theorie mit ihrem Interesse an den Grundsätzen und Verfahren zur Schaffung einer gerechten modernen demokratischen Gesellschaft genau das Richtige sein sollen, um zu untersuchen, wie die metaphysischen Fragen des sozialen Lebens auf unsere Welt angewandt werden können. Dennoch wurde ich zutiefst enttäuscht von einer Disziplin, die so viele wichtige Fragen und Denker*innen unapologetisch vernachlässigte. Und so war es ein Lichtblick als ich Charles W. Mills fand – einen Denker, der als einer der größten Kritiker der liberalen politischen Philosophie bekannt ist, der aber dennoch an der Überzeugung festhielt, dass die liberale politische Philosophie ganz anders sein müsste und auch könnte.²

Mit Blick auf den Kanon des liberalen politischen Denkens in Europa und dem sogenannten Westen, auf Rawls und die Denker*innen, die ihm folgten, kritisierte Charles Mills die massive Auslassung dessen, was eigentlich selbstverständlich sein sollte: Themen wie Ethnie und Rassismus, Kolonialismus und

1 Ein herzlicher Dank für die zahlreichen Diskussionen geht an die Mitglieder dieses Forschungsnetzwerks, insbesondere Christine Bratu, Karen Ng, Matt Congdon, Jacob Blumenfeld, Fabian Schuppert, José Medina, Briana Toole, Emmalou Davis, Breno Santos, Kristina Lepold, Robin Celikates, Gonçalo Marcelo, Franziska Dübgen und Kerstin Reibold (in keiner besonderen Reihenfolge), sowie an Kristine Heger von der DFG.

Ein ganz besonderer Dank geht zudem an Sarah Elizabeth Riemann, die bei Korrektur und Fertigstellung der Kapitel unersetzliche Arbeit geleistet hat.

2 Seit 2024 gibt es auch den Charles Mills Prize, ausgerufen vom *Journal of Applied Philosophy*.

Imperialismus, all die sozialen Ungerechtigkeiten, die angesichts ihres weit verbreiteten Auftretens und ihrer dauerhaften Auswirkungen auf die Unterdrückten und Ausgegrenzten unmöglich ignoriert werden können.

Charles Mills kritisiert die traditionelle politische Philosophie dafür, dass sie die Realität von Rassismus und struktureller Ungleichheit systematisch ausblendet. Insbesondere prangert er an, dass die kanonischen Werke westlicher Philosophie – von Locke über Kant bis Rawls – eine vermeintlich abstrakte und universelle Vernunft beanspruchen, dabei jedoch die historisch gewachsene politische Ordnung weißer Vorherrschaft ignorieren und legitimieren. In seiner zentralen These vom *Rassifizierten Herrschaftsvertrag* (Racial Contract) argumentiert Mills, dass nicht ein fiktiver Gesellschaftsvertrag zur gegenseitigen Anerkennung freier und gleicher Individuen den politischen Status quo konstituiert, sondern tatsächlich ein unausgesprochener Pakt weißer Vorherrschaft, der Nicht-Weiße systematisch ausschließt. Damit verschiebt er den Fokus politischer Theorie weg von idealisierenden Modellen hin zu einer realitätsbezogenen, kritischen Auseinandersetzung mit Macht, Geschichte und Hierarchie. Mills fordert eine *nicht-ideale Theorie*, die sich nicht hinter normativen Abstraktionen verschanzt, sondern die bestehenden Ungerechtigkeiten als Ausgangspunkt politischer Reflexion begreift.

Mills' Konzept einer nicht-idealen Theorie ist nicht bloß eine methodische Ergänzung zur idealen Theorie, sondern eine grundsätzliche Infragestellung ihres epistemischen und politischen Anspruchs. Unter Rückgriff auf realhistorische Bedingungen versteht Mills nicht-ideale Theorie als *nicht-idealisierende* Theorie – also als eine Philosophie, die sich weigert, gesellschaftliche Verhältnisse zu abstrahieren, solange diese von tiefgreifender Ungleichheit und Gewalt geprägt sind. Ideale Theorie hingegen – wie sie etwa bei John Rawls oder Immanuel Kant prominent vertreten ist – begreift Mills als ideologisch, insofern sie vorgibt, universell und gerecht zu sein, während sie tatsächlich die Machtpositionen privilegierter Gruppen naturalisiert und verschleiert. In dieser Perspektive dient ideale Theorie nicht der Aufklärung, sondern der Stabilisierung bestehender Herrschaftsverhältnisse, indem sie die politischen Bedingungen ihrer eigenen Möglichkeit ignoriert. Für Mills ist daher die Hinwendung zu nicht-idealer Theorie ein Akt intellektueller Redlichkeit und politischer Dringlichkeit: Nur durch die systematische Analyse realer Ungleichheit – insbesondere rassistischer Strukturen – kann politische Philosophie ihrem emanzipatorischen Anspruch gerecht werden.

Unabhängig davon, ob ich seine Überzeugung teile, dass die liberale politische Philosophie anders sein könnte – schließlich scheint gerade die libera-

le politische Philosophie Hand in Hand mit kapitalistischer Ausbeutung, imperialistischer Expansion und kolonialer Gewalt zu gehen – verstehe ich die Hoffnung, die in diesem Festhalten mitschwingt; gerade jetzt wo die Welt das Gegenteil zu beweisen scheint. Und es kommt uns daher auch gerade in dieser – unserer – Welt eine philosophische Verantwortung zu, die ideologischen Intelligibilitätsrahmen zu entlarven, die den vielschichtigen strukturellen Ungerechtigkeiten zugrundeliegen. Mills hat auch hier mit seiner Theorie *weißer Ignoranz* einen wichtigen Baustein geliefert.

Mills' Konzept der »weißen Ignoranz« (*white ignorance*) stellt einen bedeutenden Beitrag zur Sozialepistemologie und zur kritischen Theorie rassistischer Gesellschaften dar. Es knüpft an Debatten über epistemische Ungerechtigkeiten (etwa bei Miranda Fricker) und feministischer Standpunkttheorie an, geht jedoch über diese hinaus, indem es Ignoranz nicht lediglich als individuelles Defizit oder als Nebenprodukt struktureller Ungerechtigkeiten versteht, sondern als strukturell organisierte Form epistemischer Herrschaft. Weiße Ignoranz ist nach Mills ein kollektiv stabilisiertes, sozial (re-)produziertes Nichtwissen, das die Aufrechterhaltung weißer Vorherrschaft ermöglicht. Sie ist funktional: Indem sie die Wahrnehmung rassistischer Ungerechtigkeit verzerrt, die Glaubwürdigkeit Schwarzer Stimmen systematisch untergräbt und moralische Verantwortlichkeit verschleiert, trägt sie zur epistemischen und politischen Marginalisierung rassifizierter Subjekte bei. Mills schließt hier explizit an die Kritische Theorie an, insbesondere in ihrer marxistisch beeinflussten Analyse von Ideologie, jedoch mit dem entscheidenden Unterschied, dass *race* – und nicht Klasse – als zentraler Vektor der Erkenntnisverzerrung anerkannt wird. So wird die weiße Ignoranz zu einem Schlüsselbegriff für das Verständnis epistemischer Ungleichheit in liberalen Demokratien: Sie beschreibt eine kognitive Konstitution der Welt, in der Ignoranz nicht bloß die Abwesenheit von Wissen ist, sondern ein politisches Projekt mit tiefgreifenden normativen Implikationen.

Aber Charles Mills war nicht nur ein großer Denker, sondern auch ein wirklich inspirierender Mensch und Lehrer. Er war, in Linda Alcoffs Worten, »ein besonders wunderbarer Mensch«. Er glaubte nicht nur aufrichtig daran, dass die Philosophie vielfältig und damit anders, besser sein könnte, sondern er vermittelte diesen Glauben auch anderen. Mit Charles Mills über Philosophie zu sprechen, war, in Elvira Basevichs Worten, »elektrisierend« – tatsächlich fühlte es sich nicht so an, als würde man nur Philosophie betreiben, sondern als würde man an etwas Größerem teilnehmen, an einer gemeinsamen Sache, einem gemeinsamen Kampf, einer Bewegung. Mit Charles Mills zu sprechen war

transformativ, nicht weil er all die verwirrenden und seltsamen Gedanken, die in meinem Kopf herumschwirrten, verständlich machte, sondern weil ein Gespräch mit Charles Mills bedeutete, mit einem Genossen zu sprechen. Charles Mills kam nicht zum Aktivismus und zu den sozialen Bewegungen, weil er Fragen der sozialen Ungerechtigkeit auf dem Papier studierte, sondern er kam zur Philosophie als Aktivist, als Mitglied marxistischer Organisationen – der »organisierten Linken«, wie sich Alcott erinnert. Charles Mills wird fehlen, als Person, als Aktivist, als Philosoph.³

Es hat viel zu lange gedauert, bis das Denken von Charles Mills in der deutschsprachigen Welt der Philosophie angekommen ist. Und wir haben noch einen langen Weg vor uns. Die in diesem Buch versammelten Fragen sind sicherlich nicht erschöpfend. Tatsächlich eröffnet sich eine ganze Fülle von Fragen und Möglichkeiten der Erweiterung, wenn man beginnt, sich mit Charles Mills und seiner vielseitigen Philosophie auseinander zu setzen. Dieses Buch zeugt vielmehr davon, wie viele verschiedene Möglichkeiten es gibt, mit Mills zu Denken – sowohl innerhalb und außerhalb der Philosophie –, wie wichtig seine Texte sind, um gegenwärtige soziale Phänomene adäquat zu untersuchen, wie wichtig auch in anderen akademischen Disziplinen, aber auch welche Kritikpunkte sich ergeben, wenn Mills' Theorien aus dem Fokus deutschsprachiger philosophischer Traditionen (insbesondere der Ansätze der Kritischen Theorie und des deutschen Idealismus) betrachtet werden. Es gibt ganz sicher nicht die eine Möglichkeit, die Texte in diesem Buch zu ordnen und so lädt das Buch vielmehr zu einem Spaziergang ein: Von der Ernsthaftigkeit Mills' radikaler Thesen zur Möglichkeit der Erweiterung dieser Gedanken zur Veränderung akademischer Disziplinen bis hin zur Frage: Wofür? Und: Was jetzt?

Dieses Buch ist ein Zeugnis der Philosophie von Charles Mills und zeigt, wie seine Theorien im deutschsprachigen Kontext fruchtbar angewandt und umgestaltet werden können und wie er selbst zu einem sicheren Raum und einer Inspiration für diejenigen wurde, die sich von einer akademischen Welt,

3 Siehe die folgenden Nachrufe auf Charles Mills von Linda Alcott und Elvira Basevich: <https://www.thephilosopher1923.org/post/a-particularly-wonderful-human-being> sowie <https://www.thephilosopher1923.org/post/the-philosophical-legacy-of-charles-w-mills>. Siehe außerdem Vol. 27, Ausgabe 1 (2024) der *Critical Review of International Social and Political Philosophy* für eine englischsprachige Auseinandersetzung mit Mills' Werken.

die marginalisierten Denker*innen meist feindselig gegenübersteht, entfremdet und ausgeschlossen fühlten – sogar über einen Ozean hinweg. Dieses Buch zeigt aber auch, dass einige der philosophischen Traditionen der deutschen Wissenschaft besonders interessante Ansatzpunkte für eine kritische Auseinandersetzung mit Mills' Glauben an eine andere und bessere liberale politische Philosophie bieten. Versteht man Mills' Theorien aus einer Perspektive, die von der Kritischen Theorie der Frankfurter Schule oder des deutschen Idealismus beeinflusst ist, wird sein Versuch, die liberale politische Philosophie zu »retten«, zu einem Widerspruch.

Wie radikal Mills also in diesem Widerspruch war und sein kann, ist das Thema der ersten zwei Texte: Nicki K. Weber fragt nach der historischen Bedeutung von Radikalität in Mills als Vertreter des *Black Political Thought*, nach der Verbindung zwischen Radikalität und Strukturalität sowie nach dem Verhältnis von Revolution und Reform (Kapitel 1). Ruth Sonderegger wendet sich mit der Hilfe von Mills Kants' Rassismus zu, wobei sich einerseits die Frage abzeichnet, ob nicht Mills radikaler, Schwarzer Kantianismus so radikal ist, dass es sich dabei schlicht nicht mehr um Kantianismus handelt und andererseits, ob Mills radikaler, Schwarzer Kantianismus und sein Festhalten an einem tatsächlichen Universalismus tatsächlich so radikal ist (Kapitel 2).

Frieder Vogelmann spannt einen Bogen von Fragen der Radikalität in Mills' Denken zu seinen alternativen Epistemologien, in dem er zeigt, dass Mills' Überlegungen zu kritischer politischer Philosophie und Erkenntnistheorie als nicht-ideale Theorie eine Demarkationslinie aufmachen, vor welcher sein Festhalten am Liberalismus verklärend scheint (Kapitel 3). Auch Moira Pérez und Blas Radi wenden sich der nicht-idealen Epistemologie von Mills zu und erkunden, inwieweit nicht-ideale soziale Epistemologie richtig verstanden als ein Appell zu sozial engagierter Philosophie zu verstehen ist (Kapitel 4). Jana Tabea Sterns Auseinandersetzung mit Charles Mills lässt sich am besten als Erweiterung seiner Theorie weißer Ignoranz verstehen: Was es bedeutet davon zu sprechen, dass es ein spezifisches *männliches* Nichtwissen gibt; Kapitel 5 ist somit der Versuch zu Ende zu denken, was Mills selbst nur andeutet.

Melanie Altanian und Imge Oranlı wenden sich insbesondere Mills' Überlegungen zur Unsichtbarmachung von Rassismus in der Tradition der politischen Philosophie zu und zeigen inwieweit Mills' »Rassenvertrag« (oder rassifizierender Herrschaftsvertrag) dazu beitragen kann, ein besseres Verständnis des armenischen Völkermords und seiner weiterhin bestehenden Leugnung zu entwickeln (Kapitel 6). Eraldo Souza dos Santos liefert wichtige Beobachtungen zur Geschichtsphilosophie im Allgemeinen, in dem er

zeigt, dass Mills' Überlegungen zur Rolle historischer Forschung und Globalgeschichte eine Verbindung von Geschichtsschreibung mit der Praxis der Gerechtigkeit verlangen und somit nicht nur als ein Appell an die Philosophie, sondern auch als ein Appell an die Geschichtswissenschaft verstanden werden können (Kapitel 7). Shanti Suki Osman erweitert den interdisziplinären Blick und zeigt, dass die von Mills hervorgebrachte Epistemologie der Ignoranz auch für die rassismuskristische Musikpädagogik eine fruchtbare, wenn nicht sogar notwendige, Ergänzung ist; zudem zeigt sich hier, dass Epistemologien der Ignoranz nicht nur weiße Ignoranz betreffen, sondern intersektional gedacht werden müssen (Kapitel 8).

Emil Eschenbach und Kristina Lepold beschäftigen sich in Kapitel 9 mit einem aktuellen sozialphilosophischen Problem: der Untersuchung des Vorwurfs weißer Schuld. Dabei werden Mills' Überlegungen zu weißer Vorherrschaft in Bezug auf Thesen der Schuldhaftigkeit weißer Personen analysiert und als Vergleich herangezogen. Jennifer Page zeigt dagegen, wie Charles Mills vor dem Hintergrund struktureller Ungerechtigkeiten, die auch vor dem Klassenraum nicht Halt machen, sowie der emotional aufgeladenen Stimmung von Themen wie Rassismus, in philosophischen Seminaren fruchtbar gelehrt werden kann (Kapitel 10).

Ich verdanke Charles Mills sehr viel. Das gilt auch für viele der Mitwirkenden dieses Buches. Vor allem aber hat die Philosophie Charles Mills viel zu verdanken, und es ist an der Zeit, dass wir sein philosophisches Erbe anerkennen – auch in der deutschsprachigen Welt der akademischen Philosophie. Wie könnte man dieses Buch also besser beginnen als mit einem einfachen und aufrichtigen: Dankeschön.

Wie radikal ist radikal genug?

Vereinnahmungen und Verweigerungen in Charles W. Mills' Spätwerk

Nicki K. Weber

1. War Charles W. Mills ein radikaler Denker?

In den uns bekannten Gesprächen – nach langen Konferenztagen oder mittags in der Mensa – wurde nach Charles W. Mills (1951–2021) Ableben immer wieder diskutiert, als wie radikal seine philosophische Arbeit letztlich einzuordnen ist. Im Folgenden möchte ich drei Fragen vorschlagen und in der Beantwortung dieser versuchen, besser zu verstehen, warum die Radikalität eines politischen Denkers wie Mills zur Diskussion steht, wie die Radikalität seines Denkens bewertet werden kann und welche Bedeutung eine solche Einordnung für sein Werk hat. Die erste Frage erkundigt sich nach der historischen Bedeutung von Radikalität im *Schwarzen politischen Denken* (Black Political Thought), dem man Mills zweifelsohne zuordnen kann. Die Zweite untersucht die Verbindung zwischen radikalen und strukturellen Denkansätzen, und die Dritte fragt nach dem Verhältnis von Revolution und Reform. Beide letzteren Gegenüberstellungen halte ich für die Einordnung von Mills' Arbeit für zentral. Im Anschluss an den Versuch die aufgeworfenen Fragen zu beantworten und damit das Feld zu kontrastieren, werde ich anhand von Mills' *Radical Liberalism* aus seinem Spätwerk aufzeigen, wie Mills' politisches Denken trotz seiner Hinwendung zu liberalen Theoriezugängen als radikaler Ansatz betrachtet werden kann. Statt einer revolutionären Abkehr nutzt Mills den Liberalismus als Rahmen, um dessen ursprüngliche Ideale von Freiheit und Gleichheit grundlegend zu reformulieren und seine Arbeiten dabei dennoch anschlussfähig für die dominante liberale Tradition politischer Theorie zu vermitteln. Diesen strategischen Ansatz kategorisiere ich abschließend als Radikalität ohne Revolution.

2. Welche Rolle spielt Radikalität in der Ideengeschichte Schwarzen politischen Denkens?

Der Grad der Radikalität einer Kritik oder der Herangehensweise an die Veränderung politischer Verhältnisse kann auf unterschiedliche Weise bestimmt werden. Einerseits eröffnet der Möglichkeitsraum, den eine Gesellschaftskritik oder widerständige Praktiken schaffen, die Grundlage für eine Beschreibung als radikal. Andererseits können auch die konkreten politischen Praktiken¹ sozialer Bewegungen als radikal bezeichnet werden – ein Begriff, der nicht selten aus politischer Motivation heraus diffamierend eingesetzt wird. Dasselbe gilt für theoretische Ansätze, die aufgrund ihrer Radikalität häufig Rezeptionsbarrieren erfahren. Eine dritte Art der Bewertung – und mit Sicherheit gibt es noch viele weitere – ist die Anwendung politischer Gewalt im revolutionären Kontext. Um diese soll es im Folgenden jedoch nicht gehen. Grundsätzlich lässt sich die Frage nach der Radikalität auf zwei Dimensionen herunterbrechen: erstens auf die Fremdbewertung – also darauf, wie eine Ideologie oder politische Aktivität von außen, sowohl im Moment der Aktivität, also auch in der Retrospektive, beurteilt wird –, zweitens auf die Selbstbeschreibung, die in der politischen Lehre einer Theorieschule oder sozialer Bewegung formuliert wird.

Ein zentrales Narrativ Schwarzen politischen Denkens ist, dass der europäische Expansionismus ab der Neuzeit die Weltgeschichte sowie die globalen Machtverhältnisse maßgeblich geprägt hat und weiterhin die politischen Verhältnisse der Gegenwart bestimmt (Mills 2003, xix). Als Sammelbegriff politischer Ideen vom afrikanischen Kontinent und aus der afrikanischen Diaspora orientiert sich Schwarzes politisches Denken an zwei wesentlichen Gedankenlinien. Einerseits zielt es darauf ab, rassifizierende Herrschafts- und Dominanzverhältnisse sowie die damit verknüpften Weltbilder zu kritisieren, andererseits strebt es an, die zentrale Rolle rassifizierender Ordnungsvorstellungen bei der Herausbildung einer eurozentrischen Moderne zu beleuchten (Osuna 2017: 34). Mills (2003; 2017b) bezieht sich werkübergreifend auf die *Schwarze radikale Tradition* (Black Radical Tradition), die unter anderem mit Arbeiten von Cedric Robinson, Sylvia Wynter und W.E.B. Du Bois verknüpft ist. Das Selbstverständnis dieser Form Schwarzen politischen Denkens entsteht im histo-

1 Ich verwende den Begriff der politischen Praktiken im Anschluss an Tanja Pritzlaff und Frank Nullmeier im Sinne eines verbindlichen Ausdrucks kollektiver Entscheidungen (2009).

risch-konstitutiven Bezug auf das 19. Jahrhundert – dem sog. *Jahrhundert des Widerstands* (John Henrik Clark): In dieser Zeit formierte sich der Widerstand gegen Rassismus, Sklaverei und Kolonialismus in transnationalen Freiheitsbewegungen, die sich von Nordamerika über die Karibik bis quer über den afrikanischen Kontinent erstreckten. Angesichts des Rassismus als ordnendem Prinzip fallen Widerstand und Radikalität in dieser Perspektive zusammen. Die angestrebten Veränderungen, etwa durch Dekolonialisierung oder Abolition, werden als grundlegend verstanden, da sie auf die tiefgreifende Transformation, der vom europäischen Imperialismus geprägten Gesellschaften in Zentren und Peripherien abzielen.

Diese radikalen Ansätze streben Veränderungen, im Sinne der bekannten etymologischen Bedeutung des lateinischen Begriffs *radix*, »vom Ursprung her« an – sowohl in den Weltbildern als auch in den materiellen Verhältnissen. Sie beschreiben ein Denken, das den Herausforderungen der Zeit gerecht werden soll und in den Widerstandskämpfen gegen die *weiße Vorherrschaft* tief verankert ist (Boyd 1998: 43). Radikal ist die widerständige Tradition, weil sie tief an die Wurzeln der Unterdrückung vordringt – den Strukturen der sozialen Realität.

3. Wie hängen Radikalität und strukturelle Ansätze zusammen?

Weißer Vorherrschaft war stets Mills' Hauptagon. Dabei unterstreicht Mills Rassismus als zentrales Funktionsprinzip weißer Vorherrschaft, dass als übergeordnetes Machtverhältnis grundlegend für Politik und Moral sowie deren moderne Episteme ist. Mills' (2022: 44) strukturelle Analyse schließt nicht nur an die Tradition abolitionistischer und antikolonialer Widerstandsbewegungen an, sondern reformuliert ihre Radikalität. So betont Mills (1998) früh die Notwendigkeit, weiße Vorherrschaft als soziopolitisches System und strukturgebend für rassifizierende Herrschafts- und Dominanzverhältnisse ab der frühneuzeitlichen Moderne anzuerkennen. Rassifizierte Individuen oder Gruppen werden in der Logik der weißen Vorherrschaft einer bestimmten *race* zugeschrieben.

»Der Grundgedanke ist, dass die Weißen als Gruppe strukturell so positioniert sind, dass sie in der Lage waren, Afroamerikaner als Gruppe effektiv zu zwingen, zu verfolgen und auszubeuten, und dass sie dazu in der Lage sind,

unabhängig vom individuellen Schicksal eines einzelnen Weißen oder Afroamerikaners.« (Jagmohan 2015: 490–491)²

Dabei ist *race* als Folge von Rassismus zu verstehen, wobei Rassismus, wie Mills feststellt,

»ein politisches System ist, eine besondere Machtstruktur formeller oder informeller Regeln, sozioökonomischer Privilegien und Normen für die unterschiedliche Verteilung von materiellem Wohlstand und Chancen, von Vergünstigungen und Lasten, Rechten und Pflichten« (2022: 42–43).

Mills' postmarxistische Erkenntnis, untermauert durch seine biografische Abwendung vom orthodoxen (oder weißen) Marxismus (Mills 2003), der zu Grunde liegt, dass eine Veränderung materieller oder struktureller Bedingungen nicht zwangsläufig subjektive Fehlannahmen korrigiert, spiegelt sich auch in der Rezeption seines Werks wider. Insbesondere *Weißes Nichtwissen* (Mills 2021) wird in der Diskussion häufig akteurszentriert interpretiert, wobei kognitive Aspekte (Bain 2023: 22–23) ebenso betrachtet werden wie die Analyse der motivations- und interessengeleiteten Verleugnung durch Weiße. Weißes Nichtwissen entspringt dem Ansinnen der dominierenden weißen Gruppe, die politische und ökonomische Struktur der weißen Vorherrschaft nicht wahrzunehmen oder anzuerkennen. Dabei ist es zweitrangig, ob es sich um ein bewusstes oder unbewusstes Interesse handelt, da die dominante Gruppe in beiden Fällen von der strukturellen Herrschaftsposition profitiert.

Mills entwickelt dementsprechend eine Analyse, die auf diese Struktur der Dominanz abzielt und so einen radikalen Ansatz antizipiert, weil das Ergebnis der Analyse, Rassismus als System zu verstehen, grundlegende Fragen aufwirft, für die Mills grundlegende Antworten einfordert. Ein strukturelles Verständnis erkennt die historisch gewachsene Organisation von Individuen und Gruppen einer Gesellschaft an. Aus einer herrschaftskritischen Perspektive bedeutet dies, gesellschaftliche Hierarchien als systematische Zuteilung von politischer und ökonomischer Teilhabe entlang rassifizierter Kategorien zu betrachten, die die Gesellschaft von der Wurzel an formen. Wir sprechen hier von einer grundlegenden Struktur, die das (gesellschaftliche) Gesamtgefüge prägt,

2 Sofern nicht anders angegeben, handelt es sich bei allen Übersetzungen ins Deutsche um meine eigenen Übersetzungen.

sowie von der Verbundenheit und dem Zusammenwirken ihrer einzelnen Bestandteile. Die Analyse struktureller Gegebenheiten wirft die Frage auf, warum bestimmte Individuen oder Gruppen gesellschaftlich in spezifischer Weise positioniert sind. Mills stellt sich dabei gegen eine rein akteurszentrierte Interpretation seines Begriffs des weißen Nichtwissens und argumentiert, dass dieses »nicht immer auf Unaufrichtigkeit und Heuchelei« beruhe und dass das »weiß« in »weißes Nichtwissen« [nicht bedeuten muss], dass es sich auf weiße Menschen beschränken muss« (Mills 2021: 193). Manche Teilnehmende einer Gruppe sind nicht freiwillig Teil der dominanten Gruppe, werden dennoch sozial (oder gar phänotypisch) als zugehörig positioniert (Mills 2018: 70) und sind deshalb, im Sinne einer epistemischen Ignoranz, vom fragmentarischen Gruppenwissen betroffen.

Mills kritisiert insbesondere John Rawls' Vertragstheorie, die er für unzureichend hält, wenn es um die Analyse von rassifizierter Ungerechtigkeit geht. Rawls' ideale und allgemeine Prinzipien blenden die Notwendigkeit spezifischer Korrekturen historischer und struktureller Ungerechtigkeiten aus, die durch Rassismus entstanden sind. Mills beschreibt die Auswirkungen des sog. Herrschaftsvertrags (*domination contract*) – als der sich Rawls' Sozialvertrag nach seiner Dekonstruktion entpuppt – als mindestens politisch, moralisch und epistemologisch (Mills 2008; Mills 2022: 49). Diese Auswirkungen beeinflussen verschiedene Bereiche des gesellschaftlichen Gesamtgefüges, bedingen einander wechselseitig und stehen zugleich in enger Verbindung zur grundlegenden Struktur des Systems. Gerade auf der epistemischen Ebene wird deutlich, dass die strukturelle Hierarchisierung von *race* die Wissensbestände im Sinne der weißen Vorherrschaft, z.B. darum, wer als zum Mensch-Sein zugehörig gilt und wer nicht, beeinflusst und die bestehenden Wissenssysteme die strukturellen Bedingungen legitimieren und stabilisieren (Weber 2024: 44). Diese Grundbedingung sozialer Ontologie unterläuft einen akteurszentrierten Ansatz und schränkt die Möglichkeiten zur Korrektur rassifizierender Diskriminierung erheblich ein, wenn sie sich zu stark auf die rassistisch Handelnden konzentriert, wie auch Zara Bain (2023: 23–24) argumentiert. Die Aufrechterhaltung der Ordnung des *Racial Contract*³ setzt also sowohl eine strukturelle Komponente (Hierarchisierung)

3 Der »rassifizierende Herrschaftsvertrag«, wie ich Mills' Konzept übersetzen würde, bezieht sich sowohl auf die soziale Realität rassifizierter Menschen (Mills 2017c), wie auf den den Herrschaftsvertrag als Grundlage ebendieser Realität. Dieser Herrschaftsvertrag ist meinem Verständnis nach die Voraussetzung des klassischen Gesellschaftsver-

als auch ein epistemisches System (Dehumanisierung) voraus. Diese beiden Aspekte beeinflussen das individuelle und kollektive Handeln und sichern die gesellschaftliche Übereinkunft, die der dominant markierten Gruppe der Weißen – formal und informell – systematisch Schutzrechte gewährt. Sofern *radikal sein* auf die »Erweiterung der Handlungsspielräume« (Adamski/Hauch 2024: 7) abzielt, stellt sich die Frage, ob inkrementelle Änderungen am System politische Teilhabe nicht-weißer Gruppen ermöglichen können oder die gegebene Ordnung mit anderen Prinzipien neu entworfen werden muss.

4. Wie ist das Verhältnis von Radikalität, Revolution und Reform zu verstehen?

Wie bereits erwähnt, bezeichnet ›radikal‹ ideengeschichtlich eine Haltung oder ein Programm, das grundlegende Veränderungen an der gegebenen Ordnung anstrebt – etwa die vollständige Abschaffung der Sklaverei zugunsten eines freien Lohnarbeitssystems in der Schwarzen radikalen Tradition oder das Ersetzen kapitalistischen Privateigentums durch sozialistisches Gemeingut im Marxismus. Speziell die Auseinandersetzung mit dem Sozialismus hat in der Geschichte des schwarzen Widerstands einen bedeutenden Ort: In Harlem, New York, wurde versucht, sozialistische Theorie und Politik mit der afroamerikanischen und kolonialen Situation auf dem Kontinent zu verknüpfen. Obwohl diese Bemühungen nicht den gewünschten Erfolg hatten, zeigt das Beispiel aus den USA zu Beginn des 20. Jahrhunderts, dass sich die Hoffnung auf die Überwindung von Unterdrückungsverhältnissen historisch oft an radikalen politischen Bewegungen orientierte, die grundlegende Fragen an die (Legitimität der) Gesellschaftsordnung stellten (Moore 1988: 215–217, 221). Eine Veränderung der Gesellschaftsordnung ist für radikale Bewegungen häufig mit einer Revolution verbunden. So hat die Scharnierzeit

trags oder zumindest als eigenständig, gleichwertig oder gleichzeitig gültig zu verstehen. Es ist kein rassifizierter Vertrag, also ein Gesellschaftsvertrag *gone wrong*, sondern eine Aporie der kolonialen Moderne, in der der Rawls'sche Vertrag geschlossen wird: »Der Racial Contract ist eine historische Realität« (Mills 2022: 58). ›Rassifizierend‹ verweist in diesem Text auf den Prozess der Rassifizierung, also darauf, wie etwas – ein Vertrag oder eine Diskriminierung – hervorgebracht wird. ›Rassifiziert‹ hingegen – wie in ›rassifizierte Menschen‹ oder ›rassifizierte Ungleichheit‹ – bezeichnet (zunächst) eine deskriptive Feststellung. Beide Begriffe sind nur wechselseitig aufeinander bezogen zu verstehen.

zwischen der amerikanischen und der französischen Revolution hat bis heute einen prägenden Einfluss auf radikale Theorieansätze politischen Denkens (Oppelt 2020: 268).

Johan Galtung stellt fest, dass Revolution einen »fundamentale[n] Wandel der Sozialstruktur« (Galtung 1973: 121) bedeutet und macht deutlich, dass die Erkundigung nach dem Verständnis von Revolution eigentlich auf die »Beziehung zwischen dem Einzelnen und dem revolutionären Prozess selbst« abzielt (Galtung 1973: 123). Galtung verweist auf unterschiedliche Weltanschauungen, die das Verständnis von Gesellschaft und Revolution prägen. Die Antwort auf die Frage nach dem Verständnis von Revolution verordnet er innerhalb des Spannungsfelds, das diese drei Ansätze eröffnen. Der moralische Ansatz sagt aus: »Gesellschaft ist komplex, aber es gibt zu befolgende Normen darüber, was zu tun ist.« (Galtung 1973: 125). Die Weltanschauung hinter diesem Ansatz ist dogmatisch: Revolution erscheint hier zwangsläufig als unzeitgemäß, da sie eine Abweichung von den festgelegten Normen bedeutet (Galtung 1973: 126). Der deterministische Ansatz hingegen betrachtet Revolution als systematisch angelegte Notwendigkeit (Galtung 1973: 124). Die vorherrschende Weltanschauung in diesem Rahmen ist fatalistisch – Ereignisse gelten als vorab festgelegt und der Mensch hat keine Möglichkeit, den Ablauf der Geschichte zu verändern. Den dritten Ansatz prägt eine Wechselwirkung: einerseits das Verständnis, dass die Gesetze und Ideale einer Gesellschaft innerhalb eines »objektiven Spielraums« definiert sind, andererseits, dass ihre Umsetzung auf dem »menschlichen Wollen, der *volonté*« basiert (Galtung 1973: 124). Dieser pragmatische Ansatz geht davon aus, dass selbst dann, wenn die Gesetze einer Gesellschaft allgemein erkennbar und vollständig umgesetzt würden, ihre Auslegung und Anwendung weiterhin von subjektiven Faktoren abhängig bleiben können. Die daraus resultierende Wechselwirkung zwischen Zweck und Mittel eröffnet ein Spannungsfeld zwischen pragmatischen, deterministischen und fatalistischen Gesellschaftsverständnissen. Dadurch entsteht ein Raum, in dem Revolutionen ausgehend vom politischen und historischen Kontext verstanden werden können, ohne zwingend als ausschließliches Phänomen der Extreme zu gelten.

Der pragmatische Ansatz lässt sich auf Mills' Verständnis von Radikalität übertragen (siehe folgender Abschnitt) – auch wenn das zugegebenermaßen bedeutet, geflissentlich zu ignorieren, dass er sich selbst als »boringly reformist« (Mills 2018: 71) bezeichnet. Letztlich eröffnet Mills aber die Möglichkeit, über Radikalität ohne den Zwang zur gewaltsamen Revolution nachzudenken. Widerständige Gruppen wird dieses Ziel häufig, abhängig vom

politischen Zeitgeist, unterstellt. Betrachtet man Radikalität jedoch durch das Galtung'sche Revolutionsverständnis, so wird deutlich, dass Radikalität innerhalb eines fatalistischen oder deterministischen Gesellschaftsverständnisses zwangsläufig disruptiv wirken muss. Für den pragmatischen Ansatz ist »Gesellschaft im [Allgemeinen das Ergebnis] subjektiver Prozesse, der Wahl von Zielen und der Allokation von Mitteln« (Galtung 1973: 124). Dasselbe gilt auch für die Definition radikaler Mittel und revolutionärer Ziele innerhalb dieses Gesellschaftsverständnisses. Demnach lässt sich also von Radikalität ohne Revolution sprechen, da Revolution nicht zwangsläufig dem bestehenden Ordnungsrahmen entgegengesetzt ist und Veränderung nicht zwangsläufig die revolutionäre Setzung einer neuen Ordnung impliziert. Ähnliches gilt auch in der radikalen Demokratietheorie. Dort heißt es: »Demokratie ist der Formalismus einer auf Dauer gestellten Revolution« (Demirović 2017: 16). Innerhalb der Demokratie sollen grundlegende Veränderungen möglich sein, jedoch stets durch demokratische Prinzipien begrenzt und geleitet werden. Beides – die Offenheit für Veränderung und die Wahrung demokratischer Prinzipien – ist nicht nur dem Demokratischen förderlich, sondern bildet dessen Voraussetzung. Was oft als Reformation bezeichnet und in radikalen Kreisen gelegentlich als reformistisch abgelehnt wird, ist letztlich der Versuch, innerhalb einer bestehenden Ordnung – die aufgrund bestehender Machtverhältnisse weiterhin legitimatorischen Zuspruch erfährt – tiefgreifende Veränderungen herbeizuführen. Dabei Ziele und Mittel gegeneinander abzuwägen bedeutet, eine Verhältnismäßigkeit zu wahren. Dies schließt jedoch keinesfalls aus, angesichts grundlegender Missstände innerhalb der gegebenen Ordnung radikale Politik zu verfolgen.

5. Nochmal: War Charles W. Mills ein radikaler Denker?

Mills betont stets die Notwendigkeit zu verstehen, dass Widerstandsbewegungen nicht nur auf praktischer, sondern auch auf intellektueller Ebene stattfinden. Dabei verstand er Radikalität als ein Streben nach Gleichheit und Freiheit – eine Haltung, die Linda Martín Alcoff (2024: 217) in ihrem Nachruf hervorhebt. Mills war es daran gelegen, den radikalen Impuls sozialer Bewegungen aus der schwarzen Widerstandsgeschichte auf die intellektuelle Ebene zu übertragen und für die Gegenwart zu transformieren. Dafür zeigte er sich auch bereit, das »Schibboleth in Frage zu stellen, dass radikale Ideen/Konzepte/Grundsätze/Werte mit dem Liberalismus unvereinbar sind«

(Mills 2017b: 11). Dies hält er für notwendig, da er die Leerstelle rassistischer Diskriminierung im Liberalismus füllen möchte. Seine Radikalität besteht daher nicht darin, den Liberalismus zu verwerfen, sondern ihn konsequent zu reformulieren und zu erneuern. Dadurch, dass er die ideologische Verflechtung zwischen idealer Theorie und Liberalismus auflöst, zielt er darauf ab, die ursprünglichen liberalen Ideale von Freiheit und Gleichheit tatsächlich zu verwirklichen, indem er die unvollkommenen, nicht-idealen Realitäten der Welt offenlegt (Mills 2017b: 89–90). Mills' Ansatz folgte einer Strategie der Radikalität ohne Revolution. Er kehrt zu den Ursprüngen liberaler Prinzipien zurück, um sie zu korrigieren und Leerstellen in deren Fundament offenzulegen. Dieses Vorgehen ist für Mills vor allem pragmatisch motiviert: Er akzeptiert die hegemoniale Stellung des Liberalismus und sieht in einer nicht-idealen, praxisorientierten Perspektive die Möglichkeit, konkrete Verbesserungen zu erzielen, statt abstrakten Idealen nachzuhängen. Statt den Liberalismus von Grund auf abzulehnen, nutzt Mills dessen Rahmenwerk, um eine breitere Akzeptanz für seine Kritik an rassifizierender Diskriminierung zu schaffen. Dabei geht er jedoch innerhalb des liberalen Paradigmas radikal vor (Mills 2017b: 209). Ein übergreifender theoretischer Rahmen für diese Analyse ist eine nicht-ideale Theorie. Diese richtet ihren Fokus auf gesellschaftliche Verhältnisse, die von Machtgefällen und strukturellen Ungerechtigkeiten geprägt sind. Mills' Sozialontologie nimmt die rassistische Hierarchisierung von Menschengruppen als konstitutives Merkmal der Gesellschaft an. Mithilfe einer sozialen Erkenntnistheorie enthüllt er die rassifizierten Ideologien, die den Liberalismus als *Racial Liberalism* prägen. Die normative Ausrichtung zielt auf eine korrektive Gerechtigkeit ab, um historischen und strukturellen Ungleichheiten zu begegnen. Als zentrales normatives Instrument hat Mills zuletzt an seinem *Black Radical Kantianism* gearbeitet, der Kants Ethik mit der Kritik der Schwarzen radikalen Tradition verbindet und die erlebte (oder gelebte) Erfahrung rassifizierter Menschen berücksichtigt (Mills 2017a; vgl. Sonderegger in diesem Band), wobei er eine kritische Perspektive auf die Befreiung und Gleichstellung marginalisierter Gruppen einnimmt.

Derrick Darbys (2019; 2023) Kritik an Mills, dass die von ihm vorgeschlagene Radikalisierung des Liberalismus wenig hilfreich sei, ist besonders bemerkenswert im Hinblick auf die Wechselwirkung zwischen Zielen und Mitteln des pragmatischen Ansatzes, der das Prädikat »radikal« auch in Bezug auf die Realisierbarkeit der angestrebten Ergebnisse vergibt. Ist Radikalität ohne Revolution ein sinnvolles Projekt, wenn sie ihre Ziele nicht erreicht oder sogar Schaden anrichtet, indem sie pluralistische Solidarität untergräbt? Mills' ra-

dikaler Liberalismus, sofern wir uns darauf einigen, dass er radikal ist, wird also auch von anderer Seite hinterfragt. Darby hebt sozialpsychologische und gesellschaftspolitische Hindernisse bei der Umsetzung einer korrekativen Gerechtigkeit hervor. Studien zeigen, dass weiße Menschen es ablehnen, ihre Privilegien anzuerkennen oder kollektive Schuld zu empfinden. Sie schützen ihr positives Gruppenimage durch psychologische Abwehrmechanismen – ähnlich dem weißen Nichtwissen, das Mills beschreibt –, selbst wenn die Kritik innerhalb des vorherrschenden Liberalismus artikuliert wird. Darbys (2019) Kritik an Mills' Erlösungslied auf den Liberalismus, wie er es ausdrückt, ist in erster Linie von der Befürchtung geprägt, dass Mills' Versuch, den Liberalismus an seinem Ursprung zu korrigieren, die soziale Kooperation als gesellschaftliche Funktion, die für Rawls zentral war, unterlaufen könnte. Historischen Ungerechtigkeiten sollte, so Darby, im Sinne von Rawls' ausgleichender Gerechtigkeit begegnet werden – ohne auf gruppenbezogene Programme wie Reparationszahlungen oder Quoten zurückzugreifen. Nur so könne verhindert werden, dass der Schutz des positiven Selbstbildes die soziale Kooperation, selbst unter Progressiven, erschwert (Darby 2019: 396).

Die Frage, ob Mills als radikaler Denker zu verstehen ist, lässt sich also nicht pauschal beantworten. Sie erfordert eine differenzierte Betrachtung seiner Werke, seines Denkansatzes sowie der historischen und philosophischen Kontexte, in denen er sich bewegte. Mills' Arbeit ist eng mit der Schwarzen radikalen Tradition verbunden, die sich primär gegen rassifizierende Diskriminierung wendet und tiefgreifende gesellschaftliche Veränderungen fordert. Doch bleibt seine Radikalität pragmatisch: Er verwirft bestehende politische und philosophische Rahmenbedingungen nicht vollständig, sondern will sie nutzen, um praktische Veränderungen zu erzielen.

Ob Mills als radikal gilt, hängt auch davon ab, wie Radikalität selbst verstanden wird. Innerhalb des hier entwickelten pragmatischen Ansatzes kann Radikalität ohne Revolution gedacht werden. Sie bedeutet, grundlegende Änderungen anzustreben, die jedoch innerhalb der bestehenden Ordnungen verhandelt werden. Mills' strategische Entscheidung, den Liberalismus als hegemonale Ideologie zu nutzen, um eine breitere Akzeptanz für seine Rassismuskritik zu erreichen, zeigt, dass seine Radikalität nicht nur auf disruptive Umwälzungen abzielt, sondern auch auf transformative Korrekturen.

6. Statt einer Schlussfolgerung: Charles W. Mills' Beitrag

Zusammenfassend kann gesagt werden – dabei bleibe ich –, dass Mills als radikaler Denker verstanden werden kann, insbesondere im historischen Kontext der Schwarzen radikalen Tradition und seiner Kritik an der weißen Vorherrschaft. Seine Radikalität ist jedoch pragmatisch orientiert: Sie setzt auf Transformation statt Revolution und verfolgt die Ambition, tiefgreifende soziale Veränderungen innerhalb des gegebenen Rahmens zu ermöglichen. Insofern ist Mills radikal in einer strukturellen und grundlegenden Kritik, jedoch nicht im Sinne revolutionärer Gewalt. Seine Arbeit bleibt eine Einladung, über die Möglichkeiten und Grenzen von Radikalität nachzudenken und den Kampf für soziale Gerechtigkeit sowohl philosophisch als auch praxeologisch weiterzuführen.

Mills wird nicht nur für seine philosophischen Leistungen in Erinnerung bleiben, sondern auch für seinen Mut, sich in ein akademisches Umfeld einzubringen, das damals wie heute von weißen Perspektiven dominiert ist. Philosophie kann nicht nur als intellektuelle Disziplin, sondern auch als Prozess der Selbstfindung verstanden werden, bei dem Vorbilder und Vermittler wie Mills von großer Bedeutung sind. Besonders für Philosophierende, die nach einem Ausdruck für ihre Erfahrungen suchen, war und bleibt Mills ein prägender Wegbereiter. An dieser Stelle möchte ich meine Dankbarkeit dafür erneut bekräftigen.

Literatur

- Adamski, Theresa/Hauch, Gabriella (2024): »Was ist radikal? Revolutionäre Konzepte und militante Strategien im Kontext von Feminismus und Arbeiter*innenbewegung«, in: Österreichische Zeitschrift für Geschichtswissenschaften 35, S. 5–12.
- Alcoff, Linda Martín (2024): »The Life of Charles Mills, Radical Philosopher Extraordinaire«, in: Critical Philosophy of Race 12, S. 215–233.
- Bain, Zara (2023): »Mills's account of white ignorance: Structural or non-structural?«, in: Theory and Research in Education 21, S. 18–32.
- Boyd, Herb (1998): »Radicalism and Resistance: The Evolution of Black Radical Thought«, in: The Black Scholar 28, S. 43–53.
- Darby, Derrick (2019): »Charles Mills's Liberal Redemption Song«, in: Ethics 129, S. 370–397.

- Darby, Derrick (2023): *A Realistic Blacktopia: Why We Must Unite To Fight*, Oxford: Oxford University Press.
- Demirović, Alex (2017): »Radikale Demokratie und Sozialismus. Grenzen und Möglichkeiten einer politischen Form«, in: ONLINE-Publikation der Rosa-Luxemburg-Stiftung 21/2017, S. 1–19.
- Galtung, Johan (1973): »Eine strukturelle Theorie der Revolution«, in: Jänicke, Martin (Hg.), *Herrschaft und Krise: Beiträge zur politikwissenschaftlichen Krisenforschung*, Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften, S. 121–167.
- Jagmohan, Desmond (2015): »Race and the social contract: Charles Mills on the consensual foundations of white supremacy«, in: *Politics, Groups, and Identities* 3, S. 488–503.
- Mills, Charles W (2018): »Racial Justice«, in: *Aristotelian Society Supplementary Volume* 92, S. 69–89.
- Mills, Charles W. (1998): *Blackness Visible: Essays on Philosophy and Race*, Ithaca/NY: Cornell University Press.
- Mills, Charles W. (2003): *From Class to Race: Essays in White Marxism and Black Radicalism*, Lanham/MA: Rowman & Littlefield Publishers.
- Mills, Charles W. (2008): »The Domination Contract«, in: Daniel, I. O'Neill/Mary Lyndon, Shanley/Iris Marion, Young (Hg.), *Illusion of Consent*, University Park/PA: Penn State University Press, S. 49–74.
- Mills, Charles W. (2017a): »Black Radical Kantianism«, in: *Res Philosophica* 95, S. 1–33.
- Mills, Charles W. (2017b): *Black Rights/White Wrongs: The Critique of Racial Liberalism*, New York/NY: Oxford University Press.
- Mills, Charles W. (2017c): »Philosophy and the Racial Contract«, in: Zack, Naomi (Hg.), *The Oxford Handbook of Philosophy and Race*, Oxford University Press, S. 65–76.
- Mills, Charles W. (2021): »Weißes Nichtwissen«, in: Lepold, Kristina/Mateo, Marina Martinez (Hg.), *Critical Philosophy of Race. Ein Reader*, Berlin: Suhrkamp, S. 180–216.
- Mills, Charles W. (2022): *The Racial Contract*, Frankfurt a.M.: Campus Verlag.
- Moore, Richard B. (1988): »Afro-Americans and Radical Politics«, in: Turner, W. Burghardt/Turner, Joyce Moore (Hg.), *Richard B. Moore, Caribbean Militant in Harlem*, Bloomington, IN: Indiana University Press, S. 215–222.
- Oppelt, Martin (2020): »Verrat und Demokratie – Eine postfundamentalistische Annäherung«, in: *Leviathan* 48, S. 264–292.

- Osuna, Steven (2017): »Class Suicide: The Black Radical Tradition, Radical Scholarship, and the Neoliberal Turn«, in: (Hg.), *The Futures of Black Radicalism*, S. 21–38.
- Pritzlaff, Tanja/Nullmeier, Frank (2009): »Zu einer Theorie politischer Praktiken«, in: *Österreichische Zeitschrift für Politikwissenschaft* 38, S. 7–22.
- Weber, Nicki K. (2024): »Breathing Through the Epistemic Violence of the Unthinkable Black Experience«, in: Lena, Schützle/Barbara, Schellhammer/Anupam, Yadav/Cara-Julie, Kather/Lou, Thomine (Hg.), *Epistemic Injustice and Violence*, Bielefeld: transcript Verlag, S. 39–48.

Nicki K. Weber ist wissenschaftlicher Mitarbeiter am Lehrstuhl für Politikwissenschaft, Friedens- und Konfliktforschung der Universität Augsburg. Nach dem Studium der Politischen Wissenschaft und Philosophie in München forscht er zu Konflikten in postkolonialen Gesellschaften. In seinem Dissertationsprojekt behandelt er den Schwarzen Existenzialismus und dessen politisch-philosophische Implikationen für eine spezifische Form Schwarzer Kritik.

Wie radikal ist Charles W. Mills’ »Black Radical Kantianism«?

Ruth Sonderegger

»[...] the black radical tradition, our tradition, is the tradition of ensemble, of black light, where everything+n(othing) is unconcealed in murmur, in mo'nin, in lyricism's recessive self-destruction. If one reads within a thinking that keeps faith with the whole one notes the rhythms of improvisation and the sound of ensemble – their revelation of the inadequacy of the in/determinate, the same, the Other.«

(Moten »*Knowledge of Freedom*«: 47f.)

Charles W. Mills' Auseinandersetzung mit Kants Rassismus zeichnet sich dadurch aus, dass sie einem das Staunen darüber, warum ein so kluger, nach universalistischer Moral und kosmopolitischer Politik aufrichtig suchender Philosoph wie Kant gleichzeitig Rassist sein kann, gründlich austreibt.¹ Kants Rassismus ist kein erklärungsbedürftiger oder gar unerklärlicher Ausrutscher, sondern – so verstehe ich Mills – äußerst konsequenter, ja zentraler Bestandteil der kantischen Philosophie. So konsequent, dass man sich dar-

1 Mills' Fokus auf Kants Rassismus bedeutet keineswegs, dass Mills der Sexismus und Klassismus von Kant entgangen wäre, im Gegenteil. Seinen Fokus auf Kants Rassismus erklärt Mills damit, dass diese Form der Diskriminierung bislang skandalös wenig Aufmerksamkeit bekommen hat, was er vor allem auf die Überrepräsentation von weißen Männern in der akademischen Philosophie zurückführt. Vgl. z.B.: Mills 2017a.

über nicht zu wundern braucht (vgl. Mills 2014b; Mills 2017).² Kant ist kein Fehler unterlaufen, er wollte es so – sehenden Auges.

Nachdem ich die ersten Texte von Mills zu Kant gelesen hatte, fühlte ich mich an eine Warnung von Walter Benjamin in dessen geschichtsphilosophischen Thesen erinnert. In der VIII. These schreibt Benjamin nämlich: »Das Staunen darüber, daß die Dinge, die wir erleben, im zwanzigsten Jahrhundert ›noch‹ möglich sind, ist kein philosophisches. Es steht nicht am Anfang einer Erkenntnis, es sei denn der, daß die Vorstellung von Geschichte, aus der es stammt, nicht zu halten ist.« (Benjamin 1980: 697) Mit diesem Hinweis auf Benjamins Zurückweisung des Staunens will ich keineswegs nahelegen, dass man sich über Kants Rassismus nicht zu wundern braucht, weil er ein sogenanntes Kind seiner Zeit und nur so rassistisch war wie seine Zeitgenoss*innen auch. Vielmehr geht es mir mit Benjamin und auf andere Weise mit Mills darum, dass das gar nicht Erstaunliche der Anfang einer Erkenntnis werden kann, wenn die Begrifflichkeiten, Überzeugungen und Praktiken, die dem Staunen über vermeintlich Verwunderliches zugrunde liegen, besser verstanden und, noch besser, überwunden werden. Im Fall Benjamins waren es der Begriff des Fortschritts der Geschichte und der Glaube an ihn, die ein problematisches Staunen zur Folge haben. Ganz analog dazu erinnert Mills mit Bezug auf Kant daran, dass die Ausschlüsse und Diskriminierungen, die den kantischen Text konstituieren, nicht weiter verwunderlich sind, wenn man verstanden hat, welche engen Grenzen Kant dem Begriff der Person setzt, sodass eben nicht alle Menschen auch Personen sind und der Universalismus mit Bezug auf Personen im kantischen Sinn den Ausschluss von Menschen, die (noch) keine Personen sind, notwendigerweise impliziert und eigentlich gar kein Ausschluss ist. Um diesen Punkt überdeutlich zu machen, verwendet Mills in seinen englischen Texten den u.a. vom NS propagierten, deutschen Begriff des Untermenschen mit Bezug auf jene Menschen, die Kant zufolge keine selbstbestimmten Personen sind und dementsprechend in universalistischen Überlegungen und Gedankenexperimenten nicht berücksichtigt werden müssen.

Mit anderen Worten: Während man von Benjamin lernen kann, wie fragwürdig (noch immer) unsere Vorstellung vom vermeintlich fortschrittlichen Vorschreiten der Geschichte ist, so von Mills, wie abgründig Kants Ideen der

2 Die These, wonach Kants Rassismus systematischer Bestandteil seiner Philosophie ist, vertritt neuerdings auch Huaping Lu-Adler (2023).

universalistisch gedachten Gleichheit und Gerechtigkeit innerhalb des exklusiven Kreises der Menschen im vollen Sinn sind. Wie schwer es auch heutigen Philosoph*innen fällt, die Erkenntnis von Mills an- und ernst zu nehmen, lässt sich u. a. an der Energie und Emotionalität ablesen, mit der in den letzten Jahren die philosophische Debatte darüber geführt wurde und wird, ob Kants Rassismus wirklich das Zentrum seiner Überlegungen betrifft und ob er seinen Rassismus zumindest gegen Ende des Lebens bzw. wann genau abgeschwächt, wenn nicht ganz überwunden hat.³ Aber auch jenseits einer Philosophie, die sich mit der Kritik an kanonisierten Ikonen schwer tut, scheint es bis heute eher unmöglich, die verächtliche Aufteilung in Menschen und Untermenschen, die mit immer wieder neuen und meist verschleiern den Begrifflichkeiten arbeitet, zu verabschieden. Um nur einen einzigen Hinweis zu geben, sei auf ein aktuelles Interview mit dem Reporter und Sachbuchautor Miltiadis Oulios verwiesen, in dem er aus der Analyse der letzten Klimagipfel folgende These ableitet: »Zwar schließt es der liberale Konsens aus, weißen Mitteleuropäer*innen qua Geburt das Recht zuzusprechen, die Erdatmosphäre in viel größerem Umfang als kostenlose Müllkippe für ihre Treibhausgase zu nutzen als Schwarzen Menschen in Afrika. De facto wird aber genauso gehandelt.« (Oulios 2024).

In der erwähnten Debatte darüber, ob und wenn ja, ab wann sich in Kants Schriften keine rassistischen Bemerkungen oder gar zentrale rassistische Argumentationsstränge finden lassen, gilt Mills als einer der radikalsten Kritiker Kants.⁴ Das ist er wohl wirklich, und in meinen Augen zu Recht. Denn Mills Kritik bezieht sich nicht in erster Linie auf Kants an vielen einzelnen Stellen auftauchenden diskriminierende Bemerkungen über nicht-weiße, aber auch nicht-männliche, arme oder jüdische Menschen. Mills Kritik fokussiert vielmehr darauf, dass Kant zufolge eben nicht alle Menschen Menschen im vollen Umfang sind und deshalb beinahe unbemerkt und trotzdem notwendig durch

3 Nach der Publikation von Pauline Kleingelds Essay »Kant's Second Thoughts on Race« (2007), in dem sie dafür argumentiert, dass Kants Rassismus in den Texten der 1790er Jahre verschwindet, ist diese Debatte erneut entbrannt. Frühere Fassungen der Argumente von Kleingelds Verteidigung des späten Kant als einen Philosophen, der den eigenen Rassismus überwunden habe, finden sich beispielsweise in Muthu 2003. Kritik an Kleingelds Überlegungen in »Kant's Second Thoughts on Race« artikulieren: Robert Bernasconi (2011), Huaping Lu-Adler (2023), sowie in Dilek Huseyin-zadegan und Jordan Pascoe (2022).

4 Vgl. insbesondere Mills 2014.

das Netz des Mills zufolge in der Tat bahnbrechenden kantischen Universalismus hindurchfallen. Umso erstaunlicher mag erscheinen, dass Mills in seinem Spätwerk unter der Losung »Toward a Black Radical Liberalism« (Mills 2017c) ausgerechnet auf Kant zurückgreift, ja einen »Black Radical ›Kantianism« als »Key Normative Tool« ins Spiel bringt,⁵ um eine nicht länger rassistische, sondern wahrhaft liberale Philosophie der universalistischen Moral und der Politik zu entwerfen; ein Unterfangen, das Mills aufgrund seines viel zu frühen Todes freilich nur skizzieren konnte (vgl. Mills 2017c: 2015).⁶ Erstaunlich ist dabei nicht nur der affirmative Rückgriff auf Kant, sondern noch viel mehr, dass Mills davon ausgeht, man könne Kant mit dem Black Radicalism zusammendenken.

Mills macht keinen Hehl daraus, dass sein radikaler, schwarzer Kantianismus so radikale Veränderungen des kantischen Denkens impliziert, dass man zurecht fragen kann, ob es sich noch um einen Kantianismus handelt, wird doch die für Kant Mills zufolge konstitutive Grenze zwischen Menschen und Untermenschen radikal zurückgewiesen. Gleichwohl sagt Mills in einem Gespräch mit Carole Pateman: »I agree with you, of course, that Kant's vaunted universalism is actually limited to the white male population (or an even smaller subgroup thereof); [...] So when I said ›Kantian contractualism,‹ I was taking for granted that we are dealing with a sanitized Kantianism, washed clean of the sexism and racism. (If you see Kant as too deeply stained to grant him this titular status, then OK, choose some other term – deontology, or personhood theory. But that's a terminological rather than substantive point, since obviously the principle of respect for persons can be extended in a gender- and race-neutral way [...]).« (Pateman und Mills 2007: 21)

Was Mills von Kant retten will, ohne immer auf der Bezeichnung kantisch zu bestehen, ist ein wirklicher Universalismus, den er im Anschluss an John Rawls auch einen liberalen Kontraktualismus nennt und darauf hinweist, dass es ihm damit um das Moral-konstitutive Universalisierungsprinzip in Form eines Gedankenexperiments geht, welches bei Rawls unter dem Stichwort *veil of ignorance* verhandelt wird,⁷ ein Prinzip, das sich Mills zufolge (und gegen die

5 So lautet eine Überschrift in Mills 2017c: 209.

6 In einigen Aspekten gegenüber »Epilogue (as Prologue): Toward a Black Radical Liberalism« weiter ausgearbeitet hat Mills seinen Vorschlag für einen Radikalen Liberalismus in seinen Tanner Lectures. Vgl. Mills 2020.

7 Das Rawls'sche Gedankenexperiment besteht darin, sich aus Eigeninteresse und aus einer Position heraus, in der man nicht weiß, in welche gesellschaftliche Gruppe man geboren werden wird, die Frage zu stellen, welche Prinzipien das Gemeinwesen, in

Interessen und Absichten von Rawls) für die Analyse von Herrschaft und darüber hinaus für das, was Mills »corrective racial justice« nennt, gebrauchen lässt (Mills 2017c: 208f. und Mills 2020).

Für dieses Projekt muss allerdings auch Rawls' Ansatz in den Augen von Mills fundamental verändert werden, zunächst einmal deswegen, weil Rawls' Theorie nur in Gesellschaften funktioniert, die in wesentlichen Hinsichten schon gerecht sind, was in den Augen von Mills aber auf kaum eine gegenwärtige Gesellschaft und sicher nicht auf die USA zutrifft.⁸ Vielmehr ist es Mills zufolge so, dass in den real existierenden, strukturell ungerechten Gesellschaften der gegenwärtigen Welt nicht davon ausgegangen werden kann, dass alle Menschen alle möglichen Benachteiligungen bei der Konstruktion der gemeinsamen moralischen Prinzipien (aus Eigeninteresse) berücksichtigen – im Gegenteil. Es ist davon auszugehen, dass sie das gar nicht können, weil sie in einer oder mehreren Hinsichten strukturell unfähig sind, Gewalt wahrzunehmen und somit aufgrund der eigenen Positionierung hinter dem *veil of ignorance* notwendig vergessen müssen, welche Perspektiven sie zu berücksichtigen nicht in der Lage sind. Deshalb wäre das Festhalten an den idealen Ausgangsbedingungen des Gedankenexperiments von Rawls nicht nur naiv, sondern es käme auch dem Fortschreiben der Leugnung von diversen Gewaltstrukturen gleich.

Vor diesem Hintergrund schlägt Mills vor, Rawls' Gedankenexperiment gewissermaßen umzudrehen, sodass es ein Instrument zum Erkennen von re-

dem man leben wird, strukturieren sollten. In ihrem Gespräch mit Mills (im gemeinsam verfassten Buch *Contract and Domination*) formuliert Carole Pateman fundamentale Zweifel an der Sinnhaftigkeit von Rawls und noch mehr Mills' Festhalten am Vertragsbegriff, zumal er bei beiden nicht mehr auf die Pflichten gegenüber dem Staat (wie etwa bei Hobbes, Locke, Rousseau oder Kant) verweise, sondern auf ein Gedankenexperiment zur Generierung von moralischen Prinzipien aus Eigeninteresse. Über diese Verschiebung des Vertragsbegriffs hinaus und mit noch stärkerem Nachdruck kritisiert Pateman das implizite Menschenbild und die Auffassung von Gesellschaft, die allen Vertragstheorien, auch noch jenen von Rawls und Mills inhärieren würde: »Contract has a valuable commercial place, but my argument is that it should be kept in that place. To see the whole of social and political life as no more than a series of contracts, to see individuals as packages of alienable property and to insist that ›contract‹ is the metaphor for a free society is a very narrow view of humans and what they create. In short, my objection is that freedom has become identified with contract and I want to drive a wedge between the two.« (Pateman/Mills 2007: 15)

8 In seiner Tanner Lecture bezeichnet Mills dies als seinen zentralen Einwand gegenüber Rawls: »Rawls's theory of justice does not apply to the United States.« (Mills 2020: 17)

al existierender Herrschaft und ihrer Transformation bzw. Abschaffung wird. Und weil in den Augen von Mills die Philosophie klassistische und sexistische Gewalt schon seit Längerem zumindest am Rand berücksichtigt, in Sachen rassistischer Gewalt aber noch kaum etwas geschehen ist, schlägt Mills vor, hinter dem *veil of ignorance* zu fragen, was verändert werden müsste, damit auch bislang rassistisch benachteiligte Menschen (samt ihren oft über viele Generationen hinweg diskriminierten und ausgebeuteten Vorfahren) ein gutes Leben haben könnten und Gerechtigkeitsprinzipien auch für sie gelten würden. Deswegen spricht Mills auch davon, dass ein verändertes, von Rawls aber zumindest inspiriertes Gedankenexperiment zu einem korrektiven, reparativen oder auch re-distributiven Begriff der Gerechtigkeit führen kann (vgl. Mills 2027c: 208); ein Gedankenexperiment, das nicht darauf abzielt herauszufinden, was in einer idealen Gesellschaft für alle gelten müsste, sondern was aufgrund realer Ausgrenzung und Gewalt verändert werden muss.

Dabei versteht es sich von selbst, dass in diesem Anti-Gewalt-Experiment den von Gewalt Betroffenen eine bevorzugte, wenngleich – wie Mills ebenfalls betont – sicher nicht unfehlbare Position eingeräumt werden müsste, eben weil der *veil of ignorance* doppelt von Unwissen geprägt ist: dem philosophisch anerkannten und vielfach geadelten Unwissen im Sinn der durchaus strategischen, ja eigennützigen Neutralität hinter dem Schleier, die Vorteile für alle Gesellschaftsmitglieder bringen soll, und dem kaum anerkannten, ja kaum überhaupt wahrgenommenen, Unwissen aufgrund der eigenen Positionierung und der damit verbundenen Privilegien. Neben der anerkannten und äußerst erstrebenswerten *ignorance* gibt es, so Mills, also eine zweite, unthematisierte, die sich hinter der erstgenannten gut verstecken kann. Oder um es mit den Begriffen zu sagen, die Mills im Kontext seiner Kant-Kritik entwickelt: Wer den universalistischen Anspruch auf Gleichheit und Gerechtigkeit wirklich ernst nehmen will, kann nicht länger ignorieren, dass vielen Menschen der Status von wahrer Menschlichkeit nicht zugestanden wird, dass es also Untermenschen gibt. Von ihnen und dem Unrecht, das ihnen angetan wurde, aus muss deshalb über Gerechtigkeit nachgedacht werden. Eigentlich ist diese zentrale These schon im Titel des letzten Buchs von Charles W. Mills auf den Punkt gebracht: Damit es »black rights« geben kann, müssen die »white wrongs« eine zentrale Rolle in Theorie und Praxis spielen. Und: Es kann nicht länger einfach davon ausgegangen werden, dass alle schon Personen im Sinn von Kants und Rawls idealem Liberalismus sind; große Teile der Menschheit müssen durch reale, material reparative Maßnahmen zu solchen Personen vielmehr allererst

gemacht werden. Und dieses Unterfangen nennt Mills Black Radical Kantianism.

In Patemans Auseinandersetzung mit Mills klingt eine andere, substantiellere Kritik an Kant, aber durchaus auch an Mills an, und zwar der Tatsache zum Trotz, dass beide auf ganz ähnliche Weise die Gewaltstrukturen von Vertragstheorien analysieren: Pateman unter dem Begriff des *Sexual Contract* (Pateman 1988) und Mills etwas später, und durchaus von Pateman inspiriert, unter dem des *Racial Contract* (Mills 2022). Denn der oben schon erwähnte Disput zwischen Pateman und Mills handelt nicht nur davon, wie metaphorisch man den Vertragsbegriff verstehen soll, genauer gesagt davon, wie legitim es ist, aus den Vertragstheorien von Hobbes, Locke, Kant und Rousseau, in denen es um die Verpflichtungen gegenüber dem Staat geht, ein Instrument zur (apolitischen, wie Pateman meint) Generierung von Prinzipien der Moral und Gerechtigkeit zu machen, wie Mills das in Anknüpfung an Rawls tut. Während Mills hier nur einen Streit um Worte sieht, insistiert Pateman darauf, dass man die Rolle des Vertrags in jenem Liberalismus, den Mills mit Kant und Rawls verteidigt, viel ernster nehmen müsse, weil er mit der demokratischen Gerechtigkeit, die Mills verteidige, nicht zu vereinbaren sei. Das Vertragsdenken setze nämlich Personen voraus, die aus rationalem Eigeninteresse handeln, und letztlich verteidige dieses Denken die Idee, dass Menschen sich (oder zumindest ihre Arbeitskraft) vertraglich geregelt verkaufen können sollen. Dabei geht es Pateman um die Zurückweisung von zweierlei: um die Zurückweisung der Annahme, dass Menschen wesentlich aus Eigeninteresse handeln, und, noch mehr, um die Kritik an der vertragstheoretischen Vorstellung von Menschen als Eigentümer*innen ihrer selbst, wie es in den Ausdrücken *self-ownership* und *property in person* zum Ausdruck komme.⁹

Im Gespräch mit Pateman meint Mills, dieses Argument mit dem Hinweis darauf entkräften zu können, dass es gerade Kant zufolge unmöglich ist, Personen als (verkaufbare) Güter zu verstehen, vielmehr seien sie immer nur als Selbstzweck zu sehen.¹⁰ Pateman hingegen beharrt darauf: »I do not think that

9 Vgl. insbes. Pateman 2002. Hier zeigt Pateman, dass der Gedanke, dass man die Eigentümerin ihrer selbst ist, fundamental gegen demokratische Prinzipien der Selbstbestimmung verstößt und dass es unmöglich ist, nur einen Teil einer Person, wie etwa die Arbeitskraft, zu verkaufen, ohne Personen gänzlich als Waren zu behandeln.

10 »Kant is no socialist [...] but property in person isn't really crucial to his theory. Rather personhood is, and our duty not to treat others as mere means. Correspondingly, the variety of contract theory advocated by Rawls [...] is centered on what principles we should choose to regulate society given this overriding commitment to respecting oth-

Kant can be scrubbed clean.« (Pateman und Mills 2007: 26) Mein Eindruck ist deshalb, dass es Pateman in ihrer Kritik am Vertragsdenken nicht nur um eine Zurückweisung der entpolitizierenden Reduktion des Vertrags auf ein moralgenerierendes Prinzip geht, sondern eben auch und vor allem darum, dass auch noch an der kantischen Autonomie der Person, die immer nur als Selbstzweck behandelt werden soll, etwas Problematisches ist. Und dieses »etwas« scheint mit einer Orientierung an Eigentumskategorien zu tun zu haben, die Pateman aber nicht genauer erläutert. Vielmehr scheint sie selbst an der Autonomie der Person festzuhalten, allerdings einer Person, die jenseits des Vertragsdenkens angesiedelt sein soll. So schreibt sie in ihrer Kritik am Begriff der Person als Selbstbesitz (*self-ownership*), dass es dem Neoliberalismus und der Politik des »libertarianisms« zuarbeitet, wenn man die Begriffe *self-ownership* und *property in person* unkritisch als Synonyme für Autonomie benutzt.¹¹ Das wiederum verstehe ich so, dass es neben dem kantischen Verständnis von Autonomie, das Pateman ablehnt, ein anderes gibt, das sie verteidigt, weil es jenseits von *self-ownership* und *property in person* angesiedelt ist. Demgegenüber glaube ich allerdings, dass am Begriff der Autonomie mehr Probleme hängen, als beide, der von Kants Moraltheorie inspirierte Mills und die Kant-Kritikerin Pateman, artikulieren, und dass es dieses Mehr ist, welches es schwer bis unmöglich macht, Mills (und Kant) mit zumindest einigen Spielarten der Black Radical Tradition in Einklang zu bringen.

Ich möchte deshalb bei Patemans nur vage formuliertem Einwand gegen Kants Begriff der Person ansetzen und ihn – über Pateman hinausgehend, ja letztlich gegen sie argumentierend – so formulieren: Auch die Autonomie der Person jenseits eines Verständnisses von *property in person* ist nicht frei von einem problematischen Eigentumsdenken. Dieses problematische Eigentumsdenken verschwindet zudem noch nicht einmal dann, wenn wirklich alle Menschen – durch *affirmative action*, reparative Maßnahmen der Umverteilung etc., wie Mills sie als Teil des Black Radical Kantianism bzw. Liberalism vorsieht – in die Lage versetzt würden, sich tatsächlich als autonome Personen an der

ers's personhood. I don't see why this kind of contract isn't perfectly defensible in principle as a set of moral guidelines, so I'm still trying to get clear on why you object to it. I guess part of the reason is the link you're making between property in the person as self-ownership and »property as people's right of self-government or autonomy.« Mills in Pateman/Mills 2007: 19.

11 Pateman 2002: 51. Auf derselben Seite schreibt sie auch: »The goal here is to maximize autonomy.«

Aushandlung hinter dem *veil of ignorance* zu beteiligen und das von Mills als Vertrag artikulierte Gedankenexperiment nicht länger von Herrschaftsstrukturen geprägt wäre. Oder um es anders zu sagen: Das Problem, das ich meine, verschwindet auch dann nicht, wenn es im radikalen, schwarzen Kantianismus von Mills keine Untermenschen, sondern wirklich nur mehr Menschen gäbe, die sich auf das reparative Umverteilungsprojekt von Mills (und vielen anderen) einlassen.

Für die Artikulation des Problems, um das es mir geht, ist ein kurzer Blick auf den *sensus communis* in Kants dritter Kritik hilfreich,¹² den Hannah Arendt das Zentrum der kantischen politischen Theorie genannt hat (Arendt 1985: insbes. 92–103), auch wenn Kant diesen Gemeinsinn einführt, um die subjektive Allgemeinheit von ästhetischen Urteilen zu begründen. Kant zufolge kommt diese Allgemeinheit dann zustande, wenn die ästhetische Lust des urteilenden Subjekts völlig frei von materiellen Interessen ist und nur das eine Rolle spielt, was alle denkenden Wesen teilen: Einbildungskraft und Verstand. Denn nur unter dieser Bedingung, unter dieser Bedingung aber notwendigerweise, ist das Urteil ein wahrhaft allgemeines und darf allen anderen mit Grund angeeignet werden. Kant zufolge kann diese Allgemeinheit nur durch den *sensus communis* sichergestellt werden, d.h. mittels der Fähigkeit, das eigene Urteil so mit Bezug auf mögliche versteckte Interessen zu testen, dass ich mich als Urteilende an die Stelle aller anderen vernünftigen Wesen versetze und die Vorstellung eines schönen Gegenstands aus deren Perspektive wahrnehme bzw. beurteile. Erst mit diesem Test des *sensus communis*, den Kant mit Geschmack und Zivilisiertheit gleichsetzt, ist das ästhetische Urteil ein allgemeines und das kosmopolitische Subjekt komplett.

Die Überschneidungen des *sensus communis* als Abstraktion von allen Eigeninteressen mit dem kategorischen Imperativ dürften offensichtlich sein, und auch Kant stellt am Ende seiner Überlegungen zum *sensus communis* – im §42 – explizit eine Verbindung zwischen Moralität und der Fähigkeit zum uninteressierten, von allen persönlichen Interessen abstrahierenden ästhetischen Urteil her. Zugleich aber hält Kant in der entsprechenden Passage fest, dass nicht alle Menschen, die über die menschlichen Erkenntnisvermögen Einbildungskraft und Verstand verfügen, zum *sensus communis* fähig sind. Vielmehr schreibt er, dass das von allen Eigeninteressen freie, rein formale »[...] Interesse am Schönen der Natur wirklich nicht gemein, sondern nur

12 Vgl. insbesondere die §§ 40–42 in Kant 1974, 224ff. Zu einer ausführlicheren Kritik des *sensus communis* vgl. Sonderegger 2018

denen eigen, deren Denkungsart entweder zum Guten schon ausgebildet, oder dieser Ausbildung vorzüglich empfänglich ist« (Kant 1974: § 42, 234). Vorausgegangen war dieser abschließenden Bemerkung zum *sensus communis* in §41 die Behauptung, dass viele Menschen (noch) weit entfernt von der Zivilisierung sind, als deren Ausdruck der *sensus communis* verstanden werden muss. In den Worten von Kant: »und so werden freilich anfangs nur Reize, z.B. Farben, um sich zu bemalen (Rocou bei den Karaïben und Zinnober bei den Irokesen), oder Blumen, Muschelschalen, schönfarbige Vogelfedern, mit der Zeit aber auch schöne Formen (als an Kanots, Kleidern, u.s.w.), die gar kein Vergnügen, d.i. Wohlgefallen des Genusses bei sich führen, in der Gesellschaft wichtig und mit großem Interesse verbunden: bis endlich die auf den höchsten Punkt gekommene Zivilisierung daraus beinahe das Hauptwerk der verfeinerten Neigung macht [...]« (Kant 1974: § 41, 230).¹³

Mit anderen Worten, die Abstraktion von allen Eigeninteressen, die es Menschen ermöglichen soll, Andere als Selbstzweck statt als Instrument zu behandeln, eine Abstraktionsfähigkeit, zu der ästhetische Erfahrungen einerseits hinführen und die solche Erfahrungen andererseits ausdrücken sollen, ist bei Kant offensichtlich nicht allgemein. Vielmehr ist die Fähigkeit, von eigenen Interessen zu abstrahieren, Kant zufolge von den unteren Klassen und nicht-männlichen Menschen erst in der Zukunft erlernbar, von einigen rassifizierten Gruppen aber kategorial nie und nimmer. Kants dritte Kritik macht diese rassistische Ausgrenzung im Namen der Zivilisiertheit weitaus expliziter als seine Moralphilosophie. Deshalb eignet gerade sie sich besonders für den Nachweis, dass ein kantisch verstandener *veil of ignorance* und die dabei zugleich vorausgesetzte, aber auch bestätigte Autonomie der Person weder frei von Ausschlüssen ist noch jenseits aller Interessen, wie Mills gegen Pateman einwendet. Denn die Befähigung zum *sensus communis* dient bei Kant wesentlich dazu, bürgerliche, weiße Männer auszuzeichnen. Gerade der Besitz des *sensus communis* wird im 18. Jahrhundert zum vorzüglichsten

13 Der zweite Teil der *Kritik der Urteilskraft*, insbesondere der § 83, der eine große Übereinstimmung mit Kants »rassen«-theoretischen Überlegungen in den Vorlesungen zur Anthropologie aufweist, macht noch deutlicher, »dass nicht jede Kultur« zum letzten Zweck der Naturanlage des Menschen, nämlich der Zivilisation, für die das ästhetische Erfahren bürgt, in der Lage ist und dass Kant die verschiedenen Kulturen auf der Grundlage von Hautfarben voneinander unterscheidet. Vgl. Kant 1974: 390; Krogh 2022.

Instrument im bürgerlich-kapitalistischen Kulturkampf, der Ausbeutungsprivilegien legitimieren oder, noch besser, die Existenz dieser Privilegien verschleiern soll.

Hinzu kommt Folgendes: Selbst wenn das Kant zufolge Moral und ästhetische »Zivilisiertheit« ermöglichende Autonomieprinzip im Sinn der Abstraktion von allen Interessen von der Beschränkung auf männliche Bürger befreit würde, stellt sich die Frage, ob die von allen Interessen und Situiertheiten gereinigte Autonomie nicht problematisch und provinziell bleibt. Mills selbst formuliert an einigen Stellen Zweifel in diese Richtung, ganz besonders am Ende seines Aufsatzes über »Kants Untermenschen«. Dort fragt er nämlich: »Do crucial concepts such as ›autonomy‹ need to be given a different emphasis, if a case can be made that a tacitly masculine experience has grounded their formation? Is the disdain for ›inclination‹ linked with identification with the body and the feminine? It could be argued similarly that genuine race neutrality requires a careful rethinking of white philosophy's content in the light of racial domination. If nonwhite ›savagery‹ is the negative antipode against which civilized (white) humanity is going to define itself, then obviously the interlocking conceptual relationships are likely to shape how these concepts of ›civilization,‹ and what it is to rise above nature, develop. Both in the descriptive realm, where full humanity is conceptualized in Eurocentric and culturally loaded terms, and in the prescriptive real, the implications could be far-reaching« (Mills 2017b: 111f.).

Mills lässt diese Fragen in der Luft hängen. Dabei müssen sie von der *Kritik der Urteilskraft* her allesamt mit Ja beantwortet werden. Denn dieses Buch handelt zentral von der kategorischen Ablehnung gegenüber aller Neigung, Vorliebe, Lust und Interessiertheit – also der von Mills ins Spiel gebrachten *inclination* –, und von Anfang an ebenso kategorisch von der Ablehnung des Wilden, der Mills'schen *savagery*, als Gegenteil der Zivilisiertheit. Schon der einleitende §2 stellt exemplarisch den Gegensatz zwischen einem irokesischen Sachem in Paris und einem zivilisierten ästhetischen Betrachter ins Zentrum. Während der Sachem sich Kant zufolge nur für das Essen interessiert und zur reinen ästhetischen Lust am Spiel zwischen Einbildungskraft und Verstand unfähig ist, erfreut sich sein Gegenpart interessellos an der Schönheit eines Palastes. Und auch in der oben zitierten, abschließenden Passage zum *sensus communis* sind es irokesische Menschen und die Bewohner*innen der Karibik, welche als Inbegriff des Unzivilisierten herhalten müssen. Das legt gravierende Zweifel am Autonomiebegriff nahe – sowohl auf der Ebene von Personen als auch auf der von politischen Gemeinwesen. Und es legt auch die Vermutung nahe,

dass selbst die Orientierung an der im kantischen Sinn autonomen, sich souverän selbst bestimmenden und dabei von allen Eigeninteressen abstrahierenden Person Ausdruck eines keineswegs unproblematischen, weil provinziellen Universalismus ist. Ein Universalismus unter jenen, die jenseits von *inclination* und *savagery* stehen oder zumindest bereit sind, sich von letzteren zu emanzipieren, d.h. sich an eine bestimmte Form von Autonomie zu assimilieren. Diese Autonomie ist dadurch charakterisiert, dass man die eigenen Vermögen souverän kontrolliert, also in ihrem Vollbesitz ist, auch wenn (im Sinn von Pateman) ausgeschlossen wäre, dass man sich oder Teile seiner selbst verkauft.

Eine Alternative zu derartigen souveränen Autonomievorstellungen auf der Ebene des Staates formuliert u.a. Iris Marion Young, und zwar ausgerechnet im Ausgang von irokesischen Praktiken des Föderalismus, jedoch nicht ohne hinzuzufügen, dass Souveränität auf allen Ebenen problematisch ist: vom Staat bis zur scheinbar ganz individuellen Person (vgl. Young 2000: insbes. 255f.). Denn Autonomie produziert immer klare Grenzen, Dichotomien und Ausschlüsse, denen man Youngs Meinung nach nur mit Begriffen und Praktiken der Hybridität und der Relationalität begegnen kann.¹⁴ In Bezug auf die Organisation von anti-souveränen und anti-autonomen Gemeinwesen hat auch Cederic Robinson, der wohl wichtigste Historiker der Black Radical Tradition, ganz ähnliche Vorschläge gemacht. (Robinson 2021) Zugleich aber hat er noch stärker als Young die Gewaltexzesse souveräner Staaten nach europäischem Vorbild herausgearbeitet, vor allem aber an unterschiedlichste Alternativen erinnert, die sich in sogenannten *stateless societies* finden lassen, nämlich in seinem Buch *The Terms of Order. Political Science and the Myth of Leadership* (Robinson 2016).

Was die Ebene der von *inclination* und *savagery* befreiten Autonomie von Personen betrifft, so ist mit Blick auf die Black Radical Tradition wohl Fred Moten einer der radikalsten Kritiker. Statt wie Mills dafür zu kämpfen, dass ›Untermenschen‹ eines Tages wirklich als autonome Menschen anerkannt werden, schlägt er vor, dasjenige, was einem so lange verweigert wurde, selbst zu verweigern: »to refuse what has been refused to you«. ¹⁵ Aus Motens Perspek-

14 »I shall argue that such a relational and decentered notion of subjectivity and polity contributes to reconceptualizing self-determination and global governances.« (Young 2000: 245f.)

15 »I think of a phrase I often use – and I always think of it in relation to Fannie Lou Hamer, because it's just me giving a theoretical spin on a formulation she made in practice: to refuse that which has been refused to you. [...] And that doesn't mean that what's at stake is some kind of blind, happy, celebratory attitude toward all the beautiful stuff

tive ist es nicht nur strategisch falsch, wie Mills auf einen radikalen Liberalismus zu setzen, weil der Liberalismus mittlerweile globale Hegemonie errungen hat und die einzige Sprache ist, welche die Mächtigen verstehen, oder – analog dazu – auf dem souveränen, autonomen Individuum, das über allen *inclinations* steht, zu insistieren, weil man ansonsten nur bei tendenziell autoritären Kollektiven, wie man sie vom realen Kommunismus kenne, und/oder im Relativismus ende. Moten hält dem eine (auch bei Young anklingende) Relationalität entgegen, die diese falschen Alternativen durchkreuzt,¹⁶ nämlich eine Verbundenheit in gewollter Abhängigkeit und eine Weigerung, ein einzelnes, unabhängiges Wesen zu sein, das seine Vermögen im Griff hat; nicht umsonst stellt Moten die Glissant entnommene Losung »consent not to be a single being« seinen drei jüngst erschienen Aufsatzbänden voran.¹⁷

Auch im gemeinsam von Moten und Stefano Harney geschriebenen Buch *The Undercommons* spielt die Zurückweisung der Autonomie eine zentrale Rolle, und zwar explizit mit Blick auf Kant und dessen Autonomie-Verständnis im Sinn einer von anderen vollkommen unabhängigen, mündigen Person. So schreiben die beiden in Auseinandersetzung mit Kants Manifest »Was ist Aufklärung?« (Kant 2002) in *The Undercommons*, einem Text, der der widerständigen Sozialität der Subalternen und ihrer erfinderischen Pflege der Gemeingüter gewidmet ist: »it's about allowing subjectivity to be unlawfully overcome by others, a radical passion and passivity such that one becomes unfit for subjection [...]« (Harney und Moten 2013: 28). Die soziale Ontologie, die einer solchen aktiv passiven Passion gegenüber anderen zugrunde liegt, findet sich ohne Zweifel nicht nur in der Black Radical Tradition – man denke nur an die Anthropologinnen Marilyn Strathern oder Marisol de la Cadena, die sich seit langem mit der Ethik von *partial connections* zwischen Menschen und dem mehr als Menschlichen beschäftigen (vgl. Strathern 2004; de la Cadena 2015). Aber gerade auch der Black Radicalism hat in den skizzierten Hinsichten wichtige Vorschläge gemacht, Vorschläge, die sich mit dem Black

that we've made under constraint. I love all the beautiful stuff we've made under constraint but I'm pretty sure I would love all the beautiful stuff we'd make out from under constraint better.« (Moten Hartman 2018)

16 Derartige, in Motens Augen falsche Alternativen finden sich bei Mills an vielen Stellen. Vgl. z.B. Pateman und Mills 2007: 102; Mills 2017d: 70.

17 In einem kurzen Text mit dem Titel »to consent not to be a single being« verweist Moten auf Edouard Glissant als den Autor dieses Gedankens. (Vgl. Moten 2010).

Radical Kantianismus von Mills nicht in Einklang bringen lassen, ja sich ihm bewusst verweigern.

Zwei Vorbehalte zum Schluss. Erstens: Meine Kritik an Mills' Liberalismus und seiner nur vermeintlichen Radikalität, wenn man die Maßstäbe der Black Radical Tradition anlegt, haben auch andere geäußert, manchmal auch mit dem Hinweis darauf, dass es in den frühen Auseinandersetzungen von Mills mit Marx und, noch früher, in Mills politischem Aktivismus in Jamaica durchaus Bezüge zu dieser Tradition gibt, die sich mit einem Black Radical Liberalism nicht in Einklang bringen lassen. Erst später, vor allem im Licht der Verbrechen des Stalinismus, habe Mills sich von radikaleren Varianten des schwarzen Marxismus immer stärker distanziert und den Liberalismus als einzige Alternative dazu diskutiert.¹⁸ Brian Meeks verweist in seinem im besten und vielfachen Sinn *moving* Vortrag mit dem Titel »Letter to a Friend« – im Rahmen der Tagung »The Life and Work of Charles Mills« kurz nach dessen Tod – nicht nur auf den radikalen Aktivismus des jungen Charles Mills.¹⁹ Er hebt auch hervor, dass Mills damals ein durchaus offenes Ohr für »non-statist forms of government« hatte, wie sie von der Jamaikanischen Radical Tradition, nämlich vom Rastafarianismus, propagiert wurden. Ich habe hier mit einer ähnlichen Absicht an Überlegungen von Moten und Robinson erinnert, weil sie die Messlatte besonders hoch legen und in den mir bekannten Kritiken am Black Radical Kantianism des späten Mills keine Rolle spielen.

Zweitens: Kritik am (assimilationistischen) Universalismus von Gleichheit und Gerechtigkeit, wie wir ihn kennen, oder auch am liberalen Verständnis der autonomen Person kann in Zeiten, in denen Faschist*innen auf der ganzen Welt an der Abschaffung dieser Konzepte und der mit ihnen verbundenen Institutionen arbeiten, nicht leichtfertig erhoben werden. Vielmehr muss das Formulieren und erst recht das praktische Umsetzen solcher Kritik behutsam zu Werk gehen, immer darauf bedacht, die möglicherweise progressiven Elemente auch problematischer, ja über Jahrhunderte hinweg immer neue Gewalt produzierender Konzepte nicht zu schnell zu verabschieden.²⁰ Keine Zurückweisung des strategischen Weiterarbeitens mit den hegemonialen und somit

18 Vgl. z.B. Anthony Bogues' Beitrag »in einer »Book Discussion« zu Mills' *The Racial Contract* im Journal *Small Axe* (Bogues 1998); oder den Vortrag von Desmond Jagmohan (Jagmohan 2021) im Rahmen der von der Boston Review organisierten Diskussion zur Würdigung von Charles Mills nach dessen Tod.

19 Ein Mitschnitt des Vortrags findet sich unter dem oben genannten Titel auf Vimeo. -

20 Wie das funktionieren könnte, skizziert Vanessa Machado de Oliveira in ihrem Buch *Hospicing Modernity: Facing Humanity's Wrongs and the Implications for Social Activism*,

immer auch habituell gewordenen und auf abgründige Weise begehrten Kategorien, Institutionen und Praktiken des Liberalismus nach Jahrhunderten seiner Gewalt ist aber auch keine Lösung.

Literatur

- Arendt, Hannah (1985): *Das Urteilen. Texte zu Kants politischer Philosophie*. Hg. und mit einem Essay von R. Beiner, München und Zürich: Piper Verlag.
- Benjamin, Walter (1980): »Über den Begriff der Geschichte«, in: Ders.: *Gesammelte Schriften*, Band I.2. Frankfurt a.M.: Suhrkamp 1980, S. 693–704.
- Bernasconi, Robert (2011): »Kant's Third Thoughts on Race«, in: Stuart Elden/Eduardo Mendieta (Hg.): *Reading Kant's Geography*, New York/Albany: Suny Press, S. 291–318.
- Bogues, Anthony (1998): »The Racial Contract and Revising Liberalism«, in: *Small Axe*, 4, S. 175–182.
- De la Cadena, Marisol (2025): *Earth Beings. Ecologies of Practice Across Andean Worlds*, Durham and London: Duke University Press.
- Harney, Stefano/Moten, Fred (2013): *The Undercommons. Fugitive Planning & Black Study*, Wivenhoe, New York, Port Watson: Minor Compositions.
- Huseyinzadegan, Dilek/Pascoe, Jordan (2022): »Kant and Feminist Political Thought, Redux: Complicity, Accountability and Refusal«, in: Susanne Lettow und Tuija Pulkkinen (Hg.): *The Palgrave Handbook of German Idealism and Feminist Philosophy*, Palgrave Macmillan und Springer Nature Switzerland 2022, S. 31–49.
- Jagmohan, Desmond (2021): »In Pursuit of Racial Justice: The Life and Thought of Charles W. Mills«, online Vortrag: <https://www.bostonreview.net/articles/in-pursuit-of-racial-justice-the-life-and-thought-of-charles-w-mills/>, vom 7.1.2025.
- Kleingeld, Pauline (2007): »Kant's Second Thoughts on Race«, in: *The Philosophical Quarterly* 57 (222), S. 573–592.
- Kant, Immanuel (1974): *Kritik der Urteilskraft*. Werkausgabe Band X, hg. von Wilhelm Weischedel, Frankfurt a.M.

- Kant, Immanuel (2002): »Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?«, in: Eberhard Bahr (Hg.), Was ist Aufklärung? Thesen und Definitionen, Stuttgart: Reclam, S. 9–17.
- Krogh, Marie Louise (2022): »Tutelage or assimilation? Kant on the educability of the human races«, in: Radical Philosophy, 2.13, S. 43–56; <https://www.radicalphilosophy.com/article/tutelage-or-assimilation>, vom 25.2.2025.
- Lu-Adler, Huaping (2023): Kant, Race, and Racism: Views from Somewhere, Oxford University Press 2023.
- Mills, Charles W. (2014): »Kant and Race, Redux«, in: Graduate Faculty Philosophy Journal 35 (1–2), S. 125–157.
- Mills, Charles W. (2017): Black Rights/White Wrongs. The Critique of Racial Liberalism, Oxford: Oxford University Press 2017.
- Mills, Charles W. (2017a): »The Whiteness of Political Philosophy«, in: Charles W. Mills, Black Rights/White Wrongs. The Critique of Racial Liberalism, Oxford: Oxford University Press 2017, S. 181–200.
- Mills, Charles W. (2017b): »Kant's Untermenschen«, in: Charles W. Mills, Black Rights/White Wrongs. The Critique of Racial Liberalism, Oxford: Oxford University Press 2017, S. 91–112.
- Mills, Charles W. (2017c): »Epilogue (as Prologue): Toward a Black Radical Liberalism«, in: Charles W. Mills, Black Rights/White Wrongs. The Critique of Racial Liberalism, Oxford: Oxford University Press 2017, S. 201–215.
- Mills, Charles W. (2017d): »White Ignorance«, in: Charles W. Mills, Black Rights/White Wrongs. The Critique of Racial Liberalism, Oxford: Oxford University Press 2017, S. 49–71.
- Mills, Charles W. (2020): »Theorizing Racial Justice«, Tanner Lectures 1919/2020 vom 12. Februar 2020. Ein pdf des leicht überarbeiteten Vortrags vom Juli 2020 findet sich auf: <https://tannerlectures.org/lectures/theorizing-racial-justice/> vom 1.1.2025.
- Mill, Charles W. (2022): The Racial Contract. With a new preface by the author and a foreword by Tommie Shelby, Ithaca and London: Cornell University Press [Erste Auflage 1997].
- Moten, Fred (2004): »Knowledge of Freedom«, in: CR: The New Centennial Review, Jahrgang 4, Heft 2, 269–310; wieder abgedruckt in: Moten, Fred (2018): Stolen Life, Durham and London: Duke University Press, S. 1–95.
- Moten, Fred (2010): »to consent not to be a single being«, online auf der Homepage der Poetry Foundation: <https://www.poetryfoundation.org/harriet-books/2010/02/to-consent-not-to-be-a-single-being>, vom 5.1.2025.

- Moten, Fred/Hartman, Saidiya (2018): »To refuse that which has been refused to you«, in: Chimurenga, October 2018, <https://chimurengachronic.co.za/to-refuse-that-which-has-been-refused-to-you-2/>, vom 25.2.2025.
- Muthu, Shankar (2003): Enlightenment against Empire, Princeton: Princeton University Press.
- Oulous, Miltiadis (2024): »Klima-Kommunismus muss Mainstream werden«. Interview mit Guido Speckmann, in: analyse und kritik, Nr. 710117, S. 17.
- Pateman, Carole (1988): The Sexual Contract, Standford/California: Stanford University Press.
- Pateman, Carole (2002): »Self-Ownership and Property in the Person: Democratization and a Tale of Two Concepts«, in: The Journal of Political Philosophy, Volume 10, Number 1, S. 20–53.
- Pateman, Carole/Mills, Charles W. (2007): »Contract and Social Change. A Dialogue between Carole Pateman and Charles W. Mills«, in: Carole Pateman/Charles W. Mills, Contract and Domination, Cambridge and Malden: Polity Press, S. 10–34.
- Robinson, Cederic (2016): The Terms of Order. Political Science and the Myth of Leadership. The University of North Carolina Press Chapel Hill (Erstausgabe 1980).
- Robinson, Cederic (2021): Black Marxism. The Making of the Black Radical Tradition, The University of North Carolina Press (Erstausgabe 1983).
- Sonderegger, Ruth (2028): »Kants Ästhetik im Kontext des kolonial gestützten Kapitalismus. Ein Fragment zur Entstehung der philosophischen Ästhetik als Sensibilisierungsprojekt«, in: Burkhard Liebsch (Hg.), Sensibilität der Gegenwart. Wahrnehmung, Ethik und politische Sensibilisierung im Kontext westlicher Gewaltgeschichte. Sonderheft 17 der Zeitschrift für Ästhetik und Allgemeine Kunstwissenschaft, Hamburg: Felix Meiner Verlag, S. 109–125.
- Strathern, Marilyn (2004): Partial Connections, Oxford: Rowman & Littlefield.
- Young, Iris Marion (2000): »Hybrid Democracy: Iroquois Federalism and the Postcolonial Project«, in: Ivison Duncan/Paul Patton/Will Sanders: Political Theory and the Rights of Indigenous Peoples, Cambridge: Cambridge University Press, S. 237–258.

Ruth Sonderegger ist seit 2009 Professorin für Philosophie und ästhetische Theorie an der Akademie der bildenden Künste Wien. Ihre derzeitigen Forschungsfelder sind: (Entstehungs-)Geschichte der westlichen philoso-

phischen Ästhetik (im Kontext des Kolonialkapitalismus), Praxistheorien, Cultural Studies, kritische Theorien und Widerstandsforschung. Gemeinsam mit Katja Diefenbach und Pablo Valdivia arbeitet sie derzeit an einem Forschungsprojekt zum Thema Wahrnehmen, Rechtsprechen und Verwerten in der kolonialen Moderne.

Unreine Vernunft statt nicht-idealer Theorie

Für eine neue Demarkationslinie

Frieder Vogelmann

I.

»Wir müssen eine Synthese dieser alternativen Erkenntnistheorien ausarbeiten«, so beschließt Charles Mills seinen einflussreichen Aufsatz »Alternative Epistemologies« (1998), in dem er feministische, Schwarze und auf den Klassenkampf konzentrierte kritische Ansätze in der Erkenntnistheorie untersucht. Diese Synthese müsse »sowohl die Vielfalt als auch die Einheit, die erfahrende Subjektivität und die kausale Objektivität in einer hierarchischen Gesellschaft anerkennen, die von Trennungen nach Klasse, Geschlecht und *race* geprägt wird« (Mills 1998: 259).¹ Mills' Ausführungen zur moralischen Epistemologie des Stalinismus (Mills 1994), zum *weißen* Nichtwissen (Mills 2021 [2007]) oder zu Ideologie und epistemischer Ungerechtigkeit (Mills 2017a) können als Bausteine einer solchen Synthese gelten. Sie laufen auf eine politische Epistemologie als *nicht-ideale Theorie* hinaus. Die Politik dieser politischen Erkenntnistheorie ist liberal, denn Mills hält am Liberalismus als politischer Philosophie fest, obwohl er sie in ihrer Fassung als *ideale Theorie* scharf kritisiert:

»Ideale Theorie [...] ist tatsächlich eine Ideologie, ein Bündel aus verzerrten Ideen, Werten, Normen und Überzeugungen, das die nicht-repräsentativen Interessen und Erfahrungen einer kleinen Minderheit der nationalen Bevölkerung – weiße Männer der Mittel- bis Oberschicht – widerspiegelt, die in der akademischen Philosophie stark überrepräsentiert sind.« (Mills 2017b: 79).

1 Hier und im Folgenden werden englischsprachige Zitate, zu denen keine Übersetzung vorliegt, vom Autor ins Deutsche übertragen.

Eine kritische politische Philosophie müsse daher die Form einer nicht-idealen Theorie annehmen, ebenso wie die politische Erkenntnistheorie, die sie begleitet.

Mills hat mit seinen Arbeiten entscheidend zur Popularisierung der Unterscheidung zwischen idealer und nicht-idealer Theorie beigetragen, die längst nicht mehr nur in der politischen Philosophie verwendet wird (vgl. in der Erkenntnistheorie z.B. McKenna 2023; umfassend: Hänel und Müller 2024). Weniger häufig bemerkt wurde, dass sie bei ihm als eine philosophische »Demarkationslinie« gemäß Louis Althusser's Definition fungiert: »Die hauptsächliche Funktion der Philosophie besteht darin, eine Demarkationslinie zu ziehen zwischen dem Ideologischen der Ideologien einerseits, und dem Wissenschaftlichen der Wissenschaften andererseits.« (Althusser 1985 [1975]: 31) Solche Demarkationslinien zu ziehen – und sei es, indem man philosophische Thesen aufstellt – ist eine politische Praxis. Daher ist Philosophie unweigerlich politisch: »Die Philosophie ist in letzter Instanz Klassenkampf in der Theorie.« (Althusser 1975 [1974]: 86)

Obwohl man aus guten Gründen, von denen Mills einige geliefert hat, Althusser's Reduktion von Politik auf Klassenkampf nicht mitmachen sollte, bleibt seine Einsicht in den politischen Charakter philosophischer Thesen, Unterscheidungen und Begriffsprägungen richtig: »[...] die Abstraktionen der idealen Theorie sind nicht unschuldig.« (Mills 2017b: 89) Das gilt allerdings auch für Mills' Demarkationslinie zwischen idealer und nicht-idealer Theorie – die falsch ist, so werde ich argumentieren, weil sie stillschweigend das Postulat einer reinen Vernunft akzeptiert und damit die Chance verspielt, *kritisch* anstatt nur nicht-ideal zu sein. Das zeigt sich besonders deutlich an Mills' Verteidigung des Liberalismus.

Ein Großteil der gegenwärtigen politischen Epistemologie ist Mills auch darin gefolgt und nimmt eine liberale Grundhaltung ein, die sich zwanglos, wenn auch nicht zwingend, aus der unreflektierten Voraussetzung einer reinen Vernunft ergibt (Vogelmann 2024). Deshalb ist es wichtig, seine Demarkationslinie zu korrigieren und für die Demarkationslinie zu streiten, die dem Postulat einer reinen Vernunft das einer *unreinen* entgegensetzt. Politische Epistemologie wird so als *kritische* statt als ideale oder nicht-ideale Theorie angesetzt.

II.

Was eigentlich verteidigt Mills unter »Liberalismus«? In »Occupy Liberalism!« trennt er zunächst Liberalismus als politische Philosophie von den damit verbundenen Institutionen und Praktiken, und definiert die politische Philosophie, die allein ihn interessiert, sehr breit als

»die antifeudale Ideologie von Individualismus, gleichen Rechten und moralischem Egalitarismus, die im 17. und 18. Jahrhundert in Westeuropa entsteht [...] und anschließend von anderen anderswo aufgegriffen und weiterentwickelt wurde, auch von vielen, die von der Originalkonzeption dieser Ideologie explizit ausgeschlossen wurden.« (Mills 2017e: 12)

Vom Liberalismus als politischer Philosophie bzw. Ideologie gibt es viele Varianten, weil seine zentralen Prinzipien unterschiedlich ausgelegt werden können: Wie Liberale ihren Egalitarismus konzipieren, was Individualismus im Detail bedeutet und für welche gleichen Rechte sie eintreten, eröffnet einen bunten Reigen von Liberalismen. Eine erste Verteidigungsstrategie gegen Kritiker*innen ist für Mills (2017e: 12) daher, ihnen entgegenzuhalten, dass ihre Vorwürfe nur eine bestimmte Form des Liberalismus treffen. Den Liberalismus zu verteidigen, indem man ihn zum *moving target* macht, wird dadurch ungemein erleichtert, dass »der Begriff ›Liberalismus‹ [...] so schlüpfrig [ist] wie ein politischer Begriff nur sein kann« (Crouch 2011: 21).²

Bemerkenswerterweise notiert Mills (2017e) zwar, dass Kritiker*innen sich auch gegen die drei Prinzipien in Reinform wenden könnten, also Egalitarismus, Individualismus oder subjektive Rechte als an sich problematisch werten könnten. Mit Karl Marx (1962 [1844]) und Christoph Menke (2015) könnten sie beispielsweise darauf verweisen, dass die impliziten Voraussetzungen des Begriffs der subjektiven Rechte naturalisierend sind, ihre Anwendung also zwangsläufig und nicht nur kontingenterweise depolitisiert wirkt. Doch Mills antwortet im Folgenden nicht auf diese Art von Einwänden, sondern verteidigt seine Aneignung des Liberalismus nur gegen Kritik, die sich gegen die Möglichkeit richtet, den drei Prinzipien eine emanzipatorische Fassung zu geben, insbesondere eine, die den Rassismus bisheriger Liberalismen nicht fortführt. Mills unterscheidet also nicht nur Liberalismus als politische Philoso-

2 Zur Problematik für Definitionsversuche vgl. Bell (2014); zur resultierenden Gefahr einer anachronistischen Geschichtsschreibung »des Liberalismus« vgl. Geuss (2002).

phie vom real existierenden Liberalismus als Ensemble von Institutionen und Praktiken, er trennt zudem die reinen Prinzipien des Liberalismus auf der einen von deren konkreter historischer Ausgestaltung auf der anderen Seite. Das wäre kaum bemerkenswert, da eine geläufige Strategie (vgl. z. B. Özmen 2023) – wenn Mills nicht zugleich ein scharfer Kritiker idealer Theorie wäre, deren zentrale Operation gerade darin besteht, philosophische Prinzipien von ihren realweltlichen Kontexten zu lösen. Inwieweit also fällt Mills seinem eigenen Verdikt zum Opfer und betreibt »Ideologie«, wenn er Liberalismus auf politische Philosophie, und diese auf ihre Kernprinzipien reduziert?

III.

Die Unterscheidung idealer von nicht-idealer Theorie ist kompliziert.³ Schon John Rawls, von dem die Unterscheidung in dieser Formulierung stammt, verwendet sie auf verschiedene Weise. Zunächst definiert er ideale Theorie im Gegensatz zu nicht-idealer Theorie durch die Annahme »vollständiger Konformität« bei der Entwicklung und Beurteilung von Gerechtigkeitskonzeptionen: »Es wird angenommen, daß jeder gerecht handelt und seinen Teil zur Erhaltung der gerechten Institutionen beiträgt.« (Rawls 2003 [1971]: §2, 24; vgl. §39, 277) Nichtideale Theorie gibt diese Annahme vollständiger Konformität preis.

Diese *konzeptionelle* Unterscheidung gebraucht Rawls manchmal *teleologisch*: Ideale Theorie gibt das Ziel einer gerechten Gesellschaft vor, nicht-ideale Theorie den Weg, auf dem wir aus unseren ungerechten Gesellschaften dorthin kommen können (z. B. in Rawls 2002 [1999]: §13, 113). An anderer Stelle interpretiert er sie *evaluativ* und behauptet, dass die Probleme, die die nicht-ideale Theorie behandelt, zwar die schwerwiegendsten Ungerechtigkeiten ausmachen würden, denen wir tagtäglich gegenüberstünden, die ideale Theorie aber gleichwohl zuerst abzuhandeln sei, weil nur auf ihrer Grundlage nicht-ideale Theorie betrieben werden könne (Rawls 2003 [1971]: §2, 25). Funktional unverzichtbar ist die Unterscheidung für ihn, um die Gerechtigkeitsprinzipien im

3 Was nicht überraschen sollte, ist sie doch die Schwundstufe einer historisch äußerst komplexen Debatte über das Verhältnis von Theorie und Praxis in der Fassung, wie sie sich im Deutschen Idealismus entwickelt hat und von Karl Marx und den diversen Marxismen transformiert wurde – wie Mills (2017b: 89) sehr genau weiß. Vgl. zum Überblick der Diskussion in der politischen Philosophie Schaub (2010); Simmons (2010); Stemplowska und Swift (2012); Valentini (2012).

Urzustand abzuwägen: Der Vergleich von Gerechtigkeitskonzeptionen lässt sich nur durchführen, wenn im Gedankenexperiment alle Konsequenzen für die Entwicklung der Gesellschaft auf die zugrunde gelegten Gerechtigkeitsprinzipien zurückgeführt werden können, und nicht von der Philosoph*innen irritierenden Neigung von Menschen abhängt, sich anders zu verhalten als erdacht (Rawls 2003 [1971]: §20–§22, 140–152; vgl. Simmons 2010: 8f.).

Mills' Kritik an idealer Theorie richtet sich gegen die damit verbundenen Idealisierungen – nicht, weil er Abstraktion insgesamt für unzulässig erklären will, sondern weil die besondere Art und Weise, in der ideale Theorie von der Wirklichkeit abstrahiert, wesentliche Elemente der gesellschaftlichen Realität aus der Theoriebildung ausschließt (Mills 2017b: 75). Insbesondere werden ganze Personengruppen – Frauen*, Arbeiter*innen und *People of Colour* – und ihre Lebenswirklichkeiten von Gerechtigkeitsüberlegungen ignoriert, ja sie geraten gar nicht als Personen in den Blick (Mills 2017b: 87). Gegen diese Kritik, so Mills, verteidigen sich ideale Theoretiker*innen häufig mit der Behauptung, ideale Theorie enthalte »eigentlich« die nicht-ideale schon; nur seien ihre Prinzipien bisher unvollkommen angewendet worden:

»Schließlich wird das ideale liberale Individuum, die ›Person‹, als mit bestimmten grundlegenden Rechten und Freiheiten ausgestattet angenommen. Warum also kann man in dieses abstrakte Individuum nicht auch die Arbeiter einreihen, die weißen Frauen und die Nichtweißen, die ebenfalls Personen sind – auch wenn sie, zugegeben, historisch nicht als solche anerkannt wurden?« (Mills 2017b: 86)

Mills wendet dreierlei gegen diese Verteidigung ein: Erstens würde sie so tun, als entspringe die Unterdrückung und der Ausschluss derer, die nicht weiß, nicht männlich oder nicht bürgerlich sind, einem bloßen Logikfehler und seien genauso einfach zu korrigieren – eine gefährlich absurde Vorstellung, die den »Idealismus idealer Theorie« (Mills 2017b: 86) bezeuge. Wie die von Marx für ihren Idealismus kritisierten Junghegelianer würden ideale Theoretiker*innen Begriffe und soziale Praxis, Geist und Welt verwechseln. Nur deshalb können sie glauben, die Welt sei mit dem Hinweis zu ändern, sie habe sich geirrt (eine unterhaltsame zeitgenössische Variante davon ist der übertriebene Glaube an die politische Kraft von Faktenchecks). Zweitens habe insbesondere der Feminismus wieder und wieder gezeigt, dass es nicht ausreiche, Frauen* explizit unter vermeintlich gender-neutrale Begriffe zu subsumieren (Lloyd 1985 [1984]: Kapitel 7). Vielmehr müssen diese Konzepte erneuert werden, um sie

von ihrem impliziten Androzentrismus zu befreien (ganz zu schweigen von ihrem expliziten Sexismus). Dazu brauche es empirische Erkenntnisse über die Wirklichkeit, die nicht gender-neutral ist – sodass sich ideale Theorie in nicht-ideale verwandeln würde, wollte sie diese Arbeit leisten, da sie sich dann von diesen empirischen Erkenntnissen anleiten lassen müsste. Drittens zeige die Möglichkeit, Begriffe einer idealen Theorie auf inklusive Weise zu verwenden, nicht, dass diese ideale Theorie »eigentlich« nicht-exkludierend sei. »Wenn Kant sagt, dass alle Personen mit gleichem Respekt behandelt werden sollten, aber seine Konzepte so definiert, dass männlich zu sein eine Vorbedingung für vollständiges Personsein ist, dann ist es keine unbedeutende Veränderung, diese Restriktion zu entfernen.« (Mills 2017b: 87)

Die im wahrsten Sinne des Wortes weltfremde ideale politische Philosophie (Vogelmann 2023: 164–166) verliert also nicht nur Geschichte und Konflikte aus dem Blick, sie verbannt eine Vielzahl von Themen aus der Gerechtigkeitstheorie. Dazu gehört alles, was mit rassistischer Ungerechtigkeit zu tun hat; in diesem Sinne ist der moderne politische Liberalismus in der Philosophie *weiß*, das heißt rassifiziert:

»Der rassifizierte Liberalismus [racial liberalism] von Rawls und seinen Kommentatoren manifestiert sich (selbstverständlich) nicht in rassistischen Beschreibungen von people of colour, sondern in einer rassifizierten Vermeidung, über Ungerechtigkeiten zu diskutieren, die Weiße nicht negativ betreffen. Diese Vermeidung verdankt sich einem rassifizierten Privileg.« (Mills 2017c: 35)

Wer also einen Liberalismus als politische Philosophie verteidigen wolle, müsse diesen aus seiner rassistischen Hülle befreien. Mills' wichtigstes Instrument dafür ist sein Konzept des *racial contracts* (Mills 2023 [1997]), mit der er den klassischen Gesellschaftsvertrag als *weiße* Veranstaltung entlarvt, die idealisierend von den realen Herrschaftsverhältnissen zwischen *Weißen* und Nicht-Weißen abstrahiert. So werde verständlich, warum die abstrakten Ideale des Liberalismus – Individualismus, Egalitarismus und gleiche Rechte – attraktiv seien und doch historisch nie für *people of colour* gegolten hätten. Dennoch sollten wir nicht die Ideale und damit Liberalismus als politische Philosophie ablehnen, so Mills in »Occupy Liberalism!«, sondern »die mystifizierende individualistische Sozialontologie, die jedes Verständnis der politischen Kräfte verhindert, welche die beschränkte und exkludierende Anwendung der Ideale bestimmen« (Mills 2017c: 39).

Angesichts von Mills' Kritik an idealer Theorie reibt man sich die Augen: Unterstellt er in diesen Sätzen nicht, was er idealen Theoretiker*innen vorwirft, nämlich das eine inklusivere Option ›eigentlich‹ schon im Liberalismus als politischer Philosophie – in seinen Idealen – präsent sei, sie aber bisher aus kontingenten historischen Gründen nicht so angewendet worden seien? Sich auf dieses Argument stützend, definiert Mills das Idealmodell (›ideal-as-idealized-model«, vgl. Mills 2017b: 73f.) eines Liberalismus, den es nie gegeben hat, indem er aus den vergangenen und gegenwärtig real existierenden Liberalismen einige universelle Prinzipien abstrahiert. Wie wir bereits gesehen haben, bestimmt er Liberalismus ausdrücklich als reine politische Philosophie bzw. Ideologie und trennt anschließend alle Formen des Ausschlusses und der Unterdrückung von Menschen im Namen des Liberalismus vom so gewonnenen Idealliberalismus ab, weil sie nur zu einer spezifischen Form von Liberalismus gehören würden. So entsteht jenes gereinigte »Vorbild« (›exemplar«; Mills 2017b: 74), mit dem Mills den rassifizierten Liberalismus bekämpfen will.

IV.

Was würde es bedeuten, Liberalismus nicht derart zu verklären? Wie ließe er sich als politische Rationalität ernstnehmen, die sowohl zu einer großen Denkanstrengung geführt hat (nicht zuletzt in der politischen Philosophie) als auch mit konkreten sozialen und politischen Institutionen und Praktiken verbunden ist, welche man nicht als irrelevant für einen ›eigentlichen‹ Liberalismus abtun kann? Ironischerweise entsprechen Michel Foucaults Analysen liberaler Regierungskunst dieser Anforderung am ehesten, mit denen Mills sich jedoch scheinbar nicht beschäftigen wollte.⁴ Obwohl hier nicht der Ort ist, Foucaults Beschreibung des Liberalismus als politischer Rationalität im Detail zu rekonstruieren, möchte ich drei zentrale Aspekte umreißen, um immerhin anzudeuten, warum damit eine Alternative vorliegt, mit der man sich tatsächlich von der idealen Theorie lösen könnte.⁵

Liberalismus mit Foucault als eine politische Rationalität zu begreifen bedeutet erstens, ihn als die Rationalität zu verstehen, die einem bestimmten Ge-

4 Dieser Eindruck drängt sich angesichts der schlecht informierten Foucault-Kritik in Mills (2017e: 19f.) auf.

5 Zum Folgenden vgl. neben den beiden Vorlesungen von Foucault (2004b, 2004a) die luzide Darstellung von Lemke (1997: 171–251).

flecht von Regierungspraktiken seine Einheit verleiht. Dabei muss »regieren« in einem denkbar weiten Sinne verstanden werden, als jede Form der Verhaltensführung von anderen und einem selbst. Liberalismus wird damit weder rein geistig auf politische Philosophie noch rein materiell auf politische Institutionen und Praktiken reduziert. Insofern er eine Form politischer Vernunft darstellt, wird diese von Anfang an als sozial verkörpert begriffen. Politische Rationalitäten bestimmen praktisch und theoretisch, welche Arten von Machtausübung geboten oder effizient sind, welche Subjektivitäten es braucht, um derart regieren zu können, und wie die Gesellschaft gestalten werden muss, um solche Subjektivitäten heranzuziehen. Politische Rationalitäten wie der Liberalismus verbinden also bestimmte Arten der Machtausübung mit Subjektivierungsweisen, die in spezifischen Wissensformen reflektiert und weiterentwickelt werden und auf diese zurückwirken.

Zweitens ist die Besonderheit des Liberalismus im Gegensatz zu anderen politischen Rationalitäten in der Art und Weise zu suchen, wie er die Regierungstätigkeit begrenzt. Dafür spielen gleiche Rechte, normativer Individualismus oder Egalitarismus nur eine untergeordnete Rolle. Foucaults (2004a: 65–72) historische Analysen zeigen, dass diesen Prinzipien lediglich in dem Maße zum Einsatz kommen, wie sie dazu beitragen, der Politik die Ökonomie als autonome Wirklichkeit mit eigenen Gesetzmäßigkeiten entgegenzusetzen. Die historische Leistung des Liberalismus (in all seinen Spielarten) ist es, die politische Ökonomie zu einem Diskurs über die quasi-natürliche Realität »der Ökonomie« zu machen. Seine Wahrheiten muss jede politische Regierungspraktik akzeptieren, da sie nur um den Preis ihrer eigenen Nutzlosigkeit gegen die »Marktgesetze« regieren kann (Tellmann 2018). Insofern lassen sich die liberalen Ideale, die der normativen politischen Philosophie und auch Mills so lieb sind, nicht abgekoppelt von den sozialen Praktiken und Institutionen begreifen, mit denen der Liberalismus diese Form des Regierens um- und durchsetzt.

Drittens schließlich bilden rassifizierte Machtbeziehungen und die damit verbundenen rassistischen Subjektivierungen in Foucaults Analyse des Liberalismus größtenteils einen blinden Fleck. Zwar geht er ausführlich auf den vitalen Rassismus ein, der jenen regulativen Machtbeziehungen zugrunde liegt, die er als Biopolitik beschreibt (Foucault 2005 [1976]: 131–151), und da er die politische Rationalität des Liberalismus als konstitutiv mit der Ausübung biopolitischer Macht verbunden ansieht (Foucault 2005 [1976]: 41–44), müsste er diesen Rassismus als fundamentale Existenzbedingung auch des Liberalismus verstehen. Diese Verbindung hat Foucault jedoch nie ausführlich

analysiert.⁶ Gleichwohl hat die Weiterentwicklung von Foucaults Konzepten gezeigt, dass entsprechende Korrekturen im Rahmen einer Untersuchung des Liberalismus als politischer Rationalität einfacher vorzunehmen sind als in der idealen Theorie der normativen politischen Philosophie, eben weil darin Liberalismus von vornherein ohne Idealisierungen gedacht wird.

V.

Große Teile der *Critical Race Theory* haben Foucaults theoretische Instrumente aufgegriffen und seine Analysen kritisch weiterentwickelt (vgl. Delgado, Stefancic und Harris 2023) – Mills dagegen nicht, weil er trotz seiner Liberalismuskritik an jenen liberalen Idealen festhalten will, die er aus dessen Realgeschichte herauspräpariert. Für diese Inkonsistenz, mit der er liberale Ideale ihrer Geschichte und ihrer Verkörperung in sozialen Institutionen entkleidet, obgleich er zugleich einer der schärfsten Kritiker dieses für ideale Theorien typischen Vorgehens ist, gibt es einen tieferliegenden Grund als nur seine Abwehrreflexe gegen Foucaults Machtbegriff oder seinen Wunsch, näher am philosophischen Mainstream zu bleiben (vgl. Mills 2009: 272), in der verzweifelten Hoffnung, diesen beeinflussen zu können.⁷ Vielmehr hält Mills diesem Mainstream in einer zentralen Annahme die Treue, indem er voraussetzt, dass die Beziehung von Vernunft und Macht, von Wahrheit und Politik, eine *externe* Beziehung ist. Damit begreift er Vernunft als in letzter Instanz von jeder Form von Machtbeziehung unabhängig: Sie liegt vor, über oder jedenfalls jenseits der sozialen Praktiken mitsamt ihren politischen, ökonomischen oder kulturellen Konflikten. Das bedeutet nicht, dass Vernunft – und mit ihr Wissen, Erkenntnis, Wahrheit, Rechtfertigung und all die anderen epistemischen Phänomene und ihre Begriffe – nicht durch soziale Praktiken mit ihren politischen Kämpfen, ökonomischen Interessen und kulturellen Besonderheiten ge- oder verformt werden kann. Doch wie eine Steinfrucht stets ihren Kern im Inneren birgt, egal welche Gestalt sie aufgrund äußerer Einflüsse auf ihr Wachs-

6 Anders als Cosquer (2019: 4) denke ich nicht, dass »*race* ganz offensichtlich zentral in Foucaults Schriften zum Liberalismus und zu Sexualität ist«. Im Gegenteil wurde dies erst nach Foucault auf der Basis einiger seiner Überlegungen, und zum Teil gegen diese, herausgearbeitet (wie auch die schärfere Analyse gegenderter Machtbeziehungen). Vgl. u. a. Balibar (1991 [1989]); McWhorter (2004); Cisney und Morar (2015); Ludwig (2020).

7 Seine Bilanz in Mills (2017d) stimmt nicht gerade hoffnungsvoll.

tum angenommen hat, so nimmt Mills mit dem Mainstream der Philosophie an, dass nur das Fruchtfleisch der Vernunft, nicht aber ihr Kern dem Spiel der Macht und der Geschichte ausgesetzt ist. Deshalb spreche ich (mit G.E. Moore 1919) von einer externen Beziehung: Vernunft und Macht mögen zwar in einer Beziehung stehen, aber beide lassen sich nicht nur unabhängig voneinander begreifen, sie wären bis auf einige Äußerlichkeiten auch dieselben, wenn sie in keiner (oder einer anderen) Beziehung miteinander stehen würden.

Kritische Theorien in einem weiten Sinne⁸ begreifen die Beziehung von Vernunft und Macht dagegen als eine *interne*: Die alethischen Existenzbedingungen von Aussagen, d.h. die Existenzbedingungen von Sätzen, damit diese überhaupt einen Wahrheitswert haben können (einerlei, ob wahr oder falsch), sind nicht a priori gegeben, sondern werden in sozialen Praktiken hergestellt, stabilisiert, verteidigt, kritisiert, bekämpft und revolutioniert. Sie sind daher von Machtbeziehungen konstituiert – die ihrerseits nur auf der Basis des verfügbaren Wissens funktionieren. Vernunft und Macht sind auf der Ebene ihrer Existenzbedingungen verschränkt; die eine Größe könnte nicht ohne die andere existieren, unabhängig von ihr. Deshalb ist ihre Beziehung eine interne.

Aus dieser Grundannahme folgt eine Reihe von wichtigen philosophischen Konsequenzen, die ich hier nicht im Einzelnen ausbuchstabieren kann (vgl. dazu Vogelmann 2022b, 2023). Es reicht an dieser Stelle, die Implikationen für Mills' Demarkationslinie zwischen idealer und nicht-idealer Theorie zu betrachten sowie für die politische Epistemologie im Allgemeinen.

Erstens geht die Kritik an einer bloß externen Beziehung zwischen Vernunft und Macht über die Kritik der idealen Theorie hinaus, weil sie bereits die Unterscheidung zwischen idealer und nicht-idealer Theorie angreift. Mills selbst bemerkt beiläufig, dass die Debatte zwischen idealer und nicht-idealer Theorie zur umfassenderen Auseinandersetzung zwischen Idealismus und Materialismus gehört (Mills 2017b: 89f.). Doch schreckt er vor der Konsequenz zurück, die jeder ernstzunehmende Materialismus einfordert: Vernunft, Wissen und Wahrheit als Gegenstände dieser Welt zu begreifen, die nicht nur in der Gesellschaft »lokalisiert« sind (vgl. Mills 2017b: 90), sondern die in dieser

8 Auch wenn die kritische Theorie der Frankfurter Schule die Namenspatin ist, gehören feministische Theorie, französischer Poststrukturalismus oder post- und dekoloniale Theorien ebenso dazu, und diese Liste ist bei weitem nicht abgeschlossen. Vgl. dazu und zu der skizzierten Verwandtschaft mit politischer Erkenntnistheorie Vogelmann (2022a).

Welt erst konstituiert werden und deren Konstitution sie im Gegenzug mitgestalten. Damit aber ist ideale Theorie gar nicht mehr möglich; insbesondere lässt sich keine Arbeitsteilung etablieren, die zufrieden damit wäre, dass die einen Philosoph*innen ideale und die anderen nicht-ideale Theorie betreiben. So aber wird diese Unterscheidung zunehmend gebraucht, insbesondere in der Erkenntnistheorie (z.B. in McKenna 2023: x, 39f.).

Man muss also Mills' Demarkationslinie korrigieren und nicht zwischen idealer und nicht-idealer Theorie unterscheiden, sondern zwischen materialistischen und idealistischen Theorien, d.h. zwischen jenen, die Vernunft und Macht intern miteinander verbunden sehen, und jenen, die diese Beziehung als externe betrachten. Erst mit dieser neuen Demarkationslinie tritt der zentrale Konflikt in der Philosophie zutage, der von der Unterscheidung zwischen idealer und nicht-idealer Theorie nur partiell und verzerrt sichtbar gemacht wird. Ausgetragen wird dieser Streit letztlich zwischen kritischer und traditioneller Philosophie, und politische Epistemologie spielt darin eine Schlüsselrolle, weil sie die epistemischen Bedingungen kritischer Theorien expliziert.

Politische Epistemologie sollte demnach – zweitens – als eine Form der kritischen Theorie verstanden werden, weil und insofern sie die materialistische Annahme teilt, dass Vernunft und Macht intern miteinander verschränkt sind. Zwar kann ihr Materialismus ganz verschiedene Formen annehmen, doch kritisch wird politische Epistemologie nur dann sein, wenn ihr minimaler Materialismus einerseits strikt untersagt, eine »Hinterwelt« zur Erklärung unserer »Vorderwelt« heranzuziehen, und andererseits die These affirmiert, dass die sozio-materiellen Existenzbedingungen von Praktiken, Akteuren*innen oder Phänomenen epistemisch signifikant sind. Lehnt man diese These ab, wechselt man auf die andere Seite der Demarkationslinie, wo man glaubt, die epistemologischen Betrachtungen von den sozio-materiellen und damit auch von den politischen Kontexten trennen zu können, also eine externe Beziehung zwischen Vernunft und Macht voraussetzt. Dann betreibt man vielleicht angewandte Epistemologie, aber keine politische, jedenfalls nicht, wenn man den mit diesem Namen gesetzten Anspruch ernst nimmt.

Der minimale Materialismus zieht zwei weitere Annahmen nach sich, die die politische Epistemologie im Feld kritischer Theorien verorten. Er verpflichtet sie auf eine – wie auch immer ausbuchstabierte – Form radikaler Selbstreflexion, um die sozio-materiellen Existenzbedingungen der Begriffe, Argumente und Theorien zu beschreiben und analysieren, die die politische Epistemologie vorbringt. Radikale Selbstreflexion zielt damit auf die »Wurzeln« politischer Epistemologie und verlangt nach einer gesell-

schaftstheoretischen Einordnung ihrer philosophischen Praktiken. Daraus wiederum erwächst die Notwendigkeit einer speziellen Form epistemischer Bescheidenheit. Denn der minimale Materialismus und die radikale Selbstreflexion erfordern es, jede vermeintlich universelle Geltung von Behauptungen an den Nachweis zu binden, dass die damit einhergehenden sozio-materiellen Bedingungen ebenso universell sind.

Einige der Bausteine, die Mills für die von ihm angestrebte politische Epistemologie als Synthese der alternativen Erkenntnistheorien geliefert hat, stehen auch nach dieser Korrektur der Demarkationslinie zur Verfügung, jedenfalls mit den entsprechenden Modifikationen. Beispielsweise müsste sein Konzept des »weißen Nichtwissens« daraufhin geprüft werden, inwieweit es tatsächlich Alvin Goldmanns Fassung der sozialen Epistemologie benötigt (Mills 2021 [2007]: 184–186), die explizit eine Ausweitung der traditionellen Erkenntnistheorie sein soll und deren Idealismus und generischen Individualismus fortführt (Goldman 2010). Bedenkenswert bleibt auch Mills' Plädoyer dafür, den Ideologiebegriff ins Zentrum der Debatten über epistemische Ungerechtigkeit zurückzubringen – obgleich man sorgfältig abwägen sollte, inwieweit man sich dabei der strikt individualistischen Analyse sozialer Gruppen anschließen will, die Mills von Ann Cudd (2006) bezieht. Insofern bleibt Mills ein relevanter, wenngleich ambivalenter Stichwortgeber. Keinesfalls jedoch sollte man seiner Demarkationslinie folgen und dem Missverständnis aufsitzen, es reiche aus, nicht-ideale Theorie zu betreiben, um die heute notwendige Kritik zu leisten, als die allein Philosophie legitim ist.

Literatur

- Althusser, Louis (1975 [1974]): *Elemente der Selbstkritik*. Übersetzt von Peter Schöttler. Westberlin: VSA.
- Althusser, Louis (1985 [1974]): *Philosophie und spontane Philosophie der Wissenschaftler*. Übersetzt von Frieder Otto Wolf. Berlin: Argument-Verlag.
- Balibar, Étienne (1991 [1989]): Foucault und Marx. Der Einsatz des Nominalismus. In: François Ewald und Bernhard Waldenfels (Hg.), *Spiele der Wahrheit. Michel Foucaults Denken*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 39–65.
- Bell, Duncan (2014): What Is Liberalism? In: *Political Theory* 42.6, 682–715.
- Cisney, Vernon W. und Nicolae Morar (Hg.) (2015): *Biopower. Foucault and Beyond*. Hg. von Vernon W. Cisney und Nicolae Morar. Chicago: The University of Chicago Press.

- Cosquer, Claire (2019): *Altering Absence: From Race to Empire in Readings of Foucault*. In: *Foucault Studies* 26, 1–20.
- Crouch, Colin (2011): *Das befremdliche Überleben des Neoliberalismus*. Berlin: Suhrkamp.
- Cudd, Ann E. (2006): *Analyzing Oppression*. New York: Oxford University Press.
- Delgado, Richard, Jean Stefancic und Angela P. Harris (2023): *Critical Race Theory: An Introduction*. 4. Aufl. New York: New York University Press.
- Foucault, Michel (2004a): *Geschichte der Gouvernementalität II: Die Geburt der Biopolitik. Vorlesung am Collège de France 1978/79*. Hg. von Michel Senellart. Übersetzt von Jürgen Schröder. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Foucault, Michel (2004b): *Geschichte der Gouvernementalität I: Sicherheit, Territorium, Bevölkerung. Vorlesung am Collège de France 1977/78*. Hg. von Michel Senellart. Übersetzt von Claudia Brede-Konersmann und Jürgen Schröder. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Foucault, Michel (2005 [1976]): *Der Wille zum Wissen. Sexualität und Wahrheit 1*. Übersetzt von Ulrich Raulff und Walter Seitter. 15. Aufl. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Geuss, Raymond (2002): *Liberalism and Its Discontents*. In: *Political Theory* 30.3, 320–338.
- Goldman, Alvin I. (2010): *Why Social Epistemology Is Real Epistemology*. In: Adrian Haddock, Alan R. Millard und Duncan Pritchard (Hg.), *Social Epistemology*. Oxford: Oxford University Press, 1–28.
- Hänel, Hilkje C. und Johanna M. Müller (Hg.) (2024): *The Routledge Handbook of Non-Ideal Theory*. London/New York: Routledge.
- Lemke, Thomas (1997): *Eine Kritik der politischen Vernunft. Foucaults Analyse der modernen Gouvernementalität*. Berlin: Argument Verlag.
- Lloyd, Genevieve (1985 [1984]): *Das Patriarchat der Vernunft. »Männlich« und »weiblich« in der westlichen Philosophie*. Bielefeld: Daedalus.
- Ludwig, Gundula (2020): *»Im Innern einer Macht« über Körper und Leben*. In: Frieder Vogelmann (Hg.), *»Fragmente eines Willens zum Wissen«*. Michel Foucaults Vorlesungen, 1970–1984. Stuttgart: Metzler, 103–118.
- Marx, Karl (1962 [1844]): *Zur Judenfrage MEW*, Band 1. Berlin: Dietz, 347–377.
- McKenna, Robin (2023): *Non-Ideal Epistemology*. Oxford: Oxford University Press.
- McWhorter, Ladelle (2004): *Sex, Race, and Biopower: A Foucauldian Genealogy*. In: *Hypatia: A Journal of Feminist Philosophy* 19.3, 38–62.
- Menke, Christoph (2015): *Kritik der Rechte*. Berlin: Suhrkamp.

- Mills, Charles W. (1994): The Moral Epistemology of Stalinism. In: *Politics & Society* 22.1, 31–57.
- Mills, Charles W. (1998): Alternative Epistemologies. In: Linda Martín Alcoff (Hg.), *Epistemology. The Big Questions*. Malden, MA: Blackwell, 392–410.
- Mills, Charles W. (2009): Critical Race Theory: A Reply to Mike Cole. In: *Ethnicities* 9.2, 270–281.
- Mills, Charles W. (2017a): Ideology. In: Ian James Kidd, José Medina und Gaile Pohlhaus, Jr. (Hg.), *The Routledge Handbook of Epistemic Injustice*. London/ New York: Routledge, 100–111.
- Mills, Charles W. (2017b [2005]): »Ideal Theory« as Ideology. In: ders., *Black Rights/White Wrongs: The Critique of Racial Liberalism*. Oxford: Oxford University Press, 72–90.
- Mills, Charles W. (2017c): Racial Liberalism. In: ders., *Black Rights/White Wrongs: The Critique of Racial Liberalism*. Oxford: Oxford University Press, 28–48.
- Mills, Charles W. (2017d): The Whiteness of Political Philosophy. In: ders., *Black Rights/White Wrongs: The Critique of Racial Liberalism*. Oxford: Oxford University Press, 181–200.
- Mills, Charles W. (2017e): Occupy Liberalism! In: ders., *Black Rights/White Wrongs: The Critique of Racial Liberalism*. Oxford: Oxford University Press, 10–27.
- Mills, Charles W. (2021 [2007]): Weißes Nichtwissen. In: Kristina Lepold und Marina Martínez Mateo (Hg.), *Critical Philosophy of Race. Ein Reader*. Berlin: Suhrkamp, 180–216.
- Mills, Charles W. (2023 [1997]): *The racial contract*. Übersetzt von Jürgen Schröder. Frankfurt a. M./New York: Campus.
- Moore, G. E. (1919): External and Internal Relations. In: *Proceedings of the Aristotelian Society* 20, 40–62.
- Özmen, Elif (2023): *Was ist Liberalismus?* Berlin: Suhrkamp.
- Rawls, John (2002 [1999]): *Das Recht der Völker. Enthält: »Nochmals: Die Idee der öffentlichen Vernunft«*. Übersetzt von Wilfried Hinsch. Berlin: De Gruyter.
- Rawls, John (2003 [1971]): *Eine Theorie der Gerechtigkeit*. Übersetzt von Hermann Vetter. 13. Aufl. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Schaub, Jörg (2010): Ideale und/oder nicht-ideale Theorie – oder weder noch? Ein Literaturbericht zum neuesten Methodenstreit in der politischen Philosophie. In: *Zeitschrift für Philosophische Forschung* 64.3, 393–409.
- Simmons, A. John (2010): Ideal and Nonideal Theory. In: *Philosophy & Public Affairs* 38.1, 5–36.

- Stemplowska, Zofia und Adam Swift (2012): Ideal and Non-Ideal Theory. In: David M. Estlund (Hg.), *The Oxford Handbook of Political Philosophy*. Oxford: Oxford University Press, 373–389.
- Tellmann, Ute (2018): *Life and Money. The Genealogy of the Liberal Economy and the Displacement of Politics*. New York: Columbia University Press.
- Valentini, Laura (2012): Ideal vs. Non-Ideal Theory. A Conceptual Map. In: *Philosophy Compass* 7.9, 654–664.
- Vogelmann, Frieder (2022a): Vier Pfade zur politischen Epistemologie. In: Martin Nonhoff, Sebastian Haunss, Tanja Klenk und Tanja Pritzlaff-Scheele (Hg.), *Gesellschaft und Politik verstehen. Frank Nullmeier zum 65. Geburtstag*. Frankfurt a.M./New York: Campus, 189–203.
- Vogelmann, Frieder (2022b): *Die Wirksamkeit des Wissens. Eine politische Epistemologie*. Berlin: Suhrkamp.
- Vogelmann, Frieder (2023): Der Weisheit Freund und aller Welt Feind? Philosophie mit, in und gegen die Welt. In: *Deutsche Zeitschrift für Philosophie* 71.2, 157–177.
- Vogelmann, Frieder (2024): Political Epistemology without Apologies. In: *European Journal of Philosophy*, 1–15.

Frieder Vogelmann ist Professor für Epistemology & Theory of Science an der Albert-Ludwigs-Universität Freiburg. Seine Forschungsschwerpunkte liegen im Bereich der politischen Erkenntnistheorie, der Sozialphilosophie und der kritischen Theorie.

Nicht-ideale Epistemologie¹

Was sie ist und was sie sein soll

Maira Pérez, Blas Radi

Einleitung

Die nicht-ideale Epistemologie – zumindest jene, die explizit unter diesem Namen fungiert – hat erst kürzlich in das Feld der analytischen Epistemologie Eingang gefunden. Den jüngsten Veröffentlichungen entsprechend handelt es sich um eine unorthodoxe Initiative, deren Konturen noch unscharf und spannungsgeladen sind und deren genaueres Verständnis von einer umfassenden Rezeption der nicht-idealen Theorie abzuhängen scheint, wie sie von Charles Mills im Bereich der politischen Philosophie entwickelt wurde. In diesem Kapitel stellen wir einen Ansatz für die nicht-ideale Epistemologie als produktive Richtung einer sozial engagierten Philosophie vor. Zu diesem Zweck wird zunächst Mills' Unterscheidung zwischen idealer und nicht-idealer Theorie in der politischen Philosophie nachgezeichnet. Anschließend werden das epistemologische Äquivalent zur nicht-idealen politischen Theorie sowie Mills' Ansatz und verschiedene zeitgenössische Beiträge zur sozialen Epistemologie behandelt. Unter Berücksichtigung einiger Einschränkungen dieser Beiträge wird die Grundlage für ein neues Modell der nicht-idealen sozialen Epistemologie gelegt, das als Desiderat vorgestellt wird. Zum Abschluss wird die Rolle erörtert, die eine nicht-ideale soziale Epistemologie in einem breiteren Appell zu sozial engagierter Philosophie spielen kann.

1 Übersetzung: María Tellechea und Léonce Lupette

Die Unterscheidung ideal – nicht-ideal in der Philosophie

Die metatheoretische Unterscheidung zwischen idealer und nicht-idealer Theorie wurde in Debatten über die Methodologie der politischen Philosophie sowie deren Möglichkeiten, normative Ansprüche mit realen Gegebenheiten zu vereinen, populär. Allgemein gesagt bezeichnet »ideale Theorie« laut Mills' Interpretation (2005) jene normativen Theorien, die ein konzeptuelles Modell der Gesellschaft mit dem Ziel schaffen, idealisierte Bedingungen von Vollkommenheit und Gerechtigkeit zu beschreiben – oft ohne die praktischen Einschränkungen beziehungsweise die konkreten Realitäten der Welt zu berücksichtigen. Die »nicht-ideale Theorie« hingegen bezieht sich auf normative Theorien, die nicht darauf gründen, perfekte oder ideale Bedingungen darzustellen, sondern die die tatsächlichen Beschränkungen, Ungerechtigkeiten und Probleme der realen Gesellschaft anerkennen und zur Sprache bringen, in dem Versuch, praktische Lösungen zur Verbesserung der bestehenden Verhältnisse zu finden. In den Worten von Kaufmann: »Die nicht-ideale Theorie untersucht empirisch informiert Hindernisse der und Abweichungen von den Gerechtigkeitsgrundsätzen; darunter die Ursachen und Funktionsweisen struktureller Marginalisierung« (2022: 217).² Häufig wird die Verteidigung der nicht-idealen Theorie von dem unangenehmen Eindruck befeuert, dass die politische Philosophie von der Realität abgekoppelt sei – das gilt besonders für jene Verteidiger*innen der Theorie, die sich in nicht-hegemonialen sozialen Positionen befinden (Hänel/Müller 2022: 34). Wie wir jedoch im Folgenden sehen werden, existiert kein einheitliches Verständnis dieser beiden Begriffe und ihres Verhältnisses zueinander. Dementsprechend gibt es in der Fachliteratur auch keine einheitliche oder standardisierte Sichtweise, sondern eine Vielzahl von Herangehensweisen, die lediglich eine Art von Familienähnlichkeit teilen.³

Die erste Formulierung der Unterscheidung zwischen idealer und nicht-idealer Theorie findet sich im Werk von John Rawls. Dort wird die nicht-ideale Theorie im Kontrast zur idealen Theorie entwickelt. Hier werden beide

2 Soweit nicht anders gekennzeichnet, stammen die Übersetzungen ins Deutsche von den Übersetzer*innen des vorliegenden Textes, M.T. u. L.L.

3 Viele dieser Herangehensweisen kommen in den Beiträgen des kürzlich erschienenen *Routledge Handbook of non-ideal theory* (Hänel/Müller 2024) zum Ausdruck. Für eine Systematisierung und Analyse der verschiedenen Formen, die der Begriff der »nicht-idealen Theorie« annimmt, siehe auch Radi 2025.

Theorien als notwendige Bestandteile einer umfassenden Gerechtigkeitstheorie vorgestellt, die in einem Vorrangverhältnis zueinanderstehen: Die ideale Theorie ist für Rawls dabei die notwendige Vorstufe der nicht-idealen Theorie.

Seit der Veröffentlichung von *Eine Theorie der Gerechtigkeit* (Rawls [1971] 2012) haben viele Kritiker*innen die Rawls'sche Darstellung abgelehnt, seine Vorrang-These infrage gestellt und sogar den theoretischen und praktischen Nutzen der idealen Theorie bestritten, wobei sie in manchen Fällen nicht-ideale Ansätze verteidigen; dabei haben die nicht-idealen Ansätze nicht in allen Fällen die gleiche Form angenommen. In Charles Mills' Ansatz ist die nicht-ideale Theorie diejenige, die eine nicht-idealisierte Herangehensweise verfolgt. Dabei wird die nicht-idealisierte Herangehensweise als eine normative Strategie verstanden, die drei grundlegende Merkmale kombiniert: Sie vermeidet falsche Voraussetzungen bei der Bildung von Modellen über die Phänomene, auf die sie sich bezieht; sie erweitert durch die Berücksichtigung konkreter Realitäten die Anwendbarkeit der Theorie auf Phänomene der Unterdrückung aufgrund von *race*, Klasse und Geschlecht, die dieser Strategie als Mittel- und Orientierungspunkt dienen, und sie bietet somit den besten Weg, die Ideale der praktischen Philosophie umzusetzen.

Um Mills' Ansatz vollständig zu verstehen, ist es ratsam, den tieferen Kern seiner Kritik vorzustellen, allem voran die drei vom Autor unterschiedenen Bedeutungen des Begriffs »ideal«: ideal als normatives, als deskriptives und als idealisiertes Modell. Die erste Bedeutung zielt auf den trivialen und unbestrittenen Sinn, der die Auseinandersetzung mit »normativen/präskriptiven/bewertenden Fragen im Gegensatz zu faktischen/deskriptiven Fragen« meint (2005: 166); keine Moraltheorie kommt ohne solche Ideale aus. Die zweite Bedeutung meint den Sinn, der in der Abstraktion impliziert ist, d.h. in der Entwicklung »einer Art von Darstellung, die beansprucht, die wesentlichen Aspekte von P [ein bestimmtes Phänomen] (dessen Wesen) sowie dessen tatsächliche Funktionsweise (seine grundlegende Dynamik) zu beschreiben« (2005: 166). Die dritte Bedeutung entspricht der a priori Erstellung von exemplarischen Modellen darüber, wie das behandelte Phänomen sein sollte, und ist charakteristisch für die ideale Theorie. Dieser Sinn wird in der nicht-idealen Herangehensweise infrage gestellt, wobei berücksichtigt wird, was er für die Entwicklung einer normativen Theorie bedeutet.

Mills' starker Widerspruch gegen die Idealisierung richtet sich nicht gegen die normative oder abstrakte Natur der Ideale an sich, sondern dagegen, dass diese von falschen Voraussetzungen ausgehend entwickelt werden. Seine Kritik zielt auf ein methodologisches Problem, das Theorien betrifft, die – wie

bereits Onora O'Neill einige Jahre zuvor angemerkt hatte – »scheitern, weil sie die sozialen und historischen Merkmale ignorieren, die menschliches Handeln ausmachen, und den menschlichen Akteuren Urteils- und Entscheidungsfähigkeiten zuschreiben, die sie schlichtweg nicht besitzen« (1987: 56). Aus diesem Grund, so Macarena Marey, haben Mills' »substanzielle Kritiken an den wichtigsten Traditionen der politischen Philosophie eine stark methodologische Prägung«, da er die Ursachen ihrer Verzerrungen »in der Art und Weise, wie Theoretiker*innen sich den Gegenständen annähern, die sie erforschen« sucht (2022: 238).⁴

Während die nicht-ideale Theorie laut Mills einräumt, dass die Theoriebildung zum Verständnis der sozialen Realität Ideale-als-deskriptive-Modelle benötigt, zeichnet die ideale Theorie sich durch das Vertrauen auf Ideale-als-idealisierte-Modelle aus, »bis hin zum Ausschluss oder mindestens zur Marginalisierung des Realen« (2005: 168). Diesem Phänomen des Ausschlusses oder der Marginalisierung des Realen gehen mehrere Annahmen voraus, die Mills zufolge zum Grundapparat der idealen Theorie gehören. Die erste ist eine idealisierte Sozialontologie, die den menschlichen Individuen atomistische und undifferenzierte Eigenschaften zuschreibt, wodurch die historischen Ungerechtigkeiten, die Herrschaftsverhältnisse, die strukturelle Unterdrückung sowie die Ungleichheiten zwischen Individuen abstrahiert werden. Die zweite Annahme ist die der idealisierten Fähigkeiten, die »völlig unrealistisch [...] selbst für die privilegierte Minderheit« sind (Mills 2005: 168); es wird vorausgesetzt, dass die Individuen vollkommen rational handeln, durch altruistische Prinzipien geleitet werden und Entscheidungen unparteiisch und objektiv treffen, wobei sie sich nur am Gemeinwohl und dem Respekt für die Rechte anderer orientieren. Die dritte Annahme ist das Schweigen über Unterdrückung, das dazu führt, dass Überlegungen zu vergangener Unterdrückung und deren Auswirkungen auf die Gegenwart ausgelassen werden. Zudem wird ausgeblendet, wie strukturelle Unterdrückung die Institutionen und Individuen prägt. Die vierte Annahme betrifft die idealen sozialen Institutionen, wie Familie oder Rechtssystem, die als Genossenschaftsunternehmen zum gegenseitigen Nutzen gedacht werden – dadurch wird übersehen, wie diese

4 Tatsächlich führen Hänel und Müller an, dass das, was die nicht-ideale Theorie auszeichnet, weniger ihr Gegenstand ist (eine Theorie, die sich den »Problemen der realen Welt zuwendet«) als vielmehr deren Methodologie »insofern diese in der Lage ist, die ideologische Verortung anzusprechen und es uns folglich ermöglicht, adäquatere Kenntnisse zu erlangen« (2022: 34 und 41).

Institutionen einige ihrer Mitglieder systematisch benachteiligen. Die fünfte Annahme ist eine idealisierte kognitive Sphäre, mit der »[e]ine allgemeine soziale Transparenz vorausgesetzt [wird], wobei kognitive Hindernisse auf Vorurteile aus Eigeninteresse oder die intrinsischen Schwierigkeiten des Weltverständnisses reduziert werden« (Mills 2005: 169). Dies vernachlässigt reale epistemische Fähigkeiten und Einschränkungen sowie die Art und Weise, wie hegemoniale Ideologien die Wahrnehmung und das Verständnis der sozialen Ordnung beeinflussen. Die letzte von Mills erwähnte Annahme ist die des strikten Befolgens, das sich nicht nur auf die Rawls'sche Annahme bezieht, »dass jeder gerecht handelt und seinen Teil zur Erhaltung der gerechten Institutionen beiträgt« (Rawls [1971] 2012: 24), sondern auch auf die Priorität, die Rawls den Problemen der idealen Theorie gegenüber den dringenderen Fragen der nicht-idealen Theorie eingeräumt hat.

Aufgrund der Kluft zwischen den Ideale-als-idealisierte-Modellen und den Ideale-als-deskriptive-Modellen machen die von idealisierenden Ansätzen entwickelten Begriffe entscheidende Aspekte der sozialen Realität unsichtbar – besonders jene, die mit rassistischer, klassenbezogener und geschlechtlicher Unterdrückung zusammenhängen – und sind daher zur Erfassung dieser Realität ungeeignet. Für Mills führt dieses epistemische Defizit zu einem zweiten, praktischen Problem: Die Ethik wird dadurch unfähig, ihre eigenen Ziele zu erreichen. So trägt die Idealisierung nicht nur nicht zum Hauptanliegen der Ethik bei – »unsere Handlungen zu leiten und uns zu besseren Menschen zu machen« (Mills 2005: 170) –, sondern sorgt vielmehr dafür, dass ihre Ideale nie erreicht werden. Mit anderen Worten: Die Unterdrückung nicht zum Gegenstand der Theorie zu machen führt nicht dazu, die Unterdrückung zu überwinden, sondern dazu, sie zu zementieren.

Mills illustriert dies am Beispiel der normativen Begriffe »Reinheit« und »Autonomie«, die als Ideale-als-idealisierte-Modelle zur Unterdrückung beitragen. Das Reinheitsideal wurde auf die *race* angewandt, eine Kategorie, die sich dieser Klassifizierung widersetzt, und trug so zur weißen Vorherrschaft bei. Das Ideal der Autonomie hingegen verkennt nicht nur die wechselseitige Abhängigkeit der Menschen, sondern half auch, Fürsorgearbeit unsichtbar zu machen, die historisch vor allem Frauen zugeschrieben wurde und »überhaupt erst die Grundlage für jegliches Erreichen von Autonomie schafft« (Mills 2005: 177).

Mills bemerkt, dass die soziale Stellung von Individuen innerhalb eines Netzes von durch Ungleichheit geprägten Beziehungen ihr kognitives Reper-

toire signifikant beeinträchtigt. Daher bezeichnet er die ideale Theorie als »Ideologie« und beschreibt sie als

»einen verzerrenden Komplex aus Ideen, Werten, Normen und Überzeugungen, der die Interessen und Erfahrungen einer kleinen, nicht repräsentativen Minderheit der Landesbevölkerung widerspiegelt – weiße Männer der oberen Mittelschicht –, die in der philosophischen Fachwelt stark *überrepräsentiert* ist« (Mills 2005: 172).

Die Überlegenheit der nicht-idealen Theorie liegt darin, dass sie die Unterdrückung als Rückgrat und Leitmotiv ihrer Analyse begreift und so ihre Anwendbarkeit auf Fragen von Klasse, *race* und Geschlecht erweitert. Ihre analytische Kraft und ihr praktisches Potenzial profitieren von der Entwicklung und Anwendung »nicht-idealisierte deskriptiver Abbildungsbegriffe« (Mills 2005: 174), die in der Lage sind, die Situation von Frauen, Schwarzen und Armen in ihrem Kern zu erfassen. Begriffe wie »Patriarchat«, »Ideologie«, »Androzentrismus«, »weiße Vorherrschaft«, »Fetischismus«, »Kapitalismus« und »weiße Normativität« sind abstrakte Konzepte, die dennoch eine Annäherung an die soziale Realität ermöglichen, da sie Unterdrückung und gruppenspezifischen Unterschieden gegenüber aufmerksam sind. Wie Mills es ausdrückt, sind es Begriffe, die »zwar *abstrahieren*, aber nicht *idealisieren*« (2005: 175) und die die Kategorien *race*, Geschlecht und Klasse in die Analyse sozialer Beziehungen einbeziehen.

Zusammengefasst lässt sich sagen, dass die nicht-idealisierende Theorie es vermeidet, für das Verständnis der sozialen Wirklichkeit entscheidende Realitäten zu übergehen. Ausgestattet mit Ressourcen, die darauf ausgelegt sind, die soziale Unterdrückung marginalisierter Gruppen wahrnehmbar zu machen, stellt sie sich diesen Realitäten und bietet so die beste Möglichkeit, normative Ideale der Theorie zu verwirklichen.

Das epistemologische Äquivalent zur nicht-idealen Theorie

Mills zufolge sollte das epistemologische Äquivalent zur nicht-idealen Theorie die naturalisierte Epistemologie sein, die notwendigerweise sozialer Natur ist (2007). Es sei angemerkt, dass der Naturalismus in der Epistemologie seit Quines wegweisendem Text »Naturalisierte Erkenntnistheorie« ([1969] 1975) viele sehr verschiedene Ausdrucksformen gefunden hat. So ist das gemeinsa-

me Merkmal aller naturalistischen Ansätze die Verteidigung der Verbindung zwischen der epistemologischen Forschung und der empirischen Wissenschaft, doch sind die Bedingungen dieser Verbindung nicht immer dieselben. Das breite Spektrum reicht von radikalen und umstrittenen Positionen wie Quines szientistischem Naturalismus bis hin zu moderaten Positionen wie jener von Goldman (1994), die epistemische Akteur*innen als physische Organismen begreift und die Epistemologie als eine Disziplin versteht, die der Unterstützung durch empirische Wissenschaften bedarf. Das Gebot, die Normen der realen Kognition zu artikulieren, drückt sich bei Quine in der Verschmelzung von Epistemologie und Wissenschaft aus, während es bei Goldman im Beistand der Epistemologie seitens wissenschaftlicher Disziplinen besteht. Es ist jedoch anzumerken, dass Mills' Begriff der Nicht-Idealität – wie im vorhergehenden Abschnitt gezeigt – weitaus mehr umfasst als bloß die Ablehnung des Apriorismus und die Inanspruchnahme der epistemischen Nutzung empirisch-wissenschaftlicher Ergebnisse. Diese Erweiterung wurde von neueren Ansätzen in der sozialen Epistemologie aufgegriffen.

Für Mills ist die naturalisierte Epistemologie notwendigerweise sozial, weil die Vermeidung von Idealisierung bedeute, überindividuelle kognitive Realitäten zu berücksichtigen (Mills 2007).⁵ Und wenngleich sich diese Begründung streiten lässt, so ist doch unleugbar, dass die nicht-ideale Epistemologie nicht individualistisch konzipiert werden kann. Anders gesagt: Eine nicht-ideale Epistemologie ist nur in einem sozialen Rahmen möglich.

Die soziale Epistemologie ist ein junges Forschungsfeld, das als die Erforschung der sozialen Dimensionen des Wissens definiert wurde. Eine so allgemeine Charakterisierung sagt viel und wenig zugleich. Sie sagt viel, insofern die Einbeziehung des Sozialen in die Epistemologie einen starken Kontrast zur individualistischen Tradition darstellt, die Lorraine Code (1991) als »S-weiß,-dass-p-Epistemologien« (*S-knows-that-p epistemologies*) bezeichnet hat. Zugleich sagt sie jedoch wenig, weil unter Fachleuten kein Konsens darüber besteht, wie der Begriff »Wissen« verstanden werden sollte, welchen Umfang »das Soziale« hat und warum es sinnvoll wäre, dies zu untersu-

5 Bereits in »Alternative Epistemologies« (1988: 252) vertritt Mills eine naturalisierte Epistemologie à la Kornblith, die ein »positives Korrektiv gegenüber der solipsistischen Figur des cartesischen Denkers« bietet, indem sie »das epistemologische Projekt ausdrücklich mit der Art und Weise verknüpft, in der Menschen tatsächlich Wissen über die Welt erlangen«.

chen (Goldman 1999). Dementsprechend zählen heute äußerst heterogene Forschungsrichtungen zur sozialen Epistemologie. Sie umfassen etwa

»Theorien, die sich auf die sozial differenzierte Natur von Wissenden (im Gegensatz zur generischen Natur von Wissenden im atomistischen Modell), die sozial interaktive Natur (im Gegensatz zur Selbstgenügsamkeit von Wissenden im atomistischen Modell), den Prozess der Wissensproduktion innerhalb von Gruppen und die Annahme der Gemeinschaft als wissendes Subjekt (im Gegensatz zum Individuum als primäres wissendes Subjekt im atomistischen Modell) konzentrieren.« (Hänel 2022: 147)

In ihren Unterschieden machen diese verschiedenen Richtungen deutlich, dass die Reflexion über das Wissen und dessen Platz im sozialen Leben weit mehr einschließt als die traditionelle dreiteilige Analyse, die Gettierologie und die Auseinandersetzung mit den Skeptiker*innen; zugleich erweitern diese Forschungsrichtungen das Spektrum der Problemfelder der Disziplin.

In den letzten Jahren erwies sich dieses Gebiet als besonders fruchtbar für die Entwicklung von Ansätzen, die sich selbst als »nicht-ideal« bezeichnen. Diese konnten sich insbesondere in der Auseinandersetzung mit dysfunktionalen Aspekten unserer epistemischen Interaktionen etablieren – epistemische Ungerechtigkeit, Vorurteile und Phänomene des Leugnens – sowie in der Fortsetzung bereits bestehender Studien zur Auswirkung struktureller Ungerechtigkeiten (Rassismus, Kolonialismus, Sexismus) auf das epistemische Leben. Obwohl in all diesen Ansätzen der Einfluss von Mills deutlich zu erkennen ist, kommen bei der Analyse dessen, was sie jeweils als »nicht-ideal« auszeichnet, vollkommen unterschiedliche Elemente zum Vorschein. Die Untersuchung dieser Ansätze und die Erklärung, in welchem Sinne sie unzureichend sind, wird dazu beitragen, die Desiderate einer nicht-idealen sozialen Epistemologie zu skizzieren.

Nicht-ideale Epistemologie als Heuristik

In ihrem berühmten Werk *Epistemische Ungerechtigkeit* ([2007] 2023) verfolgt Miranda Fricker eine Herangehensweise, die sich durch die Priorisierung der Diagnose epistemischer Dysfunktionen in der realen Welt auszeichnet. Ihr ausdrückliches Ziel ist es, »bestimmte ethische Aspekte zweier unserer wesentlichsten Erkenntnispraktiken im Alltag [zu] beleuchten: anderen Menschen Wissen zu vermitteln, indem wir ihnen etwas erzählen, und un-

sere eigenen sozialen Erfahrungen sinnvoll zu deuten« (2023: 24). Zu diesem Zweck untersucht sie die »gelebten« epistemischen Praktiken, »die notwendigerweise von Subjekten ausgeübt werden, die sozial situiert sind« (2023: 19), und zwar in den ungleichen und ungerechten Kontexten, in denen wir leben.⁶ Die Subjekte ihrer paradigmatischen Fälle haben eine Identität, sind von Ideologien geprägt, sie lügen, haben Interessen, leiden unter kognitiven Beeinträchtigungen, konkurrieren miteinander und unterhalten Beziehungen in einer ungerechten Welt, in der ihre sozialen Positionen den Ausschlag geben und in der Dinge scheitern können (und auch tatsächlich scheitern).

Unter dem Sammelbegriff epistemische Ungerechtigkeit unterscheidet Fricker zwischen der Zeugnisungerechtigkeit, bei der Vorurteile die Glaubwürdigkeitsbeurteilungen eines Sprechers beeinflussen, und der hermeneutischen Ungerechtigkeit, die in ungleichen Hintergrundbedingungen von hermeneutischen Chancen besteht. Letztere führt dazu, dass bestimmte Subjekte aufgrund ihrer identitären Zugehörigkeiten an den Rand der Praktiken gedrängt werden, in denen soziale Bedeutung geschaffen wird (Fricker 2023). Die erste Art der Ungerechtigkeit tritt auf, wenn Vorurteile die Glaubwürdigkeitsurteile über Sprecher*innen beeinträchtigen, während die zweite Art entsteht, wenn »aufgrund hermeneutischer Marginalisierung ein wichtiger Bereich der eigenen sozialen Erfahrung dem Verständnis der Allgemeinheit entzogen wird« (Fricker 2023: 216).⁷

Fricker verfolgt für ihre Untersuchungen einen »failure-first methodological approach« (Fricker 2015: 73) und nennt hierfür einen pragmatischen Grund: Für sie ist eine angemessene Diagnose konkreter Ungerechtigkeiten ein notwendiger Schritt auf dem Weg zur Gerechtigkeit. Die Beschränkung der nicht-idealen Komponente auf eine bloße Heuristik wirft jedoch die Frage auf, ob dieser Weg überhaupt beschrritten werden kann. Dies wird besonders deutlich,

6 Es ist anzumerken, dass die »realen Fälle«, von denen die Autorin spricht, nicht immer so real sind, zumal sie immer wieder auf Beispiele aus literarischen Werken zurückgreift. Dennoch muss hervorgehoben werden, dass sie sich selbst in diesen fiktiven Fällen darum bemüht, die Plausibilität aufrechtzuerhalten. Generell meidet sie die klassischen und extravaganten Beispiele der analytischen Philosophie, so wie das Gehirn im Tank, und sucht stattdessen Beispiele, die ein glaubwürdiges Verhältnis zur Wirklichkeit unterhalten, sodass die Relevanz ihrer Argumente erhalten bleibt.

7 Wengleich Fricker ihren Ansatz einigen Anpassungen unterzogen hat, die größtenteils auf die Rezeption ihrer Arbeit zurückzuführen sind, bleiben die hier vorgestellten Grundzüge bis heute unverändert. Zu einigen der jüngeren Anpassungen siehe Fricker 2017.

wenn Fricker auf die Tugenden als Ausweg aus dem Labyrinth der Ungerechtigkeit zurückgreift. Wie Radi feststellt, hängt die Ausübung der testimonialen und hermeneutischen Tugenden

»von einem kritischen und reflexiven sozialen Bewusstsein ab, doch wer übernimmt die Aufgabe eines solchen Korrektivs? Der Triumph der Tugend über die Vorurteile beruht auf den Superkräften des Willens eines individuellen, selbsttransparenten und, vor allem, uneigennütigen Subjekts. Ein Subjekt, das ausschließlich von epistemischer Rationalität und einem spontan solidarischen Gemüt gegenüber allen Menschen geleitet wird und fähig ist, die Vorurteile, die es unbewusst betreffen, zu identifizieren und die eigenen kognitiven Verhaltensmuster nach Belieben zu ändern« (Radi 2024).

Diese Beobachtungen lassen erkennen, dass der Rückgriff auf das individuelle Ausüben kognitiver Tugenden als Mittel gegen epistemische Ungerechtigkeit im Widerspruch zu dem Ansatz einer sozialen und nicht-idealen Epistemologie zu stehen scheint. Der soziale und nicht-ideale Charakter von Frickers Theorie stößt folglich an seine Grenzen, sobald es um die Erwartung einer tugendhaften Introspektion – und somit Interaktion – geht.

Nicht-ideale Epistemologie als pessimistischer Ausgangspunkt

Endre Begby (2021) wiederum legt das Augenmerk auf die kognitiven und kontextuellen Beeinträchtigungen, die die epistemische Rechtfertigung beeinflussen. Im Gegensatz zu Ansätzen, die von perfekt rationalen Akteuren in makellosen Umgebungen ausgehen, führt Begby einen normativen Rahmen ein, der berücksichtigt, wie Vorurteile in einer Welt mit realen epistemischen Einschränkungen gerechtfertigt sein können. Dies illustriert er anhand des Beispiels von Johnny, einem Jungen, der bemerkt (und laut Begby ist dies eine korrekte Annahme), dass die besten Mathematikschüler in seiner Klasse Jungen sind. Aufgrund dieser Beobachtung sei es für Johnny rational, zu folgern, dass Mädchen im Vergleich weniger begabt in Mathematik sind. Zudem könne es rational sein, an bestehenden Vorurteilen festzuhalten, selbst wenn man gegenteilige Beweise findet. Denn die Bewertung neuer Beweise erfolgt nicht im luftleeren Raum: Die bestehenden Vorurteile üben weiterhin Einfluss aus, entweder durch direkte Zurückweisung der Gegenbeweise (beispielsweise als Anomalie) oder durch Anpassung an die bestehenden Vorurteile. Im ge-

nannten Beispiel könnte das spätere Kennenlernen einer Gruppe talentierter Mathematikschülerinnen mit dem Vorurteil kompatibel sein, dass die Jungen besser sind, besonders wenn Johnny annimmt, dass diese Gruppe keine repräsentative Stichprobe darstelle. In diesem Sinne hätte er dann sowohl gute Gründe, voreingenommene Überzeugungen zu entwickeln, als auch, an ihnen festzuhalten.

Begbys Arbeit wurde dahingehend kritisiert, dass es sich womöglich (oder, laut einigen Stimmen, nachweislich) um gar keine richtige nicht-ideale Epistemologie handle. Zunächst verwende der Autor keine realen Fälle, sondern gedankliche Experimente, die verschiedene Grade der Idealisierung enthalten, wie isolierte Individuen oder böse Dämonen (Madva 2021 und Munton 2021). Außerdem verzichtet Begby bei den zentralen Argumenten seines Buches auf relevante empirische Forschung. So beschreibt er etwa, um detaillierter zu zeigen, wie selbst vollkommen rationale epistemische Prozesse zu voreingenommenen Überzeugungen führen können, im sechsten Kapitel das Phänomen der »Beweisvorwegnahme«. Dabei handle es sich um »ein gängiges, *aber wenig erforschtes* argumentatives Manöver«, bei dem einer Aussage die Warnung hinzugefügt wird, dass andere versuchen werden, das Gegenüber von gegen teiligen Meinungen zu überzeugen (Begby 2021: 95; Hervorhebung von uns). Begby nennt die Beweisvorwegnahme ein »Impfmittel«; wie Madva (2021: 3) jedoch bemerkt, blendet der Autor damit mehr als ein halbes Jahrhundert umfassender Forschung ausgerechnet zur Inokulationstheorie aus.

Ebenso auffällig ist das Fehlen theoretischer Ansätze aus den Denktraditionen marginalisierter Gruppen wie der feministischen Philosophie oder der Critical Race Theory, auf die er nur verweist, um sich von ihnen abzugrenzen. Der Hauptgrund dafür ist laut Begby, dass der Hauptgegenstand seiner Arbeit »aus streng epistemischer Sicht« nicht auf marginalisierte Gruppen fokussiert sei, sondern »eher allgemeiner Natur« (2021: 164) ist. Daher berücksichtigt Begby nicht, wie die soziale Situation die epistemischen Pflichten und Verantwortlichkeiten von Subjekten beeinflusst. Diese Aspekte deuten auf ein mangelndes Engagement zur Förderung der Gerechtigkeit für marginalisierte Gruppen hin – ein (unserer Meinung nach) zentrales Element der nicht-idealen Perspektive. Der Autor erklärt nicht nur, dass er »nicht davon ausgeh[t], dass die Subjekte, deren epistemische Situation hier untersucht wird, generell sozial marginalisiert sind« (2021: 8), sondern er bevorzugt es, wie Madva (2021) bemerkt, systematisch Fälle zu betrachten, bei denen weiße, männliche, tugendhafte Personen im Mittelpunkt stehen, die er von ihren Vorurteilen gegenüber Unterdrückten zu entlasten versucht.

Nicht-ideale Epistemologie als naturalisierte Methodologie

Kürzlich hat Robin McKenna (2023) versucht, die soziale nicht-ideale Epistemologie durch deren Umsetzung zu verteidigen. Unter deutlicher Berufung auf Mills erklärt der Autor, dass der nicht-ideale Charakter seiner Epistemologie darauf beruht, dass er die Idealisierung (als idealisierte Modelle) der Natur und Psychologie epistemischer Subjekte, der Beziehungen zwischen ihnen, der Institutionen, die sie bewohnen, und der Umgebungen, in die sie eingebettet sind, in ihrer Tendenz vermeidet. Die Vermeidung von Idealisierungen bedeutet, sich auf die bestmögliche empirische Evidenz zu stützen und das Augenmerk der Epistemologie auf soziale und politische Phänomene zu richten, die traditionell nicht zu ihrem Gegenstandsbereich gehörten, so wie Ungerechtigkeit und Unterdrückung.

Zu dieser allgemeinen Charakterisierung fügt McKenna drei Schlüsselaspekte seiner nicht-idealen Epistemologie hinzu. Erstens legt er den Fokus auf die Systeme der Wissensproduktion und die Institutionen, die sie stützen. Zweitens erkennt er an, dass epistemische Subjekte »tief situiert« sind, das heißt, dass ihre soziale Position für ihre epistemischen Pflichten und Verantwortlichkeiten relevant ist. So beschränkt er sich nicht darauf, anzuerkennen, dass jedes Subjekt eine bestimmte Position in einem Netz von Beziehungen einnimmt, sondern er verleiht diesem Umstand epistemische Bedeutung. Drittens verwendet er eine argumentative distinktive Strategie, die in Bezug auf die traditionellen Ideale der Epistemologie zwei Schritte vollzieht: zeigen, dass es nicht möglich ist, diese Ideale zu erreichen, und zeigen, dass es auch nicht wünschenswert ist, sie als regulative Ideale zu verfolgen.

Bis dahin scheint McKennas Ansatz ein gänzlich entgegengesetztes Spiegelbild von Begbys Theorie darzustellen. Doch das Bild vervollständigt sich durch einen angewandten Teil, der in eine andere Richtung verweist. McKenna untersucht das Problem der Laien-Experten-Dichotomie im Zusammenhang mit dem anthropogenen Klimawandel. Im Groben lässt sich die Vorgehensweise des Textes in vier Schritten zusammenfassen. Erstens verortet er das Problem der Identifizierung von Expert*innen innerhalb einer umfassenderen und grundlegenderen Frage: das Fortbestehen falscher Überzeugungen über den Klimawandel. Die empirischen Daten, die er analysiert, verknüpfen die politischen Positionen der Individuen mit ihren Überzeugungen zum Klimawandel und offenbaren ein Muster des Leugnens bei konservativen US-Republikanern. Zweitens identifiziert er die Notwendigkeit institutioneller Lösungen, um der Verbreitung falscher Überzeugungen über die

Erderwärmung entgegenzuwirken, und schlägt hierfür »wissenschaftliches Marketing« vor. Drittens befasst er sich mit dem Einwand, dass diese Lösung die intellektuelle Autonomie beeinträchtigen könnte, und er schließt mit dem Argument, dass intellektuelle Autonomie ein unerreichbares und nicht unbedingt vorteilhaftes Ideal sei, um andere epistemische Ziele zu erreichen.

Eines der evidentesten Probleme dieses Aspekts der Anwendung ist, um mit Mills zu sprechen, das »Verschweigen von Unterdrückung«. Dies zeigt sich vor allem in der Idealisierung des epistemischen Konflikts, der als eine polarisierte Konfrontation zwischen wissenschaftsfeindlichen Republikaner*innen und wissenschaftsfreundlichen Demokrat*innen dargestellt wird. Diese Beschreibung spiegelt nicht die Komplexität epistemischer Auseinandersetzungen in der Praxis wider und misst der epistemischen Lage der Subjekte – über ihre politische Orientierung hinaus – keine besondere Bedeutung zu. Anstatt zu untersuchen, wie Unterdrückungsstrukturen die Haltungen gegenüber der Wissenschaft formen, konzentriert sich McKenna auf Parteizugehörigkeit und motiviertes Denken. So ersetzt er die vertikale Dimension, die Unterdrücker*innen von Unterdrückten unterscheidet, durch eine horizontale, die Demokrat*innen und Republikaner*innen an entgegengesetzten Polen verortet und sie lediglich nach Parteizugehörigkeit voneinander unterscheidet. Mit diesem Fokus priorisiert er ein Modell, welches die Akteure an zwei verschiedenen Polen auf derselben Ebene ansiedelt, ohne die Machtasymmetrien anzuerkennen, und das die Herrschaftsverhältnisse vernachlässigt, die soziale Phänomene durchziehen. Ein situierter Ansatz – den McKenna im ersten Teil des Buches als einen der wesentlichen Aspekte seiner nicht-idealen Epistemologie bezeichnet – hätte die sozialen Unterschiede und die öffentliche Wahrnehmung des Klimawandels betont, doch McKenna bleibt demgegenüber gleichgültig.⁸ Die einschlägige empirische Literatur, die signifikante Geschlechter- und ethnische Differenzen in Bezug auf das Vertrauen in die Klimawissenschaften aufgezeigt hat,⁹ wird von ihm nicht berücksichtigt. Ebenso lässt er die grundlegende Unterscheidung zwischen »Getäuschten« und »Täuschenden« – letztere meist Unternehmer*innen und Politiker*innen – außer Acht. Insgesamt lässt McKenna also die Unterdrückungsverhältnisse außen vor, die für Mills sowohl Ausgangspunkt als auch zentraler Leitfaden

8 Dies wurde sehr helllichtig von Naomi Scheman (2001) und Heidi Grasswick (2010 und 2014) gezeigt.

9 In der entsprechenden Literatur ist die Rede vom »Weißer-Mann-Effekt« (Slovic 1999) und vom »Weißer-konservativer-Mann-Effekt« (Dunlap/McCrigh 2011).

der nicht-idealen Theorie sind, und entkoppelt diese vertikalen Ebenen, wobei er es versäumt, zu untersuchen, wie Machtstrukturen das Vertrauen in die Klimawissenschaften beeinflussen.

Desiderate einer nicht-idealen sozialen Epistemologie

Neben den Ansätzen von Fricker, Begby und McKenna existieren noch weitere Beiträge zur Debatte darüber, was eine nicht-ideale Epistemologie ist und sein (und leisten) sollte. Die drei vorgestellten Ansätze – und ihre Schwächen – bieten zusammen mit den Leitlinien von Mills einige Orientierungspunkte auf der Suche nach Antworten: Dies ist es, was wir als die *Desiderate einer nicht-idealen sozialen Epistemologie* bezeichnen wollen.

Erstens vertreten wir die Ansicht, dass sich die nicht-ideale Epistemologie mit *den epistemischen Dysfunktionen der realen Welt* befassen muss, die sich aus dem Zusammenspiel des allgegenwärtigen und unausweichlichen Phänomens der epistemischen Abhängigkeit (wir sind auf andere angewiesen, um Wissen zu erlangen) und der Machtverhältnisse ergeben. Wie Sonja Riegler feststellt: »In Strukturen von Unterdrückung geraten epistemische Ideale, Tugenden und Normen ins Wanken« (2019: 3). Eine unvollständige Liste solcher realen Dysfunktionen umfasst epistemische Ungerechtigkeit, Echokammern, Fake News und Wissenschaftsleugnung. Angesichts dieser Realität darf sich die Ausübung der nicht-idealen Philosophie nicht auf Idealvorstellungen, Intuitionen oder exzentrische hypothetische Fälle stützen, sondern muss sich auf die drängenden Probleme des Hier und Jetzt konzentrieren.

Zweitens sollte die nicht-ideale Epistemologie *das Ziel einer Verbesserung* verfolgen: Ihr Zweck sollte darauf ausgerichtet sein, zum Fortschritt in Richtung sozialer Gerechtigkeit beizutragen. Statt lediglich Probleme zu beobachten oder zu beschreiben, sollte sie darauf abzielen, neue Theorie-werkzeuge zu entwickeln oder alte Werkzeuge auf neue Weise zu nutzen, um in Kontexte von Ungerechtigkeit einzugreifen. Da das epistemische Leben als Teil des sozialen Lebens betrachtet wird, sind die vorgeschlagenen epistemischen Verbesserungen als eng verknüpft mit der Lösung ungerech-

ter Situationen zu verstehen, auch wenn diese über die rein epistemischen Bereiche hinausgehen.¹⁰

Drittens, und im Zusammenhang mit dem Vorhergehenden, sollte die nicht-ideale Epistemologie ein *explizites politisches Engagement* für sozial marginalisierte Gruppen verfolgen: Ihr Eingreifen sollte sich an den Benachteiligten orientieren, an Subjekten, die durch ungerechte Machtverhältnisse geschädigt werden. Mills betont, dass es gerade die allgegenwärtige und strukturelle Natur von Ungerechtigkeiten ist, die eine Intervention auf theoretischer Ebene möglich – und aus seiner Sicht notwendig – macht: »Wenn man bedenkt, dass der antirassistische Kampf an mehreren Fronten und an verschiedenen Schauplätzen geführt wird, dann kommt angesichts der tiefen Verwurzelung der weißen Rassendominanz in der Gesellschaft insgesamt, auch Lehrenden eine wichtige Rolle zu« (Lim/Mills 2020).

Diese drei Punkte zeigen, dass die nicht-ideale Epistemologie keine Schreibtisch-Epistemologie ist, die sich für Diskussionen mit dem Skeptiker oder die Festlegung notwendiger und hinreichender Bedingungen für Wissen interessiert. Es handelt sich im Gegenteil um eine Epistemologie, die sich mit konkreten epistemischen Dysfunktionen auseinandersetzt, zu deren Lösung beiträgt und dies mit einem klaren Engagement für Unterdrückte tut. All dies übersetzt sich in eine Ausrichtung der Forschungsgegenstände auf das Konkrete und erfordert in erster Linie die Vermeidung der Idealisierung (als idealisiertes Modell) von Akteuren, ihren Beziehungen und ihren Umgebungen.¹¹

Das Vermeiden von Idealisierung impliziert seinerseits eine Reihe von Maßnahmen. Zum einen bedeutet es, (reale, situierte) *Herrschaftsverhältnisse* zum Rückgrat und zur Leitlinie der Theorie zu machen. Zum anderen erfordert es eine *soziale Ontologie*, die berücksichtigt, wie soziale Identitäten und Macht die epistemischen Phänomene beeinflussen und wie komplex diese Identitäten und Beziehungen im sozialen Feld sind. In diesem Sinne besitzen binäre

10 Theorien wie jene Begbys hingegen scheinen sich damit zu begnügen, die epistemisch verwerflichen Praktiken nichtmarginalisierter Subjekte zu rechtfertigen, womit sie deren unhinterfragte Stellung untermauern.

11 Wie wir im vorigen Abschnitt gesehen haben, liegen hier die Grenzen von McKennas und Frickers Ansätzen. McKenna entwickelt ein nicht-ideales Projekt, aber wenn es darum geht, es in die Praxis umzusetzen, entstehen Widersprüche, da es ihm nicht gelingt, über das Ideal als idealisiertes Modell hinauszugehen. Bei Fricker hingegen beschränkt sich der nicht-ideale Ansatz auf eine Heuristik, während die von ihr behandelten Probleme ein nachhaltiges Engagement für diesen Ansatz erfordern würden.

Schemata vom Typ Unterdrückende/Unterdrückte oder eindimensionale Ansätze, die etwa nur den Faktor *race* oder nur das Geschlecht berücksichtigen, »weder heuristisches noch Erklärungsvermögen [...], einfach weil die Welt nicht binär ist« (Pérez 2022: 126). Eine nicht-ideale soziale Epistemologie muss Modelle entwickeln, die in einer Welt anwendbar sind, die von vielfältigen, verwobenen und mitunter sogar widersprüchlichen Verhältnissen von Identität, Unterdrückung und Privilegien durchzogen ist.¹² Um diese Komplexität zu erreichen, ist es unerlässlich, sich auf *empirische Belege* für die zu untersuchenden epistemischen Herausforderungen zu stützen. Diese Belege tragen sowohl dazu bei, besser mit den Problematiken umzugehen, die man zu verstehen versucht, und geeignete Lösungen zu entwickeln, als auch dazu, im Rahmen des Nicht-Idealen zu bleiben.¹³

Das Vermeiden von Idealisierung bedeutet zudem ein Bekenntnis zur *These des situierten Wissens*, sowohl in Bezug auf die Erfahrungen und Perspektiven marginalisierter Gruppen als auch hinsichtlich der Art und Weise, wie die soziale Positionierung kritische Forschung entmutigen und zu Fehlern führen kann. Mills führt an, »dass es typische Arten gibt, etwas falsch zu machen, die im Hinblick auf die soziale Struktur und die spezifischen Gruppenmerkmale betrachtet werden müssen« (2007: 23); ein Beispiel ist die »absichtlich anerzogene Ignoranz« (Du Bois in Mills 2007: 30), die das Gegenstück zu den »von unten« gewonnenen Kenntnissen über Unterdrückung darstellt. Was letztere betrifft, so verstehen wir das Prinzip des situierten Wissens als eine Aufwertung der hermeneutischen Ressourcen marginalisierter Gruppen, ein Element, das auch bei Mills eine zentrale Rolle spielt. Die Einbeziehung von *Begriffen, die von unterdrückten Gruppen entwickelt wurden*, kann aufschlussreiche Blickwinkel bei der Erfassung von Unterdrückungsdynamiken bieten und so dazu beitragen, die Kluften in unserem Verständnis der sozialen Welt und der Probleme, die wir zu lösen versuchen, zu überwinden. Durch die Überprüfung der uns zur Verfügung stehenden Analysekatoren werden wir die Kontingenz hegemonialer Begriffe erkennen und, sofern diese als unzureichend erachtet werden, nach Alternativen suchen.

12 McKennas Analyse der öffentlichen Ignoranz gegenüber dem menschengemachten Klimawandel ist ein Gegenbeispiel dafür.

13 Dementsprechend offenbart sich Begby erneut als exemplarisch: Da er keine (existierende und verfügbare) empirische Grundlage für seine Behauptungen bietet, verlieren seine Argumente an Kraft und seine Arbeit vermag es nicht, die idealisierte Sphäre zu verlassen.

Das Ausüben einer nicht-idealen Theorie stößt zwangsläufig auf eine Trägheit (idealisierend und ideologisch, wie Mills sagen würde) des hegemonialen philosophischen Feldes. Ein solches Schwimmen gegen den Strom erfordert zweifellos eine kontinuierliche kritische Wachsamkeit gegenüber eigenen blinden Flecken, unvermeidlich bestehenden Vorurteilen und eventuellen Rückfällen in Praktiken wie epistemische Gewalt (Pérez 2023). Wie Riegler (2019: 16) anmerkt, sollte »[p]roduktiver epistemischer Widerspruch [...] also nicht nur den anderen gelten. Manchmal kann es auch hilfreich sein, sich selbst zu widersprechen.« Liegt der Widerspruch nicht im Kern der philosophischen Aufgabe?

Nicht-ideale Epistemologie und philosophischer Aktivismus

Das von uns vorgeschlagene Modell zum Verständnis und zur Anwendung einer nicht-idealen sozialen Epistemologie ist Ausdruck dessen, was David Bordonaba Plou, Víctor Fernández Castro und José Ramón Torices (2022) als »Political Turn« in der Philosophie bezeichnet haben.¹⁴ Diese politische Wende impliziert zum einen »ein Interesse daran, Machtverhältnisse und Unterdrückung gegenüber einer benachteiligten Gruppe zu identifizieren und zu verstehen«, und zum anderen »den Einsatz bestimmter Theoriewerkzeuge aus traditionellen analytischen Bereichen wie Sprachphilosophie, Philosophie des Geistes, Handlungsphilosophie, Epistemologie und Metaphysik, um die Ungerechtigkeiten und unfairen Machtverhältnisse zu erklären, die aus der Perspektive marginalisierte[r] Gruppe[n] relevant sind« (2022: 12–13). Daraus lassen sich zwei für unseren Standpunkt wichtige Schlussfolgerungen ableiten: Zum einen wird die Auseinandersetzung der Philosophie mit politischen Fragen nicht nur zu einem Gegenstand der Disziplin, sondern auch zu einem Maßstab für die Bewertung von Theorien; zum anderen beschränkt sich das praktische Engagement nicht auf jene philosophischen Richtungen, denen es prima facie zugerechnet würde, wie die politische Philosophie oder die Ethik, sondern kann sich auch auf andere Bereiche wie die Epistemologie erstrecken.

Eine Philosophie, die sich dieser Wende anschließt, ist laut den Autoren eine Instanz philosophischen Aktivismus: eine Nutzung philosophischer Ressourcen, die nicht nur auf das Verständnis und die Offenlegung von Ungerech-

14 Wenngleich die Autoren sich explizit auf die analytische Philosophie beziehen, verwenden wir diesen Begriff hier jenseits der Grenzen dieser Tradition.

tigkeiten abzielt, sondern auch »wirksame Formen des Widerstands, der Bewusstseinsbildung sowie Strategien zur Subversion dieser Ungerechtigkeiten« artikulieren möchte (2022: 13). Das hier vorgeschlagene Modell dessen, was die nicht-ideale soziale Epistemologie sein (und was sie leisten) sollte, stellt in diesem Sinne eine *aktivistische Epistemologie* dar. Anstatt das akademische Ausüben der Disziplin von der Praxis zu trennen, bedeutet diese Charakterisierung, dass wir als Intellektuelle¹⁵ unsere theoretischen, begrifflichen, argumentativen und methodischen Werkzeuge in den Dienst der Probleme der Welt stellen, die uns außerhalb des wissenschaftlichen Betriebs beschäftigen und mobilisieren.

Eine der Herausforderungen bei der Einnahme dieser Position ist, dass sie sich immer wieder mit der gefürchteten Frage konfrontiert sieht, die bereits Kristie Dotson (2012) aufwarf: »In welchem Sinne ist das Philosophie?« (»How is this philosophy?«). Laut Dotson artikuliert diese Frage die Forderung, dass jede Arbeit, die als philosophisch gelten möchte, sich legitimieren muss, indem sie nachweist, dass sie »innerhalb eines bestimmten Rahmens von allgemein akzeptierten und eindeutig relevanten Begründungsnormen liegt« (2012: 8). Doch gerade diese Normen und die hegemonialen Vorstellungen von Philosophie, die sie formen, haben jene bereits erwähnte Trennung zwischen der beruflichen Philosophie und der außerakademischen Realität bewirkt. María Eugenia Borsani sieht »epistemisch-methodologische Anforderungen und die Art und Weise, wie sich die Kolonialität des Wissens [im akademischen Betrieb] entfaltet hat« als die Wurzel dessen, was sie als »politische Affektlosigkeit« diagnostiziert, die nicht nur das Feld der Philosophie, sondern die Geistes- und Sozialwissenschaften insgesamt durchzieht (2014: 3–4). Die Philosophin stellt fest, dass »dieser Zustand der Lethargie und Unerschütterlichkeit einer kolonialen Strategie zugeschrieben werden kann, die ein gewaltsames Auseinanderdriften von Denken und Handeln sowie einen ebenso gewaltsamen Abgrund zwischen der Welt, dem, was in ihr geschieht, und der entsprechenden Theoriebildung geradezu hervorbringt, stimuliert und legitimiert« (2014: 8). Es geht also darum, diese Unerschütterlichkeit zu

15 Hier folgen wir dem kongolesisch-brasilianischen Anthropologen Kabengele Munanga, wenn er sagt: »Ein Intellektueller ist ein Wissenschaftler, der auf Veränderungen in der menschlichen Gesellschaft einwirkt. Man kann ein Wissenschaftler sein, der sein Lebtage im Labor verbringt, ohne sich um die gesellschaftliche Entwicklung zu scheren. Ja, das wäre ein Wissenschaftler, aber kein Intellektueller« (Gaspar/Munanga, 2020).

erschüttern und den philosophischen Blick auf den Zustand der uns umgebenden Welt und auf die Philosophie als ein Instrument der Intervention zu richten.

Literatur

- Begby, Endre (2021): *Prejudice. A study in non-ideal epistemology*, Oxford: Oxford University Press.
- Bordonaba Plou, David/Fernández Castro, Víctor/Torices, José Ramón (Hg.) (2022): *The political turn in analytic philosophy: Reflections on social injustice and oppression*, Berlin: de Gruyter.
- Borsani, M. Eugenia (2014): »El presente letal y la indolente parsimonia de las humanidades«, in: *Otros Logos. Revista de Estudios Críticos* V(5), S. 3–9.
- Code, Lorraine (1991): *What Can She Know? Feminist Theory and the Construction of Knowledge*, Ithaca: Cornell University Press
- Dotson, Kristie (2012): »How is this Paper Philosophy?«, in: *Comparative Philosophy* 3(1), S. 3–29.
- Dunlap, Riley E./McCright, Aaron M. (2011): »Organized climate change denial«, in: John S. Dryzek/Richard B. Norgaard/David Schlosberg (Hg.), *The Oxford Handbook of Climate Change and Society*, Oxford: Oxford University Press, S. 157–179.
- Fricker, Miranda (2015): »Epistemic Contribution as a Central Human Capability«, in: George Hull (Hg.), *The Equal Society: Essays on Equality In Theory And Practice*, Lanham: Lexington Books.
- Fricker, Miranda (2017): »Evolving concepts of epistemic injustice«, in: Kidd, Ian James/José Medina/Gaile Pohlhaus (Hg.), *The Routledge handbook of epistemic injustice*, London: Routledge, S. 53–60.
- Fricker, Miranda (2023): *Epistemische Ungerechtigkeit. Macht und die Ethik des Wissens*, Ü. Antje Korsmaier, Munich: C. H. Beck.
- Gaspar, Gabriel Rocha/Munanga, Kabengele (2020): »Mudar as coisas«, in: ECOA. <https://www.uol.com.br/ecoa/reportagens-especiais/intelectual-d-eve-influenciar-na-mudanca-diz-antropologo-kabengele-munanga/>
- Hänel, Hilke C. (2022): »Einleitung: Epistemische Ungerechtigkeiten«, in: *Zeitschrift für Praktische Philosophie*, 9(1), S. 141–154. <https://doi.org/10.22613/zfpp/9.1.5>

- Hänel, Hilkje C./Müller, Johanna M. (2022): »Non-Ideal Philosophy as Methodology. The Case of Feminist Philosophy«, in: *Theoria*, issue 172, 69(3), S. 32–59. DOI: 10.3167/th.2022.6917202
- Hänel, Hilkje C./Müller, Johanna M. (Hg.) (2024): *The Routledge handbook of non-ideal theory*, Oxon und New York: Taylor & Francis.
- Grasswick, Heidi E. (2010): »Scientific and lay communities: earning epistemic trust through knowledge sharing«, in: *Synthese*, 177(3), S. 387–409.
- Grasswick, Heidi E. (2014). »Climate Change Science and Responsible Trust: A Situated Approach«, in: *Hypatia*, 29(3), S. 541–557.
- Kaufmann, Katharina (2022): »Liberalismus und die situierte Epistemologie der Ungerechtigkeit«, in: *Zeitschrift für Praktische Philosophie*. 9(1), S. 201–224.
- Lim, Woojin/Mills, Charles W. (2020): »The Racial Contract«: Interview with Philosopher Charles W. Mills«, in: *Harvard Political Review*. <https://harvardpolitics.com/interview-with-charles-w-mills/>
- Marey, Macarena (2022): »La metodología blanca en filosofía política y la blancotopía: notas para leer a Charles Wade Mills«, in: Verschiedene Autor*innen, *Canibalizar la modernidad. Apuntes para la teoría política*, Buenos Aires: Tinta Limón, S. 237–248.
- Mills, Charles W. (1988). »Alternative Epistemologies«, in: *Social Theory and Practice*, 14(3), S. 237–263.
- Mills, Charles W. (2005): »Ideal Theory« as Ideology«, in: *Hypatia*, 20(3), S. 165–184.
- Mills, Charles W. (2007): »White ignorance«, in: Sullivan/Tuana (Hg.), *Race and epistemologies of ignorance*, New York: SUNY Press, S. 26–31.
- Pérez, Moira (2022): »No binario. Discursos y paradojas«, in: *Nueva Sociedad*, 302, S. 120–127.
- Pérez, Moira (2023): »Epistemische Gewalt und der philosophische Kanon – Ein intersektionaler Zugang«, in: *Polylog*, (50), S. 25–35.
- Rawls, John [1971] (2012): *Eine Theorie der Gerechtigkeit*, Ü. Hermann Vetter, Berlin: Suhrkamp.
- Radi, Blas (2025): »El giro individualista e ideal en la obra de Miranda Fricker: injusticia epistémica e ignorancia«, in: *Endoxa*, 25.
- Radi, Blas (2025): *Desidealizar la epistemología política. Una defensa de la epistemología centrada en la ignorancia*, Doktorarbeit, Universidad de Buenos Aires, Argentina.
- Riegler, Sonja (2019): »Wissen im Widerspruch, Wissen als Widerspruch. Umriss einer ambivalenten Beziehung«.

Scheman, Naomi (2001): »Epistemology resuscitated«, in: Tuana/Morgen (Hg.), *Engendering rationalities*, New York: State University of New York Press, S. 23–52.

Slovic, Paul (1999): »Trust, emotion, sex, politics, and science: Surveying the risk-assessment battlefield«, in: *Risk Analysis*, 19(4), S. 689–701.

Maira Pérez ist Fellow am Forschungsinstitut für Philosophie Hannover (Deutschland), Wissenschaftliche Assistentin am argentinischen Nationalrat für wissenschaftliche und technische Forschung und Professorin an der Universität Buenos Aires, Argentinien (Fachbereich Philosophie). Sie leitet die Forschungsgruppe für Angewandte Philosophie und Queere Politik (PolQueer) und war Gastdozentin an Universitäten in Chile, Uruguay, Frankreich, Deutschland und den Vereinigten Staaten. In ihrer Arbeit verbindet sie die Beiträge der praktischen Philosophie mit queeren und antikolonialen Perspektiven, um die Wechselwirkungen zwischen Gewalt und Identität zu untersuchen, mit einem Schwerpunkt auf epistemischer und institutioneller Gewalt.

Blas Radi ist Dozent für Philosophie an der Universität von Buenos Aires, Argentinien. Er arbeitet im Bereich der praktischen Philosophie und erforscht vor allem die Schnittmenge zwischen sozialer Erkenntnistheorie und trans Studien. In diesem Rahmen hat er sich mit Themen wie epistemischer Ungerechtigkeit, der Erkenntnistheorie des Nichtwissens, tiefer Uneinigkeit, trans Epistemologie, reproduktiver Ungerechtigkeit und Travestizid/Transfemizid beschäftigt. In den letzten Jahren hat er an der Entwicklung eines nicht-idealen Ansatzes für die politische Erkenntnistheorie gearbeitet. Seine Arbeit »Rights Struggles, Injustice, and Legalism« wurde kürzlich von der Nationalen Universität Córdoba mit dem International Award in Social Sciences and Human Rights ausgezeichnet.

White Ignorance & Male Ignorance

Privilegierte gruppenbasierte Ignoranz¹

Jana Tabea Stern

»Women of today are still being called upon to stretch across the gap of male ignorance and to educate men as to our existence and our needs.«

Audre Lorde, The Master's Tools (1984: 113)

»some men, filled with self-importance, do not understand anything; and perhaps, instead of wondering what a woman can know, at some point we will have to elaborate the concept of masculinist unknowing«

Michèle Le Doeuff, The Sex of Knowing (2003: 104)

»it presumably does not need to be emphasized that white ignorance is not the only kind of privileged, group-based ignorance. Male ignorance could be analyzed similarly and clearly has a far more ancient history and arguably a more deep-rooted ancestry in human interrelations, insofar as it goes back thousands of years.«

Charles Mills, White Ignorance (2007a: 22)

Was bedeutet es, zu Ende zu denken, was Charles Mills ebenso wie andere feministische Autor*innen lediglich angedeutet haben: dass es ein spezifisch männliches Nichtwissen gibt? Wenn beispielsweise weibliche Sexualität wie ein unlösbares Mysterium behandelt wird (Tuana 2004) oder Frauengesundheit in ihrer Spezifität ignoriert wird (Tuana 2006), wenn die weite Verbreitung sexualisierter Gewalt und ihre Erscheinungsformen geleugnet werden

1 Ich danke Mirjam Faissner, Hilkje Hänel und dem Kolloquium für Praktische Philosophie an der TU Dresden bei Tamara Jugov für hilfreiche Kommentare zu früheren Versionen dieses Textes.

(O'Neill 2022) oder Wissen über pflanzliche Abtreibungsmittel sogar aktiv ausgelöscht wird (Schiebinger 2005) – dann macht männliche Ignoranz systematisch bestimmte Erfahrungen und Perspektiven unsichtbar.

Die Ursprünge der Erforschung von Nichtwissen oder Ignoranz gehen auf feministische Epistemolog*innen und Standpunkttheoretiker*innen zurück, welche betonen, dass Machtverhältnisse die Produktion und Bewertung von Wissen beeinflussen (Alcoff 1991; Code 1991; Hill Collins 1990). Neben Charles Mills (2007a) haben beispielsweise auch Marilyn Frye (1983a) und Eve Kosofsky Sedgwick (1990) schon früh die Verbindung von Unterdrückung und Nichtwissen untersucht.² Gemeinsam ist verschiedenen Epistemologien des Nichtwissens die Annahme, dass wir die Praktiken der Wissensproduktion und die verschiedenen Gründe, warum etwas gewusst wird, nicht vollständig verstehen können, ohne auch die Praktiken zu verstehen, die dazu führen, dass etwas *nicht* gewusst wird. Dabei wird Nichtwissen nicht als bloße Lücke im Wissen verstanden, sondern muss systematisch behandelt und vor allem in den Zusammenhängen mit Unterdrückung und Ausschlüssen betrachtet werden. So hat Nichtwissen genauso wie Wissen systematische Muster und sozial-strukturelle Ursachen (Pohlhaus 2011; Proctor/Schiebinger 2008; Tuana/Sullivan 2006, 2007) und kann dem Zweck der Beherrschung oder Unterdrückung dienen.

In diesem Kontext sind lediglich diejenigen Arten von Nichtwissen von Relevanz, die ein Laster darstellen, weil sie einen aktiven Widerstand gegen verfügbares Wissen involvieren – insbesondere solches Wissen, das Privilegien bedroht (Alcoff 2021: 306). In der deutschen Übersetzung von *ignorance* kann hier zwischen Unwissen oder Nichtwissen und Ignoranz unterschieden werden. Dabei bezeichnet Unwissen eine epistemisch unschuldige Form des Nichtwissens, während Ignoranz ein kognitives Versagen darstellt, das moralisch problematisch sein kann (Hänel 2024: 107).³ Nichtwissen kann also einerseits in unproblematischen Leerstellen bestehen, etwa über Sachverhalte, die noch nicht abschließend erforscht sind. Andererseits können solche

2 Ebenso besteht eine Verwandtschaft zu Analysen »interessierter Ignoranz« (Harding, 2006, S. 22) der Ideologiekritik der Frankfurter Schule, siehe Adorno (1995), Horkheimer und Adorno (1988), Marcuse (1994), und postkolonialer Theorien, siehe Fanon (1981).

3 Gleichzeitig bezeichnet Ignoranz nach meiner sprachlichen Intuition eher den Zustand, in dem sich ein Subjekt befindet, während Nichtwissen analog zu Wissen verwendet werden kann. Im Folgenden wird deshalb auch von Nichtwissen die Rede sein, obwohl die Übersetzung im Sinne von Ignoranz gemeint ist.

Leerstellen aufgrund der Hintergrundbedingungen und Strukturen aber auch problematisch sein, wenn der Grund etwa darin liegt, dass auf die nähere Betrachtung bestimmter Themen kein Wert gelegt wird. Die Erforschung von Frauengesundheit in der Medizin könnte beispielsweise längst weiter fortgeschritten sein, wenn sie nicht so lange im Vergleich zur männlichen Norm vernachlässigt worden wäre. In diesem Fall ist Ignoranz die spezifische epistemische Praktik, die das problematische Nichtwissen aufrechterhält.

Ein besonderes Interesse besteht für dominante Gruppen darin, die Wahrheit über die Ungerechtigkeit, die sie selbst perpetuieren, zu vermeiden. Das betreffende Nichtwissen wird systematisch produziert und aufrechterhalten, um die Realität auf eine Weise zu interpretieren, die nicht zufällig Privilegierten bewahrt. Analysen solcher »invested ignorance« (Townley 2011) basieren auf Charles Mills' Arbeiten zu »white ignorance« (1997, 2007a), in denen er argumentiert, dass Weiße⁴ oder andere dominante Gruppen ein positives Interesse daran haben, die Welt so zu missinterpretieren, dass ihre dominante Position gesichert wird. Diese kognitive Dysfunktion verhindert, dass sie die Unterdrückung, in die sie selbst involviert sind, verstehen, wodurch diese leichter aufrechtzuerhalten ist.

Der Zusammenhang zwischen sexistischer Unterdrückung und Nichtwissen ist bisher unterbestimmt. Als ersten Schritt in diese Richtung werde ich Mills' Konzeption Weißer Ignoranz (Mills 2007a) als paradigmatischen Fall einer privilegierten gruppenbasierten Ignoranz behandeln und analog auf männliche Ignoranz anwenden. Der Grundgedanke, den Mills bereits selbst andeutet, ist, dass *white ignorance* und *male ignorance* sich als verschiedene Formen privilegierter gruppenbasierter Ignoranz insofern analogisieren lassen, als dass die beiden Unterdrückungssysteme Race und Gender Nichtwissen in ihren Epistemologien enthalten, die die jeweilige Unterdrückung perpetuieren und sichern. Als Annäherung an eine Konzeption von männlicher Ignoranz werde ich Mills' Arbeiten zum *Racial Contract*, sozialer Kognition und rassistischer Ideologie umreißen und sie auf sexistische Unterdrückung und Gender anwenden. Allerdings soll der Vergleich von *white* und *male ignorance* nicht implizieren, dass Race und Gender äquivalent seien. Vielmehr müssen sie als distinkte, aber zusammenhängende Systeme verstanden werden, deren Mechanismen manchmal parallel und manchmal überlappend operieren (Hill

4 Ich schreibe rassifizierte Kategorien groß, um ihren historisch gewachsenen und sozial konstruierten Charakter zu betonen. Siehe zu einer ausführlichen Argumentation u.a. Appiah (2021).

Collins 2017: 260). Ebenso sind männliche und Weiße Privilegien zwar nicht gleich, können aber durchaus produktiv in ihren Mechanismen miteinander verglichen werden (McIntosh 2020: 26). Tatsächlich trägt bereits der Fokus auf eine einachsige Analyse mit dazu bei, die Intersektionen von Race und Gender unsichtbar zu machen (Crenshaw 1989: 139–140), zu denen hier lediglich ein Ausblick gegeben werden kann.

Das Problem ohne Namen

Die Idee männlicher Ignoranz ist schon seit einiger Zeit Teil feministischer Theoriebildung, wenn auch nicht immer unter diesem Namen. Der Gedanke, dass Männern als Gruppe wichtige Einsichten entgehen oder dass sie sich aktiv gegen diese versperren, wurde teilweise als so selbstverständlich betrachtet, dass keine Notwendigkeit gesehen wurde, diesen weiter auszuführen.⁵ In ihrem berühmten Text »The Master's Tools Will Never Dismantle the Master's House« stellt Audre Lorde bereits 1984 fest: »Frauen von heute sind immer noch gezwungen, die Kluft der männlichen Ignoranz zu überwinden und Männer über unsere Existenz und unsere Bedürfnisse aufzuklären«⁶ (Lorde 1984: 113).

In dieser Zeit identifiziert auch Marilyn Frye das »Problem ohne Namen« als eine der Hauptquellen feministischer Wut, wenn Männer die Perspektiven von Frauen oder ihre Anliegen nicht beachten: »Die Frustration, als Mensch in der Interaktion mit jemandem zu funktionieren, der diese Art von Kontrolle über andere und seine eigene Wahrnehmung ausübt und dies nicht anerkennt, ist eine der Hauptquellen feministischer Wut.«⁷ (Frye 1983b: 48). Dabei betont sie bereits, dass es sich bei Ignoranz nicht um einen »simplen Mangel, eine Abwesenheit oder eine Leere«⁸ handelt, sondern um einen aktiven Zustand.

5 Verwandte Konzepte und Phänomene sind männliche Vorherrschaft (MacKinnon 1989), hegemoniale Männlichkeit (Connell 2005), männliches Privileg (McIntosh 2020) und männliche Anspruchshaltung (Manne 2020).

6 Im Original: »Women of today are still being called upon to stretch across the gap of male ignorance and to educate men as to our existence and our needs« (Lorde 1984: 113).

7 Im Original: »The frustration of trying to function as a person in interaction with someone who is exercising this kind of control over others and over his own perceptions, and is not acknowledging it, is one of the primary sources of feminist rage« (Frye 1983b: 48).

8 Im Original: »Ignorance is not something simple: it is not a simple lack, absence or emptiness, and it is not a passive state.« (Frye 1983a: 118).

Dies ließe sich schon durch die Betrachtung des aktiven Verbes »ignorieren« im Wort Ignoranz erkennen (Frye 1983a: 118).

Und schließlich schlägt Michèle Le Doeuff vor, dass ein Konzept von maskulinem Nichtwissen nützlicher sein könnte, als sich zu fragen, was eine Frau wissen kann: »Manche Männer verstehen vor lauter Selbstgefälligkeit gar nichts; und vielleicht müssen wir, anstatt uns zu fragen, was eine Frau wissen kann, irgendwann das Konzept des männlichen Nichtwissens entwickeln.«⁹ (Le Doeuff 2003: 104). Bisher wurden diese Gedanken aber nicht systematisch ausgeführt, weswegen ich Mills' Konzeption als paradigmatischen Fall privilegierter gruppenbasierter Ignoranz als ersten Schritt zur Beantwortung der Frage heranziehe: Wer genau weiß hier etwas nicht, und warum?

White ignorance als paradigmatischer Fall privilegierter gruppenbasierter Ignoranz

Mills definiert *white ignorance* als »die Idee einer Ignoranz, eines Nichtwissens, das nicht kontingent ist, sondern bei dem Race – weißer Rassismus und/oder weiße Vorherrschaft und ihre Konsequenzen – eine entscheidende kausale Rolle spielt«¹⁰ (Mills 2007a: 20). Die wesentlichen Charakteristika dieser Weißen Ignoranz sind, dass es sich um ein Phänomen der Moderne handelt, das im historischen Kontext zu betrachten ist, und dass die Kategorie Race für das Nichtwissen verantwortlich ist. Des Weiteren schließt der Begriff sowohl direkt rassistische Motivation als auch unpersönliche strukturelle Gründe ein, die auch dann wirken können, wenn der*die Wissende keine (bewussten) rassistischen Überzeugungen über People of Color hat. Weiße Ignoranz beschränkt sich zudem nicht auf Weiße Personen, da sie von ideologischen Hegemonien beeinflusst wird, innerhalb derer alle Personen verortet sind, und aufgrund von Intersektionalität ist sie nicht homogen (Mills 2007a: 20–23).

9 Im Englischen: »some men, filled with self-importance, do not understand anything; and perhaps, instead of wondering what a woman can know, at some point we will have to elaborate the concept of masculinist unknowing« (Le Doeuff 2003: 104).

10 Im Original: »the idea of an ignorance, a non-knowing, that is not contingent, but in which race – white racism and/or white racial domination and their ramifications – plays a crucial causal role« (Mills 2007a: 20).

Weißer Ignoranz ist eine falsche, aber funktionale »strukturelle, gruppenbasierte Misskognition«¹¹ (Mills 2007a: 13), die falsche Überzeugungen und das Fehlen wahrer Überzeugungen einschließt. Sie besteht in einer kognitiven Tendenz einer Gruppe zu Selbsttäuschung, Vermeidung und Fehlrepräsentation – insbesondere in Bezug auf Race, Rassismus sowie die Geschichte des europäischen Imperialismus und Siedlerkolonialismus, welche für die Konstruktion heutiger rassifizierter Realitäten von zentraler Bedeutung sind. Mills' Werk kann als ein Versuch gelesen werden, die Frage zu beantworten, wie rassistische Vorurteile entstehen und reproduziert werden. Um diese Frage adäquat zu beantworten, ist es nötig, Mills' Theoriegerüst und seine Arbeiten zum epistemischen Vertrag, zu sozialer Kognition und zu Ideologie zu verstehen. Diese sollen deshalb im Folgenden kurz umrissen und in Hinblick auf die Frage nach der Entstehung und Reproduktion von sexistischen Vorurteilen und männlicher Ignoranz besprochen werden.

Epistemischer Vertrag

Im Hintergrund des Konzepts des Weißen Nichtwissens steht Mills' Arbeit zur Theorie eines rassifizierten Gesellschaftsvertrags. Zunächst betont Mills die erkenntnistheoretische Dimension der Gesellschaftsvertragstheorie im Allgemeinen. Diese manifestiert sich in einem idealisierten Konsens über kognitive Normen sowie einer epistemischen Vereinbarung oder einem Vertrag darüber, »was als korrekte, objektive Interpretation der Welt zählt«¹² (Mills 1997: 18). Als Gegenleistung für die Zustimmung wird einem die volle kognitive Stellung im Gemeinwesen, der offiziellen epistemischen Gemeinschaft, gewährt (Mills 1997: 17–18).

Die erkenntnistheoretische Dimension des *Racial Contract* besteht in einer Übereinkunft, die Welt fehlzuinterpretieren und zu lernen, sie falsch zu sehen. Dabei wird jedoch sichergestellt, dass diese Fehlinterpretationen von der Weißen epistemischen Autorität validiert werden (Mills 1997: 18). Der *Racial Contract* schreibt seinen Unterzeichner*innen eine »invertierte Epistemologie«¹³ (Mills 1997: 18) vor, eine Epistemologie der Ignoranz. Daher besteht ein

11 Im Original: »structural group-based miscognition« (Mills 2007a: 13).

12 Im Original: »an understanding about what counts as a correct, objective interpretation of the world« (Mills 1997: 18).

13 Im Original: »inverted epistemology« (Mills 1997: 18).

Teil dessen, was es bedeutet, Weiß zu sein, darin, sich in ein kognitives Modell einzukaufen, das Selbst-Transparenz und ein tatsächliches Verständnis rassistischer sozialer Realitäten ausschließt und stattdessen aus Selbsttäuschung, Vermeidung oder Leugnen dieser Realitäten besteht (Mills 1997: 18).

Mills' Aufdecken der unsichtbaren Unterdrückungselemente des Gesellschaftsvertrags wurde maßgeblich von Carole Patemans *Sexual Contract* (Pateman 1988) inspiriert. Pateman zeigt darin auf, dass der Gesellschaftsvertrag nicht nur die Beherrschung der Bürger durch den Staat rechtfertigt, sondern auch die Beherrschung von Frauen durch Männer, die die moderne patriarchale Struktur des Staates begründet. Obgleich sich seit dem Höhepunkt des Patriarchats im 19. Jahrhundert einige Strukturen wie das Eherecht transformiert haben, persistieren Elemente des Geschlechtervertrags: Männer besetzen die meisten Autoritätspositionen in Politik, Wirtschaft und höherer Bildung. Frauen verdienen weniger als Männer und tragen den Großteil der Sorgearbeit. Zudem ist Gewalt von Männern gegen Frauen noch immer ein weit verbreitetes Problem (Pateman 2016: 2). Folglich kann der Geschlechtervertrag auch in einem allgemeineren Sinn verwendet werden als im engen Bezug auf die Gesellschaftsvertragstheorie. Analog zu Mills' *Racial Contract* manifestiert sich ein wesentlicher Aspekt dessen, was es bedeutet, ein Mann zu sein, in einer invertierten Epistemologie hinsichtlich der Annahme sexistischer und strukturell ungerechter Zustände in der Gesellschaft. In diesem Sinne besteht eine männliche Ignoranz darüber, dass der Geschlechtervertrag über die Unterordnung von Frauen kein Problem der entfernten Vergangenheit ist, sondern bis heute mit weitreichenden Konsequenzen tagtäglich reproduziert wird.

Soziale Kognition

Der Wirkmechanismus Weißer Ignoranz lässt sich gemäß Mills' Konzeption als eine Beeinflussung verschiedener Bestandteile sozialer Kognition beschreiben, die miteinander interagieren: Wahrnehmung, Konzeptbildung, Gedächtnis, Zeugnis und Gruppeninteressen (Mills 2007a: 23–24). Erstens ist Wahrnehmung nie »roh«, sondern immer durch Konzepte vermittelt. Einige dieser Konzepte sind nicht neutral, sondern eingebettet in übergeordnete Theorien über die Funktionsweise der Welt und damit stets auf ein spezifisches Verständnis ausgerichtet. Konzepte, die in einer hierarchischen und rassistischen Gesellschaft entstanden sind, reflektieren häufig die Biases und

Vorurteile der dominanten Gruppe.¹⁴ Die Interpretation von Wahrnehmung durch diese Konzepte führt zudem dazu, dass widersprüchliche Daten herausgefiltert oder marginalisiert werden (Mills 2007a: 26). Ein Beispiel für eine durch *white ignorance* verzerrte Wahrnehmung ist die Mercatorprojektion-Weltkarte, die zwar die meistgenutzte Weltkarte in Schulen und vielen anderen Kontexten ist, aber mit einem eurozentrischen Bias die Fläche der Länder der nördlichen Hemisphäre vergrößert und damit ihre Bedeutung im Vergleich zur südlichen Hemisphäre betont (Mills 2007a: 26). Ein Beispiel für einen sexistischen Bias in der Wahrnehmung ist das Nichtwissen über die Ungleichverteilung von Sorgearbeit. 2022 betrug der sogenannte Gender Care Gap in Deutschland 44,3 Prozent (Statistisches Bundesamt 2024). Dies bedeutet, dass Frauen im Durchschnitt täglich 44,3 Prozent mehr Zeit für unbezahlte Sorgearbeit aufwenden als Männer. Wenn diese Tätigkeiten im Haushalt, der Pflege und Betreuung von Kindern und Angehörigen als stereotyp weibliche Aufgaben wahrgenommen werden, die dem vermeintlichen Wesen der Frau besser entsprechen, fällt diese alltägliche Ungleichverteilung und Mehrbelastung nicht auf. Womöglich werden Männer sogar noch für die Übernahme von Tätigkeiten gelobt, die Frauen ganz selbstverständlich (und in höherem Ausmaß) ausführen.

Zweitens kommt der Konzeptbildung eine besondere Rolle im Sensemaking¹⁵ zu, weil sie mit Hintergrundannahmen und Glaubenssätzen verknüpft ist, die eine bestimmte Interpretation der Welt beinhalten. Weitergegebene Konzepte, welche Weißsein mit vollständiger Menschlichkeit und Nicht-Weißsein mit einem geringeren Status gleichsetzen, beeinflussen die Interpretationen sowohl historischer als auch aktueller Situationen (Mills 2007a: 26–27). Ein Beispiel für Konzepte, die von Weißem Nichtwissen beeinflusst sind, sind die Kategorien der »wildem« im Vergleich mit den »zivilisierten« Völkern (Mills 2007a: 26–27). Die Welt durch diese Dichotomie zu beschreiben und wahrzunehmen, hat einen Einfluss darauf, was auf welche Weise verstanden wird. In Bezug auf Geschlecht ist die Wahrnehmung der Welt von einem Gender Data Gap geprägt (Criado-Perez 2019). Aufgrund des

14 Die Problematik, dass bereits Konzepte von sozialen Faktoren und verbundenen Hintergrundannahmen beeinflusst sein können, kann als »Ideologie« oder »Diskurs« beschrieben werden (Mills 2007b: 25). Mehr zur sozialen Dimension von Konzepten unter Bedingungen von Unterdrückung im folgenden Abschnitt zu Ideologie.

15 Deutsch etwa: Sinnstiftung. Der englische Begriff wird auch als Fachjargon im Deutschen verwendet.

Androzentrismus in verschiedenen wesentlichen Bereichen der Gesellschaft, darunter Forschung, Produktdesign, Stadtplanung und Bildung, sind einige Bereiche unserer Welt und Gesellschaft ausschließlich für Männer konzipiert. Diese Gleichsetzung der Menschheit mit Männern kann beispielsweise in der Medizin weitreichende Konsequenzen haben, etwa wenn die Spezifität von Symptomen und Erscheinungsformen von Krankheiten wie Herzinfarkten bei Frauen nicht hinreichend wahrgenommen werden (Tuana 2006). Ein weiteres Beispiel der Wirkung sexistisch verzerrter Konzepte, die gleichzeitig die Wahrnehmung beeinflussen, ist die Pathologisierung von Abweichungen von patriarchalen Normen, welche als »weibliche Hysterie« bezeichnet wurden (Rousseau et al. 1993). Auch heute noch werden Frauen bei vermeintlich unerklärlichen körperlichen Symptomen zehnmal häufiger mit psychosomatischen Störungen diagnostiziert als Männer (Barsky/Peekna/Borus 2001). Das Verhalten und die Symptome von Frauen unter dem Konzept von Hysterie oder Psychosomatik wahrzunehmen beeinflusst, wie sie bewertet werden und ob ihre wahren Ursachen erkannt oder verschleiert werden.

Drittens wird das kollektive Gedächtnis so kuratiert, dass unangenehme Ereignisse oder Fakten der Vergangenheit ausgeschlossen werden, was beeinflusst, wie wir die aktuelle Situation interpretieren. Dieses verzerrte Gedenken wird durch Bildung, Schulbücher, Archive, Denkmäler und Statuen verwaltet (Mills 2007a: 27–30). Ein eingängiges Beispiel für Weißes Nichtwissen in diesem Kontext sind Bürgerkriegsdenkmäler in den USA (Mills 2007a: 30) oder Straßennamen in Deutschland, die unkritisch an Wegbereiter des Kolonialismus erinnern. Ein historisches Beispiel aus dem 18. Jahrhundert ist die aktive Auslöschung des Wissens über pflanzliche Abtreibungsmittel, die aus den westindischen Kolonien nach Europa importiert wurden (Schiebinger 2005). Die Naturforscherin Maria Sybilla Merian berichtete im Jahr 1705, dass die »Pfaunenblume« von den afrikanischen Sklavinnen sowie den indigenen Bevölkerungsgruppen in der damaligen holländischen Kolonie Surinam als Abortivum genutzt wurde (Schiebinger 2005: 319). Verschiedene andere Naturforscher*innen importierten die Pflanze unabhängig voneinander nach Europa und pflanzten sie zur Zierde an – ohne aber ihr Wissen über die abtreibenden Eigenschaften mit zu importieren. Dieses Wissen wurde selektiv nicht festgehalten, weil es den aktuellen Zielsetzungen der merkantilistischen Expansion, wirtschaftlichen Interessen sowie der Professionalisierung der Medizin widersprach. In der Konsequenz führte diese aktive Ignoranz dazu, dass bestimmte Wissensbestände hinsichtlich der medizinischen Praxis

sowie der Selbstbestimmungsmöglichkeiten von Frauen in Europa nicht zur Verfügung standen.

Viertens unterdrückt Weiße Vorherrschaft das Zeugnis marginalisierter Gruppen (Mills 2007a: 32). Laut Mills wirkt Weißes Nichtwissen hier durch systematische Zurückweisung, Einschüchterung oder eingeschränkte Verbreitung von Aussagen und Theorien nicht-Weißer Personen. Beispiele hierfür sind Auffassungen in der Politikwissenschaft, die Rassismus als eine Anomalie in einer eigentlich egalitären und inklusiven politischen Ordnung sehen, oder ideale Theorien in der politischen Philosophie, die rassifizierte Ungerechtigkeit ausblenden und stattdessen davon ausgehen, dass die Gesellschaft ein Produkt von geteilten, nicht-ausbeuterischen Abmachungen ist, die Vorteile und Lasten gerecht verteilen (Mills 2007a: 32). Ebenso werden Aussagen und Theorien nicht-männlicher Personen zurückgewiesen oder nicht verbreitet. Wenn beispielsweise das Zeugnis von Frauen über sexuelle Belästigung oder sexualisierte Gewalt nicht ernst genommen wird und sie damit nicht als Wissende identifiziert werden, kann man dies einerseits mit Kristie Dotson als eine Art des Silencing (»testimonial quieting«) und als epistemische Gewalt fassen (Dotson 2011). Andererseits kann die Ignoranz über das Ausmaß und die weite Verbreitung dieser Probleme ein Beispiel für ein eindeutig gegendertes Muster von Nichtwissen bezeichnet werden (O'Neill 2022).

Und fünftens beeinflusst Weißes Nichtwissen Gruppeninteressen. Analog zu individualistischen Ansätzen in der psychologischen Literatur zu Mechanismen der kognitiven Verzerrung, welche mit motivationalen Faktoren erklärt werden, sowie in der Philosophie des Geistes zu Selbsttäuschung und motivierter Irrationalität (McLaughlin/Oksenberg Rorty 1988; Mele 2001) postuliert Mills eine Gruppenmotivation, bestimmte kognitive Verzerrungen aufrechtzuerhalten, die den Status Quo bewahren. Da der Status Quo mit sozioökonomischen Vorteilen für Weiße Gruppen verbunden ist, besteht bei ihnen ein Interesse, das System und ihr eigenes systematisches Nichtwissen zu erhalten. Am bereits genannten Beispiel der sexuellen Belästigung lässt sich aufzeigen, wie Ignoranz und männliche Privilegien zusammenhängen: Ignoranz stellt einen der Mechanismen dar, wie Privilegien operieren. Dabei sind Privilegien als unverdiente Vorteile zu verstehen, welche systematisch auf Basis wahrgenommener Gruppenzugehörigkeit gewährt werden und für die Betroffenen unsichtbar sind (McIntosh 2020). Die Aufrechterhaltung einer solchen privilegierten Position bedeutet einerseits, bestimmtes kritisches Wissen ignorieren zu müssen, welches diese Position infrage stellen würde,

und andererseits, dieses kritische Wissen auch nicht zu benötigen, um sich in der Welt zurechtzufinden (Medina 2013: 34). Zum einen müssen Männer in einer sexistischen Gesellschaftsordnung keine Details über Phänomene wie sexualisierte Gewalt wissen, da sie nicht die primäre Zielgruppe sind. Zum anderen birgt das Wissen um die Allgegenwärtigkeit sexueller Belästigung das Risiko, die männliche Perspektive auf die Welt zu erschüttern, da es einige Grundannahmen destabilisieren würde (O'Neill 2022: 505).

Die Konfrontation mit diesem Wissen würde bedeuten, die tief verwurzelte Verknüpfung von Unterdrückung und Herrschaft im Geschlechterverhältnis anzuerkennen und möglicherweise die Vorteile aufzugeben, die Männer als Gruppe daraus ziehen. Männliche Ignoranz über den Einfluss von sexueller Belästigung und Gewalt auf das Leben von Frauen schützt zum Beispiel das Bild der glücklichen bürgerlichen Kleinfamilie, erlaubt Manipulation und Nötigung unter dem Deckmantel von Romantik, kompensiert Unsicherheit und bietet ein Gefühl moralischer Integrität (O'Neill 2022: 505). In diesen Fällen kann Ignoranz als ein Abwehrmechanismus betrachtet werden, um männliche Privilegien zu bewahren.

Ideologie

Der letzte entscheidende Theorierahmen, um zu verstehen, wie sich Unterdrückung kognitiv manifestiert und warum Weiße Ignoranz nicht auf Weiße Personen beschränkt ist, ist Mills' Ideologiekonzept. In einem Aufsatz über hermeneutische Ungerechtigkeit und Ignoranz qualifiziert Mills Weißes Nichtwissen gewissermaßen als »Weiße rassistische Ideologie«. Diese sei gekennzeichnet durch irreführende Sichtweisen, welche die gesellschaftliche Realität auf eine Weise verzerren, die rassistische Unterdrückung und ungerechte Vorteile perpetuiert, schafft und rechtfertigt. Dies habe zur Konsequenz, dass die Kategorie Race doxastisch und konzeptuell in vielfältiger Weise das Denken von Menschen beeinflusst (Mills 2013: 38–39). In »Ideal Theory as Ideology« beschreibt Mills, wie diese Beeinflussung der dominanten Gruppe zu verstehen ist: »im Sinne sozialer Privilegien und daraus resultierender differentieller Erfahrungen als nicht-repräsentative phänomenologische Lebenswelt, die als die

einzigste Welt (miss)verstanden wird«¹⁶ (Mills 2005: 172). Die dominante Gruppe ist folglich insofern epistemisch benachteiligt, als dass sie nicht begreifen kann, dass ihre Weltsicht nicht universell ist, zumindest, solange sie nicht unterschiedliche Erfahrungen und Sichtweisen aufnimmt, um zu einem kritischen Standpunkt zu gelangen. Die gruppenübergreifenden Unterdrückungsverhältnisse manifestieren sich also in Weißer Ignoranz, weil soziale Privilegien mit einem epistemischen Nachteil – der privilegierten Ignoranz – einhergehen.

Wie genau manifestiert sich die Unterdrückung aber nicht nur im Denken der dominanten Gruppe, sondern auch im Rest der Gesellschaft? Mills beschreibt die Mechanismen der Ideologie folgendermaßen: In jeder sozialen Gruppe G1 und G2, in der G1 strukturell, sozio-politisch, ökonomisch und damit auch kognitiv über G2 dominiert, ist die Ideologie von G1 vorherrschend und dient der Rechtfertigung und Verschleierung der Beherrschung. Selbst Mitglieder von G2 sind also trotz Widerstandes kognitiv von der Ideologie von G1 beeinflusst. Aufgrund ihrer sozialen Unterordnung verfügen G2s zudem über weniger Zugang zu intellektuellen Weiterentwicklungsmöglichkeiten und neigen dazu, die Sichtweise von G1 auf sie als minderwertige Erkenntnissubjekte zu internalisieren (Mills 2013: 38–39). Aus diesem Grund muss man nicht Weiß sein, um Weißes Nichtwissen aufrechtzuerhalten. Dennoch verfügen Mitglieder von G2 aufgrund ihrer sozialen Stellung, zumindest potenziell, über einen erkenntnistheoretischen Vorteil:

»Wenn wir zwischen materiellem Vorteil (der Chance auf Reichtum, Status und Möglichkeiten) und epistemischem Vorteil (der Chance, das faktisch und moralisch Richtige zu tun) unterscheiden, könnten wir sagen, dass die G1 im Allgemeinen materiell im Vorteil sind, während sie in entscheidender Hinsicht (zumindest was die Erkenntnis der sozialen Wahrheit betrifft) epistemisch benachteiligt sind. Demgegenüber sind die G2 im Allgemeinen materiell benachteiligt, während sie in entscheidender Hinsicht epistemisch im Vorteil sind (zumindest in Bezug auf das Erkennen der sozialen Wahrheit«¹⁷ (Mills 2013: 38–39).

16 Im Original: »in terms of social privilege and resulting differential experience, a non-representative phenomenological life-world (mis)taken for *the world*« (Mills 2005: 172).

17 Im Original: »If we distinguish material benefit (the chance at wealth, status, and opportunities) from epistemic benefit (the chance at getting it right, factually and morally), we could say that the G1s are generally materially advantaged while in crucial

In dieser Hinsicht ist auch Gender epistemisch relevant und benachteiligt Männer als Gruppe in dem Sinne, dass sie schlechter eine Außenperspektive auf dominante soziale Geschlechterskripte und Formen der Macht einnehmen können und gleichzeitig weniger Interesse daran haben, diese grundlegend in Frage zu stellen, wie bereits im Abschnitt zu Sozialkognition deutlich wurde (Alcoff 2007: 46). Nach Hillke Hänel's Definition von sexistischer Ideologie äußern sich diese dominanten Skripte in sozialen Praktiken, die von einem kulturellen Framework rationalisiert werden, welches soziale Akteur*innen in binäre Geschlechterbeziehungen von Beherrschung und Unterordnung organisiert (Hänel 2018: 900). Letztlich hält diese soziale Struktur binäre Geschlechterverhältnisse aufrecht, indem sie Männern, die bestimmten Männlichkeitsnormen entsprechen, Macht verleiht und diejenigen sanktioniert, die diese Geschlechterordnung oder ihre Normen infrage stellen. Als Beispiele können die Normalisierung und Ermöglichung von »sexualisierter Gewalt, häuslichem Missbrauch, Zwangsheirat, Homophobie, Transphobie, Zwangsoperationen an intersexuellen Menschen, geschlechtsspezifischer Arbeitsteilung, männlichen Netzwerken, gläsernen Decken, geschlechtsspezifischen Lohnunterschieden, traditionellen und patriarchalen Familienwerten« (Hänel 2018: 903–904) angeführt werden.

Das Festhalten an dieser sexistischen Ideologie verhindert, dass Männer ihre Rolle in der Unterdrückung erkennen, während die Strukturen ihnen entsprechende Anreize verschaffen, diese auch nicht wahrhaben zu wollen. Im Sinne eines falschen Bewusstseins stellt sich allerdings auch die Frage, inwieweit Ideologie verhindert, dass das Individuum selbst seine Ignoranz kritisch hinterfragen kann (Hänel 2018).

Männliche Ignoranz

Zusammenfassend lässt sich festhalten, dass ein zu *white ignorance* analoger Begriff von *male ignorance* Muster von Nichtwissen beschreibt, die von Gender strukturiert werden und gleichzeitig Gender als ein hierarchisches System strukturieren. Dieses Nichtwissen entsteht aus dem kollektiven Interesse, das Männer daran haben, ihre geschlechtsspezifische Macht und Privilegi-

respects (at least re seeing the social truth) epistemically handicapped, while the G2s are generally materially handicapped while in crucial respects (at least re seeing the social truth) epistemically advantaged« (Mills 2013: 38–39).

en zu bewahren, und zwar unabhängig davon, ob einzelne Männer sich dessen bewusst sind oder dies anerkennen. *Male ignorance* ist nicht auf Verteidiger*innen des Patriarchats oder überzeugte Sexist*innen beschränkt. Vielmehr ist sie ein Produkt struktureller geschlechtsspezifischer Ungleichheit und Unterdrückung (O'Neill 2022: 495). Aufgrund dieses strukturellen und ideologischen Charakters muss man nicht einmal ein Mann sein, um diese Muster aufrechtzuerhalten oder zu unterstützen. Männliches Nichtwissen reflektiert nicht lediglich die soziale Position von Männern, sondern ist ein aktiver Mechanismus zur Aufrechterhaltung von Geschlechterungleichheit und Unterdrückung, indem es systematisch Erfahrungen und Anliegen von Nicht-Männern unsichtbar oder nur verzerrt sichtbar macht.

Die Anwendung von Mills' Theoriegerüst rund um Weiße Ignoranz auf sexistische Vorurteile und Unterdrückung hat aufgezeigt, wie sich männliche Ignoranz in verschiedenen Kontexten manifestieren kann. Sie vereint als Hintergrunderklärung verschiedenste Phänomene, die sexistische Unterdrückung aufrechterhalten, und stellt einen der Mechanismen dar, durch welchen männliche Privilegien operieren. Männliche Ignoranz beeinflusst unsere Wahrnehmung durch Konzepte wie Androzentrismus oder Hysterie, sie macht die Ungleichverteilung von Sorgearbeit unsichtbar, sie löscht Wissen über pflanzliche Abtreibungsmittel aus, sie schränkt die Verbreitung oder Kreditibilität von Zeugnis über sexualisierte Gewalt ein, sie beeinflusst die Gruppeninteressen von Männern, bestimmte Privilegien zu bewahren statt die eigene Rolle in den Unterdrückungsverhältnissen zu hinterfragen, und sie perpetuiert sexistische Ideologie, die diese Unterdrückungsverhältnisse auch materiell in sozialen Praktiken verankert.

Weißer männliche Ignoranz?

Als Ausblick stellt sich die Frage, inwiefern Race und Gender sich in ihren inhaltlichen und historischen Prägungen der Unterdrückung unterscheiden. Beide sind politische Konstrukte und sogenannte unfreiwillige soziale Gruppen (Cudd 2006), welche die moderne Welt entscheidend prägen (Pateman/Mills 2007: 2). Ihre jeweilige kontingente Geschichte als hierarchische Systeme hat gerade auch in den Verbindungen von Weißer Vorherrschaft und Patriarchat Wirkung entfaltet. Mögliche Unterschiede können in ihrer

Verkörperung¹⁸ und ihrem zeitlichen Ursprung gesehen werden. So sieht Mills, wie im Eingangszitat anklang, männliche Ignoranz in einer länger zurückreichenden Geschichte verortet, während er Race als rein modernes Phänomen fasst (Pateman/Mills 2007: 5). Des Weiteren ist der häufig intime Charakter vergeschlechtlichter Unterdrückung zu berücksichtigen, der sich von informell segregierten Racekontexten wie Bildung, Wohnen und Beschäftigungsverhältnissen unterscheiden kann. In diesen Kontexten haben Weiße wenig direkte Interaktion oder enge Beziehungen mit People of Color. In der Regel leben Frauen und Männer allerdings in unmittelbarer Nähe zueinander, sei es als Partner*innen, Geschwister, Eltern oder Freund*innen. Obgleich ökonomische und soziale Macht in beiden Fällen eine Rolle spielen, manifestieren sich die Vorteile, die Männer auf Kosten von Frauen erlangen, vor allem auch in der privaten Sphäre. In dieser Hinsicht weist männliche Ignoranz eine andere Qualität auf, die Weiße Ignoranz möglicherweise nicht hat (O'Neill 2022: 501).

Schließlich führt der Fokus auf eine einzelne Achse der Unterdrückung dazu, dass intersektionale Aspekte von Race und Gender unsichtbar bleiben. In diesem Sinne nimmt der vorliegende Text eine vereinfachte Perspektive auf soziale Gruppen und ihre Positionen als dominant oder nicht-dominant ein. In der Realität hingegen hat beispielsweise die soziale Kategorie Klasse einen großen Einfluss auf die Heterogenität von Privilegien (Coston/Kimmel 2012). Zudem interagieren männliche und Weiße Ignoranz miteinander. Mills selbst schlägt in »Intersecting Contracts« vor, statt in den separaten Begriffen Patriarchat und Weiße Vorherrschaft zu denken, den Begriff des »rassifizierten Patriarchats« zu verwenden (Mills 2007b). Weitere Analysen des Zusammenwirkens verschiedener Unterdrückungssysteme sind erforderlich, um der Komplexität realer Unterdrückung und ihrer Verstrickung mit verschiedenen Formen der Ignoranz gerecht zu werden.

18 Mills sieht Race als reines Konstrukt, während die Unterteilung von Menschen in verschiedene Reproduktionsrollen als natürlicher Fakt betrachtet werden kann, auch wenn die Genderunterscheidungen, die als natürlich aus diesen Rollen folgend erachtet werden, dies nicht sind (Pateman/Mills 2007: 5). Eine eingehendere Betrachtung zusätzlicher Komplikationen dieser Unterscheidung würde den Rahmen dieses Textes überschreiten.

Literatur

- Adorno, Theodor W. (1995): *Studien zum autoritären Charakter*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Alcoff, Linda (1991): »The Problem of Speaking for Others«, in: *Cultural Critique*, Nr. 20, S. 5–32.
- Alcoff, Linda (2007): »Epistemologies of Ignorance: Three Types«, in: Nancy Tuana, Shannon Sullivan (Hg.), *Race and Epistemologies of Ignorance*, Albany: State University of New York Press, S. 39–58.
- Alcoff, Linda (2021): »Race and Gender and Epistemologies of Ignorance«, in: Miranda Fricker, Peter J. Graham, David K. Henderson, Pedersen, Nikolaj J. L. L. (Hg.), *The Routledge Handbook of Social Epistemology*, New York London: Routledge, S. 304–312.
- Appiah, Kwame Anthony (2021): *Time to Capitalize ›Black‹ – And ›White‹*, <https://www.theatlantic.com/ideas/archive/2020/06/time-to-capitalize-blackand-white/613159/>.
- Barsky, A. J./Peekna, H. M./Borus, J. F. (2001): »Somatic Symptom Reporting in Women and Men«, in: *Journal of General Internal Medicine*, 16, Nr. 4, S. 266–275.
- Code, Lorraine (1991): *What Can She Know? Feminist Theory and the Construction of Knowledge*, Ithaca, NY: Cornell University Press.
- Connell, Raewyn (2005): *Masculinities*, Cambridge: Polity Press.
- Coston, Bethany M./Kimmel, Michael (2012): »Seeing Privilege Where It Isn't: Marginalized Masculinities and the Intersectionality of Privilege«, in: *Journal of Social Issues*, 68, Nr. 1, S. 97–111.
- Crenshaw, Kimberlé (1989): »Demarginalizing the Intersection of Race and Sex: A Black Feminist Critique of Antidiscrimination Doctrine, Feminist Theory and Antiracist Politics«, in: *University of Chicago Legal Forum*, 1989, Nr. 1, S. 139–167.
- Criado-Perez, Caroline (2019): *Invisible Women. Exposing Data Bias in a World Designed for Men*, London: Chatto & Windus.
- Cudd, Ann E. (2006): *Analyzing Oppression*, New York: Oxford University Press.
- Dotson, Kristie (2011): »Tracking Epistemic Violence, Tracking Practices of Silencing«, in: *Hypatia*, 26, Nr. 2, S. 236–257.
- Fanon, Frantz (1981): *Die Verdammten dieser Erde*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp.

- Frye, Marilyn (1983a): »On Being White: Toward A Feminist Understanding Of Race And Race Supremacy«, in: Marilyn Frye (Hg.), *The Politics of Reality. Essays in Feminist Theory*, Berkeley: Crossing Press, S. 110–127.
- Frye, Marilyn (1983b): »The Problem That Has No Name«, in: Marilyn Frye (Hg.), *The Politics of Reality. Essays in Feminist Theory*, Berkeley.: Crossing Press, S. 41–51.
- Hänel, Hilke (2018): »What Is a Sexist Ideology? Or: Why Grace Didn't Leave«, in: *Ergo, an Open Access Journal of Philosophy*, 5, Nr. 20201214.
- Hänel, Hilke (2024): *Epistemische Ungerechtigkeiten*, Berlin, Boston: De Gruyter.
- Harding, Sandra (2006): »Two Influential Theories of Ignorance and Philosophy's Interests in Ignoring Them«, in: *Hypatia*, 21, Nr. 3, S. 20–36.
- Hill Collins, Patricia (1990): *Black Feminist Thought. Knowledge, Consciousness, and the Politics of Empowerment*, New York: Routledge.
- Hill Collins, Patricia (2017): »toward a new vision: Race, Class, and Gender as Categories of Analysis and Connection«, in: Abby L. Ferber, Michael S. Kimmel (Hg.), *Privilege. A Reader*, Boulder: Westview Press.
- Horkheimer, Max/Adorno, Theodor W. (1988): *Dialektik der Aufklärung. Philosophische Fragmente*, Frankfurt a.M.: Fischer-Taschenbuch-Verlag.
- Le Doeuff, Michèle (2003): *The Sex of Knowing*, New York, London: Routledge.
- Lorde, Audre (Hg.) (1984): *Sister Outsider*, New York: Penguin Books.
- MacKinnon, Catharine A. (1989): *Toward a Feminist Theory of the State*, Cambridge: Harvard University Press.
- Manne, Kate (2020): *Entitled. How Male Privilege Hurts Women*, London: Penguin Books.
- Marcuse, Herbert (1994): *Der eindimensionale Mensch. Studien zur Ideologie der fortgeschrittenen Industriegesellschaft*, München: dtv.
- McIntosh, Peggy (2020): »White Privilege and Male Privilege: A Personal Account of Coming to See Correspondences through Work in Women's Studies (1988)«, in: Peggy McIntosh (Hg.), *On Privilege, Fraudulence, and Teaching as Learning. Selected Essays 1981–2019*, New York: Routledge.
- McLaughlin, Brian P./Oksenberg Rorty, Amelie (Hg.) (1988): *Perspectives on Self-Deception*, Berkeley: University of California Press.
- Medina, José (2013): *The Epistemology of Resistance. Gender and Racial Oppression, Epistemic Injustice, and Resistant Imaginations*, New York: Oxford University Press.
- Mele, Alfred R. (2001): *Self-Deception Unmasked*, Princeton: Princeton University Press.

- Mills, Charles W. (1997): *The Racial Contract*, Ithaca: Cornell University Press.
- Mills, Charles W. (2005): »Ideal Theory« as Ideology«, in: *Hypatia*, 20, Nr. 3, S. 165–184.
- Mills, Charles W. (2007a): »Intersecting Contracts«, in: Carole Pateman, Charles W. Mills (Hg.), *Contract and Domination*, Cambridge: Polity Press, S. 165–199.
- Mills, Charles W. (2007b): »White Ignorance«, in: Nancy Tuana, Shannon Sullivan (Hg.), *Race and Epistemologies of Ignorance*, Albany: State University of New York Press, S. 11–38.
- Mills, Charles W. (2013): »White Ignorance and Hermeneutical Injustice: A Comment on Medina and Fricker«, in: *SERRC*, 3, Nr. 1, S. 38–43.
- O'Neill, Rachel (2022): »Notes on Not Knowing: Male Ignorance after #MeToo«, in: *Feminist Theory*, 23, Nr. 4, S. 490–511.
- Pateman, Carole (1988): *The Sexual Contract*, Stanford: Stanford University Press.
- Pateman, Carole (2016): »Sexual Contract«, in: Angela Wong, Maithree Wickramasinghe, renee hoogland, Nancy A. Naples (Hg.), *The Wiley Blackwell Encyclopedia of Gender and Sexuality Studies*, Hoboken: Wiley.
- Pateman, Carole/Mills, Charles W. (2007): »Introduction«, in: Carole Pateman, Charles W. Mills (Hg.), *Contract and Domination*, Cambridge: Polity Press, S. 1–9.
- Pohlhaus, Gaile (2011): »Wrongful Requests and Strategic Refusals to Understand«, in: Heidi Grasswick (Hg.), *Feminist Epistemology and Philosophy of Science. Power in Knowledge*, Dordrecht: Springer, S. 223–240.
- Proctor, Robert/Schiebinger, Londa L. (Hg.) (2008): *Agnotology: The Making and Unmaking of Ignorance*, Stanford: Stanford University Press.
- Rousseau, G. S./Showalter, Elaine/King, Helen/Porter, Roy (1993): *Hysteria Beyond Freud*, Berkeley: University of California Press.
- Schiebinger, Londa (2005): »Agnotology and Exotic Abortifacients: The Cultural Production of Ignorance in the Eighteenth-Century Atlantic World«, in: *Proceedings of the American Philosophical Society*, 149, Nr. 3, S. 316–343.
- Sedgwick, Eve Kosofsky (1990): *Epistemology of the Closet*, Berkeley: University of California Press.
- Statistisches Bundesamt (2024): *Zeitverwendungserhebung 2022*, https://www.destatis.de/DE/Themen/Gesellschaft-Umwelt/Einkommen-Konsum-Lebensbedingungen/Zeitverwendung/_inhalt.html.

- Townley, Cynthia (2011): *A Defense of Ignorance: Its Value for Knowers and Roles in Feminist and Social Epistemologies*, Lanham: Lexington Books.
- Tuana, Nancy (2004): »Coming to Understand: Orgasm and the Epistemology of Ignorance«, in: *Hypatia*, 19, Nr. 1, S. 194–232.
- Tuana, Nancy (2006): »The Speculum of Ignorance: The Women's Health Movement and Epistemologies of Ignorance«, in: *Hypatia*, 21, Nr. 3, S. 1–19.
- Tuana, Nancy/Sullivan, Shannon (2006): »Introduction: Feminist Epistemologies of Ignorance«, in: *Hypatia*, 21, Nr. 3, S. i–iii.
- Tuana, Nancy/Sullivan, Shannon (Hg.) (2007): *Race and Epistemologies of Ignorance*, Albany: State University of New York Press.

Jana Tabea Stern ist wissenschaftliche Mitarbeiterin am Arbeitsbereich für Praktische Philosophie an der TU Dresden. Im Rahmen des BMBF-geförderten Verbundprojektes »Bildersturm: Frauen in der Philosophie sichtbar machen und neue Vorbilder etablieren« promoviert sie zu epistemischer Unterdrückung und männlicher Ignoranz in der akademischen Philosophie. Jana Tabea Sterns Forschungsschwerpunkte liegen in der Feministischen Philosophie, Sozialepistemologie und Politischen Philosophie und sie ist im Vorstand von SWIP Germany e.V. aktiv.

Welche Einsichten kann uns *The Racial Contract* in Bezug auf den armenischen Völkermord und seine anhaltende Leugnung liefern?¹

Melanie Altanian, Imge Oranlı

Einleitung

Charles W. Mills (1997) *The Racial Contract* ist in erster Linie eine Kritik am westlichen Mainstream der politischen Philosophie, deren Tradition Probleme des Rassismus nicht nur auf schädliche Weise vernachlässigt, sondern auch aktiv dazu beigetragen habe, sie unsichtbar zu machen. Tatsächlich sind nämlich Sachverhalte im Zusammenhang mit Rasse für die Erklärung der Entwicklung moderner Gesellschaften und Staaten von entscheidender Bedeutung.² Damit meint Mills insbesondere das politische System Weißer Vorherrschaft. Um dieses vernachlässigte oder verkannte System globaler Weißer Vorherrschaft sichtbar zu machen, ersetzt er den vermeintlich neutralen Theorieapparat des traditionellen Gesellschaftsvertrags durch die Theorie des »Rassenvertrags«.³

-
- 1 Alle Übersetzungen der Zitate ins Deutsche von M.A., teilweise unter Bezugnahme auf die deutsche Übersetzung des Werks *Der Racial Contract* (2022) sowie mithilfe von DeepL.
 - 2 Es versteht sich von selbst, dass hier mit der Verwendung des Rasse-Begriffs keine Befürwortung wissenschaftlich unhaltbarer Thesen von Menschenrassen gemeint ist. Die Realität von Rasse ergibt sich aus der sozial-konstruktiven Macht rassistischer Herrschaftsideologien und rassifizierter Gesellschaftsstrukturen. Sie schaffen und verfestigen materielle und strukturelle Ungleichheiten und damit auch Identitäten, die es mit der Verwendung des Begriffs aufzudecken, anzuerkennen und zu transformieren gilt. Zur Realität von Identität in Bezug auf Rasse, siehe z.B. Alcoff (2006).
 - 3 Mills verwendet Anführungszeichen für den »Rassenvertrag«, um auf die Theorie des (realen) Rassenvertrags hinzuweisen. Als Theorie wird er »erklären, dass der Rassenvertrag real ist und dass scheinbare rassistische Verletzungen der Bedingungen des Gesellschaftsvertrags in Wirklichkeit die Bedingungen des Rassenvertrags *aufrecht-*

Diese hat nicht nur eine politische, sondern auch eine moralische und epistemologische Komponente. Weiße Überlegenheit, die ideologische Grundlage des Rassenvertrags, geht mit einer »Epistemologie des Nichtwissens« einher, einem zentralen Mechanismus der Naturalisierung, durch den sich der Rassenvertrag und damit einhergehende Ungerechtigkeit reproduziert und aufrechterhält.

Von diesen Ideen angeregt untersuchen wir, wie *The Racial Contract* zu einem besseren Verständnis des armenischen Völkermords und seiner anhaltenden Leugnung, sowie damit einhergehender Prozesse der Rassifizierung armenischer und türkischer Identitäten beitragen kann. Indem wir die Rolle Türkischer Überlegenheitsideologie und Vorherrschaft hervorheben, können einige Thesen aus *The Racial Contract* weiter gestützt, aber auch einige ergänzende erkenntnistheoretische Überlegungen angestellt werden. So behauptet Mills beispielsweise, dass der Rassenvertrag Weißsein nicht nur im Kontext des westeuropäischen Kolonialismus erschafft und aufrechterhält, sondern dass »alle Völker unter den geeigneten Umständen ins Weißsein fallen können« (128–9).⁴ Dies veranlasst uns zur Untersuchung des Rassenvertrags, der dem armenischen Völkermord und seiner Leugnung zugrunde liegt, sowie der Art und Weise, wie die osmanischen und türkischen Eliten ihr Weißsein konstruierten. Zudem geht Mills davon aus, dass es gerade die Unsichtbarkeit oder Verschleierung des Rassenvertrags war, die zu Ansichten über die Unbegreiflichkeit, Beispiellosigkeit und Singularität des Völkermords an den europäischen Juden beigetragen hat; sie ermöglichte europäische Ignoranz gegenüber kolonialen Völkermorden, die nur wenige Jahrzehnte zuvor verübt worden waren, wie etwa die belgischen Kolonialverbrechen in Kongo und die deutschen Kolonialverbrechen gegen die Herero und Nama. (102) Unsere Untersuchung vervollständigt und verkompliziert Mills Einschätzung der Kontinuitäten europäischer kolonialer Gewalt, da sie die deutsche koloniale Verstrickung in die osmanischen Verfolgungen (1894–1897) und Völkermorde

erhalten« (Mills 1997, 4). Wir werden uns im Text an diese Verwendungsweise halten. Für einen Überblick zu den philosophischen Debatten im Anschluss an *The Racial Contract* siehe den Beitrag von Jennifer Page in diesem Band.

4 Nach Mills bezieht sich Weißsein (mit großem W) auf ein »politisches Bekenntnis für weiße Überlegenheit« und »eine Menge von Machtverhältnissen« (126–7), was sich von weiß-Sein als Phänotyp unterscheiden kann. Wir werden durchgehend die große Schreibweise verwenden, wobei sich zeigen wird, dass Weißsein auch im Kontext türkischer Rassenlehren teilweise mit biologischen und phänotypischen Merkmalen in Verbindung gebracht wurde (siehe S. 110–114).

(1915–1917) seiner christlichen Bevölkerungsgruppen ins Licht rückt. Schließlich bietet die anhaltende Leugnung des armenischen Völkermords durch die Türkei eine einsichtsreiche Fallstudie, um die These einer »Epistemologie des Nichtwissens« zu untersuchen, die dem Rassenvertrag innewohnt.

Der Beitrag beginnt mit einem historischen Überblick über den armenischen Völkermord und zeigt seine anhaltende Bedeutung auf. Anschließend diskutieren wir die Türkische Überlegenheitsideologie, den Türkismus, der dem armenischen Völkermord und seiner Leugnung zugrunde liegt. Dabei versuchen wir uns an einer Neu beurteilung des Türkismus und seines Verhältnisses zu Weißer Herrschaftsideologie anhand Mills *The Racial Contract*. Dies bildet die Grundlage für unsere erkenntnistheoretische Bewertung des Türkismus im letzten Abschnitt, wo wir seinen Einfluss auf die Deutungs- und Wissenspraktiken der türkischen Gesellschaft in Bezug auf den armenischen Völkermord untersuchen.

Der armenische Völkermord: Historischer Überblick und anhaltende Bedeutung

Wenige Jahre nach der jungtürkischen Revolution von 1908, die Sultan Abdülhamid II. zwang, die Verfassung von 1876 wieder in Kraft zu setzen, setzte der darauffolgende Militärputsch vom 23. Januar 1913 unter der Führung von Enver Pascha und Talaat Bey der liberalen Opposition ein Ende. Stattdessen vertrat das regierende »Komitee für Einheit und Fortschritt« eine politische Ideologie des Türkismus und propagierte Theorien eines rassisch homogenen (türkisch-)nationalen Gemeinwesens. Es waren vor allem die Fraktionen von Kriegsminister Enver Pascha und Innenminister Talaat Bey, die das Reich in den Ersten Weltkrieg führten und den Völkermord umsetzten. Dazu gehörte die Türkisierung der Wirtschaft, die zwischen 1912 und 1914 zum Boykott griechischer Unternehmen führte und anschließend auf andere christliche Bevölkerungsgruppen ausgedehnt wurde (Kaiser 2010: 373–374). Am 24. April 1915 ordnete Talaat die reichsweite Verhaftung und Ermordung von führenden Persönlichkeiten der armenischen Gemeinschaft an, darunter Journalisten, Geistliche, Politiker und Lehrer. In den darauffolgenden Wochen wurde die Deportation der armenischen Zivilbevölkerung angeordnet, ihr Besitz und ihre Geschäfte wurden beschlagnahmt und an türkische und muslimische Unternehmer und Grundbesitzer übergeben (174–5). Armenische Häuser, Bauernhöfe und Ländereien wurden für ein ehrgeiziges Siedlungsprogramm für musli-

mische Einwanderer aus dem Balkan genutzt, um muslimische und türkische Mehrheitsbevölkerungen zu schaffen und so konkurrierende territoriale Ansprüche zu beseitigen (381). Diese genozidale Politik der Deportationen, der materiellen und immateriellen Plünderung und des Diebstahls wurde mit dem Anschein einer (rückwirkenden) Legalität versehen.⁵ Die genozidale Gewalt hatte zudem eine wesentliche geschlechtsspezifische Dimension (Ekmekçiöğ-lu 2013, 2015).

Ideologisch legitimiert wurde der Völkermord durch eine rassifizierte Konzeptualisierung der (muslimisch-)türkischen Nation, die es zu konstruieren, zu befreien und zu verteidigen galt. Die Wirksamkeit dieser Ideologie war auch der Tatsache geschuldet, dass sie sich in bereits bestehende, ethnoreligiös bestimmte Herrschaftsverhältnisse einbetten konnte (Astourian 1990: 143). Besonders hervorzuheben sind hierbei die Massenverbrechen, die dem Völkermord vorausgingen und gegebene Herrschaftsverhältnisse beträchtlich konsolidieren sollten. So wurden bereits in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts Reformversuche niedergeschlagen, die sich mit der gesellschaftlichen Gleichstellung muslimischer und nicht-muslimischer Bevölkerungsgruppen befassten. Diese Reformversuche schürten Ressentiments, Verfassungsfeindlichkeit und Diskussionen über eine »natürliche Ungleichheit« zwischen Muslimen und Nicht-Muslimen seitens der herrschenden Klasse, des religiösen Establishments und der meisten Beamten, für die sie einen Bruch mit dem islamischen Recht und der jahrhundertealten osmanischen Tradition darstellten (Astourian 2021: 15). In einem politischen System, in dem territoriale Ansprüche durch Eroberung und gezielte Bevölkerungspolitik bestimmt wurden (Şeker 2013), mussten die Reformversuche und Widerstandskämpfe der untergeordneten Bevölkerungsgruppen von der herrschenden Klasse als Illoyalität und Undankbarkeit dargestellt werden; als ihr illegitimes Streben, den ihnen zugewiesenen untergeordneten Platz zu verlassen.⁶ Die muslimi-

5 Siehe Kaiser (2006) zum fiktiven Charakter der Rechtmäßigkeit der osmanischen Regierungspolitik. Dies gilt sowohl für das »Deportationsgesetz« als auch für das Gesetz über die sogenannten »verlassenen Güter« zur Legalisierung der Enteignung armenischen Eigentums.

6 Im Osmanischen Reich bestand die Differenzierung und Kennzeichnung der untergeordneten armenischen, griechischen und assyrisch-syrisch-chaldäischen Bevölkerungsgruppen vor allem auf der Grundlage spezifischer Gesetze, die auf Nicht-Muslime abzielten. Diese bezogen sich beispielsweise auf die besondere Kleidung, die sie tragen mussten; besondere Stadtteile und Dörfer, in denen sie lebten; Orte, die sie besuchen und bestimmte Berufe, die sie ausüben durften.

sche Vorherrschaft sollte entsprechend durch Dezimierung der armenischen und assyrischen Bevölkerung konsolidiert werden. Diese Massenverbrechen von 1894 bis 1897 sind als *Hamidische Massaker* bekannt, benannt nach dem damaligen Sultan Abdülhamid II. Der Begriff »Massaker« wird dabei dem Ausmaß der Verbrechen nicht gerecht, denn sie führten zu einer massiven Destabilisierung der armenischen Gemeinschaften in den östlichen Provinzen, indem sie mit einer Welle von religiösen Konversionen, sozioökonomischer Zerstörung sowie interner und externer Migration einhergingen (Adjemian und Nichanian 2018; Korkmaz 2021). Einige Jahrzehnte später sollten diese traditionellen Machtstrukturen durch die Völkermorde weiter gefestigt werden.

Die Bedeutung des Völkermords geht über Fragen der Gerechtigkeit für die Opfer und der türkischen historischen Verantwortung hinaus. So ist der Fall auch rechtshistorisch relevant, da er einen der ersten, wenn auch gescheiterten Versuch der internationalen Strafverfolgung von »Verbrechen gegen die Menschlichkeit und die Zivilisation« nach sich zog (Garibian 2010; Balint 2013). Seine Untersuchung ist in erheblichem Maße mit der europäischen Geschichte verwoben und bringt die imperialen Verflechtungen (insbesondere ab den 1870er Jahren) zwischen dem Osmanischen Reich und dem Deutschen Kaiserreich ans Licht.⁷ Dazu gehören die Rolle bestimmter Akteure des Deutschen Kaiserreichs bei der Koproduktion des anti-armenischen Rassismus (der oft anti-semitische Tropen widerspiegelt) und deren Beteiligung an der Rechtfertigung der Massenverbrechen, sowie die Bewunderung des kemalistischen türkischen Nationalprojekts durch die Nationalsozialisten (Kaiser 1998, 2005; Ihrig 2014, 2016).

Der armenische Völkermord ist auch bedeutsam aufgrund des systematischen Ausmaßes seiner Leugnung. Viele kritische Historiker:innen und Sozialwissenschaftler:innen sind sich einig, dass die christlichen Völkermorde und deren Leugnung ein integraler Bestandteil der türkischen Nationalstaatsengründung waren.⁸ Ihnen steht ein System staatlich geförderter Forschung gegenüber, die die Völkermorde leugnet. Jüngst erreichte die institutionalisierte Völkermordleugnung eine neue Stufe, als die türkische Regierung über die Schaffung einer neuen zivilgesellschaftlichen Einrichtung entschied,

7 Zu den deutschen Kolonialinteressen im Osmanischen Reich, siehe z.B. Kaiser (2020).

8 Siehe z.B. Kieser et al. (2015); Göçek (2015); Akçam (2006); Kévorkian (2011); Hovannisian (1999); Üngör (2011); Aybak (2016); Ünlü (2018).

die umfassende Strategien gegen die »haltlosen und antitürkischen Anschuldigungen« des Völkermords entwickeln sollte.⁹ Diese Einrichtung sollte »die institutionelle Leugnung [...] stärken angesichts der zunehmenden internationalen Anerkennung des armenischen Völkermords und des damit verbundenen Risikos kognitiver Dissonanz in der türkischen Öffentlichkeit« (Seckinelgin 2023: 6). Auf diese kognitive Dissonanz werden wir vor allem im letzten Abschnitt eingehen.

Trotz des anfänglichen Versuchs internationaler Strafverfolgung war es auch europäisches Selbstinteresse, das Straflosigkeit und langfristige Völkermordleugnung ermöglichte. Durch die Gewährung von Amnestien für die Täter im Jahre 1921 (Zürcher 1993: 166) und als Teil des Lausanner Vertrags im Jahre 1923 (Bassiouni 2011: 93–94) wurden die institutionellen und gesellschaftlichen Bedingungen für eine voraussehbare Wiederholung kollektiver und staatlicher Gewalt gefestigt (Astourian und Kévorkian 2021). Diese Straflosigkeit ist ein wesentliches Merkmal des armenischen Völkermords; sie bildet eine stabile Grundlage für die langfristige Völkermordleugnung und Konsolidierung der Herrschaftsverhältnisse (Theriault 2009; Garibian 2016; Altanian 2024a). Die Anerkennung der konstitutiven Beziehung zwischen Völkermord und Herrschaft ist entscheidend für unsere Auseinandersetzung mit Mills' *The Racial Contract*, einem Herrschaftsvertrag, der auf der Konstruktion rassifizierter Identitäten basiert. Im Folgenden untersuchen wir diese mit dem Türkismus einhergehenden Rassifizierungsprozesse genauer und bewerten sie anhand von Mills' Thesen zur Naturalisierung, beziehungsweise »Unsichtbarmachung« von Rassismus und Weißer Vorherrschaft.

Türkismus, Rassifizierung und das türkische Streben nach Weißsein

Gemäß Mills geht mit dem Rassenvertrag eine Moralphysikologie einher, wodurch Weiße echte kognitive Schwierigkeiten haben, »bestimmte Verhaltensmuster als rassistisch zu erkennen« (1997: 93). Dies beinhaltet auch alltägliche bewusste und unbewusste Praktiken und Strategien, die rassistische Privilegien reproduzieren und Individuen erlauben, sich ihres Rassismus nicht bewusst zu sein. Wir denken, dass diese Diagnose auf viele türkische Personen zutrifft,

9 »Turkey Will Create ›New Autonomous Body‹ to Deny Armenian Genocide«, Asbarez Staff, *Asbarez*, 24.06.2020, <https://asbarez.com/turkey-will-create-new-autonomous-body-to-deny-armenian-genocide/>

die sich hartnäckig weigern, sowohl ihren eigenen wie auch institutionalisierten Rassismus in ihrer Gesellschaft anzuerkennen. Wir betrachten daher diese gewöhnlichen, alltäglichen Formen des »Türkischseins« als grundlegend ideologisch und bezeichnen den Türkismus als die orientierende Ideologie des türkischen Individuums, das in Bezug auf Fragen des Rassismus, einschließlich des Erbes des Völkermords, eine Leugnungspraxis befördert. Die folgenden Beispiele sollen dies veranschaulichen.

Ayşegül Kayagil befasst sich in ihrer soziologischen Forschung mit antischwarzem Rassismus in der Türkei und der Sklaverei im Osmanischen Reich. Sie schildert ausführlich den negativen epistemischen Widerstand, den sie aufgrund dieser Arbeit erfuhr (Kayagil 2021: 85). Diese Weigerung, antischwarzen Rassismus und die Sklaverei als sozialhistorische Realitäten der Türkei anzuerkennen, sei auf die allgemein verbreitete Überzeugung zurückzuführen, dass Sklaverei, Rasse und somit Rassismus in der Türkei nicht so erlebt wurden, wie im Westen und dass die Verwendung vermeintlich westlicher Terminologie zu falschen Ergebnissen führen würde. Kayagil zufolge bringt diese Überzeugung jene Geschichten zum Schweigen, die sich mit den historischen Realitäten befassen, wie die Tatsache, dass bis zur Abschaffung der Sklaverei in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts jährlich etwa 15.000 Versklavete in die Gebiete des Osmanischen Reichs gebracht wurden (87). Ein weiteres Beispiel sind die beunruhigenden Gegenreaktionen, mit denen die Historikerin Nazan Maksudyan nach der Erstveröffentlichung ihres Buches *Measuring Turkishness: Science-Fictive Anthropology and Racist Face of Turkish Nationalism (1925–1939)* im Jahre 2005 (türkische Erstveröffentlichung) konfrontiert wurde (Maksudyan 2021). Darin untersuchte sie das rassistische Vokabular der frührepublikanischen Phase in einer türkischen Anthropologiezeitschrift. Es ließen sich viele weitere Beispiele anführen für die Diskreditierung von Wissenschaftler:innen, die versuchen, den inhärenten Rassismus in der türkischen Geschichte und Gegenwart sichtbar zu machen. Wie wir im letzten Abschnitt zeigen werden, erstreckt sich dieser *negative interne und externe epistemische Widerstand* auch auf den Sachverhalt des armenischen Völkermords.¹⁰ Zunächst werden wir die Ideologie des Türkismus, sowie die Beziehung zwischen Türkischer und Weißer Vorherrschaft erläutern.

Der Türkismus ist die rassifizierte politische Ideologie, mit der die Täter den armenischen Völkermord »legitimierten« (Kévorkian 2011; Bloxham 2005).

10 Zur Unterscheidung zwischen einem positiven internen und externen, sowie negativen internen und externen epistemischen Widerstand, siehe Medina (2013: 48–50).

Ihr konzeptuelles Vokabular rund um Rasse änderte sich im Laufe der Zeit (Astourian 1999), doch die türkischen Behauptungen rassifizierter und religiöser (muslimischer) Überlegenheit haben sich bis heute gehalten. Während der osmanisch-türkischen Modernisierungsphase, die sich von der Mitte des 19. Jahrhunderts bis in die republikanische Zeit der 1940er Jahre erstreckte, wurden Vorstellungen von »Rasse« dazu genutzt, Ideen der Weißen Überlegenheit, des Türkentums und der westlichen Moderne miteinander zu verbinden (Ergin 2016: 49). Prominente osmanisch-türkische Intellektuelle des frühen 20. Jahrhunderts wollten beweisen, dass auch Türken zur europäischen und Weißen Rasse gehörten (74–75). Vor diesem Hintergrund ziehen wir den theoretischen Rahmen von Mills heran, um den Türkismus als einen Rassenvertrag zu begreifen, der sowohl strukturell als auch inhaltlich mit Weißer Überlegenheitsideologie übereinstimmt.

Der Türkismus entwickelte sich in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts als eine aus Europa übernommene sozialdarwinistische Ideologie (Hanioglu 2013, 1995). Türkisten glaubten an den biologischen Materialismus (Mardin 2019), der sich in den meisten Fällen als ein ausgeprägter rassistischer Sozialdarwinismus präsentierte. Osmanische Eliten und Intellektuelle wurden entweder in Europa ausgebildet oder erhielten eine Ausbildung nach europäischem Vorbild. Sie strebten auch eine gewisse Verwestlichung an, denn sie bedeutete eine Abkehr von der Herrschaft des Sultans, einen Ausweg aus den wirtschaftlichen und sozialen Problemen des Reiches und bot einen neuen Weg zur Erlangung der Vorherrschaft unter den globalen geopolitischen Mächten. Wohlgermerkt wurde der Türkismus auch von türkischsprachigen Intellektuellen aus den russischen Gebieten vertreten (Ergin 2016: 71). Die Rassenwissenschaften wurden für osmanische Intellektuelle zu einem Mittel, um sich mit ihren westlichen Gegnern zu messen und sich gegen die westliche Wahrnehmung zu wehren. So herrschte unter Türkisten oft Unklarheit darüber, wie sie sich dem Westen nähern sollten (52). Oranlı (2021: 126) bezeichnet diesen komplexen emotionalen Zustand als »Mimikry der Feindseligkeit«, bestehend aus einem Anspruch auf Türkische Überlegenheit, das von einer Bewunderung für die koloniale Macht und die imperialen Strategien des Westens begleitet wurde; und einem gleichzeitigen Gefühl der Unterlegenheit, das mit der Angst gepaart war, vom Westen usurpiert zu werden. Dies entspricht einem mehrdeutigen Zustand von gleichzeitiger Bewunderung, Hass, Angst und Ähnlichkeit (Ergin 2016: 75). Nichtsdestotrotz galt Weißsein oder Europäischsein für viele osmanische und türkische Intellektuelle als erstrebenswert (51) – als ein Weg zum Fortschritt. In dieser historischen

Konstellation bediente man sich rassifizierter Kategorien, insbesondere der Vorstellung vom Weißsein der Türken, um »die Modernisierung als einzigartig türkisch und westlich« zu präsentieren (53). Dies bestätigt Mills These, wonach Rasse »der gemeinsame begriffliche Nenner [ist], der allmählich dazu gelangte, den jeweiligen globalen Status der Überlegenheit und Unterlegenheit, der Privilegien und der Unterordnung zu symbolisieren« (Mills 1997: 21). Doch wie bereits erwähnt, ging es den osmanischen Intellektuellen nicht bloß um die Bewunderung der westlichen Moderne in all ihren Aspekten, sondern vielmehr um den Wunsch, es den Weißen imperialistischen Ideologien des Westens gleichzutun, um Länder und Völker beherrschen zu können.

Als der Türkismus unter Talaat und Enver zur Herrschaftsideologie wurde, waren der Soziologe Mehmet Ziya Gökalp (1876–1924) und der Historiker Yusuf Akçura (1876–1935) besonders einflussreich (Astourian 1990: 132; Üngör 2011: 30). Akçura ist dafür bekannt, dass er die Feindschaft zwischen den Völkern des Osmanischen Reiches hervorhebt, die sich nach seiner Darstellung vor allem zwischen Angehörigen verschiedener Religionsgruppen zeigte (Hanioglu 2001: 295). Für diese Autoren unterstreicht der Türkismus die (muslimisch) türkische Überlegenheit gegenüber den nicht-muslimischen und nicht-türkischen Bevölkerungsgruppen des Reiches. Diese Ideologie manifestierte sich jedoch nicht nur in einer weitreichenden Beteiligung der muslimischen Bevölkerung am Völkermord, sondern auch in seiner darauffolgenden und langfristigen Leugnung nach der Gründung der Türkischen Republik. Dies veranschaulicht eine Passage aus der *Turkish Review of Anthropology* von 1926:

Der Türke, der Herr des Landes, hätte die Entwicklung aller menschlichen Gruppierungen, die neben ihm ohne Hindernisse gelebt haben, behindern können. Seine Nachsicht und Sanftheit erlaubte es dem Griechen, dem Juden und dem Armenier, neben ihm unter demselben Himmel zu leben, indem sie ihre Eigenschaften und ihre biologische Eigenheit bewahrten. (Berkol et al. 1926: 5, zitiert nach Maksudyan 2005: 301)

Diese Darstellung zeigt nicht nur die biologische Rassifizierung der jeweiligen Bevölkerungsgruppen, sondern auch, wie türkische Herrschaft in ein Narrativ eingebettet wird, das kollektive Gewalt gegen nicht-muslimische Bevölkerungsgruppen vertuscht und ihre untergeordnete Lebensrealität verkennt. Darin macht sich auch eine spezifisch epistemische Schädigung bemerkbar: Die Aufrechterhaltung solcher historischer Verzerrungen erfordert den ständigen Ausschluss, beziehungsweise die Diskreditierung und Umdeutung ar-

menischen Wissens darüber, was ihnen in der spätosmanischen und frührepublikanischen Zeit widerfahren ist. Epistemologien des Nichtwissens und epistemische Unterdrückung sind demnach zwei Seiten derselben Medaille (Altanian 2024b). Solche ideologisch verzerrten Darstellungen soziohistorischer Beziehungen und Interaktionen begünstigen die langfristige Aufrechterhaltung Türkischer Vorherrschaft, indem sie naturalisiert und dadurch unsichtbar gemacht wird. Dies deutet auch auf den von Mills formulierten »epistemologischen Vertrag« hin, der dem Rassenvertrag innewohnt. So beschreibt Mills (1997: 18) die Beziehung zwischen Weißem Nichtwissen und Weißer Vorherrschaft:

Hier könnte man also sagen, dass man eine Übereinkunft hat, die Welt *falsch* zu interpretieren. Man muss lernen, die Welt falsch zu sehen, aber mit der Versicherung, dass diese Gesamtheit falscher Wahrnehmungen durch die Weiße epistemische Autorität, sei sie religiös oder säkular, für gültig erklärt werden wird. [...] (18)

Diese Weiße Übereinkunft, »die Welt falsch zu sehen« scheint uns auch symptomatisch für die Türkische Vorherrschaft. Wir werden diese epistemischen Effekte des Rassenvertrags im nächsten Abschnitt näher erläutern.

Um zum Türkismus und der damit einhergehenden Rassifizierung zurückzukehren: Die Rassifizierung und Dämonisierung der armenischen Bevölkerung im Osmanischen Reich und in der Türkei haben besondere Eigenheiten, die untersucht werden müssen, um zu verstehen, wie die türkische Vorherrschaft gegen sie vorging. Unter anderem war dabei ihre Charakterisierung als »verräterisch« besonders relevant (Ekmekçioğlu 2016: 7). Bereits Mitte des 19. Jahrhunderts und insbesondere unter der Herrschaft von Sultan Abdülhamid II. wurde eine »verräterische« und »minderwertige« Natur der Armenier:innen konstruiert und ihnen der Anspruch auf osmanische Ländereien aberkannt. Die muslimische Vorherrschaft hatte in diesem Zusammenhang reale Auswirkungen wie Straffreiheit für Verbrechen gegen die jüdische und christliche Bevölkerung (Kévorkian 2021: 123) und ermöglichte schon zu jener Zeit die Enteignung armenischer Ländereien durch Türken und Kurden in den armenischen Provinzen. Die Überzeugung, dass Anatolien (die Osttürkei) schon immer den Türken gehörte entwickelte sich später zur »Türkischen Geschichtsthese« (Zürcher 1993: 131–137). Letztere erlaubte es einigen ihrer Verfechter, ausgefallene Behauptungen aufzustellen, in denen die armenische Gruppenidentität gänzlich geleugnet und Armenier:innen als

Türk:innen kategorisiert wurden, »die der armenischen Kirche angehören«, um einen »rein türkischen Charakter der Anatolier« zu erhalten (Kushner 1977: 52).¹¹ Vor diesem Hintergrund und den ideologischen Verzerrungen, die türkische Gebietsansprüche rechtfertigen sollen, wurden die christliche und insbesondere armenische Bevölkerung als »Bedrohung für das Überleben der Türken« dargestellt. Die Behauptung ihrer kollektiven Bedrohlichkeit wurde zudem aufgebauscht, indem sie der Kollaboration mit dem russischen Feind verdächtigt wurden. Als die Rassifizierung und Dämonisierung der Armenier:innen begann, wurden die Tropen des »Verrats«, »Blutsaugers«, »Parasiten« und des »Schmarotzers« deutlich sichtbar und oft mit Charakterisierungen wie »Unruhestifter« und »illoyale Subjekte« verbunden (Ihrig 2016: 78, 85, 114; Torosian 2021: 37). Diese rassistischen Darstellungen zirkulierten auch unter manchen deutschen Journalisten und Schriftstellern im Deutschen Kaiserreich und wurden später zudem von Nationalsozialisten aufgenommen (Ihrig 2016: 323–324), wobei deren anti-semitischen Parallelen deutlich wurden.¹² Bis heute werden solche Vorurteile für die Diskreditierung armenischer Gerechtigkeitsansprüche herangezogen. Sie stellen somit einen wesentlichen Bestandteil einer Epistemologie des Nichtwissens dar, die türkische Herrschafts- und Machtverhältnisse und damit einhergehend die Unterdrückung von Armenier:innen aufrechterhält.

Nach der türkischen Staatsgründung wurde der Türkismus weiter pseudowissenschaftlich untermauert. Maksudyans (2023) Studie über den Einfluss des »Kaiser-Wilhelm-Instituts für Anthropologie, menschliche Erblehre und Eugenik« auf die Entwicklung der türkischen Rassenlehre ist hierbei besonders erwähnenswert, da sie in dieser historischen Pionierarbeit die Rassifizierung der Sozialwissenschaften in der frühen republikanischen Ära nachzeichnet. So besuchten in den 1930er und 1940er Jahren staatlich geförderte türkische Anthropologiestudenten Deutschland, um die deutsche Rassenlehre zu studieren und dieses Wissen in die neu entstandene Republik zu bringen. Maksudyan konzentriert sich auf eine dieser Studentinnen, Seniha Tunakan,

11 Siehe Thatcher (2023) für ein ähnliches Beispiel absurder, in rassistischer Staatsideologie begründeter Geschichtsverzerrungen für die Behauptung territorialer Ansprüche an Armenien durch Aserbaidschan.

12 Die deutsche anti-armenische Propaganda diente ausserdem dazu, sich gegen Vorwürfe zu wehren, das Deutsche Kaiserreich würde sich nicht für den Schutz verfolgter Christen einsetzen. Auf Grundlage der Behauptung »verwerflicher rassistischer Eigenschaften« konnte die religiöse Dimension der Massenverbrechen ausgeklammert und Nichtintervention weiter legitimiert werden (Ihrig 2016: 46).

die am Kaiser-Wilhelm-Institut studierte und diskutiert die Entwicklung der Rassenwissenschaft und Anthropologie in der Türkei – eine republikanische Mission, die mit dem nationalistischen Ziel verbunden war, »die anthropologischen Merkmale der türkischen Rasse zu identifizieren« und »die türkische Rasse als europäische (und nicht etwa mongolische) Rasse zu etablieren« (3). So argumentiert Maksudyan, dass »Rassenwissenschaftler:innen in der Türkei Schemata des kolonialen Rassismus in ihr Rahmenwerk des Nationalismus integrierten«, um die rassifizierte hierarchische Differenzierung zwischen Türken und nicht-Muslimen und nicht-Türken aufrecht zu erhalten. Obwohl also die Jungtürken lange vor der republikanischen Ära Rassentheorien vertraten,¹³ wurde mit der Gründung der türkischen Republik systematisch das spezifische nationale Ziel verfolgt, das Türkentum als Weiße europäische Rasse zu erfinden.

Debatten über die Periodisierung und den biologischen Charakter des türkischen Rassismus sind nicht abgeschlossen. Während Maksudyan (2023) argumentiert, dass der türkische Rassismus biologisch begründet wird, argumentiert Kévorkian, dass der Rassismus der Jungtürken in den Jahren vor dem Völkermord nicht biologisch begründet wurde (Kévorkian 2021: 124). Tatsächlich könnte beides zutreffen. Entscheidend ist, dass die Türkische Überlegenheitsideologie seit der Jahrhundertwende existiert und mit Weißer europäischer Vorherrschaft verknüpft zu sein scheint, wie die Bemühungen, die »türkische Rasse« als eine »europäische Rasse« auszuweisen, deutlich nahelegen.

Mills Konzeption Weißer Vorherrschaft ermöglicht es uns, den Türkismus als eine rassistische Ideologie zu identifizieren, die nach Weißer europäischer Vorherrschaft und westlicher Moderne strebt. Damit gehen auch ideologische Verzerrungen osmanischer und türkischer Sozialgeschichte einher, wodurch nicht-muslimische und nicht-türkische Bevölkerungsgruppen entweder unsichtbar gemacht oder sichtbar gemacht und zugleich rassifiziert und als minderwertig kategorisiert werden. Hierfür hat sich insbesondere in der frühen republikanischen Periode die global zirkulierende »Rassenwissenschaft« als nützlich erwiesen. Im nächsten Abschnitt untersuchen wir die epistemischen Effekte dieser türkischen Vorherrschaft, das heißt, die damit einhergehende rassifizierte Epistemologie des Nichtwissens. Wir möchten dabei zur Erklärung und normativen Beurteilung der gewohnheitsmäßigen

13 Nach Ergin (2016: 75) lässt sich beispielsweise in den Veröffentlichungen Enver Celaledins eine Kontinuität zwischen den Diskursen osmanisch-türkistischer Intellektueller und dem Diskurs über die türkische Rasse in der frühen Republik erkennen.

Ignoranz beitragen, die sich in einer alltäglichen Praxis der Völkermordleugnung in der türkischen Gesellschaft manifestiert.

Rassifizierte Epistemologien des Nichtwissens und Völkermordleugnung

Mills und andere Vertreter:innen kritischer politischer Erkenntnistheorie geben uns hilfreiche konzeptuelle und theoretische Werkzeuge an die Hand, um die Auswirkungen dieser sozialen und politischen Bedingungen auf unsere epistemischen Praktiken und epistemologischen Systeme zu verstehen.¹⁴ *The Racial Contract* baut wesentlich auf Erkenntnissen der marxistischen und (kontinentalen) kritischen Theorie sowie der feministischen Erkenntnistheorie und Wissenschaftsphilosophie auf, welche die politischen, gesellschaftlichen und strukturellen Rahmenbedingungen für Wissen beziehungsweise Nichtwissen mitberücksichtigen. Die normative Dimension der Erkenntnistheorie wird dabei insofern beibehalten, als anerkannt wird, dass es richtige, verlässliche und wahrheitsfördernde im Gegensatz zu falschen, unzuverlässigen und verzerrenden Praktiken gibt, die Welt darzustellen, zu erkennen und zu verstehen (siehe auch Mills 1997: 10–11). So ist Mills *The Racial Contract* nicht nur als Intervention gegenüber der analytischen politischen Philosophie zu verstehen, sondern verbindet auch neuere Arbeiten der kritischen sozialen und politischen Erkenntnistheorie mit traditioneller (jedoch »rassisch informierter«) Ideologiekritik (Mills 1997: 129).

Entsprechend finden wir in *The Racial Contract* eine Spaltung der Theoriebildung: Mills stellt fest, dass die traditionelle, »ideale« Theorie des Gesellschaftsvertrags auch als philosophische Nicht-Benennung des politischen Systems Weißer Vorherrschaft betrachtet werden kann (Mills 1997: 1). Um dieser Tradition entgegenzuwirken, schlägt Mills eine »nicht-ideale« Theorie vor, »einen globalen theoretischen Rahmen, um Diskussionen über Rasse und weißen Rassismus einzuordnen und damit die Annahmen der weißen politischen Philosophie in Frage zu stellen« (2). Einerseits gibt es also eine traditionelle politische Philosophie, die von abstrakten und idealisierten Diskussionen über Gerechtigkeit und individuellen Rechten dominiert wird und dabei Themen wie rassifizierte Ungerechtigkeit, Weiße Privilegien und Vorherrschaft vernachlässigt oder verschweigt; andererseits Bereiche wie *philosophies of*

14 Siehe Mills (1988) für einen Überblick.

race and racism, die ihre normativen Theorien in Realitäten rassistischer Ausbeutung, Herrschaft, Unterdrückung und sozialer Gerechtigkeit verorten.¹⁵ Unser Beitrag folgt letzterem normativen Ansatz, der die Erfahrungen der Opfer rassistischer Ideologien in den Vordergrund stellt.¹⁶

In diesem Abschnitt beschäftigen wir uns nun näher mit den von Mills aufgeworfenen Fragen der Konzeptualisierung der Fakten der sozialen Realität und somit den epistemischen Auswirkungen des Rassenvertrags auf bestimmte »Wissensgemeinschaften« und soziale Gruppen. Mills möchte mit dem »Rassenvertrag« eine Epistemologie des Nichtwissens aufdecken, durch die eine gesellschaftlich dominierende Gruppe eine bestimmte Moralphysikologie und Praktiken der Überzeugungsbildung entwickelt (vgl. Alcoff 2007), die eine (ideologisch) verzerrte Sicht der sozialen Realität im Dienst rassifizierter Vorherrschaft aufrechterhalten. Seine »Unterzeichner« halten sich an bestimmte »Normen und Verfahrensweisen zur Bestimmung dessen, was als moralisches und Tatsachenwissen mit Bezug auf die Welt gilt« (Mills 1997: 17). Damit erfordert Mills zufolge die Schaffung und Aufrechterhaltung einer »Weißen Gesellschaft« auch bestimmte epistemische Strukturen, die rassistische Sachverhalte unsichtbar und unbegreifbar machen (19). Aber wie kann man sich einverstanden erklären, »die Welt falsch zu sehen«? Die weißen Unterzeichner scheinen sich nicht bewusst zu sein, dass sie nicht wissen; aber sie sind auch nicht besonders motiviert, herauszufinden, dass sie nicht wissen. Im Gegenteil werden ihre Überzeugungen durch Weiße epistemische Autorität bestätigt und mit weiteren strukturellen Privilegien belohnt. Mills fasst sein strukturelles Argument für »Weißes Nichtwissen«¹⁷ wie folgt zusammen:

15 Für eine Kritik dieser von Mills gezogenen »Demarkationslinie« zwischen idealer und nicht-idealer Theorie, siehe den Beitrag von Frieder Vogelmann in diesem Band.

16 Damit ergänzt unser Beitrag die wichtigen soziologischen Arbeiten von Ergin (2017) und Ünlü (2018), die die Kategorie des »Weißseins« untersuchen, um das »Türkischsein« zu verstehen. Unser normativer Ansatz soll insbesondere die schädlichen Auswirkungen soziologischer Prozesse und Phänomene im Zusammenhang mit der türkischen Identitätsbildung berücksichtigen und hervorheben, wie die Entstehung des »Türkischseins« mit der Unterdrückung von Armenier:innen und anderen Bevölkerungsgruppen verwoben ist.

17 Weiter ausgeführt in Mills (2007), wobei sein Begriff des Nichtwissens sowohl das Vorliegen falscher Überzeugungen als auch die Abwesenheit wahrer Überzeugungen umfasst.

Im Hinblick auf Sachverhalte, die mit Rasse zu tun haben, schreibt der Rassenvertrag seinen Unterzeichnern somit praktisch eine umgekehrte Epistemologie vor, eine Epistemologie des Nichtwissens, ein bestimmtes Muster lokaler und globaler kognitiver Fehlfunktionen (die psychologisch und sozial funktional sind), wodurch das ironische Ergebnis erreicht wird, dass Weiße im Allgemeinen nicht in der Lage sind, die Welt zu verstehen, die sie selbst geschaffen haben. (18)

Das Erreichen von Weißsein erfordert daher ein »kognitives Modell, das Selbsttransparenz und ein echtes Verstehen sozialer Wirklichkeiten ausschließt« und in einer »kognitiven und moralischen Ökonomie wurzelt, die in psychischer Hinsicht für Eroberung, Kolonisierung und Versklavung erforderlich ist« (18, 19). Infolgedessen können Weiße

echte kognitive Schwierigkeiten haben, bestimmte Verhaltensmuster als rassistisch zu erkennen, so dass sie, ganz abgesehen von Fragen der Motivation und der Böswilligkeit, schlicht vom begrifflichen Standpunkt aus moralisch daran gehindert sein werden, das Richtige zu erkennen und zu tun. (93)

Der im Rassenvertrag innewohnende »epistemologische Vertrag« kann also zu einer hermeneutischen bzw. moralischen Einschränkung für Weiße führen, die es ihnen systematisch erschwert, die soziale Realität und Ungerechtigkeit richtig zu erkennen. Entsprechend könnte man sagen, dass der Rassenvertrag gravierende epistemische Nachteile mit sich bringt: er konfrontiert Mitglieder der dominanten Gruppe mit unfairen Hindernissen bezüglich ihrer epistemischen und moralischen Handlungsfähigkeit, wodurch sie den Rassenvertrag unbewusst aufrechterhalten.

Die Anerkennung der strukturellen Bedingtheit unserer kognitiven/epistemischen und moralischen Handlungsfähigkeit bedeutet jedoch nicht, Individuen gänzlich einer normativen Beurteilung zu entziehen. Mills räumt dies ein, wenn er über Weiße schreibt, die sich dem Widerstand gegen den Rassenvertrag anschlossen: »Aber die bloße Tatsache ihrer Existenz zeigt, was möglich war, wodurch sie das Verhalten ihrer Weißen Mitmenschen, die sich stattdessen für das Weißsein entschieden, kontrastieren und einer moralischen Beurteilung aussetzen.« (109, Hervorhebung hinzugefügt) Und später: »Wir sind blind geworden für Wirklichkeiten, die wir sehen sollten, und erachten das, was in Wirklichkeit von Menschen geschaffene Strukturen sind, für selbst-

verständlich und natürlich« (123, Hervorhebung hinzugefügt). Hier finden sich Hinweise auf eine Form schädlichen Nichtwissens (»Wirklichkeiten, die wir sehen sollten«) und vorsätzlichen Nichtwissens (sie haben sich »für das Weißsein entschieden«), was Weiße Unterzeichner nicht grundsätzlich von ihrer epistemischen und moralischen Verantwortung befreit. Eine Sozialisierung unter Bedingungen, die die Leugnung der Realität von Rassismus ermöglichen und sogar aktiv befördern, ist daher nicht mit Bedingungen zu verwechseln, die epistemische Handlungsfähigkeit gänzlich untergraben.

Im Folgenden geht es uns nicht um eine Klärung der Verantwortungs- und Schuldfrage hinsichtlich schädlichen Nichtwissens. Vielmehr soll weiter differenziert werden, wie sich individuelle und kollektive epistemische Handlungsfähigkeit und strukturell bedingtes Nichtwissen möglicherweise gegenseitig verstärken. Unter der Annahme *epistemischer Gegenöffentlichkeiten* und *zugänglichen emanzipatorischen Wissens* möchten wir einige sozialkognitive Mechanismen und Praktiken der Überzeugungsbildung hervorheben, mit denen Unterzeichner *ungerechtfertigten (negativen) epistemischen Widerstand* leisten. Dies deutet auf »aktives Nichtwissen« hin: *Sie könnten es besser wissen oder verstehen, wollen aber nicht*. Dieses Phänomen werden wir in Bezug auf Türkismus und türkische Völkermordleugnung näher erläutern, denn auch in diesem Kontext gab und gibt es sichtbaren und unaufhörlichen zivilen Widerstand gegen den »Türkischen Rassenvertrag«.

Leugnung und selbsterhaltendes Nichtwissen

Die von Mills formulierte epistemologische Dimension des Rassenvertrags scheint das Problem *aufrichtiger Leugnung* nahezulegen; eines emotional motivierten, kognitiven Abwehrmechanismus, der sich von *unaufrichtiger Leugnung* oder Lüge als bloße Kommunikationsstrategie unterscheidet. Beide Verwendungsweisen von Leugnung setzen die Existenz bestimmter Fakten voraus, die erkannt und angemessen verstanden werden können und sollten. Im Gegensatz zur unaufrichtigen Leugnung schließt aufrichtige Leugnung jedoch die Anerkennung dieser Fakten grundsätzlich aus. Stattdessen werden enorme Anstrengungen unternommen, um falsche Überzeugungen angesichts von Gegenevidenz zu verteidigen und aufrechtzuerhalten, wodurch der Leugner zu seinem Nichtwissen aktiv beiträgt und diese aufrechterhält. Um diesen Zusammenhang zwischen Leugnung und aktivem Nichtwissen herzustellen, möchten wir zunächst Bardons (2020) psychosoziale Konzeption der Leugnung vorstellen. Diese besteht aus den Komponenten i) *motivierter*

Kognition, also der »unbewusste[n] Tendenz, Informationen auf eine Weise zu verarbeiten, die in erster Linie nicht-epistemischen Interessen oder Bedürfnissen dient, d.h. anderen Motiven als dem Erwerb richtiger oder wahrer Überzeugungen« (4), sowie ii) *offenkundiger Rationalisierung*, also dem »Prozess der nachträglichen Erfindung defensiver Rechtfertigungen für das Festhalten an den durch motivierte Kognition gebildeten Überzeugungen« (ebd.). Zusammenfassend beschreibt Bardou die kognitiven Prozesse, die der aufrichtigen Leugnung zugrunde liegen, wie folgt:

Motivierte Kognition ist die aufrichtige Verwechslung eines emotionalen Bedürfnisses – meist eigennütziger, selbstschützender und/oder identitätsstiftender Art –, eine bestimmte Ansicht über etwas zu haben, mit guten Gründen für diese Ansicht. Leugnung bedeutet also eine Art psychologischer Projektion – das heißt, den emotionalen Wert der Leugnung unbewusst mit guten Gründen für die Leugnung zu verwechseln. (30)

Verschiedene emotionale Bedürfnisse und praktische Gründe können zur Leugnung und somit selbsterhaltendem Nichtwissen beitragen. Sie sind wesentlich sozial bedingt und umfassen unter anderem Bedürfnisse nach Bestätigung, Status, Sicherheit und/oder Sinn. Im Zusammenhang mit Völkermordleugnung sind es beispielsweise,

äußere Bedrohungen zu vermeiden (Zahlung von Reparationen, Entschädigung, Rückgabe von Gebieten), das Selbstbild des Täters zu verteidigen (»Unser Volk begeht im Gegensatz zu anderen keine barbarischen Taten.«), die Opfer abzulehnen und zu entmenschlichen (»Sie sind unserer Aufmerksamkeit nicht würdig.«) und den Völkermord zu rechtfertigen (»Die Toten waren Verräter, sie begingen schreckliche Gräueltaten, sie massakrierten unsere Frauen und Kinder.«). (Smith 2014: 104)

Demnach ist die systematische Leugnung des armenischen Völkermords eine mit der Ideologie des Türkismus verbundene kollektive Errungenschaft, die in einer Unwilligkeit begründet liegt, »unbequeme Wahrheiten« anzuerkennen oder zu verstehen.

Diese Gegebenheiten scheinen aber auch eine bestimmte Form aktiven Nichtwissens zu befördern, die in einigermaßen stabilen Verhaltensweisen, sogenannten *epistemischen Lastern* wie Engstirnigkeit oder Arroganz begründet

liegt.¹⁸ Laut Medina (2013: 34) beruht *Engstirnigkeit* als epistemisches Laster auf einem Bedürfnis, bestimmte Dinge *nicht zu wissen* und beinhaltet »eine intensive, aber negative kognitive Aufmerksamkeit, Bereiche epistemischen Verbergens – Erfahrungen, Perspektiven, Aspekte des sozialen Lebens, die nur mit enormem Aufwand verborgen und ignoriert werden können«. Dies wird besonders deutlich, wenn sich jemand gegenüber Praktiken sozialer Gewalt verschließt. Engstirnige Akteure können dadurch ihre Privilegien schützen und ihre Mitschuld an der Aufrechterhaltung von Unterdrückungsverhältnissen verbergen. Dies erfordert jedoch ständige Bemühungen, entsprechende Erfahrungen, Perspektiven und Aspekte des sozialen Lebens umzudeuten und das eigene Überzeugungssystem angesichts von externen Widerständen zu rechtfertigen. Damit unterscheidet sich Engstirnigkeit von Nichtwissen als bloße Abwesenheit von Wissen, Vernachlässigung oder inhärenter Handlungsunfähigkeit. Sie ist außerdem eng mit der obengenannten psychosozialen Konzeption aufrichtiger Leugnung verknüpft.

Neben Engstirnigkeit scheint uns auch *epistemische Arroganz* als mögliche Erklärung naheliegend, da sie als Laster der Überlegenheit mit überhöhtem defensivem Selbstwertgefühl identifiziert werden kann (Tanesini 2021: 98). Diese Selbstüberschätzung schlägt sich auch auf das Vertrauen in die eigenen Überzeugungen und intellektuellen Fähigkeiten nieder, was mit der entsprechenden Anspruchshaltung einhergeht, »Behauptungen aufstellen [zu können], ohne auf Fragen oder Einwände antworten zu müssen« (Battaly 2021: 60). Dies ist besonders problematisch im Falle unbewusst übernommener Vorurteile und schädlichen Nichtwissens. Bildungseinrichtungen tragen im Hinblick auf die Entwicklung solcher epistemischer Laster eine besondere Verantwortung. Im Folgenden veranschaulichen wir diese Formen epistemischer Sozialisierung und untersuchen, wie der türkische Bildungskontext möglicherweise epistemische Laster kultiviert, die sich unter anderem im Umgang mit Sachverhalten manifestieren, die Armenier:innen und andere nationale Minderheiten betreffen.¹⁹

18 Bedingungen epistemischer Sozialisierung in den Blick zu nehmen, die bei Angehörigen strukturell privilegierter Gruppen möglicherweise epistemische Laster kultivieren, soll nicht suggerieren, dass individuelle Genozidleugnung immer auf epistemische Lasterhaftigkeit zurückzuführen ist und Genozidleugner somit immer tadelnswert sind.

19 Es liegt auf der Hand, dass wir hier keine empirischen Aussagen über die tatsächliche Wirksamkeit solcher Bildungsinhalte treffen können. Die Wahrscheinlichkeit solcher

Nationalistische Schulbildung und die Kultivierung epistemischer Laster

Bis heute sind Bildungsinhalte vom türkischen Staatsgründer Mustafa Kemal geprägt, der die Geschichte der armenisch-türkischen Beziehungen von ihrer osmanischen Vergangenheit losgelöst hat, um seinen nationalen Unabhängigkeitskrieg und die fortgesetzte Türkisierung und Minderheitenverfolgung nach der Nationalstaatengründung zu rechtfertigen (Ulgen 2010; Ergin 2016: 36). Dadurch förderte er bestimmte Einstellungen zu Themen im Zusammenhang mit nationalen Minderheiten im Allgemeinen und dem armenischen Völkermord im Besonderen. So wurde in einem Forschungsprojekt »Förderung der Menschenrechte in Schulbüchern« (Çayır 2014; siehe auch Çayır 2015) festgestellt, dass im nationalen Bildungssystem immer noch dieselbe Mentalität verankert ist, die von der Türkischen Geschichtstheorie der 1930er Jahre und dem Kemalismus der Zeit nach dem Militärputsch von 1980 beeinflusst ist. Diese

stellt die Türkei [...] als homogenes, monolinguales und monoreligiöses Land dar. Die zentrale Rolle der Bildung bei der Schaffung einer homogenen Nation wird beibehalten, und die Lehrpläne/Schulbücher, die diese Mentalität fördern, sind sowohl hinsichtlich der aktuellen Politik in der Türkei als auch dem intellektuellen Wissensstand des Landes nicht mehr zeitgemäß. (115)

Die türkische Identität wird in diesen Schulbüchern essentialistisch, anachronistisch und überlegen dargestellt: »Das Hauptziel der Schulbücher besteht darin, die Überlegenheit der türkischen Identität und Kultur zu beweisen, und daher wird fast alles an historischem Wissen und Erfahrung als Werk der türkisch nationalen Kultur dargestellt« (116). Neben einem überschätzten nationalen Selbstwertgefühl vermitteln die Schulbücher auch eine Abwehrhaltung. Die türkische Kultur und Identität werden als ständig bedroht dargestellt und »sich vor Feinden in Acht zu nehmen, wird daher als eine der Pflichten moderner Staatsbürgerschaft dargestellt« (47). Am relevantesten für die Frage, wie das Bildungssystem zur Entwicklung epistemischer Laster beitragen kann, sind Vorstellungen von Türkischer Überlegenheit und die Konkretisierung der türkischen Identität durch Ausgrenzung, Bedrohung

Effekte epistemischer Sozialisierung erhöht sich aber mit der systematischen Repetition ähnlicher Einstellungen, Motive und Inhalte in allen Sphären der Gesellschaft.

und vermeintliche Feinde (was wiederum einen allgemein ängstlichen und defensiven Nationalcharakter kultiviert).²⁰

Dies ist bezeichnend für das, was laut Tanesini (2021: 98) ein Laster der Überlegenheit charakterisiert, nämlich überheblichen Stolz und ein übersteigertes defensives (weil unsicheres) Selbstwertgefühl. Angenommen, dass dies auf epistemische Arroganz zutrifft, so führt sie mit hoher Wahrscheinlichkeit zu Abwehrreaktionen gegenüber Informationen, die als Bedrohung des eigenen Selbstwertgefühls wahrgenommen werden – eines Selbstwertgefühls, das eng mit der eigenen rassifizierten Identität und der rekonstruierten Geschichte, auf der sie gründet, verbunden ist. Das verdeutlicht, wie sich Engstirnigkeit und epistemische Arroganz gegenseitig verstärken. Der motivationale Kern der Engstirnigkeit ist von selbstschützender Natur. Individuen oder Gruppen versuchen, ihr Selbstbild bzw. ihren Selbstwert und ihre Weltanschauung zu schützen, wenn sie mit Informationen konfrontiert werden, die sie als Bedrohung wahrnehmen. Die Wahrnehmung einer Bedrohung wird wiederum von mindestens zwei Faktoren beeinflusst: (1) einer verzerrten Vorstellung von sich selbst in Beziehung zu anderen und (2) einer verzerrten Interpretation bestimmter Fakten sozialer Realität. Wenn einem stets vermittelt wird, anderen zu misstrauen, sich ausschließlich auf die eigene Gruppe zu verlassen und ständig auf der Hut vor Feinden und Bedrohungen zu sein, so befördert dies entsprechende Abwehrhaltungen. Dies gilt insbesondere dann, wenn sozial anerkannte epistemische »Autoritäten für Experten-Nichtwissen« (Medina 2013: 146) bestimmte Informationen als existenzielle Bedrohung darstellen. Hier nehmen Sachverhalte um die Armenier:innen und den Völkermord eine besondere Rolle ein. In Handbüchern werden Lehrkräfte aufgefordert, das Thema »armenischer Behauptungen im Einklang mit dem Prinzip der Aktualität zu behandeln und zu erklären, dass diese Behauptungen nicht den historischen Tatsachen entsprechen« (Çayır 2014: 32). Akçam (2014) fasst die Darstellung der Armenier:innen und des Völkermords in Schulbüchern wie folgt zusammen: Das türkische Bildungssystem stellt Armenier:innen als Menschen dar, »die von Ausländern aufgehetzt werden, Staat und Land spalten wollen und Türken und Muslime ermordet haben«. Der Völkermord an den Armenier:innen wird als eine Lüge dargestellt, die zwecks dieser Spaltung verbreitet wird »und als größte Bedrohung für die türkische nationale Sicherheit gilt«.

20 Dies erinnert an unsere Diskussion zum mehrdeutigen Zustand türkischer gegenüber westeuropäischer Überlegenheitsvorstellungen auf S. 110.

Schlussbemerkung

Die Leugnung des armenischen Völkermords ist notwendiger Bestandteil des »epistemologischen Vertrags« des Türkismus. Den Völkermord zu leugnen bedeutet, dem »Türkischen Herrschaftsvertrag« zuzustimmen. Es überrascht daher nicht, dass diejenigen, die den armenischen Völkermord anerkennen, als Bedrohung der angeblichen nationalen Einheit und Sicherheit gebrandmarkt werden, da sie das »Türkentum« verraten. Wir stützen mit unserer Analyse Tunç Aybak's These, dass die Völkermordleugnung Teil des rassistischen Diskurses ist, der durch einen rassistischen Staat, d.h. die »diplomatische und geopolitische Staatsführung produziert und reproduziert wird, um die Kontinuität zwischen staatlicher Souveränität, kultureller/rassistischer Identität, Geschichte und territorialem Raum als defensive Ideologie aufrechtzuerhalten« (2016: 126). Wohlgedacht betrifft die dem Türkischen Rassenvertrag innewohnende Epistemologie des Nichtwissens alle Mitglieder der Gesellschaft, aber nicht alle gleichermaßen. Sie vermag einen Unrechtsstaat auch dadurch zu reproduzieren, indem die Unterdrückten zu Handlungen gezwungen werden, die ihre Unterdrückung aufrechterhalten (Altanian 2024b: 87–171). Die weiteren epistemisch schädlichen Dimensionen des Türkischen Rassenvertrags kommen also insbesondere dann zum Vorschein, wenn wir uns mit den Erkenntnissen von Völkermordüberlebenden und deren Nachfahren befassen. Ein solcher Ansatz ist entscheidend, um die dysfunktionalen epistemischen Praktiken rund um den Völkermord zu identifizieren, die darauf abzielen, die epistemische Teilhabe der Betroffenen zu unterminieren und ihre epistemischen Errungenschaften zum Schweigen zu bringen.

Literatur

- Adjemian, Boris/Nichanian, Mikaël (2018): »Rethinking the ›Hamidian massacres‹: the issue of the precedent«, in: *Études arméniennes contemporaines* 10, S. 19–29.
- Akçam, Taner (2014): »Textbooks and the Armenian Genocide in Turkey: Heading Towards 2015«, in: *The Armenian Weekly*, 04.12.2014, <https://armenianweekly.com/2014/12/04/textbooks/>.
- Akçam, Taner (2006): *A Shameful Act: The Armenian Genocide and the Question of Turkish Responsibility*, New York: Henry Holt and Company.

- Alcoff, Linda M. (2007): »Epistemologies of Ignorance: Three Types«, in: Nancy Tuana/Shannon Sullivan (Hg.), *Race and Epistemologies of Ignorance*, Albany, NY: State University of New York Press, S. 39–58.
- Alcoff, Linda M. (2006): *Visible Identities: Race, Gender, and the Self*, New York: Oxford University Press.
- Altanian, Melanie (2024a): »Rethinking the Right to Know and the Case for Restorative Epistemic Reparation«, in: *Journal of Social Philosophy* 55.4, S. 728–745.
- Altanian, Melanie (2024b): *The Epistemic Injustice of Genocide Denialism*, London/New York: Routledge.
- Astourian, Stephan H. (2021): »On the Genealogy of the Armenian-Turkish Conflict, Sultan Abdülhamid and the Armenian Massacres«, in: Stephan Astourian/Raymond Kévorkian (Hg.), *Collective and State Violence in Turkey: The Construction of a National Identity from Empire to Nation-State*, New York: Berghahn Books, S. 13–55.
- Astourian, Stephan H. (1999): »Modern Turkish Identity and the Armenian Genocide«, in: Richard G. Hovannisian (Hg.), *Remembrance and Denial: The Case of the Armenian Genocide*, Detroit: Wayne State University, S. 23–49.
- Astourian, Stephan H. (1990): »The Armenian Genocide: An Interpretation«, in: *The History Teacher* 23.2, S. 111–160.
- Astourian, Stephan/Kévorkian, Raymond (Hg.) (2021): *Collective and State Violence in Turkey: The Construction of a National Identity from Empire to Nation-State*, New York: Berghahn Books.
- Aybak, Tunç (2016): »Geopolitics of Denial: Turkish State's ›Armenian Problem‹«, in: *Journal of Balkan and Near Eastern Studies* 18.2, S. 125–144.
- Balint, Jennifer (2013): »The Ottoman State Special Military Tribunal for the Genocide of the Armenians: ›Doing Government Business‹«, in: Kevin J. Heller/Gerry Simpson (Hg.), *The Hidden Histories of War Crimes Trials*, Oxford: Oxford University Press, S. 77–100.
- Bardon, Adrian (2020): *The Truth about Denial: Bias and Self-Deception in Science, Politics, and Religion*, New York: Oxford University Press.
- Bassiouni, M. Cherif (2011): *Crimes against humanity: Historical evolution and contemporary application*, New York: Cambridge University Press.
- Battaly, Heather (2021): »Closed-Mindedness and Arrogance«, in: Alessandra Tanesini/Michael P. Lynch (Hg.), *Polarization, Arrogance, and Dogmatism: Philosophical Perspectives*, London: Routledge, S. 53–70.

- Berkol, Nureddin Ali/Neset Ömer İrdelp/Aime Mouchet/Süreyâ Ali Kayacan/İsmail Hakkı Çelebi (1926): Türk Irki ile İstanbul'da Yaşayan Diğer Irkların Mukâyesevi Tetkiki III: Tevsii (Vergleichende Analyse der türkischen Rasse und anderer in İstanbul lebender Rassen), in: *Türk Antropoloji Mecmuası* 2 (Türkische Zeitschrift für Anthropologie 2) (März), S. 5–18.
- Bloxham, Donald (2005): *The Great Game of Genocide: Imperialism, Nationalism, and the Destruction of the Ottoman Armenians*, New York: Oxford University Press.
- Çayır, Kenan (2014): *Who Are We? – Identity, Citizenship and Rights in Turkey's Textbooks*, İstanbul: Tarih Vakfı.
- Çayır, Kenan (2015): »Citizenship, nationality and minorities in Turkey's textbooks: from politics of non-recognition to ›difference multiculturalism«, in: *Comparative Education* 51.4, S. 519–536.
- Ekmekçiöğlü, Lerna (2016): *Recovering Armenia: The Limits of Belonging in Post-Genocide Turkey*, Palo Alto, CA: Stanford University Press.
- Ekmekçiöğlü, Lerna (2015): »Scholarship on the Armenian Genocide as a gendered event and process«, in: *New Perspectives on Turkey* 53, S. 185–190.
- Ekmekçiöğlü, Lerna (2013): »A Climate for Abduction, a Climate for Redemption: The Politics of Inclusion during and after the Armenian Genocide«, in: *Comparative Studies in Society and History* 55.3, S. 522–553.
- Ergin, Murat (2016): »Is the Turk a White Man?« *Race and Modernity in the Making of Turkish Identity*, Leiden and Boston: Brill.
- Garibian, Sévane (2016): »On the Breaking of Consensus: The Perinçek Case, the Armenian Genocide and International Criminal Law«, in: Roland Moerland/Hans Nelen/Jan Willems (Hg.), *Denialism and Human Rights*, Cambridge: Intersentia, S. 235–250.
- Garibian, Sévane (2010): »From the 1915 allied joint declaration to the 1920 Treaty of Sèvres: back to an international criminal law in progress«, in: *The Armenian Review* 1–2, S. 87–102.
- Göçek, Fatma M. (2015): *Denial of Violence: Ottoman Past, Turkish Present, and Collective Violence Against the Armenians, 1789–2009*, New York: Oxford University Press.
- Haniöğlü, M. Şükrü (2013): »Turkism and the Young Turks (1889–1938)«, in: Hans-Lukas Kieser (Hg.), *Turkey Beyond Nationalism: Towards Post-Nationalist Identities*, New York: I.B. Tauris.
- Haniöğlü, M. Şükrü (2001): *Preparation for a Revolution: The Young Turks 1902–1908*, New York: Oxford University Press.

- Hanioğlu, M. Şükrü (1995): *The Young Turks in Opposition*, New York: Oxford University Press.
- Hovanissian, Richard G. (Hg.) (1999): *Remembrance and Denial: The Case of The Armenian Genocide*, Detroit: Wayne State University.
- Ihrig, Stefan (2016): *Justifying Genocide: Germany and the Armenians from Bismarck to Hitler*, Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Ihrig, Stefan (2014): *Atatürk in the Nazi Imagination*, Cambridge, Mass. and London: Harvard University Press/Belknap Press.
- Kaiser, Hilmar (2020): »German Railway Investment in the Ottoman Empire: The Colonial Dimension«, in: Claus Schönig/Hatice Bayraktar/Ramazan Calik (Hg.), *Türkisch-Deutsche Beziehungen: Perspektiven aus Vergangenheit und Gegenwart*, Berlin, Boston: De Gruyter, S. 154–170.
- Kaiser, Hilmar (2010): »Genocide at the Twilight of the Ottoman Empire«, in: Donald Bloxham/A. Dirk Moses (Hg.), *The Oxford Handbook of Genocide Studies*, Oxford: Oxford University Press, S. 365–385.
- Kaiser, Hilmar (2006): »Armenian Property, Ottoman Law and Nationality Policies During the Armenian Genocide, 1915–1916«, in: Olaf Farschid/Manfred Kropp/Stephan Dähne (Hg.), *The First World War as Remembered in the Countries of the Eastern Mediterranean*, *Beiruter Texte und Studien*, Würzburg: Ergon Verlag, S. 49–71.
- Kaiser, Hilmar (2005): »Die deutsche Diplomatie und der armenische Völkermord«, in: Fikret Adanir/Bernd Bonwetsch (Hg.), *Osmanismus, Nationalismus, und der Kaukasus. Muslime und Christen, Türken und Armenier im 19. und 20. Jahrhundert (Kaukasusstudien, Bd. 9)*, Wiesbaden: Reichert Verlag.
- Kaiser, Hilmar (1998): *Imperialism, Racism, and Development Theories: The Construction of a Dominant Paradigm on Ottoman Armenians*, Ann Arbor: Gomidas Institute.
- Kayagil, Ayşegül (2021): »Yok Ama Var: Türkiye'de Irk, Irkçılık, Köleciliğin Hayaletleri« (Es gibt sie nicht, und doch sind sie da: Die Geister von Rasse, Rassismus und Sklaverei in der Türkei), in: Imge Oranlı/Şeyda Öztürk (Hg.), *Cogito, Irkçılığı Görmek (Rassismus erkennen)*, Vol. 101, Istanbul: Yapı Kredi, S. 81–92.
- Kévorkian, Raymond (2021): »On Collective Responsibility in the Extermination of Ottoman Armenians«, in: Stephan Astourian/Reymond Kévorkian (Hg.), *Collective and State Violence in Turkey: The Construction of a National Identity from Empire to Nation-State*, New York: Berghahn Books, S. 122–146.

- Kévorkian, Raymond (2011): *The Armenian Genocide: A Complete History*, New York: I.B. Tauris.
- Kieser, Hans-Lukas/Öktem, Kerem/Reinkowski, Maurus (Hg.) (2015): *World War I and the End of the Ottomans: From the Balkan Wars to the Armenian Genocide*, London: I.B. Tauris.
- Korkmaz, Ayşenur (2021): »The Hamidian Massacres: Gendered Violence, Biopolitics and National Honour«, in: Stephan Astourian/Raymond Kévorkian (Hg.), *Collective and State Violence in Turkey: The Construction of a National Identity from Empire to Nation-State*, New York and Oxford: Berghahn Books, S. 97–121.
- Kushner, David (1977): *The Rise of Turkish Nationalism 1876–1908*, London: Frank Cass.
- Maksudyan, Nazan (2023): »Racial anthropology in Turkey and transnational entanglements in the making of scientific knowledge: Seniha Tunakan's academic trajectory, 1930s–1970s«, in: *History of the Human Sciences* 36.2, S. 1–24.
- Maksudyan, Nazan (2021): »Türkiye'de Irkçılığın »Bilimsel« Temelleri, Türklüğü Ölçmek ve Cumhuriyet Tarihçiliğinin Türkiye Tarihindeki Irkçılığı İnkâr Saplantısı« (Die »wissenschaftlichen« Grundlagen des Rassismus in der Türkei, die Vermessung des Türkentums und die Obsession der republikanischen Geschichtsschreibung mit der Leugnung von Rassismus in der türkischen Geschichte), in: Imge Oranlı/Şeyda Öztürk (Hg.), *Cogito, Irkçılığı Görmek (Rassismus erkennen)* 101, Istanbul: Yapı Kredi, S. 195–209.
- Maksudyan, Nazan (2005): »The Turkish Review of Anthropology and the Racist Face of Turkish Nationalism«, in: *Cultural Dynamics* 17.3, S. 291–322.
- Mardin, Şerif (2019): *Jöntürklerin Siyasi Fikirleri, 1895–1908 (Die politischen Ideen der Jungtürken, 1895–1908)*, Istanbul: İletişim Verlag.
- Medina, José (2013): *The Epistemology of Resistance: Gender and Racial Oppression, Epistemic Injustice, and Resistant Imaginations*, Oxford: Oxford University Press.
- Mills, Charles (2022): *Der Racial Contract*. Aus dem Englischen von Jürgen Schröder. Frankfurt/New York: Campus Verlag.
- Mills, Charles (2007): »White Ignorance«, in: Shannon Sullivan/Nancy Tuana (Hg.), *Race and Epistemologies of Ignorance*, Albany: State University of New York Press, S. 13–38.
- Mills, Charles (1997): *The Racial Contract*. Ithaca, NY: Cornell University Press.

- Mills, Charles (1988): »Alternative Epistemologies«, in: *Social Theory and Practice* 14.3 (Special Issue: Marxism-Feminism: Powers of Theory/Theories of Power), S. 237–263.
- Oranlı, Imge (2021): »Epistemic Injustice from Afar: Rethinking the Denial of Armenian Genocide«, in: *Social Epistemology* 35.2, S. 120–132.
- Seckinelgin, Hakan (2023): »Institutional denialism as public policy: using films as a tool to deny the Armenian genocide in Turkey«, in: *Ethnic and Racial Studies* 46.12, S. 2677–2697.
- Şeker, Nesim (2013): »Forced Population Movements in the Ottoman Empire and the Early Turkish Republic: An Attempt at Reassessment through Demographic Engineering«, in: *European Journal of Turkish Studies* [Online], 16.
- Smith, Roger W. (2014): »Genocide Denial and Prevention«, in: *Genocide Studies International* 8.1, S. 102–109.
- Tanesini, Alessandra (2021): *The Mismeasure of the Self*, Oxford: Oxford University Press.
- Thatcher, Alexander (2023): »Baku QAnon: The New High Armenophobia«, in: *EVN Report*, 23.10.2023, <https://evnreport.com/politics/baku-qanon-the-new-high-armenophobia/>.
- Theriault, Henry C. (2009): »Genocide, Denial, and Domination: Armenian-Turkish Relations from Conflict Resolution to Just Transformation«, in: *Journal of African Conflicts and Peace Studies* 1.2, S. 82–96.
- Torosian, Bedros (2021): »Ottoman Armenian Racialization in an American Space (1908–1914)«, in: *Mashriq & Mahjar: Journal of Middle East and North African Migration Studies* 8.2, S. 31–59.
- Ulgen, Fatma (2010): »Reading Mustafa Kemal Atatürk on the Armenian Genocide of 1915«, in: *Patterns of Prejudice* 44.4, S. 369–391.
- Üngör, Uğur Ümit (2011): *The Making of Modern Turkey: Nation and State in Eastern Anatolia 1913–1950*, New York: Oxford University Press.
- Ünlü, Barış (2018): *Türklük Sözleşmesi: Oluşumu, İşleyişi ve Krizi (Der Türkentumsvertrag: Seine Entstehung, Funktionsweise und Krise)*, Ankara: Dipnot Verlag.
- Zürcher, Erik-Jan (1993): *Turkey: A Modern History*, New York: I.B. Tauris.

Melanie Altanian ist Assistenzprofessorin für Epistemology and Theory of Science an der Universität Freiburg. Ihre Forschungsschwerpunkte sind in den Bereichen Politische Erkenntnistheorie, Moralphilosophie und Sozial-

philosophie. Zu ihren jüngsten Veröffentlichungen gehören die Monographie »The Epistemic Injustice of Genocide Denialism« (Routledge, Open Access) und »Rethinking the Right to Know and the Case for Restorative Epistemic Reparation« (Journal of Social Philosophy, Open Access).

Imge Oranlı ist Assistenzprofessorin für Philosophie an der Arizona State University. Der Großteil ihrer Arbeit befasst sich mit kritischen philosophischen Perspektiven in der kontinentalen Tradition. Zudem beschäftigen sich ihre bisherigen Publikationen mit epistemischer Ungerechtigkeit, philosophy of race, feministischer Ethik, postkolonialer Theorie und Theorien der Gewalt. Demnächst erscheint ihr Buch »Shifting Paradigms of Evil in Philosophy: Reading the Armenian Genocide with the Shoah« bei Routledge.

Geschichtsschreibung als eine Frage der Gerechtigkeit

Beobachtungen zur Geschichtsphilosophie von Charles W. Mills

Eraldo Souza dos Santos

Charles Mills' Beiträge zur *philosophy of race* und *social epistemology* werden zunehmend anerkannt, doch die grundlegende Rolle der historischen Forschung und der Globalgeschichte in seinem Werk hat noch nicht die notwendige Aufmerksamkeit erhalten. Mills entwickelt nicht nur eine Geschichtsphilosophie, die seine Überlegungen zu sozialen und epistemischen Dimensionen der Rassistifizierung leitet; er verbindet ebenfalls, wenngleich unsystematisch, die Geschichtsschreibung mit der Praxis der Gerechtigkeit. Diese Verbindung besteht, da es nach Mills die Praktiken der Geschichtsschreibung und des Geschichtsunterrichts sind, die die Persistenz der weißen Vorherrschaft (*white supremacy*) als ein grundlegend ungerechtes System über Zeit und Raum hinweg ermöglichen.

Eine solche Auffassung der Geschichtsschreibung wird mit großer Wahrscheinlichkeit von vielen HistorikerInnen im deutschsprachigen Raum abgelehnt werden, die bei aller Kritik am Positivismus die Praxis der Geschichtsschreibung immer noch mit einer axiologisch neutralen Analyse von Quellen der Vergangenheit verknüpfen. Doch gerade deshalb bietet Mills' Philosophie ein wirkungsvolles Gegenmittel gegen historiographische Praktiken, die aufgrund einer *naiven Erkenntnistheorie* zur Reproduktion sozialer Strukturen von Herrschaft und Ungleichheit beitragen. Um dies aufzuzeigen, widme ich mich hier einer Analyse von zwei relativ wenig gelesenen späten Aufsätzen von Mills, und zwar »Global White Ignorance« (2015) und »Race and Global Justice« (2019).

Mills' Erkenntnistheorie als Philosophie der Geschichtsschreibung

Fundamental für das Verständnis der Rolle der Geschichtsschreibung in Mills' Philosophie ist der Begriff der *white ignorance*, die er erstmals in seinem 2007 veröffentlichten Essay einführt. *White ignorance* beschreibt nach Mills »an ignorance among whites—an absence of belief, a false belief, a set of false beliefs, a pervasively deforming outlook—that [is] not contingent but causally linked to their whiteness« und »a non-knowing grounded specifically in *white racial privilege*« (Mills 2015: 217, Hervorhebung hinzugefügt). Eine solche Form der Unwissenheit verzerrt unser Wissen über die Vergangenheit, indem sie die Unkenntnis darüber fördert, wie die weiße Vorherrschaft die Moderne geprägt hat und wie ihre negativen Folgen von nicht-weißen Menschen in der Gegenwart immer noch erlebt werden.¹ Die Moderne wird von Mills in diesem Sinne nicht nur als historiographische Kategorie bzw. als Kategorie des historischen Zeitlichen, sondern auch als *epistemische Kategorie* begriffen: Der Diskurs der Moderne ist grundsätzlich durch die »Verzerrung der sozialen Kognition« (*the distortion of the social cognition*) gekennzeichnet (Mills 2015: 217). Anders ausgedrückt: Eine neue, rassifizierte Art der Deutung bzw. *Missdeutung* der Welt prägt die Moderne. Das Korrektiv zur *white ignorance* besteht in dieser Hinsicht für Mills darin, die folgende historische und historiographische Tatsache ernst zu nehmen:

that over the past few hundred years whites were (and are) in general privileged across the planet, originally saw themselves as the superior race, and that this foundational miscognition necessarily ramified throughout their other perceptions, conceptions, and theorizations, both descriptive and normative, scholarly and popular (Mills 2015: 219).

Ohne die epistemische Wichtigkeit historiographischer Kontroversen zur Interpretation der Vergangenheit zu ignorieren, geht Mills also davon aus, dass

1 Aufgrund der historischen Prägung der weißen Vorherrschaft in der Denkweise und Welterfahrung der Moderne ist es nicht ungewöhnlich, dass die *white ignorance* auch die Kognition von nicht-weißen Menschen bestimmt: »To the extent that, in particular time periods and societies, whites have cognitive hegemony over people of color, at least some aspects of white ignorance will be shared by nonwhites, so that one would need to distinguish the generative from ascriptive senses of the »whiteness« in white ignorance—how it came about as against who actually has the beliefs« (Mills 2015: 225).

das Wissen über die Vergangenheit falsch und/oder verfälscht sein kann. Da es sich um eine Form der »Verkennung« (*miscognition*) handelt, ist die *white ignorance* für HistorikerInnen von grundlegendem Interesse, da sie ein Hindernis bei der Suche nach der historischen Wahrheit oder der »Erlangung wahrheitsgetreuer Erkenntnisse« (*the attainment of veridical cognitions*) über die Vergangenheit darstellt (Mills 2015: 218). Nach Mills ist die Aufklärung als wissenschaftliches und philosophisches Projekt in diesem Sinne »an enterprise cognitively compromised from the start« (Mills 2015: 217).

Als soziales und historisches Phänomen, wie Mills in seinem 2015 veröffentlichten Aufsatz zur *white ignorance* betont, hat sie darüber hinaus im Wesentlichen eine globale Dimension:

Insofar as the modern world has been created by European colonialism and imperialism, and insofar as racist assumptions/frameworks/norms were central to the theories justifying white Western conquest and domination of that world, we would expect white ignorance to be global. [...] For white supremacy was global, not merely in the aggregative sense of an assembly of white-dominated polities, but to a significant extent in transnational patterns of cooperation, international legislation, common circulating racist ideologies, and norms of public policy (slave codes, indigenous expropriation, colonial governance) in which white rulers in different nations learned from each other (Mills 2015: 217 und 223).

In diesem Zusammenhang sind es historiographische Verfahren in Bezug auf die Rolle der Rassifizierung bei der Konstitution der modernen Welt bzw. der Weltordnung, die die *white ignorance* als epistemische Tendenz prägen, weshalb Mills' Erkenntnistheorie auch die Form einer Philosophie der Geschichtsschreibung annehmen muss. Mit dem Konzept der *racial erasure* beschreibt Mills in dieser Hinsicht, wie die heutige Geschichtsschreibung größtenteils noch die grundlegende Rolle von Imperialismus, Kolonialismus und Rassismus bei der Entstehung der Moderne ignoriert.²

In Mills' historiographischer Darlegung führen die Schrecken des Zweiten Weltkriegs und die Entstehung der sogenannten Dritten Welt während des Kalten Krieges dazu, dass Theorien des biologischen Rassismus aus politischer

2 Es geht nach Mills um »[...] the retrospective whiting-out, the whitewashing, of the racial past in order to construct an alternative narrative that severs the present from any legacy of racial domination« (Mills 2015: 220).

Sicht problematisch werden.³ In diesem historischen Kontext ist es für die europäischen Nationen und postkoloniale Nationen wie Australien und die Vereinigten Staaten notwendig, die Geschichte so umzuschreiben, dass Theorien der weißen Vorherrschaft, wie sie von den Nationalsozialisten und *white supremacists* im US-amerikanischen Süden vertreten wurden, zu historisch isolierten Tatsachen werden und nicht zum eigentlichen Diskurs der Moderne.⁴ Historiographische Narrative, die zur *racial erasure* beitragen, sind in den meisten Fällen die Grundlage für die Weigerung, das rassistische Erbe der Vergangenheit und die Persistenz des Rassismus in der Gegenwart zur Kenntnis nehmen. Die Geschichte muss geschrieben und umgeschrieben werden, um die Tatsache der weißen Vorherrschaft als historisches Phänomen zu verkleinern bzw. gänzlich zu verweigern.

Die interdisziplinäre Synergie zwischen Erkenntnistheorie und Geschichte bzw. *Geschichtsschreibung* steht daher im Mittelpunkt von Mill's *critical philosophy of race*. Da der Diskurs der Moderne rassistisch (und daher nicht axiologisch neutral) ist, da der Diskurs der Moderne sich selbst mit historiographischen Erzählungen begründet, die die weiße Vorherrschaft bestätigen und rechtfertigen, sind reversionistische historiographische Narrative – im positiven Sinne – *richtigstellend*: nicht nur in einem epistemischen Sinne, sondern auch als Voraussetzung für die Verwirklichung der *racial justice* als moralischem Ziel. Geschichtsschreibung, Erkenntnistheorie und Moralphilosophie sind daher in Mills' philosophischem Projekt untrennbar miteinander verbunden.

Geschichtsschreibung als eine Frage der Gerechtigkeit

Was sind die moralischen und politischen Konsequenzen der Tatsache, dass unser historisches Bewusstsein generell *ignorant* und *rassistisch* ist?

3 »Embarrassed both by the death camps' demonstration of where the logic of racism leads – even Europeans could be subjected to mass murder – and by a colonial discourse no longer appropriate for a postcolonial world (if only nominally), the West has sought to whiteout the multiple ways race and racial ideology underpinned its global domination« (Mills 2019: 105).

4 Mills schlägt vor, dass angesichts der Prävalenz rassistischer Ideen in verschiedenen ideologischen Strömungen der Moderne wie Konservatismus, Liberalismus und Sozialismus die weiße Vorherrschaft historiographisch als »Metaideologie« der Moderne betrachtet werden sollte (Mills 2015: 222).

Im letzten Satz von »Global White Ignorance« bringt Mills bereits den erkenntnistheoretischen Begriff des *Lügens* mit der Idee der Ungerechtigkeit in Verbindung: »Achieving a new world will require an admission of the white lies that have been central to the making of our current unjust and unhappy planet. Global justice demands, as a necessary prerequisite, the ending of global white ignorance« (Mills 2015: 225). Er schlägt zudem vor, welche politische Maßnahmen aus seiner Erkenntnistheorie und Philosophie der Geschichtsschreibung abgeleitet werden können: »A radical rethinking of inherited narratives and frameworks, and the prescription of corresponding measures of corrective racial justice—whether milder measures like affirmative action or more drastic policies like reparations—would seem to be called for« (Mills 2015: 222). In »Race and Global Justice« (2019) vertieft Mills die Ausführungen von »Global White Ignorance« und verbindet seine kritische Rekonstruktion der Globalgeschichte mit Überlegungen zur globalen Gerechtigkeit.

Das Bestehen und Fortbestehen der *global whiteness* und der globalen weißen Vorherrschaft (*global white supremacy*) (Mills 2019: 102), die die neue Geschichtsschreibung des Kolonialismus und Imperialismus nochmals ans Licht gebracht hat, stellt für Mills ein grundlegendes moralisches Problem dar. Sowohl PhilosophInnen als auch HistorikerInnen haben eine *moralische Verantwortung*, die Reproduktion sozialer Strukturen von Herrschaft und Ungleichheit durch problematische historiographische Narrative kritisch zu betrachten bzw. zu denunzieren.

Mills wirft der politischen Philosophie, die von John Rawls' politischem Liberalismus inspiriert ist, und den bestehenden liberalen Theorien globaler Gerechtigkeit vor, dass sie das Fortbestehen der *white ignorance* als historische Tatsache weitgehend ignorieren. Ideale Gerechtigkeitsansätze, die von Überlegungen zu perfekten oder nahezu perfekten Gesellschaften ausgehen, sind für Mills nicht in der Lage, eine historiographisch sensible Reflexion über das Problem der *racial domination* zu bieten. In diesem Sinne spielen Geschichte und Geschichtsschreibung eine zentrale Rolle in seiner Kritik der Idealtheorie (Mills 2005) aufgrund ihrer Eigenschaft als Wissenschaften, die Vergangenheit ans Tageslicht zu befördern: »what is demanded is a correction of past wrongs, thereby forcing on to the table an accounting of those wrongs« (Mills 2019: 115) und »the recognition of the wrongs of the past as wrongs« (Mills 2019: 117). Soziale Erkenntnistheorie und Geschichtsschreibung sind also in seinem philosophischen Projekt nicht nur untrennbar miteinander verbunden, sondern auch selbsttragend: Die erkenntnistheoretische Kritik

der weißen Vorherrschaft und der *white ignorance* ist nur dank der Entwicklung der historischen Forschung möglich. Daher ist es von entscheidender Bedeutung, dass PhilosophInnen und insbesondere soziale ErkenntnistheoretikerInnen die Beiträge der jüngsten Geschichtsschreibung ernst nehmen und ihre historische Sensibilität aktiv zu entwickeln versuchen.

Das bedeutet aber auch, dass HistorikerInnen die Beiträge der sozialen Erkenntnistheorie der *race* ernst nehmen müssen. Die praktische Gestaltung historischer Gegenerzählungen findet in Mills' Philosophie Elemente für eine rigorosere, theoretisch informierte sowie antirassistische Praxis der Geschichtsschreibung. Geschichte und Geschichtsschreibung als Forschungsfelder, die zur öffentlichen Darstellung der Vergangenheit entscheidend beitragen, können und müssen nach Mills stärker beispielsweise in Wiedergutmachungsprojekte eingebunden werden, insbesondere durch eine größere Offenheit für antirassistische, antikoloniale und antiimperialistische Agenden. Dies erfordert eine neue erkenntnistheoretische Haltung von HistorikerInnen, die sich bewusst sein müssen, dass aufgrund der Art und Weise, in der die weiße Vorherrschaft die Globalgeschichte definiert hat, jede (vermeintlich) erkenntnistheoretisch neutrale historiographische Haltung potentiell mit Projekten zusammenhängt, die die rassifizierte Vergangenheit der Weltordnung und/oder die Gegenwart der *racial domination* leugnen oder minimieren. Einer der Bereiche, in denen HistorikerInnen eine entscheidende Rolle spielen können – und, moralisch gesehen, auch *sollten* –, wenn wir Mills' Darlegungen folgen, ist die *Erinnerung an die und Memorialisierung der Vergangenheit*:

The Third Reich is universally condemned, but what about the Weiss Reich? Where are the memorials for Spain's Amerindian Holocaust, or the South Asian victims of avoidable famines under British rule, or the Congolese who died under Belgium's King Leopold II, or the Nama and Herero people exterminated by the *Vernichtungsbefehl* in German Southwest Africa, or the Ethiopians and Libyans gassed in Italy's colonial wars, or the Kikuyu slaughtered in the British counterinsurgency campaign in Kenya, or the Algerians subjected to torture and massacre by French troops, or the millions of Africans who perished in the Atlantic Slave Trade? What is required is a global Truth and Reconciliation Commission that would bring to light these suppressed histories, and pay the appropriate respect to this huge unmarked and unacknowledged nonwhite necropolis (Mills 2019, 118).

Warum sollten HistorikerInnen heute Mills lesen?

Gewiss sind viele Aspekte von Mills' Geschichtstheorie und Philosophie der Geschichtsschreibung nicht neu.⁵ Auch können einige Aspekte seiner geschichtlichen Narrative selbst als problematisch oder fragwürdig angesehen werden.⁶ Seine Originalität und sein wichtigster Beitrag zur Theorie der Geschichtsschreibung liegen aber in der Mobilisierung des Begriffs der *white ignorance*, um zu erläutern, wie sich die Moderne epistemisch durch historiographische Strategien konstituiert, die sich auf die Frage beziehen, welche Rolle die Rassifizierung in historischen Prozessen gespielt hat und spielt. Seine Theorie ist auch angesichts der Art und Weise fruchtbar, wie der Begriff der *white ignorance* die Subjektivierungsprozesse von HistorikerInnen und die rassifizierten Formen der Unwissenheit beleuchten kann, die zu historiographischen Formen von *racial erasure* beitragen.

Ansätze der Geschichtsschreibung, ob positivistisch oder nicht, die die historische Forschung von Fragen der Moral und der Gerechtigkeit distanzieren wollen, beruhen nach Mills auf einer naiven Erkenntnistheorie, die nicht berücksichtigt, dass sie zu einem historischen Projekt der wissenschaftlichen Bestätigung und sozialen Reproduktion von weißer Vorherrschaft gehört. Sie beruhen also auf einer Erkenntnistheorie, die Ignoranz zu einer Methode und einer Praxis macht.

Angesichts der Schrecken der Gegenwart haben in den letzten Jahren sowohl Historikerverbände als auch wichtige Persönlichkeiten des Fachs dazu aufgerufen, die Geschichtspraxis »weniger politisch« zu gestalten. Als Alternative schlägt Mills vor, Geschichte als Gesellschaftskritik auszuüben.

5 Die zentrale Rolle, die die Geschichte der Kolonialisierung und des Imperialismus in seinem philosophischen Ansatz spielt, wird tiefgreifend von TheoretikerInnen wie Jennifer Pitts (2005) und Thomas McCarthy (2009) beeinflusst.

6 Siehe u.a. Mills' Annahme, dass der Widerstand der Ureinwohner in Australien zu einem beliebigen Zeitpunkt aufgehört hat, obwohl dieser Widerstand trotz unterschiedlicher Intensitätsstufen und Formen ein kontinuierlicher Prozess war bzw. ist (Lippmann 1981): »By the early twentieth century, with *aboriginal resistance over*, the Aborigines were simply written out of official histories« (Mills 2015: 24, Hervorhebung hinzugefügt).

Literatur

- Lippmann, Lorna (1981): *Generations of Resistance. The Aboriginal Struggle for Justice*, Melbourne: Longman Cheshire.
- MacCarthy, Thomas (2009): *Race, Empire, and the Idea of Human Development*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Mills, Charles W. (2005): »Ideal Theory as Ideology«, *Hypatia* 20 (3), S. 165–84.
- Mills, Charles W. (2007): »White Ignorance«, in: Shannon Sullivan/Nancy Tuana (Hg.), *Race and Epistemologies of Ignorance*, Albany, NY: State University of New York Press, S. 11–38.
- Mills, Charles W. (2015): »Global White Ignorance«, in: Matthias Gross/Linsey McGoe (Hg.), *Routledge International Handbook of Ignorance Studies*, London: Routledge, S. 217–227.
- Mills, Charles W. (2019): »Race and Global Justice«, in: Duncan Bell (Hg.), *Empire, Race and Global Justice*, Cambridge: Cambridge University Press, S. 94–119.
- Pitts, Jennifer (2005): *A Turn to Empire. The Rise of Imperial Liberalism in Britain and France*, Princeton: Princeton University Press.

Eraldo Souza dos Santos ist Assistenzprofessor am Institut für Kriminologie, Recht und Gesellschaft der University of California, Irvine. Er war zuvor Klarman Fellow am Institut für Politikwissenschaft der Cornell University und hat an der Universität Paris 1 Panthéon-Sorbonne in Philosophie promoviert.

Lehren aus »The Racial Contract« in der deutschen Musikpädagogik

Eine Bestandsaufnahme, ein Handlungsaufruf

Shanti Suki Osman

Im September 2024 habe ich zusammen mit Mitgliedern des Arbeitskreises Rassismuskritische Musikpädagogik¹ ein Forum zu selbiger Thematik² auf der Jahrestagung des Arbeitskreises Musikpädagogische Forschung (AMPF) präsentiert und geleitet. Mit dem Themenschwerpunkt »Demokratie« war das Forum trotz des frühen Beginns am Sonntagmorgen sehr gut besucht. Die Teilnehmer*innen waren spürbar ernsthaft bei der Sache, was sich auch in den Diskussionen widerspiegelte. Diese umfassten unter anderem folgende Themen: *Musikhochschulen als Orte der Ausgrenzung und ihrer Überwindung: Rassismuskritische empirische Forschung in der Musikpädagogik* sowie *Kommunikation über Rassismus und Spannungsmomente bei rassismus- und hegemoniekritischen Vermittlungsansätzen*.

Die Diskussionen deckten ein vielversprechendes und hoffnungsvolles Spektrum an Fragen und Aspekten ab, von der Bedeutung der Positionierung der Forscher*innen über das Fehlen von Empowerment-Räumen für Menschen mit Rassismuserfahrungen bis hin zu den fehlenden Möglichkeiten für weiße Menschen, über Macht und Abwehrreaktionen zu reflektieren.

1 Der Arbeitskreis Rassismuskritische Musikpädagogik ist an der Universität der Künste Berlin angesiedelt und besteht aus den folgenden Kolleg*innen, denen ich auch für die Möglichkeit danke, intensiv an diesem Thema zu arbeiten: Ulaş Aktaş (UdK Berlin), Mehtap Arı (UdK Berlin), Ali Konyali (UdK Berlin), Johann Honnens (UdK Berlin), Kiwi Menrath (BTU Cottbus-Senftenberg), Saboura Naqshband (UdK Berlin), Timm Stafe (UdK Berlin)

2 Der vollständige Titel des Forums war »Rassismuskritische Musikpädagogik und Perspektiven einer institutionalisierten Verankerung«.

Darüber hinaus wurde diskutiert, wie diejenigen, die nicht rassistisch diskriminiert werden, Solidarität zeigen können.³ In der Tat steht die deutsche Musikpädagogik erst am Anfang, solche Perspektiven zu kultivieren, und es ist angebracht zu prüfen, wie weit diese Fragen und Bestrebungen von der Realität des Lern- und Lehrkontextes und auch von der Realität des Rassismus und der Diskriminierung entfernt sind.

Dieser Text ist daher eine Gelegenheit, die derzeitige leichte und doch dringliche Bewegung hin zu einer rassismuskritischen Musikpädagogik hervorzuheben und zu fördern.

Zielsetzung dieses Textes

Es ist daher das Ziel dieses Textes, rassismuskritische Ansätze in der deutschen Musikpädagogik anhand der Prämissen der Racial-Contract-Theorie (vgl., Mills, 1997) zu untersuchen, nämlich die Idee der »Epistemologie der Ignoranz« (Mills 1997: 93, 97, 133). Ich werde versuchen, die Erkenntnisse der Racial-Contract-Theorie mit den aktuellen Entwicklungen in der rassismuskritischen und intersektionalen Musikpädagogik in Deutschland zu verknüpfen. Tatsächlich hat die anglophone Welt der Musikpädagogik in diesem Bereich bereits erhebliche Fortschritte gemacht. Einige bemerkenswerte Beispiele sind die antirassistischen Aufrufe von Nate Holder in seiner Publikation *If I Were A Racist... Exploring racism in music learning* (vgl., Holder 2024) sowie *A Manifesto for Music Education in Scotland* (vgl., Brennan et al. 2017), das Themen von struktureller Ungleichheit bis hin zur Ausbildung von Lehrkräften untersucht. Vincent Bates' Arbeiten zur systematischen Anwendung eines intersektionalen Rahmen zur Verfolgung sozialer Gerechtigkeitsziele in der nordamerikanischen Musikpädagogik stellen das Musikklassenzimmer als politischen Mikrokosmos neu in den Fokus (vgl., Bates 2022) und argumentieren für Antirassismus und Gleichheit im Musikunterricht. In diesem kurzen Text kann ich zwar nicht in vollem Umfang erläutern, warum der deutsche Diskurs mehr als nur ein paar Schritte hinter diesem Anspruch zurückbleibt, aber der Fokus auf die deutsche Musikpädagogik ist als Mittel gedacht, um die entsprechende Entwicklung voranzutreiben und uns alle zum Handeln zu bewegen.

3 Ein vollständiger Bericht über das Forum wird im Rahmen der Tagungspublikation im Jahr 2025 veröffentlicht.

Der Text beginnt mit einer kurzen Überlegung zu Epistemologien: zuerst mein eigener Begriff *intersectional epistemologies*, anschließend Mills' Beobachtung der »Epistemologie der Ignoranz«. Angesichts der Welle kritisch antirassistischer oder rassismuskritischer Ansätze in der deutschen Musikpädagogik, die sich aus interkulturellen und transkulturellen Ansätzen entwickelt haben, bietet der Text dann eine kurze Bestandsaufnahme, die einen Überblick darüber gibt, inwieweit diese Schlüsselthemen »Epistemologie der Ignoranz« in der aktuellen deutschen Musikpädagogik adressiert werden und wiederzufinden sind. Anschließend untersucht der Text spezifische Beispiele, darunter *Musik ist nicht rassistisch, aber ihre Interpretation und Kontextualisierung können es sein* von Karim Hassan (vgl., Hassan 2020) und *Rassismuskritische Musikpädagogik: Ein Leitfaden für den Unterricht*, veröffentlicht von der Musikschule Bochum und verfasst von Vincent Bababouilabo, Rahel Löwentraut, Jessica Massóchua und Inga Sponheuer (Bababouilabo et al. 2024). Der Text schließt mit der Erinnerung daran, dass die Minimierung und Beseitigung von Ungleichheit und Rassismus interdisziplinäre Aufgaben sind.

Intersectional Epistemologies⁴ und Epistemologie der Ignoranz

Mit *The Racial Contract* beabsichtigte der Philosoph Charles Mills zu verdeutlichen, dass bestehende Ansätze der Gesellschaftsvertragstheorie nicht nur nicht-weiße Menschen vollständig ausschließen, sondern dass dieser Ausschluss und die daraus resultierende Unterdrückung nicht-weißer Menschen sogar notwendig ist, um die Stabilität und den Erfolg weißer Menschen, oder des »weißen Mannes«, zu gewährleisten (Mills 1997: 18). Die Racial-Contract-Theorie zeigt auf, dass nicht-weiße Menschen nicht unterschreiben können, weil sie im Sinne des Vertrages keine vollwertigen Menschen sind. Dennoch kann jede Person (einschließlich nicht-weißer Menschen) unbewusst den durch den Vertrag institutionalisierten Rassismus reproduzieren (vgl., Mills, 1997: 18). Darüber hinaus entlarvt die Racial-Contract-Theorie eine »Epistemologie der Ignoranz« (Mills, 1997: 93, 97, 133), die es weißen Menschen erlaubt

4 Ich habe das Konzept der *intersectional epistemologies* bereits kurz anhand ähnlicher Beispiele erläutert. (vgl., Dunkel et al. 2022 und Osman, 2025) und hielt zum ersten Mal einen Vortrag mit dem Titel *Intersectional Epistemologies* an der Jahrestagung der Gesellschaft für Musikforschung, Berlin 2022.

hat, offiziell – vertraglich – des Rassismus nicht bewusst zu sein und ihn zu ignorieren, um den Status quo aufrechtzuerhalten.

Als ein Konzept, den ich im Rahmen meiner Promotion entwickelt habe, steckt der Begriff *intersectional epistemologies* noch in den Kinderschuhen. Derzeit dient er als Forschungsansatz, Theorie und auch als Methodik, die die Notwendigkeit intersektional informierter Erkenntnisweisen und damit verbundener Standards für die Selbstvalidierung, beschreibt. In meinem interviewbasierten Disserationsprojekt zu den Erfahrungen von Schwarzen Frauen und Frauen of Color in deutschen Musikhochschulen wird die Verschränkung von verschiedenen Dimensionen der Diversity und die Auswirkungen, die dies auf ihr Lernumfeld hat, untersucht. Ausgehend von dieser marginalisierten Perspektive war es notwendig, Wege zu finden, um dominante Wissens- und Lernformen zu untergraben und Machtverhältnisse an Musikhochschulen zu verstehen und zu enthüllen. Die Entwicklung der notwendigen *intersectional epistemologies* stützt sich auf Patricia Hill Collins' Arbeit »Black Feminist Thought« (vgl., Hill Collins 2008) und Black Feminist Epistemology und vereint diese mit weiteren Konzepten von »race-based« oder kritischer Erkenntnistheorien und Elementen der postmigrantischer Perspektiven und Rassismuskritik, insbesondere des Phänomens des rassifizierten Othinging. Die Hintergründe des Konzepts skizziere ich im Folgenden.

Mit Blick auf Schwarze Frauen in den USA zeigt Collins, wie wichtig es ist, intersektionale Paradigmen anzuwenden, um Machtbeziehungen und soziale Phänomene zu verstehen (Hill Collins 2000: 252), und um »die Standards in Frage zu stellen, die zur Bewertung von Wissen verwendet werden oder auch, warum wir glauben, was wir für wahr halten« (Ebd. 253). So sei zum Beispiel nicht nur das soziale Merkmal, eine Frau zu sein, von Bedeutung, sondern auch das, eine *Schwarze* Frau zu sein. Eine Schwarze Frau zu sein, schaffe daher einen spezifischen Standpunkt. Standpunkt ist zentrale zum Verständnis der Black Feminist Epistemology: Unterworfenes Wissen innerhalb dominanter Epistemologien führt demnach zur Generierung von alternativen Wissensvalidierungsprozessen (vgl., ebd.: 251 – 253). Ein Standpunkt, die Anhäufung von Wissen durch gelebte Erfahrung, bietet einen alternativen Weg der Wissensproduktion und -validierung, indem er die dominante Epistemologie – d.h. des bestehenden Wissensbestands – untergräbt und infragestellt (vgl., ebd.: 254–5). Die Epistemologie wird untergraben, indem intersektionale Paradigmen verwendet werden (hier: die gelebte Erfahrung einer Person, die Schwarz und eine Frau ist). In »Race-Based Epistemologies: The Role of Race and Dominance in Knowledge Production« (vgl., Almeida 2015) verweist Shana

Almeida auf den *dominanten Diskurs*, in dem »Race-Based Epistemologies« als bloßes Geschichtenerzählen kritisiert werden, ohne anzuerkennen, dass auch dominante Wissensformen auf dem Geschichtenerzählen basieren. Die Kritik am Story-Telling als Mittel zur Wissensproduktion ist daher in Wirklichkeit ein Angriff auf nicht-dominante Wissensformen (ebd.: 92). Mit dem Konzept der *intersectional epistemologies* können diejenigen, die einen intersektionalen Standpunkt vertreten, ihre eigenen Geschichten erzählen, d.h. Wissen und Normen schaffen, die ihnen mehr nützen als die der dominante Diskurs. Im Bereich der Musikpädagogik, aber auch auf den Schulunterricht und die Bildung im Allgemeinen, ergibt sich aus der Möglichkeit, Wissen aus einer marginalisierten Perspektive zu erzeugen, die Notwendigkeit, Lehr- und Lernmethoden zu entwickeln und zu überprüfen, die diese bisher ausgeschlossen haben.

Wenn die »Epistemologie der Ignoranz« eine Mauer ist, die das Wissen und damit die gelebte Wirklichkeit ausschließt, aufgrund der Art und Weise, wie Wirklichkeiten und das Wissen durch eine bestimmte Auswahl von Geschichten aus einer bestimmten Auswahl von Perspektiven erzeugt wurde, dann versucht *intersectional epistemologies*, diese Mauer abzutragen und sogar zu zerhacken, indem sie dominante Narrative und den Status quo in Frage stellt und untergräbt und verschiedene Formen der Wissensproduktion von intersektionalen und marginalisierten Standpunkten aus ermöglicht. Diesem Aspekt der Ignoranz in der Musikpädagogik versuche ich hier nachzuspüren und aufzudecken – und genau dem zielt die rassismuskritische Musikpädagogik entgegen.

Rassismuskritische Musikpädagogik

Im Folgenden werden Beispiele rassismuskritischer deutscher Musikpädagogik vorgestellt, die weiteren Aspekte von *The Racial Contract* aufgreifen. Diese Beispiele können als Weiterentwicklungen der reichen Fülle an Beispielen und Diskursen zur interkulturellen und transkulturellen Musikpädagogik betrachtet werden⁵.

Kritiken am Eurozentrismus (vgl., Mills 1997: 44–45) spielen eine zentrale Rolle in der rassismuskritischen Musikpädagogik (vgl., Bababoutilabo 2019;

5 Zu diesen Texten gehören u.a.: Merkt, (1993); Vogt (2013); Ott (2012); Blanchard, (2019); Lehmann-Wermser, (2019); Honnens, (2019); Osman (2022)

Bababoutilabo 2022; Bababoutilabo et al., 2024; Honnens 2017; Honnens 2021; Hassan 2020). Honnens' Forschung über hegemoniale Männlichkeit und Musikgeschmack bei männlichen Jugendlichen im Schulalter als Ausdruck richtiger/erfolgreicher oder falscher/gescheiterter Formen der Integration (vgl., Honnens 2017) und Blanchards kritische Perspektiven auf kulturelle Vielfalt im Musikunterricht (vgl., Blanchard 2019) beinhalten Konzepte des Selbst und des Anderen in Bezug auf Gruppenidentifikation (vgl., Mills 1997, 63) und Hegemonie (ebd.: 33). Blanchard hinterfragt auch die epistemologische Grundlage des Musikunterrichts und deren Konsequenzen für Ausschlusspraktiken (vgl., Blanchard, 2019). Die Bedeutung von epistemischen Normen (vgl., Mills 1997: 97) und epistemischer Autorität (ebd.: 17) sowie die Notwendigkeit von *intersectional epistemologies* sind zentrale Themen meiner eigenen Arbeit (vgl., Dunkel et al. 2022; Osman 2023; Osman 2024).

Konzepte wie Empowerment und Solidarität spielen eine wichtige Rolle in der Broschüre *Rassismuskritische Musikpädagogik: Ein Leitfaden für den Unterricht* der Musikschule Bochum (vgl., Bababoutilabo et al. 2024), die ich weiter unten näher untersuche. Der Mitautor Vincent Bababoutilabo führte außerdem eine rassismuskritische Analyse von Musikschulbüchern durch, bei der kolonialer Rassismus, Othering und Stereotypisierung thematisiert wurden (Bababoutilabo 2019). Eine weitere Mitautorin der Broschüre, Inga Sponheuer, untersuchte die (post-)kolonialen Kontinuitäten, die zum Mangel an Lehrkräften für nicht-westliche und nicht-kanonische Instrumente an deutschen Musikschulen führen (vgl., Sponheuer 2023).

Ein gemeinsames Merkmal der meisten dieser Ansätze, insbesondere bei Honnens (vgl., Honnens 2021), Osman (vgl., Dunkel et al. 2022; Osman 2023; Osman 2024) und Bababoutilabo et al. (vgl., Bababoutilabo et al. 2024), ist die Aufrechterhaltung einer intersektionalen Perspektive auf Rassismus, während versucht wird, diesen aufzudecken und zu bekämpfen.

Ich wende mich nun zwei Textbeispielen rassismuskritischer Musikpädagogik zu: »Musik ist nicht rassistisch, aber ihre Interpretation und Kontextualisierung können es sein.« *Rassismuskritische Fachdidaktik Musik* von Karim Hassan (vgl., Hassan 2020) und *Rassismuskritische Musikpädagogik: Ein Leitfaden für den Unterricht* von Vincent Bababoutilabo, Rahel Löwentraut, Jessica Massóchua und Inga Sponheuer (vgl., Bababoutilabo et al. 2024), um die Untersuchung rassismuskritischer Musikpädagogik entlang der Prämissen der Racial-Contract-Theorie und der »Epistemologie der Ignoranz« fortzusetzen.

Kritik und Konfrontation von Eurozentrismus, Machtungleichgewichten und Othering

Im Folgenden werde ich einen genaueren Blick auf einen Text von Karim Hassan (vgl., Hassan 2020) werfen, in dem er unter anderem rassismuskritische Strömungen in der deutschen Musikpädagogik zusammenfasst und konkrete Vorschläge macht, wie eine rassismuskritische Musikpädagogik aussehen könnte. Mit diesem Beispiel möchte ich die Kritik und Konfrontation des Eurozentrismus in der Musik und Musikpädagogik sowie die daraus resultierenden Machtungleichgewichte und das Othering nachzeichnen.

Hassans Kritik am Eurozentrismus beginnt mit einer Desillusionierung des Klischees, dass Musik eine universelle Sprache sei. Er betont, dass dies nur der Fall ist, wenn nicht-europäische Musiken in das dominierende Universelle passen und von diesem akzeptiert werden (vgl., Hassan 2020: 174). Dies etabliert Hierarchien zwischen Musiken – und zwischen Menschen – die den weiteren Beispielen der Aneignung zugrunde liegen. Hassan führt das Beispiel von Debussys Verwendung pentatonischer Skalen an, die in einem Schulbuch so dargestellt wird, als habe er diese frei gefunden, genutzt und für seine Werke adaptiert (ebd.: 176). Die Kritik besteht darin, dass sich das Schulbuch (vgl., Engel 2008) auf die Freiheit seiner Kreativität und Musikgestaltung konzentriert anstatt auf die musikalischen Elemente aus Indonesien (vgl., Hassan 2020: 176). In dieser Hinsicht findet eine Auslöschung des Anderen statt, ohne dass die bestehende Hierarchie und Hegemonie explizit gemacht werden muss (ebd.: 176). Hier wird die othered, nicht-europäische Musik unter das Universelle subsumiert. Ein zweites, ähnliches Beispiel ist das von Heinrich Isaac, der für seinen Mut und seine Offenheit gefeiert wird, weil er othered, nicht-europäische Musik in sein Werk »Türkenmusik« aufgenommen hat, während die Frage der Aneignung nicht problematisiert wird (ebd.: 185). In beiden Fällen wird das Machtungleichgewicht nicht nur in der Aneignung ohne ausreichende Anerkennung und zum eigenen Nutzen verstanden, sondern auch in der Tatsache, dass diese Komponisten sich solche Freiheiten einfach nehmen können (ebd.: 186).

In diesen Beispielen wird die othered Musik ignoriert und ausgelöscht. Wenn sie nicht unsichtbar gemacht wird, wird sie – und mit ihr die Menschen, die mit ihr assoziiert werden – exotisiert und dämonisiert; mit problemati-

schen Auswirkungen.⁶ Dies wird in den folgenden Beispielen detailliert beschrieben.

Stereotypen und Dämonisierung

Stereotypen sind eine Form von Gewalt (vgl., Hassan, 2020: 187, 190). Hassan weist auf das weit verbreitete binäre Stereotyp hin, dass europäische Musik als rational konstruiert und komplex dargestellt wird und daher als hochwertiger gilt als andere Musiken – in diesem Beispiel Musik aus dem Nahen Osten –, die in ihrer Otherness oder Exotik als impulsiv und einfach dargestellt wird (ebd.: 185). In einem Artikel über Hip-Hop-Feminismus und intersektionale Musikpädagogik (vgl., Osman 2024) argumentiere ich, dass, wenn man über die Angemessenheit bestimmter Sprache in Hip-Hop-Texten im Klassenzimmer diskutiert, die daraus resultierenden Entscheidungen, bestimmte Musik auszuschießen oder zu verbieten, Auswirkungen auf die Kinder haben, die diese Musik gerne hören würden (vgl., 285). Wenn ein Musikstück als schlecht angesehen wird, wie wird dann das Kind kategorisiert, das diese Musik gerne hört? Ähnlich verhält es sich, wenn bestimmte Musiken als einfach und uninspiriert im Gegensatz zu Musiken der europäischen Tradition dargestellt werden. Was vermittelt das den Kindern im Musikunterricht, die unwissentlich oder absichtlich mit diesen Musiken oder dieser Musikkultur assoziiert werden? Hassan hebt außerdem ein Beispiel aus einem Themenheft (vgl., Striegel 2004) hervor, in dem die türkische Musikkultur direkt mit einer Bedrohung in Verbindung gebracht wird: In einer Untersuchung weiterer Stücke europäischer Musik, die das »Andere« exotisieren, darunter die *Ouverture und Arie des Osmín* in Mozarts *Die Entführung aus dem Serail* und Mozarts *Rondo Alla Turca*, fordert eine Aktivität im Buch die Schüler*innen auf, sich vorzustellen, sie seien Bürger*innen Wiens im 17. Jahrhundert, als die Stadt von der Osmanischen Armee belagert wurde (Striegel 2004: 14). Damit wird der kulturelle Kontext der Religion des Islam als Bedrohung dargestellt (vgl., Hassan 2020: 182). Das Problem besteht darin, dass diese Darstellung nicht problematisiert wird – eine Darstellung, die eine dämonisierende Wirkung auf Muslime im Allgemeinen haben kann, aber auch muslimische Kinder im Musikunterricht ausgrenzen kann (ebd.: 182).

6 Dies ist wohl schon bei Isaacs »Türkenmusik« der Fall, die Hassan als Verhöhnung des islamischen Gebetsrufs beschreibt (Hassan 2020: 184)

In diesen Beispielen von Kritiken am Eurozentrismus in der Musikpädagogik – sowohl in der machtungleichen musikalischen und kulturellen Aneignung als auch in den exotisierenden und dämonisierenden Stereotypen, die in starkem Gegensatz zur dominierenden Norm stehen – identifiziert Hassan die Rolle, die kultureller Rassismus⁷ in der Musikpädagogik spielt (vgl., Hassan 2020: 175). Seine Vorschläge für eine rassismuskritische Musikpädagogik umfassen die Betrachtung von Musiken, die Elemente aus verschiedenen Musikkulturen enthalten, durch die Linse der Hybridität statt durch Othering oder Exotismus (ebd.: 189). Dies adressiert Machtverhältnisse und Stereotypen, die durch den Prozess des Othering entstehen, und entmystifiziert die Konzepte feststehender Kulturen⁸. Die Betrachtung von Musiken als hybrid ermöglicht eine rassismuskritische Perspektive (ebd.: 198) und kann auch eine Untersuchung kolonialer Kontinuitäten und deren Auswirkungen auf die Musik und in der Musik miteinschließen, was Hassan ebenfalls fordert (ebd.: 190). Vielleicht am wichtigsten ist die Tatsache, dass jede eurozentrische Aktivität oder Bemerkung in einem Musiklehrbuch, die ihre Themen als fremd, exotisch oder dämonisiert darstellt, eine Hierarchie zwischen Musiken und damit implizit zwischen Menschen schafft, tatsächlich eine Gelegenheit bietet, Rassismuskritik in der Musikpädagogik einzusetzen (ebd.: 187) – und das aus einer intersektionalen Perspektive.

7 Kultureller Rassismus ist eine Form von Rassismus, die auf Unterschieden in den Werten und Glaubenssystemen scheinbar ethnischer oder rassifizierter Gruppen beruht, im Gegensatz zu phänotypischen Merkmalen wie Hautfarbe oder Haar. Natürlich überschneiden sich diese beiden Formen der rassistischen Diskriminierung.

8 Hybridität aus einer postmigrantischen Perspektive beschreibt die Identitäten, das Leben, die Sichtweisen und die wahrgenommenen Charaktere rassifizierter Anderer, die sich zwischen Assimilation und der Aufrechterhaltung von Aspekten ihrer scheinbaren kulturellen Identität befinden. Hier steht die Anerkennung von Hybridität und damit von hybriden Wesen im Widerspruch zur Norm der dominanten Gesellschaft und ihrer Notwendigkeit, diese etablierte Norm aufrechtzuerhalten – eine etablierte Norm, die auf eingebetteten Vorstellungen von europäischer Hegemonie und kolonialen Rassismen, aber auch auf der Vorstellung von Ordnung basiert. Hybride sind nicht einfach unklassifiziert – sie werden als unklassifizierbar empfunden und stellen als solche eine Bedrohung für die Vorstellungen von Binaritäten und Dichotomien dar, die den Status quo aufrechterhalten, und stellen diese in Frage (vgl., Foroutan 2019).

Förderung von Empowerment und Solidarität

Im Folgenden wird auf die Veröffentlichung *Rassismuskritische Musikpädagogik: Ein Leitfaden für den Unterricht*, herausgegeben von der Musikschule Bochum und verfasst von Vincent Bababouilabo, Rahel Löwentraut, Jessica Massóchua und Inga Sponheuer (vgl., Bababouilabo et al. 2024), eingegangen.⁹ Die vorherigen Beispiele und Vorschläge von Karim Hassan stellen Antworten auf die Frage dar: Wie kann die dominante Gesellschaft, das heißt die Akteur*innen in der Musikpädagogik aus der Mehrheitsgesellschaft, ihre Augen öffnen und Rassismus in den Unterrichtsmaterialien angehen? Die hier gewählte Veröffentlichung bietet zwar ebenfalls einige Beispiele dafür, ist jedoch vor allem als Antwort auf die folgende Frage zu sehen: Wie können diejenigen unterstützt werden, die rassistisch diskriminiert werden, und wie können diejenigen, die dies nicht erleben, ihre eigenen Beiträge zur Diskriminierung erkennen und entsprechend handeln? Der Hauptfokus liegt daher hier auf den Konzepten von Empowerment und Solidarität und deren Anwendungsmöglichkeiten in Musikpädagogik-Kontexten.

Historisch und politisch betrachtet konzentriert sich Empowerment auf die gegenseitige Unterstützung von Menschen, die in ähnlicher Weise diskriminiert werden (vgl., Madubuko 2020). Im Kontext von Rassismus beschreibt es den Prozess, mit anderen Menschen, die ebenfalls rassistisch diskriminiert werden, zusammenzukommen, einen Raum zu schaffen, in dem Erfahrungen ausgetauscht werden können, und Strategien zu entwickeln, um mit diskriminierenden Praktiken umzugehen (Bababouilabo et al., 2024: 15). Der Aufschwung von Empowerment-Ansätzen, Workshops und Räumen war größtenteils eine Folge der Erkenntnis, dass viele der Angebote und Schulungen zur angeblichen interkulturellen Kompetenz in den 1980er- und 1990er-Jahren unzureichend waren. Die Broschüre beschreibt eine empowernde Musikpädagogik – als eine Version der rassismuskritischen Musikpädagogik – als ressourcenorientiert, machtkritisch und basierend auf Peer-to-Peer-Ansätzen (ebd.: 16–19). Diese Aspekte werden im Folgenden kurz erläutert.

9 Die Broschüre entstand im Rahmen des Weiterbildungsprogramms der Musikschule Bochum im Rahmen des Projekts *Heimat: Musik*, das vom Ministerium für Kultur und Wissenschaft des Landes Nordrhein-Westfalen gefördert wird. Das Projekt und die Broschüre wurden gefördert durch »360° – Fonds für Kulturen der neuen Stadtgesellschaft« der Kulturstiftung des Bundes und der Musikschule Bochum.

Ressourcenorientiert, machtkritisch und Peer-to-Peer-Ansätze

Der ressourcenorientierte Ansatz zielt darauf ab, die Stärken und das Wissen, das die Schüler*innen in den Lernkontext einbringen, in den Mittelpunkt zu stellen. Dadurch wird eine Gegenperspektive zu der oft vorherrschenden Vorstellung geschaffen, dass das Problem bei den diskriminierten Personen selbst liegt, anstatt in den strukturellen Bedingungen verankert zu sein (Bababoutilabo et al. 2024: 16). Die Broschüre warnt zudem vor kulturalisierenden Verhaltensweisen, bei denen Lehrkräfte den Schüler*innen Kulturen zuschreiben oder auf sie projizieren – eine direkte Anerkennung der Praxis des Othing, die in Musikpädagogikkontexten stattfinden kann (Hassan 2020: 185, 190). Der machtkritische Aspekt der empowernden Musikpädagogik betont die Notwendigkeit, dass Lehrkräfte ihre eigene Position reflektieren und verstehen – nicht nur im Unterrichtskontext, sondern auch in der Gesellschaft insgesamt, was letztendlich Auswirkungen auf die Dynamik im Klassenzimmer hat (Bababoutilabo et al. 2024: 17). Wichtig ist hier zu erkennen, ob die eigene Position als Lehrkraft von der Norm der Mehrheitsgesellschaft geteilt wird, Privilegien ermöglicht und somit Freiheiten gewährt, die anderen – aufgrund ihrer gesellschaftlichen Position¹⁰ – verwehrt bleiben. Ein weiterer Schritt besteht darin, die Positionen der Schüler*innen zu verstehen, insbesondere wenn diese – neben dem gegebenen Statusunterschied zwischen Lehrkraft und Schüler*in – durch gesellschaftliche Strukturen benachteiligt werden und nicht dieselben Freiheiten und Handlungsspielräume besitzen wie diejenigen, die der Norm der Mehrheitsgesellschaft angehören (ebd.: 17). Schließlich betrachtet der Peer-to-Peer-Ansatz in einer empowernden Musikpädagogik die Bedeutung von Repräsentation, sowohl durch eine größere Diversität im Lehrpersonal als auch in den im Unterricht verwendeten Materialien (ebd.: 18–19; vgl., Osman 2023). Angesichts der Realität, dass die Mehrheit des Lehrpersonals in Deutschland weiß ist und daher nicht rassistisch diskriminiert wird, ermutigt dieser Ansatz die Lehrkräfte, externe Ressourcen einzubeziehen und ihre eigene Selbstreflexion zu erweitern (Bababoutilabo et al. 2024: 19).

10 In meiner Dissertation diskutiere ich dies als social location und schließe ein, dass unsere Positionen unweigerlich von den social locations aller anderen im sozialen Raum abhängig sind. Ich behaupte, dass dies unsere Positionalitäten umfasst

Solidarität fördern

Gerade weil die Mehrheit des Musiklehrpersonals in Deutschland weiß ist und daher nicht rassistisch diskriminiert wird, legt die Broschüre einige Ansätze und Strategien dar, die auf dem Konzept der Solidarität basieren. Dieses wird prägnant als Triade von Verhaltensweisen dargestellt.

- (1) Die Broschüre fordert die Lehrkräfte zunächst dazu auf, den Perspektiven und Lebensrealitäten der Schüler*innen, die rassistisch diskriminiert werden, zuzuhören und diese anzuerkennen. Ziel ist es, ihnen Raum zu geben, ihre Bedürfnisse zu äußern und gleichzeitig kulturalisierte Stereotypen und Annahmen aufzulösen (*Zuhören und Anerkennung*, Bababoutilabo et al. 2024: 23).
- (2) Daraus ergibt sich, dass die Lehrkraft entsprechend handeln sollte, um auf die ihr mitgeteilten Probleme zu reagieren. Gleichzeitig sollte sie eine Haltung der Sensibilität gegenüber möglichen rassistisch diskriminierenden Praktiken im Musikunterricht entwickeln und vermitteln (*Handeln und Haltung zeigen*, ebd.: 23–24). Ein Beispiel aus der Broschüre illustriert dies: Ein aufstrebender Schwarzer Opernsänger wurde gezwungen, die stereotypisierte und rassistische Rolle des Schwarzen Dieners Monostatos zu spielen. Er lehnte dies ab und vermied damit die (Re-)Produktion von Rassismus. Die Lehrkraft in diesem Fall war sich der rassistischen Praxis jedoch nicht bewusst und argumentierte, dass dies im Opernkontext »einfach so sei«.
- (3) Der letzte Teil der Triade fordert dazu auf, sich aktiv für ein rassismuskritisches Umfeld einzusetzen (*Einsetzen für ein rassismuskritisches Umfeld*, ebd.: 24). Dazu gehört die letztendliche Beseitigung rassistischer Vorkommnisse als Folge davon, dass der Unterrichtskontext zu einem »Schutzraum« für alle wird¹¹.

11 Das Konzept der »Safer Spaces« in musikpädagogischen Kontexten, seien es Musikschulen, Musikhochschulen oder Musikunterricht in Schulen, ist ein aktueller Forschungsstrang der kritischen Musikpädagogik (vgl., Janßen in Dunkel et al. 2022; Honnens und Ziegemeier 2020). Eine differenzierte Diskussion darüber, ob ein schulisches Umfeld für Menschen, die aufgrund von strukturellem und institutionellem Rassismus rassistisch diskriminiert werden, überhaupt als »Safer Space« erlebt werden kann, sprengt leider den Rahmen dieses Beitrags.

Die Hoffnung ist, dass diese Strategien, die auf ständiger Selbstreflexion und dem Lernen aus externen Quellen und von Expert*innen basieren, Lehrkräfte dazu befähigen, ihre eigene gesellschaftliche Position anzuerkennen, die Perspektiven und Bedürfnisse von Schüler*innen, die Rassismus erfahren, wahrzunehmen und zu berücksichtigen sowie rassistische Strukturen zu erkennen und als solche zu benennen. Sie sollen zudem in der Lage sein, eine rassistisch-kritische Haltung in Situationen zu zeigen, in denen Rassismus für andere im Raum scheinbar unsichtbar ist, und sich dafür einsetzen, strukturelle Veränderungen herbeizuführen (ebd.: 25).

Fazit: Lehren aus *The Racial Contract* in der Musikpädagogik

Ich habe die beiden diskutierten Veröffentlichungen als Beispiele für rassistisch-kritische Ansätze in der Musikpädagogik ausgewählt, um zu verdeutlichen, wie sie entlang der Prämissen der *Racial Contract*-Theorie verortet werden können. Diese Beispiele repräsentieren keineswegs alle rassistisch-kritischen Arbeiten in der Musikpädagogik (siehe oben), doch sie greifen einige zentrale Aspekte der *Racial Contract*-Theorie auf. Die in diesen rassistisch-kritischen Ansätzen angesprochenen Kritikpunkte und Probleme stimmen mit Mills' eigenen Beobachtungen über Ungleichheit, Dominanz, Unterordnung und Rassismus in der Gesellschaft überein.

Mills stellt fest, dass »weiß sein« bedeutet, die Realität zu ignorieren und stereotypisierte und exotisierte Andere als Teil dieses »Fantasiekonstrukts« zu schaffen (Mills 1997: 18). Dies wird weiter betont durch seine Einschätzung der »Epistemologie der Ignoranz« (ebd: 133), die notwendig ist, damit die dominante – weiße – Gesellschaft nicht-weiße Menschen weiterhin unterdrücken und othern kann. Diese Ignoranz spiegelt sich deutlich in den von Hassan aufgezeigten Themen wider, einschließlich des kulturellen Rassismus oder der Kulturalisierung als Praxis des Otherings, die Hierarchien zwischen Gruppen schafft.

Die Annahme einer europäischen Sonderstellung oder Überlegenheit (vgl., Mills 1997: 33) bildet einen klaren Ankerpunkt für die Probleme, die Hassan hervorhebt (vgl., Hassan 2020: 176). Für nicht-weiße Personen betont Mills die Notwendigkeit, »die eigene Menschlichkeit zurückzuerlangen« (Mills 1997: 120), und die Schwierigkeiten, schwarze oder nicht-weiße Schönheitsstandards in dominante weiße Narrative einzufügen. Er erklärt dies als Folge

des *Racial Contract*, der »Selbstverachtung und rassistische Unterwerfung« von nicht-weißen Menschen fördert (ebd.: 89).

Darüber hinaus hebt Mills hervor, dass nicht-weiße Personen so von den Bedingungen des *Racial Contract* indoktriniert werden könnten, dass die Unterordnung für sie wie ein Konsens erscheint (vgl., Mills 1997: 89). Diese Unfähigkeit, die marginalisierte Position, in die sie von der dominanten Gesellschaft versetzt wurden, zu erkennen, kann durch Empowerment-Prozesse und das Schaffen von Räumen, in denen Erfahrungen ausgetauscht und Unterstützung gefunden werden kann, angegangen werden. Dies ist ein zentraler Fokus der Arbeit von Bababouilabo et al. (vgl., Bababouilabo et al. 2024). Die weitere Anwendung und Erforschung *intersectional epistemologies* trägt auch dazu bei, die Sichtbarkeit und Hörbarkeit marginalisierter Gruppen und ihrer Bedürfnisse in der deutschen musikpädagogischen Praxis und im Diskurs zu erhöhen.

Nachwort

Beim Schreiben dieses Textes – als eine Person, die sich auf kritische, intersektionale und rassismuskritische Musikpädagogik spezialisiert hat – habe ich die Sorge, dass das alles sehr offensichtlich klingt: Die letzten Jahrzehnte postkolonialer und dekolonialer Theorien und Forschung haben uns dazu geführt, den Fokus von dominanten Narrativen wegzulenken und interdisziplinär Raum für ungehörte Stimmen und Perspektiven zu schaffen. Dies ermutigt uns als Wissenschaftler*innen und Lehrkräfte, epistemische Normen zu hinterfragen, ihre Ursprünge in den Strukturen unserer Institutionen zu verfolgen und zu erproben, wie unsere Studierenden diese weiterverarbeiten und übersetzen.

Ich sehe diesen Text daher weniger als eine revolutionäre Enthüllung der Situation in der deutschen Musikpädagogik, sondern vielmehr als einen konzentrierten Blick auf Beispiele, in denen kritische Arbeit geleistet wird, wobei Leser*innen aus anderen Disziplinen die Möglichkeit haben, die Zusammenhänge oder Abweichungen zu den Praktiken in ihren eigenen Bereichen zu erschließen. Dadurch werden wir daran erinnert, dass Ungleichheit und Rassismus existieren, und dazu ermutigt, Räume zu schaffen, in denen diese minimiert, wenn nicht vollständig eliminiert werden können – etwas, das nichts weniger als eine »Querschnittsaufgabe« ist (Hassan, 2020: 186).

Literatur

- Almeida, Shana (2015): »Race-Based Epistemologies: The Role of Race and Dominance in Knowledge Production«, in: *Wagadu: A Journal of Transnational Women and Gender Studies* 13, S. 79–105.
- Bababoutilabo, Vincent (2019): »Africa Bling Bling Hakuna Matata«: Visuelle Repräsentationen schwarzer Menschen in Schulbüchern des Fachs Musik. Leipzig: Hochschule für Musik und Theater Leipzig.
- Bababoutilabo, Vincent (2022): »Monostatos Rache«, in: Carmen Mörsch (Hg.), *Lehr- und Lernmaterial für eine diskriminierungskritische Praxis an der Schnittstelle Bildung/Kunst*, Siehe <http://diskrit-kubi.net>
- Bababoutilabo, Vincent/Löwentraut, Rahel/Massóchua, Jessica/Sponheuer, Inga (2024): *Rassismuskritische Musikpädagogik: Ein Leitfaden für den Unterricht*. Bochum: Stadt Bochum.
- Bates, Vincent C. (2022): »Intersectionality for Social Justice in Music Education« in: *Diskussion Musikpädagogik* 94, S. 11–17
- Blanchard, Olivier (2019): *Hegemonie im Musikunterricht: Die Befremdung der eigenen Kultur als Bedingung für den verständigen Umgang mit kultureller Diversität*. Münster: Waxmann.
- Brennan, Matthew/Bhachu, Dijjeet/Collinson Scott, Jo/Smillie, Graeme. (2017): *A Manifesto for Music Education in Scotland*. Edinburgh: University of Edinburgh.
- Dunkel, Mario/Friedmann, Sophia/Janßen, Rena/Osman, Shanti Suki/Waldvogel, Sophia (2022): »Einblicke in aktuelle Forschungsprojekte an der Schnittstelle von Musikpädagogik und Intersektionalität«, in: *Diskussion Musikpädagogik* 94, S. 17–24.
- Engel, Walther (Hg.) (2008): *Souncheck S II.*, Braunschweig: Westermann Schroedel Diesterweg.
- Foroutan, Naika (2019): *Die postmigrantische Gesellschaft*. Bielefeld: transcript.
- Hassan, Karim (2020): »Musik ist nicht rassistisch, aber ihre Interpretation und Kontextualisierung können es sein.« *Rassismuskritische Fachdidaktik Musik*, in: Karim Fereidooni/Nina Simon (Hg.), *Rassismuskritische Fachdidaktiken. Theoretische Reflexionen und fachdidaktische Entwürfe rassismuskritischer Unterrichtsplanung*, Wiesbaden: Springer, S. 173–205.
- Hill Collins, Patricia (2000): *Black feminist thought: Knowledge, consciousness, and the politics of empowerment*. New York: Routledge.

- Holder, Nathan (2024): *If I Were A Racist: Exploring racism in music teaching*. Willenhall: Holders Hill
- Honnens, Johann (2017): *Sozioästhetische Anerkennung. Eine qualitativ-empirische Untersuchung der arabesk-Rezeption von Jugendlichen als Basis für die Entwicklung einer situativen Perspektive auf Musikunterricht*. Münster: Waxmann.
- Honnens, Johann (2021): »Hegemoniale Männlichkeiten in musikbezogenen Aushandlungen von Jugendlichen. Eine praxeologische und intersektionale Analyse«, in: *Diskussion Musikpädagogik* 90, S. 52–59.
- Honnens, Johann/Ziegenmeyer, Annette (2020): »Sichere Räume in Community Music. Eine konzeptionelle Spurensuche«, in: *Diskussion Musikpädagogik* 87, S. 33–40.
- Lehmann-Wermser, Andreas (2019) »Weiß« Musikpraxen zeigen: Rassistische Strukturen als relevante Kategorie musikpädagogischer Forschung?«, in Verena Weidner/Christian Rolle (Hg.), *Praxen und Diskurse aus Sicht musikpädagogischer Forschung*, Münster: Waxmann, S. 279–295.
- Madubuko, Nkechi (2020, 3. Aufl.): *Empowerment als Erziehungsaufgabe*. Münster: Unrast
- Merkt, Imgard (1993): »Interkulturelle Musikerziehung«, *Musik und Unterricht* 22, S. 4 – 7.
- Mills, Charles W. (1997): *The Racial Contract*. Ithaca: Cornell University Press.
- Osman, Shanti Suki (2022): »Wege zu intersektionaler diskriminierungs-kritischer Musikvermittlung«, in: *Diskussion Musikpädagogik* 94, S. 31–35.
- Osman, Shanti Suki (2023): »Repräsentation und Diversität in der populären Musik in schulischen Musikkontexten«, in: Mario Dunkel/Tonio Oeftering (Hg.), *Musik, Sound und Politik als Handlungsfeld politischer und musikalischer Bildung*, Münster: Waxmann, S. 131 – 144.
- Osman, Shanti Suki (2024): »Hip-Hop and Intersectional Music Education: Learning from Hip-Hop Feminisms«, in Linus Eusterbrock/Chris Kattenbeck/Oliver Kautny (Hg.), *It's How You Flip It Multiple Perspectives on Hip-Hop and Music Education*, Bielefeld: transcript, S. 271- 292.
- Osman, Shanti Suki (2025): »Powerlessness – Women* of Colour and Black Women* in German Music Conservatories«, in: Anke Charton/Elisabeth Treydte (Hg.), *Jahrbuch Musik und Gender: Genie – Gewalt – Geschlecht. Strukturen und Narrative von Macht/Missbrauch in der Musik(wissenschaft)*, Hildesheim: Georg Olms Verlag.

- Ott, Thomas, (2012): »Heterogenität und Dialog: Lernen am und vom Anderen als wechselzeitiges Zuerkennen von Eigensinn«, in: Diskussion Musikpädagogik 55, S. 4–10.
- Sponheuer, Inga Marie (2022): »Postkoloniale Spuren in deutschen Institutionen für Musikförderung«, in: Carmen Mörsch (Hg.), Lehr- und Lernmaterial für eine diskriminierungskritische Praxis an der Schnittstelle Bildung/Kunst, Siehe <http://diskrit-kubi.net>
- Striegel, Ludwig (2004): Weltmusik I. Türkenmode und Orientschwärmerei. Vom Umgang mit dem Fremden bis 1900. Leipzig: Klett.
- Vogt Jürgen, (2013). »Benachteiligung und Teilhabe im Kontext von Kultur- und Musikpädagogik«, in: Zeitschrift für kritische Musikpädagogik 2, S. 1–19.

Shanti Suki Osman ist wissenschaftliche Mitarbeiterin für Musikpädagogik am Institut für Musik der Carl von Ossietzky Universität Oldenburg, wo sie als Vertrauensdozentin für Fragen von Diversity und Diskriminierung fungiert. Ihre Dissertation befasst sich mit den Erfahrungen von Schwarzen Frauen und Frauen of Colour in deutschen Musikhochschulen. Sie arbeitet zu den Themen intersektionale diskriminierungskritische Musikpädagogik, Diversität im Musikstudium, Feminismen, akustische Künste und populäre Musiken. Shanti Suki Osman ist eine Künstlerin, die mit Gesang, Sound und Radio arbeitet.

Weiße Schuld?

Mit Charles W. Mills gegen den Vorwurf einer neuen Schuldreligion¹

Emil Eschenbach, Kristina Lepold

»Alle weißen Menschen sind Rassisten.«

»Sie sind schuldig, einfach weil sie weiß sind.«

»Sie werden mit dieser Schuld geboren und können ihr nicht entkommen.«

Blättert man durch die Feuilletons der vergangenen Jahre, kann man den Eindruck bekommen, dass solche Thesen in rassismuskritischen Kreisen weit verbreitet sind. Man kann angesichts dessen nur den Kopf schütteln – so jedenfalls lautet der Tenor vieler skeptischer Beiträge. Es mag ja einzelne Rassisten geben – aber warum sollten alle weißen Menschen, ohne Ausnahme, Rassisten sein? Auch ist aus Sicht der Skeptiker:innen nicht einzusehen, dass Menschen letztlich einfach aufgrund ihres Weißseins schuldig sein sollen. Zählt für die Frage von moralischer Schuld nicht vielmehr, was Menschen tun, wie sie sich verhalten? Ihren Ursprung sollen diese unplausiblen Ideen in kritischer Forschung zu Rassismus und dem (Post-)Kolonialismus haben; insbesondere die aus den USA stammende *Critical Race Theory* sowie die postkolonialen Studien werden in dem Zusammenhang häufig genannt. Mindestens implizit wird in vielen der Beiträge somit auch die Frage aufgeworfen, ob es sich hierbei um ernstzunehmende Wissenschaft handelt, wenn doch vermeintlich schon der erste Blick problematische Übertreibungen und haltlose Unterstellungen offenbart.

1 Kristina Lepold dankt dem KWI in Essen, an dem sie International Fellow war, als der vorliegende Text mit Emil Eschenbach entstand.

In diesem Beitrag möchten wir einen Schritt von der oft aufgeregten und nicht selten auch polemischen öffentlichen Diskussion zurücktreten und folgende Frage stellen: Wie viel ist eigentlich dran am Topos weißer Schuld?² Finden sich, wie immer behauptet wird, Thesen zu weißer Schuld überhaupt in Texten, die gemeinhin der *Critical Race Theory* oder den postkolonialen Studien zugerechnet werden?³ Im Rahmen des vorliegenden Beitrags möchten wir diese Frage mit Blick auf einen prominenten Ansatz verfolgen: Charles Mills' Theorie des *racial contracts* oder des Vertrags zur Errichtung weißer Vorherrschaft, wie er sie in seinem Werk *The Racial Contract* von 1997 entwickelt hat.⁴ Dieser moderne Klassiker – bis zum 25-jährigen Jubiläum der Veröffentlichung wurden 50.000 Exemplare verkauft – hat nicht nur die Diskussionen in der akademischen Philosophie nachhaltig verändert,⁵ sondern auch darüber hinaus Debatten geprägt und nicht zuletzt Eingang in populärwissenschaftliche Literatur gefunden.⁶ Mills' Werk ist also überaus einflussreich. Zudem steht im Zentrum seiner Analyse die weiße Vorherrschaft, worunter Mills das politische System versteht, das weiße Menschen privilegiert und durch das sie über nicht-weiße Menschen herrschen. Somit haben wir mit Mills einen Autor ausgewählt, bei dem sich genau die Beschreibungen und Begriflichkeiten

-
- 2 Wir haben uns im Rahmen dieses Beitrags dafür entschieden, den Ausdruck ›weiß‹ durchgängig klein zu schreiben und in Zitaten die deutsche Schreibweise mit ›ß‹ zu verwenden.
 - 3 Während die postkolonialen Studien bzw. die postkoloniale Theorie von vornherein für eine große Vielzahl von teils disparaten Ansätzen standen, denen gemeinsam ist, dass sie auf die Folgen des Kolonialismus reflektieren (vgl. dazu Kerner 2012), ist es im Fall der *Critical Race Theory* so, dass diese einen sehr spezifischen Ursprung in der US-amerikanischen Rechtswissenschaft hat (vgl. dazu Crenshaw et al. 1995). Mittlerweile wird die Bezeichnung jedoch von verschiedenen Seiten sehr viel breiter verwendet und bezieht auch rassismuskritische Forschung in anderen Disziplinen wie auch populärwissenschaftliche Forschung zu Rassismus mit ein.
 - 4 2023 ist im Campus Verlag eine deutsche Übersetzung erschienen, die wir im Folgenden verwenden werden (vgl. Mills 2023). Wo wir von der deutschen Übersetzung abweichen, ist dies entsprechend markiert.
 - 5 Mills kann nicht nur als Vertreter der *Critical Race Theory* im weiteren Sinn gelten (vgl. dazu Shelby 2023); er ist gleichzeitig auch einer der Mitbegründer des Forschungsfelds der *Critical Philosophy of Race* innerhalb der akademischen Philosophie (vgl. dazu Lepold/Martinez Mateo 2021a sowie Lepold 2023).
 - 6 So stützt sich etwa Bestsellerautorin Robin DiAngelo in ihrem Buch *White Fragility* auf Mills' Theorie des *racial contracts* (vgl. DiAngelo 2018: 29).

finden, die von Skeptiker:innen in aller Regel so verstanden werden, dass hier eine weiße Schuld angenommen wird.

Im Folgenden wollen wir zunächst den Topos weißer Schuld anhand einiger exemplarischer Beiträge zur öffentlichen Diskussion der letzten Jahre genauer rekonstruieren (I). Im Anschluss daran werden wir Mills' Begriff weißer Vorherrschaft einführen und fragen, ob dieser impliziert, dass alle weißen Menschen Rassisten sind (II). Zuletzt werden wir Mills' Überlegungen zu Schuld aufgreifen und diskutieren, ob Mills alle weißen Menschen für schuldig erklärt (III). Es wird sich zeigen, dass Mills weder meint, dass alle weißen Menschen Rassisten sind, noch, dass alle weißen Menschen schuldig sind. Allerdings halten wir seine Überlegungen für das weitere Nachdenken über die Schuld einzelner Personen im Kontext weißer Vorherrschaft für einen fruchtbaren Ausgangspunkt und wollen am Ende einige relevante Anschlussfragen skizzieren.

I. Der Topos weißer Schuld in der öffentlichen Diskussion

Seit einigen Jahren findet im deutschsprachigen Raum eine intensivere Auseinandersetzung mit Fragen von Rassismus, aber auch der Geschichte des deutschen Kolonialismus statt. Die rassistischen Attentate von Halle und Hanau 2019 bzw. 2020 sowie die globalen Black Lives Matter-Proteste im Sommer 2020 in Reaktion auf die Ermordungen von George Floyd und Breonna Taylor in den USA haben diese Fragen erneut in den Fokus einer breiteren Öffentlichkeit gerückt. Bücher wie *Was weiße Menschen nicht über Rassismus hören wollen, aber wissen sollten* von Alice Hasters oder *exit RACISM* von Tupoka Ogette wurden zu Bestsellern, und Debatten über Rassismus innerhalb der deutschen Polizei werden mit neuem Nachdruck geführt.

Im Zuge dessen ist allerdings auch immer wieder Skepsis gegenüber rassismuskritischen Denkfiguren und Argumenten zum Ausdruck gebracht worden. In einem Gastbeitrag in der FAZ von 2021 hat der ehemalige Bundestagspräsident Wolfgang Thierse etwa prominent gewarnt, dass Vorwürfe des strukturellen Rassismus ein Faktor in der Auflösung des gesellschaftlichen Zusammenhalts seien. Thierse unterstreicht dabei, dass rassistische Diskriminierung in einer demokratischen Gesellschaft keinen Platz habe. Gleichzeitig lehnt er jedoch eine kollektive Verurteilung der weißen Mehrheitsgesellschaft als rassistisch ab. (Vgl. Thierse 2021) Der Journalist Thomas

Ribi geht noch weiter. Er spricht in der NZZ mit Blick auf Vorwürfe des strukturellen Rassismus sogar von einem »ätzende[n] Gift« (Ribi 2020).

Auffällig an den Diskussionen ist, dass darin auch immer wieder diejenigen akademischen Forschungsfelder Gegenstand der Kritik werden, die als theoretische Grundlage für viele rassismuskritische Beiträge und Positionen gelten können, allen voran die *Critical Race Theory*. Bezeichnungen derselben als »die neue Gegenaufklärung« (Joffe 2022) lassen die häufig polemische Stoßrichtung der Beiträge erkennen. Ein Topos, der dabei im Fokus steht, ist der Topos weißer Schuld. Skeptiker:innen sehen für diesen zwei Annahmen als zentral an – (1) die Annahme, dass alle weißen Menschen Rassisten sind, und (2) die Annahme, dass alle weißen Menschen schuldig sind. Diese Annahmen halten sie nicht nur für unplausibel, sondern auch für problematisch. Im Folgenden wollen wir diese beiden Annahmen rekonstruieren. Es geht uns also darum, was Skeptiker:innen *denken*, was die *Critical Race Theory* sagt, und darum, was sie *daran* kritisieren – *nicht* um eine Rekonstruktion zentraler Annahmen der *Critical Race Theory*.

(1) *Alle Weißen sind Rassisten*: »[W]er weiß ist, ist Rassist. Immer und unvermeidlich.« (Ribi 2020) Diese Annahme durchzieht laut Auffassung der Skeptiker:innen rassismuskritisches Denken. Sie tritt aus ihrer Sicht in verschiedenen Formen zutage. Einmal sei da die Rede vom strukturellen Rassismus. Mit dieser solle zum Ausdruck gebracht werden, dass Rassismus überall ist. Wenn Rassismus jedoch überall ist, in dem Sinn, dass Rassismus wirklich an sämtlichen Orten unserer Gesellschaft anzutreffen ist, dann – so die Ansicht – sind auch alle weißen Menschen Rassisten. Thierse spricht in dem bereits zitierten Beitrag etwa davon, dass die »Rede vom strukturellen, ubiquitären Rassismus in unserer Gesellschaft [...] diesem etwas Unentrinnbares [verleiht]« (Thierse 2021). Man entkommt dem Rassismus als weißer Mensch somit nicht. Die Annahme, dass alle weißen Menschen Rassisten sind, wird von Skeptiker:innen zudem daran festgemacht, dass in der *Critical Race Theory* häufig davon ausgegangen werde, dass rassistische Denkmuster tief sitzen und rassistisches Handeln auch unbewusst stattfindet. Ribi schreibt: »Vor allem steckt der Rassismus aber in den Menschen, die rassistisch denken und handeln, auch wenn sie das nicht wollen. Und nicht einmal wissen, dass sie es tun.« (Ribi 2020) Weiße Menschen sind also Rassisten – selbst dann, wenn sie meinen, dass sie es nicht sind –, weil der Rassismus im Verborgenen existiert.

Die Annahme, dass alle weißen Menschen Rassisten sind, wird von Skeptiker:innen aber auch an konkreteren Gegebenheiten der Vergangenheit bzw.

der Gegenwart festgemacht. Zum Einen wird gelegentlich davon ausgegangen, dass vergangenes Unrecht alle weißen Menschen zu Rassisten macht. Genauer glauben einige Skeptiker:innen, dass die Idee weit verbreitet ist, dass das Unrecht, das weiße Menschen in der Vergangenheit begangen haben, an heute lebende weiße Menschen weitervererbt wird. Der Publizist Jan Fleischhauer spricht diesbezüglich etwa von der »Ursünde des Kolonialismus«, aufgrund derer alle weißen Menschen ohne Ausnahme Rassisten seien. »Wir sind Nachfahren der Sklavenhändler und daher Kinder des Sündenfalls. Der Rassismus ist uns gewissermaßen eingepflanzt.« (Fleischhauer 2020) Daher glaubt Fleischhauer auch, »[e]s gibt kein Entrinnen« (ebd.). Ähnlich unterstellt Ribi, die *Critical Race Theory* postuliere eine »säkulare Erbsünde, die getreu der Lehre des Kirchenvaters Augustin die Verfehlung des Urvaters in allen Nachfahren gegenwärtig hält und sich auf ewig weitervererbt« (Ribi 2020).

Doch nicht nur das vergangene Unrecht zählt. Skeptiker:innen weisen zum anderen und zuletzt immer wieder auf die Rede von der Privilegierung weißer Menschen in der Gegenwart hin. Auch diese wird so interpretiert, dass für die *Critical Race Theory* alle weißen Menschen Rassisten sind – eben einfach deshalb, weil sie gegenüber nicht-weißen Menschen ungerechtfertigterweise bevorteilt sind. So sei laut der *Critical Race Theory* »jeder ein Rassist, wenn er einer Gruppe angehört, die im Mittel sozioökonomisch bessergestellt ist als eine nicht-weiße oder zugewanderte Minderheit« (Hübl 2021). Der Journalist und Buchautor Jens Balzer hält fest, dass weiße Menschen »auch dann rassistisch sind, wenn sie es selber gar nicht bemerken, weil schon die Tatsache, dass sie weiß sind, sie gegenüber Schwarzen Menschen privilegiert« (Balzer 2024: 50). Es ist also nach Auffassung der Skeptiker:innen so, dass Menschen »Merkmale entsprechend [...] in Lager eingeteilt [werden], [...] zur Identität von Weißen [gehört es jetzt], Rassisten zu sein« (Lotter 2022: 99). Allein die Zugehörigkeit zur Gruppe der Weißen bedeute schon, dass weiße Menschen in einem rassistischen Sein gefangen sind.

(2) *Alle Weißen sind schuldig*: Die Annahme, dass alle weißen Menschen Rassisten sind, ist aus Sicht der Skeptiker:innen aufs Engste mit einer zweiten Annahme verknüpft. Daraus, dass alle weißen Menschen Rassisten sein sollen, folgt für sie nämlich, dass alle weißen Menschen aus Sicht der *Critical Race Theory* auch schuldig sind. Sie sind schuldig, weil sie Rassisten sind, und damit letztlich schuldig aufgrund ihres Weißseins. Dabei wird in der Regel nicht genauer erklärt, inwiefern die zweite Annahme über weiße Schuld direkt folgen soll; vorstellbar ist, dass hier Überlegungen der Art eine Rolle spielen, dass Rassismus

dem gleichen Respekt gegenüber allen Menschen zuwiderläuft. Für die Skeptiker:innen steht trotzdem fest: Alle weißen Menschen werden in rassistischem Denken auch moralisch verurteilt, und das ganz unabhängig von ihrem Tun. Ribí schreibt: »*Allein dadurch*, dass sie [weiße Menschen, Anm. der Autor:innen] sich in der weißen Gesellschaft als Weiße bewegen, machen sie sich an all denen schuldig, die anders sind als sie.« (Ribí 2020, Hervorh. der Autor:innen) Auch bei Thierse findet sich diese Lesart. Er meint: »Wer weiß ist, ist schon schuldig« (Thierse 2021, Hervorh. der Autor:innen). Der ehemalige Bundespräsident Joachim Gauck stimmt zu: Weiße Menschen seien »*ganz ungeachtet* ihres individuellen Verhaltens mit einer Art kollektiver Schuld versehen – manche fühlen sich geradezu an die Erbsünde erinnert« (Gauck 2021, Hervorh. der Autor:innen). Die Philosophin Maria-Sibylla Lotter spricht in diesem Zusammenhang sogar von einer neuen »Schuldreligion« (Lotter 2022: 98).

Wie die Rede von der Erbsünde schon nahelegt, wird die Schuld weißer Menschen von den Skeptiker:innen dabei zudem als etwas verstanden, aus dem sich weiße Menschen nicht befreien können, »selbst wenn sie es wollten« (Ribí 2020). Sie können zwar um »Ablass« bitten (Lotter 2022: 100) oder »Buße« tun (Balzer 2024: 50). Doch ändert das nichts an den zugrunde liegenden Tatsachen: Sie sind laut *Critical Race Theory* Rassisten und deshalb unweigerlich »auf eine *moralisch pervertierte Art festgenagelt*« (Lotter 2022: 99).

Sowohl die Annahme, dass alle weißen Menschen Rassisten sind, als auch die Annahme, dass sie schuldig sind, werden von den Skeptiker:innen zurückgewiesen. Im Fall der ersten Annahme, dass alle weißen Menschen Rassisten sind, hat man es nach Auffassung der Skeptiker:innen mit einer pauschalen Kategorisierung zu tun, die völlig losgelöst von Einstellungen und Handlungen der so eingeordneten Menschen ist. Es ist aus Sicht der Skeptiker:innen anders gesagt unplausibel, dass weiße Menschen einfach ohne Wenn und Aber darauf festgelegt sein sollen, rassistisch zu sein, und keine Möglichkeit haben, dem zu entkommen. Zudem betonen manche Skeptiker:innen, dass eine solche pauschale Kategorisierung nicht dabei helfe, Rassismus zu bekämpfen. »[W]enn alle Menschen per Definition rassistisch sind«, so der Philosoph Philipp Hübl, »wird der Begriff unbrauchbar: Er suggeriert, dass man ohnehin nichts tun kann – und er verharmlost Menschenfeinde, die jetzt in derselben Schublade wie Leute landen, die unschuldig fragen ›Woher kommst Du?‹« (Hübl 2021) Damit erweise man sich einen Bären dienst: Im Versuch, Rassismus überall zu finden, erweitere man den Begriff so, dass er in der Anwendung undifferenziert und unbrauchbar wird.

Spricht man weiße Menschen noch dazu pauschal schuldig, wie es im Rahmen der zweiten Annahme geschehe, werde darüber hinaus ein problematischer Schuldbegriff zugrunde gelegt. Diesem zufolge habe Schuld nichts mehr damit zu tun, was eine Person tut oder unterlässt und wofür man ihr unter den richtigen Bedingungen moralische Vorwürfe machen kann. In anderen Worten werde die Schuldfrage im Rahmen rassismuskritischen Denkens – indem alle weißen Menschen einfach pauschal für schuldig erklärt würden – vollkommen von den Taten und der Verantwortlichkeit Einzelner losgelöst. Das widerspreche unserem modernen Moralverständnis fundamental. (Vgl. dazu Lotter 2017: 263) Ein solcher Schuldbegriff ist auch aus pragmatischen Gründen abzulehnen: Denn wo alle schuldig sind, könne davon gesprochen werden, dass letztlich niemand schuldig sei (Lotter 2024: 131). Eine weiße Person, die einen rassistisch motivierten Anschlag begeht, eine weiße Person, die unwissend rassistische Sprache benutzt, und eine weiße Person, die nichts dergleichen tut, wären alle drei schuldig, eine Differenzierung zwischen ihnen nicht möglich.

Aus Sicht der Skeptiker:innen täten wir gut daran, nicht nur die Annahme, dass alle weißen Menschen Rassisten sind, abzulehnen, sondern auch die damit verbundene Annahme, dass alle weißen Menschen schuldig sind. Doch finden sich diese beiden Annahmen überhaupt in Texten der *Critical Race Theory*? Im Folgenden wollen wir dies anhand des Werks *The Racial Contract* von Charles W. Mills betrachten.

II. Weiße Vorherrschaft nach Mills

Mills, der 1951 geboren wurde, auf Jamaika aufwuchs und bis zu seinem vorzeitigen Tod 2021 mehr als drei Jahrzehnte an US-amerikanischen Universitäten tätig war, kam zu einer Zeit in die akademische Philosophie, als die Beschäftigung mit Fragen von Rassismus dort, wenn überhaupt, nur eine randständige Rolle spielte. Mills' Werk *The Racial Contract* von 1997 wollte und sollte das nachhaltig ändern. Die Einleitung zu diesem Buch beginnt mit folgenden Worten: »Die weiße Vorherrschaft ist das unbenannte politische System, das die moderne Welt zu dem gemacht hat, was sie heute ist. Diesen Begriff wird man nicht in Einführungs- und auch nicht in fortgeschrittenen Texten politischer Theorie finden. [...] Ironischerweise wird das wichtigste politische System der jüngeren Weltgeschichte – das Herrschaftssystem, durch das weiße Menschen historisch über nicht-weiße Menschen regierten und in bestimmten bedeu-

tenden Hinsichten immer noch regieren – überhaupt nicht als politisches System angesehen.« (Mills 2023: 41, Übers. modifiziert) Die Theorie des *racial contracts*, die Mills in seinem Buch entwickelt, soll diesen Mangel beheben und einen begrifflichen Rahmen bieten, um die wesentlichen Eigenschaften weißer Vorherrschaft zu beschreiben und deren Entstehung und Fortbestand bis heute zu erklären.

Um sich dem anspruchsvollen Begriff weißer Vorherrschaft bei Mills zu nähern, ist es hilfreich, noch einen Moment bei der Einleitung zu seinem Buch zu bleiben. Mills schreibt im Rahmen seiner Feststellung, das System weißer Vorherrschaft finde in der Lehre der politischen Theorie und Philosophie keine Erwähnung, unter anderem Folgendes: »Ein üblicher Philosophiekurs des Grundstudiums [...] wird [...] in die Begriffe der Aristokratie, Demokratie, des Absolutismus, Liberalismus, der repräsentativen Regierung, des Sozialismus, des Wohlfahrtskapitalismus und des Libertarismus einführen.« (Ebd.) Diese Auflistung ist aufschlussreich, macht sie zunächst einmal die Ebene klar, auf der Mills weiße Vorherrschaft verortet. Wie etwa die Demokratie, die hier genannt wird, ist weiße Vorherrschaft eine Regierungsform bzw. eine Form, Herrschaft zu organisieren.

Die spezifische Analogie zur Demokratie ist darüber hinaus nützlich, um ein zentrales Charakteristikum weißer Vorherrschaft als Regierungsform bzw. Form der Herrschaft zu erfassen. In einer Demokratie haben alle erwachsenen Bürger:innen die Möglichkeit, auf kollektive Entscheidungen Einfluss zu nehmen; politische Macht ist hier anders gesagt so verteilt, dass von einer ›Herrschaft des Volkes‹ gesprochen werden kann. Im Rahmen weißer Vorherrschaft als Regierungsform ist es laut Mills dagegen so, dass diese Möglichkeit ausschließlich oder vor allem bei weißen Menschen als Gruppe liegt. Auf politische Entscheidungen Einfluss zu nehmen, ist somit ein Privileg,⁷ und Macht folglich so verteilt, dass von einer ›Herrschaft der Weißen‹ gesprochen werden kann. Es ist also die »hässliche[] Wirklichkeit von Gruppenmacht und Herrschaft« (ebd.: 43), die Mills beschäftigt. Hässlich ist diese besonders deshalb,

7 Mills selbst spricht mit Blick auf solche Macht immer wieder von Privilegien der Gruppe der Weißen. Der Ausdruck »Privileg« stammt aus dem Mittelalter und bezeichnet traditionell Sonder- oder Vorrechte. Insofern Mills davon ausgeht, dass zum Beispiel politische Macht ausschließlich oder vor allem bei der Gruppe der Weißen liegt, ist die Rede von Privilegien in diesem Kontext durchaus angemessen und kann entsprechender Kritik an einer Ausdehnung des Privilegien-Begriffs standhalten (vgl. dazu Keil 2023; vgl. zur langen Geschichte des Privilegien-Begriffs Rieger-Ladich 2022).

weil von einer Herrschaft der Weißen zu sprechen impliziert, dass – anders als bei einer Demokratie, sondern eher vergleichbar mit einer Aristokratie – eine bestimmte Gruppe – die der Nicht-Weißen – von der Herrschaft ausgeschlossen ist. Die Herrschaft der Weißen ist somit laut Mills auch ganz entscheidend eine Herrschaft *über* Nicht-Weiße (vgl. ebd.: 51).

Im Zusammenhang mit dieser Charakterisierung weißer Vorherrschaft muss zuletzt betont werden, dass es Mills dabei nicht nur um die Verteilung politischer Macht geht, also darum, wer in politischer Hinsicht Privilegien genießt. Aus seiner Sicht spielen neben politischer Macht auch wirtschaftliche ebenso wie kulturelle Macht eine wichtige Rolle (vgl. Mills 1998a: 76; 1998b: 98). Zusammenfassend lässt sich sagen, dass weiße Vorherrschaft für Mills eine Regierungsform bzw. Form von Herrschaft ist, in der nicht nur politische Macht, sondern unter anderem auch wirtschaftliche und kulturelle Macht so verteilt sind, dass sie bei weißen Menschen als Gruppe liegen.

Schon der eingangs zitierte Satz – »[d]ie weiße Vorherrschaft ist das unbekannte politische System, das die moderne Welt zu dem gemacht hat, was sie heute ist« (Mills 2023: 41, Übers. modifiziert) – macht deutlich, dass Mills kein hypothetisches politisches System zu beschreiben versucht, sondern eines, das real existiert. Dabei geht Mills von zwei Phasen weißer Vorherrschaft aus (vgl. etwa ebd.: 105f.). In der ersten Phase der rechtlich abgesicherten weißen Vorherrschaft – eine Phase, die mit der europäischen Expansion im 15. und 16. Jahrhundert beginnt und die Eroberung und Kolonialisierung der Amerikas, den transatlantischen Sklavenhandel, den Kolonialismus in Asien und Afrika und die Ausbildung und Existenz verschiedener Regime wie das NS-Regime in Deutschland und das Apartheids-Regime in Südafrika umfasst – verfügten Weiße als Gruppe über immense Macht. So waren weiße Menschen oder, genauer gesagt, weiße Männer häufig die Einzigen, die das Recht hatten, politische Entscheidungen zu treffen oder auf solche Entscheidungen Einfluss zu nehmen. In den Kolonien, wie sie auch Deutschland von der Berliner Konferenz 1884/85 bis zum Inkrafttreten des Versailler Vertrag von 1920 unterhielt, hatten in der Regel weiße Kolonialherren und Kolonialbeamte das Sagen – eine Aussage, die auch dann noch wahr ist, wenn man berücksichtigt, dass in vielen Fällen lokale Eliten an der Regierung der den europäischen Staaten unterworfenen Gebiete beteiligt wurden.⁸ In den USA zur Zeit der Sklaverei hatte die versklavte Schwarze Bevölkerung kein Mitspracherecht – als Sklav:in war man

8 Vgl. exemplarisch für Deutsch-Südwestafrika Zimmerer 2005.

schlicht und ergreifend Besitz eines Sklavenhalters, hatte somit den Status eines Dings. Selbst nach der Abschaffung der Sklaverei machten rechtliche Regelungen in den Südstaaten der USA es vielen Schwarzen Menschen unmöglich zu wählen (vgl. Alexander 2017: 54ff.).⁹

In der zweiten Phase weißer Vorherrschaft – einer Phase, die laut Mills durch die formale Gleichberechtigung weißer und nicht-weißer Menschen charakterisiert ist – gibt es ebenfalls nach wie vor erhebliche Machtungleichgewichte in politischer, kultureller und wirtschaftlicher Hinsicht. Mills beschreibt mit Blick auf die USA etwa die großen Vermögensunterschiede, die im Zusammenhang mit der Ausbeutung auf den Plantagen und nach Abschaffung der Sklaverei mit einer Politik stehen, die es vielen ehemaligen Sklav:innen unmöglich machte, eigenes Land zu bewirtschaften (vgl. Mills 2023: 75).¹⁰ Auch im deutschen Kontext zeigen sich bedeutende Diskrepanzen. Eine Studie des Deutschen Zentrums für Integrations- und Migrationsforschung (DeZIM) hat etwa kürzlich ergeben, dass nicht-weiße Menschen ein deutlich höheres Armutrisiko haben als weiße (Salikutluk/Podkowik 2024).

Über jedes der eben verwendeten Beispiele könnte man weitaus mehr sagen. Zu ihnen gibt es ausgedehnte Debatten in der Geschichtswissenschaft und den Sozial- und Wirtschaftswissenschaften. Oftmals und besonders auch, was den deutschen Kontext betrifft, kann man sich eine noch bessere Datengrundlage wünschen (vgl. dazu auch James/Morgan/Hendl 2025). Das allgemeine empirische Bild dürfte jedoch unstrittig sein: Weiße Menschen hatten als Gruppe in der Vergangenheit enorme Macht im Vergleich zu nicht-weißen Menschen und in vielen Bereichen bestehen bis heute deutliche Machtungleichgewichte. Skeptiker:innen, wie die im ersten Abschnitt zitierten, bestreiten in der Regel auch nicht – oder zumindest nicht vorrangig – die empirischen Tatsachen. In erster Linie kritisieren sie die Schlüsse, die vermeintlich aus der Feststellung dieser Tatsachen gezogen werden.

Im Rahmen der Rekonstruktion des Topos weißer Schuld haben wir gesehen, dass für diesen zwei Annahmen als zentral gelten – die Annahme, dass alle

9 Auch mit Blick auf die heutige Zeit ist zu konstatieren, dass nicht-weiße Menschen in den USA teils mit erheblichen Hindernissen konfrontiert sind, um von ihrem Wahlrecht Gebrauch zu machen (vgl. dazu Hajnal/Lajevardi/Nielson 2017; Alexander 2017: 263f.).

10 Für eine aktuelle Studie zu den großen Vermögensunterschieden seit 1860 spezifisch zwischen weißen und Schwarzen Menschen innerhalb der USA vgl. Derenoncourt/Kim/Kuhn/Schularik 2024.

weißen Menschen Rassisten sind, und die Annahme, dass alle weißen Menschen schuldig sind. Hier wollen wir für den Moment bei der ersten Annahme bleiben. Unsere Rekonstruktion hat ergeben, dass diese Annahme nach Auffassung der Skeptiker:innen in verschiedenen Formen zutage tritt: Die Annahme finde sich in der Rede vom strukturellen Rassismus, aber auch in der Idee, dass Rassismus unbewusst ist, und in der Idee, dass Unrecht vererbt werde. Vor allem aber wird die Annahme, dass weiße Menschen Rassisten sind, in der Feststellung vermutet, dass weiße Menschen gegenüber nicht-weißen Menschen privilegiert sind, dass sie also über mehr Möglichkeiten oder, wie Mills sagen würde, Macht verfügen als nicht-weiße Menschen. In anderen Worten wird die Annahme in genau der Feststellung vermutet, die den Grundstein von Mills' Begriff weißer Vorherrschaft bildet. Die erste Frage, die wir daher mit Blick auf Mills stellen wollen, lautet: Impliziert Mills' Begriff weißer Vorherrschaft tatsächlich, dass alle weißen Menschen Rassisten sind?

In Antwort auf diese Frage sind aus unserer Sicht zwei Punkte relevant, ein logischer und ein exegetischer Punkt. Zunächst zum logischen Punkt: Der Begriff weißer Vorherrschaft betrifft, wie wir gesehen haben, die ungleiche Machtverteilung zwischen Weißen und Nicht-Weißen sowie das Herrschaftsverhältnis zwischen ihnen, das sich auf dieser Grundlage ergibt. Es werden in diesem Zusammenhang also anders gesagt Aussagen über *Gruppen* und deren *Relation* getroffen. Beginnen wir bei der Relation. Skeptiker:innen meinen, dass die Zuschreibung des Attributs mehr-Macht-haben-als die Zuschreibung des Attributs Rassist-sein beinhaltet, doch ist gar nicht klar, inwiefern die Zuschreibung eines Attributs wie mehr-Macht-haben-als die Zuschreibung des Attributs Rassist-sein beinhalten oder auf andere Weise rechtfertigen sollte. Die Aussage, dass jemand größer ist als eine zweite Person – eine Aussage über eine Relation –, lässt uns nicht darauf schließen, dass jemand absolut gesehen groß ist; schon gar nicht lässt sie uns darauf schließen, dass jemand ein anderes Attribut aufweist, wie etwa intelligent-sein.

Darüber hinaus ist es so, dass wir es bei Mills mit Aussagen über Gruppen zu tun haben. Eine Aussage über eine Gruppe wie die Gruppe der Weißen sagt erstens nichts direkt über *einzelne Mitglieder* der Gruppe, also etwa über einige, viele oder sogar alle Weißen. Zweitens lässt sich eine Aussage über eine Gruppe wie die Gruppe der Weißen auch nicht notwendigerweise in eine Aussage über *alle* Mitglieder dieser Gruppe übersetzen – auch wenn es in vielen Fällen so ist, dass Aussagen über Gruppen indirekt auch etwas über Mitglieder dieser Gruppen sagen. So impliziert die Aussage, dass die Gruppe der Weißen viel Macht hat, nicht, dass *alle* Mitglieder der Gruppe der Weißen viel Macht

haben; die Aussage ist vielmehr kompatibel damit, dass es weiße Menschen gibt, die wenig Macht haben, als auch damit, dass es nicht-weiße Menschen gibt, die mehr Macht haben als einige oder sogar viele weiße Menschen (vgl. Mills 2023: 73f.; Mills 1998b: 104). Man kann denselben Punkt auch anders ausdrücken: Selbst wenn es so wäre, dass privilegiert-sein oder Macht-haben auf der individuellen Ebene Rassist-sein begründet – was, wie wir argumentiert haben, selbst schon wenig plausibel ist –, wäre es nicht so, dass das Privilegiert-Sein *der Gruppe* dafür sorgen würde, dass es der Fall ist, dass alle weißen Menschen Rassisten sind.

Damit kommen wir zum exegetischen Punkt. Skeptiker:innen könnten unserer Analyse zustimmen, aber dennoch behaupten, dass Mills allen weißen Menschen Rassismus unterstellt. Schließlich findet sich, wie wir oben gesehen haben, die Annahme, dass alle weißen Menschen Rassisten sind, nach Auffassung der Skeptiker:innen ja auch darin, dass Rassismus strukturell sei, unbewusst stattfinde oder historisch vererbt werde. Doch findet sich bei Mills überhaupt keine Spur der Annahme, dass alle weißen Menschen Rassisten sind. Interessanterweise hält Mills den Ausdruck ›Rassismus‹ für wenig hilfreich, gerade weil dieser so oft verwendet werde, um auf »Individuen mit schlechten Einstellungen« (Mills 1998b: 100, eig. Übers.) Bezug zu nehmen. Auch wenn Mills sicherlich nicht bestreiten würde, dass es rassistische Individuen gibt – rassistische Diskriminierung durch Personen wird von Mills immerhin als eine, aber eben auch nur als eine Ursache für den Fortbestand weißer Vorherrschaft in den Blick genommen (vgl. Mills 2023: 106; Mills 1998b: 102) –, interessiert ihn die Diskussion von individuellem Rassismus wenig. Nach seiner Auffassung lenke sie nämlich von »den massiven Machtungleichgewichten in der echten Welt« (Mills 1998b: 102) ab, die zwischen der Gruppe weißer Menschen und der Gruppe nicht-weißer Menschen bestehen.

Mills' Begriff weißer Vorherrschaft impliziert also weder, dass alle weißen Menschen Rassisten sind, noch lässt Mills' Werk vermuten, dass er alle weißen Menschen aus anderen Gründen zu Rassisten erklärt – im Gegenteil. Dieses Ergebnis hat eine bedeutende Konsequenz. Wie wir im ersten Abschnitt gesehen haben, folgt für die Skeptiker:innen aus der ersten Annahme, dass alle weißen Menschen Rassisten sind, ganz selbstverständlich, dass in der *Critical Race Theory* alle weißen Menschen auch für schuldig erklärt werden. Doch wenn der Begriff weißer Vorherrschaft nicht impliziert, dass alle weißen Menschen Rassisten sind, und Mills auch nicht auf anderem Weg zu diesem Schluss gelangt, ist unklar, auf welcher Grundlage Mills weiße Menschen ohne Ausnahme pauschal für schuldig erklären sollte. Anders gesagt berührt die vorangegangene

Diskussion bereits ganz unmittelbar die allgemeine Frage, wie viel eigentlich insgesamt dran ist am Topos weißer Schuld.

Auch wenn Mills nicht alle weißen Menschen zu Rassisten erklärt, könnte es aber natürlich sein, dass sich die zweite Annahme – die Annahme, dass alle weißen Menschen schuldig sind – dennoch in Mills' Werk findet. Um dies ausschließen zu können, reicht die bisherige Diskussion nicht aus. Dazu ist es vielmehr erforderlich, sich mit den wenigen Hinweisen zu befassen, die sich in Mills' Werk zur Frage der Schuld finden lassen. Die zweite Frage, die wir mit Blick auf Mills stellen wollen, lautet daher: Findet sich in Mills' Theorie des *racial contracts* irgendwo die Annahme, dass alle weißen Menschen schuldig sind?

III. Die Unterzeichner:innen des *racial contracts* und die Frage der Schuld

Zu Beginn des zweiten Abschnitts haben wir festgehalten, dass Mills mit seiner Theorie des *racial contracts* einen begrifflichen Rahmen bieten will, um nicht nur die wesentlichen Eigenschaften weißer Vorherrschaft zu beschreiben, sondern auch deren Entstehung und Fortbestand bis heute zu erklären. Es ist dieser zweite Aspekt der Entstehung und des Fortbestands weißer Vorherrschaft, den wir im Folgenden noch näher betrachten wollen. In diesem Rahmen untersucht Mills genauer die Rolle, die Menschen in Hinblick darauf spielen, dass die Welt, wie wir sie kennen, von großen Machtungleichgewichten zwischen weißen und nicht-weißen Menschen gekennzeichnet ist. Dies führt ihn auch zu einer kurzen Betrachtung der Frage der Schuld, die, wie wir gleich sehen werden, für ihn nicht im Zusammenhang mit dem Weißsein als solchem schon beantwortet ist, sondern erfordert, die Rolle *Einzelner* bei der Aufrechterhaltung des Systems weißer Vorherrschaft in den Blick zu nehmen.

Um die Entstehung und den Fortbestand weißer Vorherrschaft zu erklären, bedient sich Mills – inspiriert von der Feministin Carole Pateman – der Idee des Gesellschaftsvertrags der klassischen Vertragstheorie von Hobbes, Rousseau und Locke (vgl. Lepold 2023: 24f.). Die klassische Vertragstheorie behauptet, dass die frühneuzeitlichen Staaten und ihre interne Organisation auf einer Übereinkunft beruhen. Mills ist der Auffassung, dass diese Idee zur Erklärung weißer Vorherrschaft fruchtbar gemacht werden kann. Weiße Vorherrschaft können wir uns laut Mills so vorstellen, dass sie auf einem Vertrag beruht, der die »unterschiedliche Privilegierung der Weißen als Gruppe gegenüber den Nicht-Weißen als Gruppe« (Mills 2023: 51) vorschreibt. Dieser

Vertrag hat verschiedene Dimensionen – für Mills gibt es unter anderem einen »politischen Vertrag« (ebd.: 49), einen »Ausbeutungsvertrag« (ebd.: 68) und einen »epistemologischen Vertrag« (ebd.: 49). Es gibt allerdings nicht *ein* Dokument, in dem ein für alle Mal und für sämtliche Orte auf der Welt bestimmte Vertragsbedingungen festgehalten sind. Am Beispiel des politischen Vertrags kann man verdeutlichen, was Mills vor Augen hat: Für ihn besteht der politische Vertrag in einer Vielzahl von Gesetzen, Verordnungen, Regelungen und dergleichen mehr, die in vielen Ländern in der Vergangenheit den ungleichen Status von weißen und nicht-weißen Menschen vorschrieben – wie etwa die Jim-Crow-Gesetze in den USA oder die sogenannten »Eingeborenenverordnungen« in Deutsch-Südwestafrika (vgl. dazu Zimmerer 2005) –, sowie in einer Vielzahl von Gesetzen, Verordnungen, Regelungen und dergleichen mehr, die in vielen Ländern bis heute dazu führen, dass nicht-weiße Menschen mit teils erheblichen Hürden konfrontiert sind, was die politische Beteiligung betrifft.¹¹

Mills' Rückgriff auf die Vertragstheorie ermöglicht ihm einen grundlegenden Perspektivwechsel. Mit der Idee des Vertrages wird nämlich über die abstrakte Beschreibung des Systems hinausgegangen und der Blick darauf eröffnet, wie einzelne Menschen hinsichtlich dieses Systems *handeln*. Wie Mills feststellt: »Wir alle verstehen die Idee eines ›Vertrags‹, einer Übereinkunft von zwei oder mehr Menschen, etwas Bestimmtes zu tun« (Mills 2023: 43, Übers. modifiziert). Verträge werden von Menschen geschlossen, sie werden von Menschen eingehalten und von Menschen verletzt bzw. aufgekündigt. Laut Mills ist das auch im Fall des Vertrags über die weiße Vorherrschaft so. In der Einleitung zu *Der Racial Contract* hält Mills dabei zunächst fest, dass dieser Vertrag »kein Vertrag zwischen jedermann (›wir, das Volk‹) [ist], sondern nur zwischen den Menschen, die zählen, den Menschen, die wirklich Menschen sind (›Wir, das weiße Volk‹)« (ebd.: 43, Übers. modifiziert). Es waren weiße Menschen aus Europa, die im Rahmen der Erschließung neuer Handelsrouten fremde Gebiete besetzten, lokale Bevölkerungen gewaltsam unterwarfen und das Recht nutzten, um ihre Herrschaft abzusichern. Es waren weiße Menschen mit direkten europäischen Vorfahren, die Menschen versklavten

11 Von den 17,1 Millionen Volljährigen mit Migrationsgeschichte in Deutschland waren 2023 nur gut 40 % wahlberechtigt. Das Wahlrecht ist (mit Ausnahmen bspw. für Europawahlen und Migrant:innen aus der EU) an die Staatsbürgerschaft geknüpft, wobei die Bedingungen für das Erlangen der deutschen Staatsbürgerschaft hoch sind (vgl. BAMF 2025).

und die nach der Abschaffung der Sklaverei in den USA Jim Crow-Gesetze erließen.

Doch auch wenn der Vertrag über die weiße Vorherrschaft ein Vertrag ist, der ursprünglich von Weißen geschlossen wurde, gehört zum vollständigen Bild für Mills Folgendes: Zum einen können laut Mills auch nicht-weiße Menschen den Vertrag unterzeichnen – etwa insofern sie rassistische Zuschreibungen ihrer Minderwertigkeit akzeptieren (vgl. ebd.: 147). Zum anderen ist es aus Mills' Sicht von großer Bedeutung, dass viele nicht-weiße Menschen den Vertrag immer wieder abgelehnt haben, wie es etwa im Rahmen antikolonialer Kämpfe geschehen ist (vgl. ebd.: 44, 139–149). Darüber hinaus betont Mills, dass der Vertrag auch von weißen Menschen abgelehnt werden kann und teilweise auch abgelehnt wurde. Laut Mills sind zwar »[a]lle Weißen [...] Nutznießer des Vertrags« – sie profitieren also von weißer Vorherrschaft, und sei es etwa im Falle weißer Arbeiter:innen »nur« aufgrund der »Löhne des Weißseins« (vgl. ebd.: 70).¹² Aber nicht alle weißen Menschen gehören »zu seinen Unterzeichnern« (ibd.: 51) und stützen das System weißer Vorherrschaft.

Für die Frage der Schuld weißer Personen ist der letzte Punkt von besonderer Bedeutung. An einer Stelle in seinem Buch kommt Mills auf die Unterscheidung zwischen Nutznießer:innen und Unterzeichner:innen des Vertrags zurück, um vor diesem Hintergrund explizit auf die Frage der Schuld bzw. Schuldhaftigkeit weißer Menschen zu reflektieren.¹³ Er stellt fest: »Es gibt eine wirkliche Wahl für Weiße« (ibd.: 137), und erläutert weiter, dass dies »mit Bezug auf die Schuldhaftigkeit der Person« (ibd.) relevant sei. Mills führt an, dass man als weiße Person unter anderem seine Meinung sagen, Fragen stellen und nicht unkritisch mitlaufen könne (vgl. ebd.). Insofern eine weiße Person all das jedoch nicht tue, könne sie als Unterzeichnerin des Vertrags gelten und damit könne man ihr auch berechtigterweise Vorwürfe machen, dass sie an der Aufrechterhaltung weißer Vorherrschaft beteiligt ist. Mills nennt in diesem Zusammenhang auch »lobenswerte Weiße« – »Antikolonialisten, Befürworter der Abschaffung der Sklaverei, Gegner des Imperialismus, Bürgerrechtsaktivisten, Menschen, die Widerstand gegen die Apartheid geleistet haben« (ibd.:

12 Die Formulierung »Löhne des Weißseins« selbst stammt von W.E.B. Du Bois, der damit den Statusgewinn beschreibt, der weißen Arbeiter:innen trotz schlechten Lohns im Vergleich zu Schwarzen Arbeiter:innen zukam (vgl. dazu Du Bois 1935: 700ff.). Später wurde der Begriff von David Roediger aufgegriffen (vgl. Roediger 1991).

13 Mills verwendet den englischen Ausdruck »culpability«, der aber im Englischen weitgehend synonym mit Ausdrücken wie »guilt« oder auch »blame« verwendet wird.

138), die teils sogar ihr Leben im Kampf gegen verschiedene Manifestationen weißer Vorherrschaft gelassen haben, weiße Personen, denen also nicht nur kein Vorwurf zu machen ist, sondern denen wir sogar besondere Anerkennung schulden. Er deutet an, dass es vermutlich zu viel wäre, von der Mehrheit der weißen Bevölkerung heroische Akte dieser Art zu erwarten, aber hält fest, dass »die bloße Tatsache ihrer Existenz zeigt, was möglich war« (ebd.: 139).

Im vorangegangenen Abschnitt haben wir gesehen, dass sich bei Mills keine Spur der von Skeptiker:innen für unplausibel befundenen Annahme findet, dass alle weißen Menschen Rassisten sind. Das ließ es bereits fraglich erscheinen, dass sich bei Mills die zweite Annahme findet, die wir im ersten Abschnitt unseres Beitrags rekonstruiert haben und die Skeptiker:innen ebenfalls mit dem Topos weißer Schuld verbinden – die Annahme, dass alle weißen Menschen schuldig sind. Die Diskussion in diesem Abschnitt bestätigt nun, dass Mills weiße Menschen auch nicht unabhängig von der Annahme, dass alle weißen Menschen Rassisten sind, pauschal für schuldig erklärt und sie gar mit einer unauflösbaren Schuld behaftet sieht. Ganz im Gegenteil: Eine weiße Person kann hinsichtlich des Systems weißer Vorherrschaft auf verschiedene Arten handeln. Sie kann sich einerseits so verhalten, dass sie zur Aufrechterhaltung des Systems weißer Vorherrschaft beiträgt und man ihr Vorwürfe machen kann; sie kann sich aber auch so verhalten, dass sie das System weißer Vorherrschaft infrage stellt und dass man ihr keine Vorwürfe machen kann oder sie aufgrund ihres besonderen Einsatzes sogar Lob verdient. Mills macht somit die Schuld bzw. Schuldhaftigkeit ganz eindeutig von dem abhängig, was Personen tun oder unterlassen – von einem problematischen Schuld-begriff, der keine Unterscheidungen mehr zulässt, ist Mills also denkbar weit entfernt. Keine weiße Person ist laut Mills einfach aufgrund ihres Weißseins schuldig. Es gibt nach Mills keine weiße Schuld.

Diese Diskussion wirft eine Reihe interessanter Fragen auf, die aus unserer Sicht für das weitere Nachdenken über die Schuld einzelner Personen im Zusammenhang mit dem System weißer Vorherrschaft einen fruchtbaren Ausgangspunkt bilden. Diese wollen wir zum Schluss unseres Beitrags kurz skizzieren:

Zum einen wäre zu fragen, *ab wann* man einer weißen Person vorwerfen kann, dass sie zur Aufrechterhaltung weißer Vorherrschaft beiträgt. Mills legt, wie wir gesehen haben, nahe, dass schon das kritische Hinterfragen weißer Vorherrschaft ausreichend sei, um Vorwürfen zu entgehen. Doch wäre zu diskutieren, ob eine Person dazu nicht auch ein Minimum politischen Engagements zeigen müsste oder sich ihre ablehnende Haltung zumindest

in *irgendwelchen* Handlungen, beispielsweise im Rahmen einer Wahl, widerspiegeln müsste; sonst ist nicht klar, inwiefern weiße Vorherrschaft durch die Person effektiv infrage gestellt wird.¹⁴ Zudem macht es für die Frage der Schuld bzw. Schuldhaftigkeit sicherlich einen Unterschied, welche Möglichkeiten jemand hat, das System weißer Vorherrschaft infrage zu stellen. Jemand, der Teil einer Regierung ist, hat etwa ganz andere Möglichkeiten, Handlungen zur Überwindung weißer Vorherrschaft zu ergreifen, als ein normales Mitglied der Gesellschaft.¹⁵ Daran anschließend stellt sich auch die schwierige Frage danach, inwieweit eine nicht-weiße Person als Betroffene und Geschädigte schuldig sein kann. Wie wir gesehen haben, nimmt Mills an, dass auch nicht-weiße Menschen zur Aufrechterhaltung weißer Vorherrschaft beitragen können. Dabei stellt sich allerdings sowohl die Frage, ob nicht-weiße Personen im selben Maß verantwortlich gemacht werden können, als auch die Frage, ob sie gegebenenfalls spezielle Pflichten haben, die weißen Personen unter Bedingungen weißer Vorherrschaft nicht zukommen.¹⁶

In eine Diskussion der Frage der Schuld bzw. Schuldhaftigkeit gehört darüber hinaus auch eine Diskussion der Frage moralischer Schuld im engeren Sinn, die Mills überraschenderweise ganz ausklammert. Doch können Menschen nicht nur häufig zur Aufrechterhaltung weißer Vorherrschaft beitragen, sie können in diesem Rahmen nicht-weißen Menschen auch direkt Schaden zufügen, wie etwa jemand, der zur Zeit der Sklaverei in den USA Menschen kauft, um sie als Sklav:innen auszubeuten. Einige Autor:innen haben zudem vorgeschlagen, stärker zwischen Schuld und politischer Verantwortung zu unterscheiden, um Fälle wie den Sklavenhalter und Fälle wie einer Person, die öffentlich für die Institution der Sklaverei einsteht, aber nicht selbst am Menschenkauf beteiligt ist, klarer auseinanderzuhalten (vgl. Young 2013: 95ff.; Zheng 2018). Während es uns im Anschluss an Young zwar sinnvoll erscheint, zwischen solchen Handlungen zu unterscheiden, die eine andere Person direkt

14 Im Zusammenhang damit ergibt sich auch die Frage, inwieweit man Personen für eine Uninformiertheit über weiße Vorherrschaft Vorwürfe machen kann (vgl. dazu Mills 2023: 56ff.; Mills 2021).

15 Die allgemeine Frage, wie sich gesellschaftlichen Positionen und Rollen auf die Fähigkeiten und damit auf die Verantwortlichkeit einzelner Akteure auswirken, richtig zu handeln, hat in jüngeren Jahren viel Aufmerksamkeit in der Literatur erhalten (vgl. dazu exemplarisch McKeown 2024; Zheng 2018).

16 Für die Frage, welche Pflichten nicht-weiße Menschen im Rahmen von Unterdrückungsverhältnissen haben, vgl. exemplarisch Shelby 2007.

schädigen, und solchen, die ein problematisches System wie weiße Vorherrschaft stützen, sind wir der Auffassung, dass Menschen, die durch ihre Handlungen zur Aufrechterhaltung weißer Vorherrschaft beitragen, in vielen Fällen auch gerechtfertigterweise Vorwürfe gemacht werden können, was bei Young etwas offen bleibt (vgl. dazu auch Nussbaum 2013:xxi). Ob es pragmatisch betrachtet immer hilfreich ist, diese Vorwürfe als solche zu kommunizieren, oder ob es nicht in vielen Fällen sinnvoller ist, Menschen ohne Vorwurf dazu einzuladen, über ihr Handeln nachzudenken (vgl. etwa Zheng 2021), steht auf einem anderen Blatt.

Diese kurze Auflistung zeigt, wie differenziert man im Anschluss an Mills als einem wichtigen Vertreter der *Critical Race Theory* über die Frage von Schuld bzw. Schuldhaftigkeit im Kontext weißer Vorherrschaft nachdenken kann – und auch, wie weit entfernt man dabei davon ist, eine neue Gegenaufklärung oder Schuldreligion zu betreiben.

Literatur

- Alexander, Michelle (2017): *The New Jim Crow*, Bonn: Bundeszentrale für politische Bildung.
- Balzer, Jens (2024): *After Woke*, Berlin: Matthes & Seitz.
- Bundesministerium für Migration und Flucht [BAMF] (2025): »Einbürgerung in Deutschland«, 05.02.2025. Link: <https://www.bamf.de/DE/Themen/Integration/ZugewanderteTeilnehmende/Einbuengerung/einbuengerung-node.html>
- Du Bois, W. E. B. (1935): *Black Reconstruction. An Essay Toward a History of the Part Which Black Folk Played in the Attempt to Reconstruct Democracy in America, 1860–1880*, New York: Harcourt, Brace and Company.
- Crenshaw, Kimberlé et al. (Hg.) (1995): *Critical Race Theory. The Key Writings That Formed the Movement*, New York: The New Press.
- Derenoncourt, Ellora/Kim, Chi Hyun/Kuhn, Moritz/Schularick, Moritz (2024): »Wealth of Two Nations. The U.S. Racial Wealth Gap, 1860–2020«, in: *The Quarterly Journal of Economics* 139. 2, S. 693–750.
- DiAngelo, Robin (2018): *White Fragility. Why It's So Hard for White People to Talk About Racism*, London: Penguin.
- Fleischhauer, Jan (2020): »Schuldig durch Geburt. Wer weiß ist, kann nur Rassist sein«, in: *Focus online* vom 04.07.2020.

- Gauck, Joachim (2021): »Menschen, die die Freiheit, Demokratie und Menschenrechte lieben, fragen nicht danach, ob jemand schwarz ist oder weiß ist«, in: ZEIT Online vom 31.03.2021.
- Hanjaj, Zoltan/Lajevardi, Nazita/Nielson, Lindsay (2017): »Voter Identification Laws and the Suppression of Minority Votes«, in: *The Journal of Politics* 79. 2, S. 363–379.
- Hasters, Alice (2019): Was weiße Menschen nicht über Rassismus hören wollen, aber wissen sollten, München: Hanser.
- Hübl, Philipp (2021): »Struktureller Rassismus«. Ein irreführender Begriff«, in: Deutschlandfunk Kultur vom 21.03.2021.
- James, Daniel/Thompson, Morgan/Hendl, Tereza (2025): »Who Counts in Official Statistics? Ethical-Epistemic Issues in German Migration and the Collection of Racial or Ethnic Data«, in: *Journal of Applied Philosophy* 41. 1, S. 155–174.
- Joffe, Josef (2022): »Wokeness als Wahn – in San Francisco wächst der Widerstand gegen die neue Gegenaufklärung namens ›Critical Race Theory‹«, in: Neue Zürcher Zeitung vom 21.03.2022.
- Keil, Geert (2023): »Links gegen woke. Eine Breitseite aus dem Glashaus«, in: Frankfurter Rundschau online vom 12.9.2023.
- Kerner, Ina (2012): Postkoloniale Theorien zur Einführung, Hamburg: Junius.
- Lepold, Kristina/Martinez Mateo, Marina (Hg.) (2021): *Critical Philosophy of Race. Ein Reader*, Berlin: Suhrkamp.
- Lepold, Kristina/Martinez Mateo, Marina (Hg.) (2021a): »Einleitung«, in: dies., *Critical Philosophy of Race*, S. 7–34.
- Lepold, Kristina (2023): »Einleitung zur deutschen Ausgabe«, in: Mills, *Der Racial Contract*, S. 23–29.
- Lotter, Maria-Sibylla (2017): »Verantwortung und Schuld«, in: Ludger Heidbrink/Claus Langbehn/Janina Loh (Hg.), *Handbuch Verantwortung*, Wiesbaden: Springer, S. 251–264.
- Lotter, Maria-Sibylla (2022): »Schuld als politisches Mittel. Zur Rationalität und zum manipulativen Potential gegenwärtiger Schuld diskurse«, in: *Zeitschrift für Kulturphilosophie* 1, S. 93–100.
- Lotter, Maria-Sibylla (2024): *Schuld und Respekt. Über die Praxis von Vergeltung und Versöhnung*, Berlin: Suhrkamp.
- McKeown, Maeve (2024): *With Power Comes Responsibility*, London, New York und Dublin: Bloomsbury Academic.
- Mills, Charles W. (1997): *The Racial Contract*, Ithaca und London: Cornell University Press.

- Mills, Charles W. (1998): *Blackness Visible. Essays on Philosophy and Race*, Ithaca und London: Cornell University Press
- Mills, Charles W. (1998a): »Dark Ontologies. Blacks, Jews, and White Supremacy«, in: Mills, *Blackness Visible*, S. 67–95.
- Mills, Charles W. (1998b): »Revisionist Ontologies. Theorizing White Supremacy«, in: Mills, *Blackness Visible*, S. 97–118.
- Mills, Charles W. (2021): »Weißes Nichtwissen«, in: Lepold/Martinez Mateo, *Critical Philosophy of Race*, S. 180–216.
- Mills, Charles W. (2023): *Der Racial Contract*, Frankfurt a.M. und New York: Campus.
- Nussbaum, Martha (2013): »Foreword«, in: Young, *Responsibility for Justice*, S. ix–xxv.
- Ogette, Tupoka (2017): *exit RACISM. rassismuskritisch denken lernen*, Münster: Unrast.
- Ribi, Thomas (2020): »Du bist weiss und wirst es immer bleiben! – Die Rassismusedebatte verfängt sich in rassistischen Stereotypen«, in: *Neue Züricher Zeitung* vom 10.09.2020.
- Rieger-Ladich, Markus (2022): *Das Privileg. Kampfvokabel und Erkenntnisinstrument*, Stuttgart: Reclam.
- Roediger, David R. (2007): *The Wages of Whiteness. Race and the Making of the American Working Class*, London und New York: Verso.
- Salikutluk, Zerrin/Podkowik, Klara (2024): *Grenzen der Gleichheit. Rassismus und Armutsgefährdung. Kurzbericht des Nationalen Diskriminierungs- und Rassismusmonitors 1*. 07.05.2024. Link: https://www.dezim-institut.de/fileadmin/user_upload/Demo_FIS/publikation_pdf/FA-6057.pdf
- Shelby, Tommie (2007): »Justice, Deviance, and the Dark Ghetto«, in: *Philosophy & Public Affairs* 35. 2, S. 126–160.
- Shelby, Tommie (2023): »Einleitung«, in: Mills, *Der Racial Contract*, S. 15–22.
- Statistisches Bundesamt [Destatis] (2024): »41 % der Volljährigen mit Einwanderungsgeschichte wären 2023 bei Bundestagswahlen wahlberechtigt gewesen«, *Pressemitteilung 476* vom 17.12.2024. Link: https://www.destatis.de/DE/Presse/Pressemitteilungen/2024/12/PD24_476_125.html
- Thierse, Wolfgang (2021): »Wie viel Identität verträgt die Gesellschaft? Identitätspolitik darf nicht zum Grabenkampf werden, der den Gemeinsinn zerstört. Wir brauchen eine neue Solidarität«, in: *Frankfurter Allgemeine Zeitung* vom 22.02.2021, S. 9.
- Young, Iris Marion (2013): *Responsibility for Justice*, Oxford und New York: Oxford University Press.

- Zheng, Robin (2018): »What is my Role in Changing the System? A New Model of Responsibility for Structural Injustice«, in: *Ethical Theory and Moral Practice* 21, S. 869–885.
- Zheng, Robin (2021): »Moral Criticism and Structural Injustice«, in: *Mind* 130. 518, S. 503–535.
- Zimmerer, Jürgen (2005): »Deutscher Rassenstaat in Afrika. Ordnung, Entwicklung und Segregation in ›Deutsch-Südwest‹ (1884–1915)«, in: Micha Brumlik/Susanne Meinel/Werner Renz im Auftrag des Fritz Bauer Instituts (Hg.), *Gesetzliches Unrecht. Rassistisches Recht im 20. Jahrhundert*, Frankfurt a.M. und New York: Campus, S. 135–153.

Emil Eschenbach studiert im Master Philosophie an der Humboldt-Universität zu Berlin und ist dort studentischer Mitarbeiter an der Juniorprofessur für Sozialphilosophie/Kritische Theorie. Er interessiert sich für Fragen der Sozialphilosophie, der sozialen Erkenntnistheorie, der feministischen Philosophie und der Philosophie der Psychiatrie.

Kristina Lepold ist Inhaberin der Juniorprofessur für Sozialphilosophie/Kritische Theorie an der Humboldt-Universität zu Berlin. Von Oktober 2024 bis März 2025 war sie International Fellow am KWI in Essen. Sie ist Mitherausgeberin des Readers *Critical Philosophy of Race* im Suhrkamp Verlag und interessiert sich in ihrer aktuellen Forschung insbesondere für die Frage, was institutioneller Rassismus ist.

Wie wir Charles Mills am Rande des Abgrunds unterrichten¹

Jennifer M. Page

Charles Mills war der Beste. Ein brillanter Philosoph. Ein unglaublicher Schriftsteller, dessen scharfe Art, die Dinge auf den Punkt zu bringen, den Lesenden echte Freude bereiten kann – und das bei einer analytischen Methodik! Ein bescheidener, aufrichtiger und freundlicher Mensch. Die meisten, die auch nur einen Fünftel des Ruhmes erreichen, den Charles schließlich in akademischen Kreisen erlangte, entwickeln übergroße Egos. Sie strahlen einen selbstgefälligen Pomp aus, den man an der Rezeption eines überfüllten Konferenzhotels noch vom anderen Ende des Raumes hören kann. Charles war das Gegenteil davon.

Erste Geschichte: Ich begegnete Charles zum ersten Mal, als ich (vor vielen, vielen Jahren) als Studentin auf einer Konferenz für Hochschulabsolvent*innen war. Charles war einer von zwei Hauptrednern. Während der andere Hauptredner zu seinem Vortrag hereinkam und im Anschluss wieder hinausging, ohne auch nur ein Wort zu den Studierenden zu sagen –abgesehen von der

1 Teile dieses Aufsatzes wurden aus meinem Handout für den Workshop *Philosophieren mit Charles Mills* an der FU/HU Berlin im Juli 2022 übernommen. Teile dieses Handouts wurden wiederum aus meinem Aufsatz über Mills im *Journal of Social Philosophy* (Page 2024) übernommen. Es gibt also einige inhaltliche Überschneidungen. Ich danke den Organisatoren und Teilnehmern des Workshops an der FU/HU Berlin, und ich danke Hilkje Hänel, dass ich diesen Aufsatz trotz der unglaublichen Verspätung einreichen durfte. Deine Geduld ist unglaublich, Hilkje! Herzlichen Dank! Schließlich ist mein schriftliches Deutsch schlecht, und ich bin DeepL und Armin Mašala sehr dankbar, dass sie den Aufsatz aus dem Englischen übersetzt haben. Aus Gründen der Lesbarkeit erscheinen Zitate von Charles Mills und *Dred Scott vs. Sandford* auf Deutsch und nicht auf Englisch. Wenn nicht anders gekennzeichnet sind alle Zitate von der Autorin/des Übersetzers selbst übersetzt.

üblichen Frage- und Antwortrunde –, verpasste Charles keine einzige studentische Arbeit und hatte immer eine Frage an die Vortragenden. Außerdem war er bei jedem Abendessen dabei. Dort machte er die Runde und war sehr daran interessiert, mehr darüber zu erfahren, woran alle arbeiteten. Er nahm sich zwar viel Zeit für alle Studierenden, aber er legte besonderen Wert darauf, mit mir und den anderen Studierenden zu sprechen, die sich mit Themen wie *race*, Geschlecht und Behinderung beschäftigten. Spulen wir vier Jahre nach vorn. Ich traf Charles wieder. Er neckte mich dafür, dass wir nicht in Kontakt geblieben waren, obwohl wir beide über Reparationen geschrieben hatten! Bis dahin war mir nicht klar, dass Charles trotz unserer sehr unterschiedlichen Positionen in der akademischen Hierarchie tatsächlich auf meine E-Mails antworten würde. Und das tat er.

Zweite Geschichte: Ich besuchte die Jahrestagung der American Political Science Association. Da ich in Europa lebte und schon lange nicht mehr auf einer Konferenz in den Vereinigten Staaten gewesen war, ging ich eifrig das Programm durch und kreiste alle Panels zu *race*, Reparationen und Polizeibrutalität ein, sodass ich einen vollen Terminkalender hatte. Charles besuchte natürlich all dieselben Panels und fragte mich während der Zeitfenster, in denen er nichts im Programm gefunden hatte, was als nächstes anstand. Schließlich kam der letzte Tag der Konferenz mit einem dieser Sonntags-Panels um 8 Uhr morgens, für das ich mir den Wecker gestellt hatte. In Anbetracht der Tatsache, dass die Besucherzahlen bei solchen Konferenzen gegen Ende immer geringer werden, musste ich mich regelrecht aus dem Bett zerrren. Mein Kopf war voll und ich war erschöpft, aber das Panel handelte von historischer Ungerechtigkeit, und ich dachte mir, die Diskussionsteilnehmer*innen sollten wenigstens eine Person im Publikum haben. Ich kam pünktlich, und tatsächlich war der Zuschauerraum leer.... Bis auf eine Person in der ersten Reihe, in der Mitte des Saals. Es war Charles, der hellwach aussah und bereit war, noch mehr über historische Ungerechtigkeit zu lernen.

Ich könnte mit weiteren Erinnerungen fortfahren, aber ich glaube, Charles – wenn er doch noch unter uns wäre! – würde wollen, dass ich aufhöre. Immerhin ist Donald J. Trump wieder Präsident der Vereinigten Staaten und bringt die zerbrechliche Weltordnung ins Wanken, während ich diese Zeilen schreibe. Trump war schon immer ein Rassist, aber in seinem Wahlkampf zwischen 2020 und 2024 hat er einen neuen Weg gefunden, um die Spaltung zwischen den Wähler*innen der Demokraten und seinen eigenen Wählern auszunutzen

– die man nicht als bloße MAGAniacs abtun kann, wenn man bedenkt, wie viele Leute, die keine roten Hüte tragen, ihm das Wahlmännerkollegium und die Volksabstimmung bescherten. Der neue Sandsack war DEI, oder Diversity, Equity, and Inclusion Initiativen, die sich als (unvollkommene) Reaktion der amerikanischen Wirtschaft auf den Mord an George Floyd (Bunn 2023) ausgebreitet hatten.

Die US-Rechte – früher die »Alt-Right«, aber leider ist die Bezeichnung »Alt« nicht mehr zutreffend – hat lange Zeit politischen Erfolg darin gefunden, selbst die kleinsten Bemühungen der Linken, den Rassismus in der US-Gesellschaft zu bekämpfen, zu verunglimpfen. Ihre Methode bestand darin, alle verschiedenen Arten von Botschaften zu testen, sich diejenige herauszusuchen, die den größten Beifall hervorrief, und diese Botschaft immer wieder und immer wieder und immer wieder zu wiederholen. Es ist nicht Trumps Verdienst, sich die Botschaften ausgedacht zu haben, aber wenn es darum geht, immer wieder das zu wiederholen, was am lautesten bejubelt wird, dann ist das sein politisches Handwerk. So war es auch bei »Nieder mit der *Critical Race!*« »Nieder mit dem 1619-Projekt!« »Nieder mit Wokeness!« und jetzt, im Jahr 2025, »Nieder mit dem DEI!« Dies ist eine gewisse Ironie. Soweit DEI-Initiativen fehlgeleitet sind, liegt das daran, dass sie oberflächliche Maßnahmen in elitären Kreisen fördern, anstatt den systemischen Rassismus anzugehen. *Critical Race Theory*, das 1619-Projekt, und vermutlich auch »Wokeness« teilten die Diagnose, dass Rassismus tiefe Wurzeln in zeitgenössischer Gesellschaft hat, und gleichermaßen tiefe, strukturelle Änderungen nötig sind.

Die Ideen des systemischen Rassismus und des strukturellen Rassismus hatten in der US-Linken und auf internationaler Ebene bereits seit der Wahl Trumps rapide an Boden gewonnen. (Meine Google Ngram Viewer-Suche in Englisch, Deutsch, Französisch, Spanisch und Italienisch scheint diesbezüglich ziemlich eindeutig zu sein.) Charles ist *der* Philosoph des systemischen Rassismus *schlechthin*. In meinem verbleibenden Beitrag möchte ich über Charles' Ideen zum systemischen Rassismus sprechen und einige meiner eigenen Gedanken zur Auseinandersetzung mit diesen Ideen im heutigen politischen Klima darlegen. Ich habe dabei vor allem die Lehre im Sinn, aber wer weiß, vielleicht gibt es auch Anwendungen jenseits des universitären Klassenzimmers.

Ich habe den Eindruck, dass Studierende, die zum ersten Mal mit Mills' Ideen konfrontiert werden, im Vergleich zu den 2000er oder frühen 2010er Jahren viel mehr Vorurteile darüber haben, worum es sich dabei handelt – sei es in den deutschsprachigen Ländern oder in den Vereinigten Staaten. Da der

systemische Rassismus in der Öffentlichkeit keine Randidee mehr ist, werden die Studierenden den »*Racial Contract*« und andere Werke von Charles eher als von einem Freund oder einem Feind geschrieben wahrnehmen, anstatt die Texte aus einer neutralen Perspektive zu betrachten und sie zunächst ohne Wertung zu verstehen. Daher kommt der Lehrvorbereitung eine tragende Rolle zu: Bei einem Seminar für fortgeschrittene Studierende ist es wichtig, dass sich die Lehrkräfte kritisch mit Charles' Ideen auseinandersetzen und die Debatten um diese Ideen erforschen, damit die Studierenden in der Lage sind, sich außerhalb ihrer Nachrichten- und Social-Media-Blase mit gegenteiligen Standpunkten auseinanderzusetzen. Bei konservativen Studierenden ist es stattdessen wichtig, proaktiv der Tendenz entgegenzuwirken, Mills' und andere Theorien des systemischen Rassismus zu karikieren.

Der *Racial Contract* als Theorie des systemischen Rassismus

Es ist bekannt, dass *The Racial Contract* (Mills 1999) von Carol Patemans *The Sexual Contract* (Pateman 1988) inspiriert wurde. Weniger bekannt ist, dass Charles sein bahnbrechendes Buch als eine schnell geschriebene Schimpftirade betrachtete, deren Erfolg ihn überraschte. In Charles' eigenen Worten:

Was würde passieren, wenn man die Geschichte der afrikanischen Sklaverei, der Enteignung der amerikanischen Ureinwohner und der kolonialen Herrschaft in eine »kontraktuelle« Sprache übersetzen würde? Nach ein- oder zweimonatigen Recherchen, bei denen ich sowohl klassische schwarze, anti-imperialistische und Dritte-Welt-Texte als auch neuere Arbeiten durchging, schrieb ich innerhalb weniger Wochen in hohem Tempo einen ersten Entwurf. Unter Umgehung der üblichen wissenschaftlichen Vorsicht, die besonders für die analytische Philosophie typisch ist, wo man sich keinen Zentimeter bewegen kann, ohne einen Meter Fußnoten zu hinterlassen, stellte ich weitreichende Behauptungen auf und machte weitreichende Verallgemeinerungen, die 500 Jahre und große Teile des Planeten in nur etwas mehr als 50.000 Wörtern abdeckten. Es zu schreiben, war aufregend und befreiend: Das wird wahrscheinlich nie veröffentlicht werden, dachte ich manchmal, aber lass uns doch einmal den offiziellen Mist durchgehen und sagen, wie es wirklich ist (Mills 2002a: 173).

Die Cornell University Press wollte *The Racial Contract* veröffentlichen, und als Charles den Text erheblich verlängerte, Fußnoten hinzufügte und die Verall-

gemeinerungen im Text relativierte, sagten ihm seine Redakteure: »Nein, danke.« Sie wollten die Schimpftirade veröffentlichen.

Worum geht es also bei dieser Tirade? Ich spreche jetzt nicht mehr über Charles Mills, den wunderbaren Menschen, sondern über Charles Mills, den wunderbaren Philosophen, und verwende seinen Nachnamen. Mills' Buch ist eine Metauntersuchung der Gesellschaftsvertragstheorie. Diese Theorie, die vor allem mit Denkern wie Hobbes, Locke und Kant in Verbindung gebracht wird, geht zunächst davon aus, dass die Menschen in einem Naturzustand leben, in dem es keine Regierung und keine Gesetze gibt. Anstatt die Unannehmlichkeiten der Gesetzlosigkeit zu ertragen, würden sich die Menschen vernünftigerweise dazu entschließen, einen Gesellschaftsvertrag abzuschließen, um einen Staat zu gründen und sich dessen politischer Autorität zu unterwerfen. In seinem *Diskurs über die Ungleichheit* stellte Rousseau die Theorie des Gesellschaftsvertrags jedoch kritisch auf den Prüfstand, indem er die soziale und wirtschaftliche Ungleichheit als Ergebnis einer auf Eigentumsrechten basierenden politischen Regelung darstellte, die von der besitzenden Klasse zur Wahrung ihrer materiellen Interessen ausgearbeitet wurde und dies gleichzeitig verschleiert (Rousseau [1775] 1997) – ein Gesellschaftsvertrag der besitzenden Klassen gegen die Besitzlosen. Pateman (1988) schrieb über einen Gesellschaftsvertrag der Männer zur Errichtung einer patriarchalen politischen Struktur, die ihre Interessen schützt und die Frauen unterordnet. Mills' Beitrag bestand darin, einen Gesellschaftsvertrag weißer Männer zur Errichtung und Aufrechterhaltung eines Systems weißer Überlegenheit zu formulieren, das die Interessen dieser Männer schützt.

Betrachtet man die Gesellschaftsvertragstheorie als universalistisch, ist der *Racial Contract* nicht wahrnehmbar. So würde zum Beispiel Kants Beschreibung, dass alle Menschen eine grundlegende moralische Gleichheit besitzen, alle Menschen einschließen. Aber Kant war auch ein anthropologischer Schriftsteller, der die Weltbevölkerung in eine vierstufige Rassenhierarchie einteilte. Die Weißen standen dabei natürlich an der Spitze: »Die Menschheit ist in ihrer größten Vollkommenheit in der Rasse der Weißen« (siehe Eze 1997). Mills betrachtete den Rassenvertrag als Gegenmittel zum farbenblinden Universalismus der Gesellschaftsvertragstheorie und beschrieb »politisch, moralisch und erkenntnistheoretisch«, wie Rassenkategorien Normen der Überlegenheit und Unterlegenheit schaffen, aus welchen materielle Gefüge von Privilegien und Nachteilen resultieren (Mills 1999: 9).

Bei der Vermittlung vom *Racial Contract* halte ich es für wichtig zu betonen, dass Mills' theoretisches Verständnis auf einer historischen Realität be-

ruht. Wie er selbst zugibt, enthält Mills' Text nur wenige detaillierte historische Nachweise. Aber er hat natürlich trotzdem Recht, dass »Indianergesetze, Sklavenordnungen und koloniale Eingeborenengesetze den untergeordneten Status von Nichtweißen formell kodifizierten und (angeblich) ihre Behandlung regelten, wodurch ein rechtlicher Raum für Nichteuropäer als eine separate Kategorie von Wesen geschaffen wurde.« In der Tat wurde die moderne Weltordnung »ausdrücklich als ein rassistisch-hierarchisches Gemeinwesen geschaffen, das weltweit von Europäern dominiert wird« (Mills 1999: 26–27). Wir Lehrkräfte können die detaillierten Verweise liefern, die in Mills' Text fehlen.

Außerhalb der Vereinigten Staaten wissen Lehrkräfte aber vielleicht nicht, wie nützlich es ist, den *Racial Contract* zusammen mit dem berüchtigten Urteil des Obersten Gerichtshofs bzgl. *Dred Scott v. Sandford* (60 U.S. 393 1857) zu unterrichten.² Die vom damaligen Obersten Richter des Obersten Gerichtshofs, Roger B. Taney, einem Sklavenhalter, verfasste Dred-Scott-Entscheidung gilt unter Rechtswissenschaftlern weithin als »die allerschlimmste Entscheidung in der langen Geschichte des Obersten Gerichtshofs der USA« (Greenberg 2009: 6). In der Entscheidung wird rundweg bestritten, dass Dred Scott, ein Schwarzer Mann, das Recht hatte, seine Freiheit einzuklagen, weil er die Grenze vom Sklavenstaat Missouri in den freien Staat Illinois überquerte, in dem die Sklaverei illegal war. Nach Ansicht des Obersten Gerichtshofs hatte Dred Scott überhaupt keine Rechte. Diejenigen, die dazu neigen, jeder Behauptung von systemischem Rassismus misstrauisch gegenüberzustehen, sollte die Dred-Scott-Entscheidung zum Nachdenken bringen. Wie kann man leugnen, dass die Situation bei der Gründung Amerikas kein Rassenvertrag war, wenn wir Folgendes zu Protokoll geben?

[In der Unabhängigkeitserklärung der USA] heißt es weiter: »Wir halten diese Wahrheiten für selbstverständlich: dass alle Menschen gleich geschaffen sind...« Die oben zitierten allgemeinen Worte scheinen die gesamte menschliche Familie zu umfassen, und wenn sie heute in einem ähnlichen Instrument verwendet würden, würden sie auch so verstanden werden. Aber es ist zu klar, um darüber zu streiten, dass die versklavte afrikanische Rasse nicht eingeschlossen werden sollte und keinen Teil des Volkes bildete, das diese Erklärung verfasste und annahm... sie wussten, dass man in keinem Teil der

2 Die Dred-Scott-Entscheidung ist lang, aber ich habe einen 5-seitigen Auszug, der sich perfekt für den Unterricht eignet, die ich gerne teile. Schicken Sie mir bei Interesse bitte eine E-Mail: jepage@jjay.cuny.edu.

zivilisierten Welt annehmen würde, dass sie die Rasse der Neger einschließen würde, die im allgemeinen Einvernehmen von den zivilisierten Regierungen und der Familie der Nationen ausgeschlossen und zur Sklaverei verdammt worden war. Sie sprachen und handelten nach den damals geltenden Lehren und Grundsätzen und in der gewöhnlichen Sprache der damaligen Zeit, und niemand missverstand sie. Die unglückliche schwarze Rasse war von den Weißen durch unauslöschliche Zeichen und Gesetze getrennt, die lange vorher festgelegt worden waren, und wurde nie anders als als Eigentum betrachtet oder bezeichnet... (*Dred Scott v. Sandford*, 60 U.S. 393 1857: 410; siehe auch Mills 1999: 24–25).

In einer Welt, in der systemischer Rassismus als politisch aufgeladenes Konzept gilt, gibt es noch einige weitere Punkte, die beim Unterrichten des *Racial Contract* beachtet werden sollten.

Erstens ist der *Racial Contract* – und akademische Theorien des systemischen Rassismus im Allgemeinen – keine spaltende Theorie, die (entgegen den Behauptungen der Rechten) monolithisch alle Weißen als unverbesserliche Rassisten behandelt. Mills ist äußerst nuanciert in seinem Verständnis der Mitschuld einzelner Weißer an Systemen weißer Vorherrschaft. Der *Racial Contract* widmet sich zum Teil »weißen Renegaten und *race*-Verrätern«. Einer seiner vielen berühmten späteren Aufsätze, »White Ignorance« (2017: Kap. 4; 2015), ist als »kollektivistische« Sozialontologie gedacht, in der es etwas über kollektive Überzeugungen und Haltungen zu verstehen gibt, das über die individuellen Überzeugungen und Haltungen von Personen mit Weißer Identität hinausgeht. Vereinfachende Schwarz/Weiß-Binaritäten gibt es nicht (siehe Young 2011: 116–17, 175).

Zweitens ist sich Mills in *The Racial Contract* und in seinem gesamten Werk der Falle des Essenzialismus äußerst bewusst, d.h. des Verständnisses von Gruppenunterschieden auf eine Weise, die sich darauf stützt, dass es ein identifizierbares Wesen oder eine identifizierbare Erfahrung gibt, die alle Gruppenmitglieder teilen, etwas, das die Heterogenität innerhalb der Gruppe auslöscht und Stereotypen fördert (Harris 1990). Mills macht einen deutlichen Unterschied zwischen dem Projekt der Theoretisierung von Systemen und der Theoretisierung des Verhaltens individueller Akteur*innen innerhalb von Systemen: Er beschäftigt sich »in erster Linie mit dem Makroproblem von *race* als politischer Herrschaftsstruktur und nicht mit den Mikroproblemen des individuellen Rassismus, der schuldhaften Absicht und des persönlichen Lasters/Tugend« (Mills 2002b: 85). Das Theoretisieren auf der systemischen Ebene hilft

ihm, Essentialismus zu vermeiden. Das Gleiche gilt für sein beharren darauf, den Rassenvertrag als Teil eines umfassenderen Herrschaftsvertrags zu sehen, d.h. der »Muster sozio-politischer Ausgrenzung, die für moderne Gemeinwesen charakteristisch sind«, die »die Realität von Gruppenherrschaft und sozialer Hierarchie« entlang der Kategorien Klasse/Geschlecht/Rasse/andere Identitäten zum Ausdruck bringen (Mills 2017a: 37; Pateman und Mills 2007).

Drittens betiteln »Racial Realists« wie der Rechtswissenschaftler Derrick Bell Aufsatzsammlungen bspw. mit *Faces at the Bottom of the Well: The Permanence of Racism* (Bell Jr. 1992). Ihnen wird vorgeworfen, Rassismus als statisch, fixiert und – nun ja – permanent zu betrachten (Driver 2011). Mills legt Wert darauf zu zeigen, dass die sozialen, politischen und wirtschaftlichen Erscheinungsformen des Rassismus dynamisch und anpassungsfähig sind, nicht statisch (Mills 1998: 101). Der Philosoph Christopher Lebron wendet gegen Mills' Verwendung des Begriffs »Weiße Vorherrschaft« ein, dass ein politisches System suggeriert wird, das Weiße rechtlich an die Spitze stellt, und ein soziokulturelles Umfeld, in dem große Teile der weißen Bevölkerung aktiv an die Überlegenheit der weißen *race* glauben. Vermittelt eine Theorie der »Weißen Vorherrschaft« nicht ein einheitliches Bild davon, was Rassismus ist? Mills möchte jedoch die Kontinuität eines institutionellen Arrangements hervorheben, das (wie in den Vereinigten Staaten) mit der Prämisse der weißen Vorherrschaft begann und Weiße kontinuierlich privilegiert. Obwohl beispielsweise die Rassentrennung in den USA *de jure* aufgehoben ist, besuchen Schwarze und Lateinamerikanische Schüler in den Vorstädten immer noch Schulen, die im Durchschnitt zu über 70 % von Nicht-Weißen besucht werden. In innerstädtischen Vierteln liegt der Anteil bei bis zu 90 % (Orfield und Frankenberg 2014). Gleichzeitig klafft eine Finanzierungslücke von 23 Milliarden Dollar zwischen Schulbezirken mit weißer Mehrheit und solchen mit nicht-weißer Mehrheit, obwohl sie eine ähnliche Anzahl von Schülern versorgen (Meckler 2019). Für Mills reichen solche Erkenntnisse aus, um die institutionellen Arrangements der heutigen westlichen Länder als Zeichen weißer Vorherrschaft zu betrachten.

Viertens ist *The Racial Contract* angesichts des Tempos, in dem er geschrieben wurde, nicht so präzise und analytisch wie Mills' andere Werke. Offensichtlich halte ich das Buch dennoch für lehenswert – warum? Für mich liegt das daran, dass (wieder) Mills *der* Philosoph des systemischen Rassismus *schlechthin* ist, und *The Racial Contract* ist das Werk, das dies am besten repräsentiert. Philosophiestudierende werden bereits mit der Theorie des Gesellschaftsvertrags vertraut sein und *The Racial Contract* ist ein faszinierender Einstieg in die Theorie des systemischen Rassismus, das sich die Grundlagen

von Hobbes, Locke und Kant zu eigen macht. Mills muss nicht in einem Seminar unterrichtet werden, das sich mit kritischer Philosophie von *race* oder verwandten Themen befasst. Ein Standardansatz des westlichen Kanons zur Geschichte der politischen Philosophie kann mit Auszügen aus dem *Racial Contract* ergänzt werden, vielleicht zusammen mit Rousseau, Pateman und anderen Revisionist*innen des Gesellschaftsvertrags, um zu betonen, dass Rassismus und/oder weiße Vorherrschaft nicht die einzigen Formen systemischer Ungerechtigkeit sind. Außerdem sind die philosophischen Theorien des systemischen Rassismus in den letzten Jahren immer ausgefeilter geworden und haben entscheidende analytische Details herausgearbeitet, die in *The Racial Contract* fehlen. Natürlich passt ein Teil von Mills' eigener Arbeit zu dieser Beschreibung – Aufsätze wie »White Ignorance« (Mills 2017b), »Global White Ignorance« (Mills 2015) und »Ideal Theory as Ideology« (Mills 2005) kommen einem in den Sinn. Aber es gibt auch andere Autor*innen, die sich hervorragend für die Lehre eignen. Ich bin leider besser mit der englischsprachigen Wissenschaft und dem systemischen Rassismus in den Vereinigten Staaten vertraut (meine eigene Arbeit befasst sich mit der Wiedergutmachung für Schwarze Amerikaner*innen). Aber ich empfehle trotzdem César Cabezas' »Is Conceptual Inflation a Problem for a Theory of Institutional Racism?« (Cabezas 2024), das sich besonders gut eignet, wenn es zusammen mit D.C. Matthews »Against ›Institutional Racism‹« (Matthew 2024) unterrichtet wird.

Mills anhand dreier Debatten

Ich unterrichte gerne philosophische Debatten und Mills ließ sich gerne auf philosophische Debatten ein. Eine ansprechende Art, Mills' Denken zu lehren, besteht also darin, seine philosophischen Debatten zu unterrichten. Hier sind drei.

Die Mills-Pateman-Debatte

- Pateman and Mills (2007): *Contract and Domination*

Angesichts von Mills' vernichtender Kritik an Kant, Rawls und anderen Liberalen finden es manche überraschend, dass Mills den »occupy Liberalism« will (2017: Kap. 2). Er sieht sich selbst als Schwarzer radikaler Reformist, der nicht

glaubt, dass wir liberale Ideen über grundlegende Menschenrechte und einen Gesellschaftsvertrag, der *jeden* einschließt, über Bord werfen sollten.³

In einer Sammlung von wechselseitigen Essays zwischen Mills und Carol Pateman plädiert die Autorin von *The Sexual Contract* für die Abschaffung des Liberalismus und des Gesellschaftsvertragsdenkens aus denselben Gründen wie sie für die Abschaffung des Patriarchats und der weißen Vorherrschaft argumentiert. Sie fragt sich, wie Mills die modernen Systeme der weißen Vorherrschaft auf liberale Ideologien zurückführen kann und dennoch glaubt, dass der Liberalismus gerettet werden kann: »Ich glaube nicht, dass Kant sauber geschrubbt werden kann« (Pateman und Mills 2007: 26), schreibt sie.

Mills ist jedoch pragmatisch. Er plädiert für den strategischen Einsatz des Liberalismus und der Gesellschaftsvertragstheorie, weil man sie nur schwer wieder loswerden kann. In der akademischen Welt »ist es nicht so, dass politische Philosoph*innen heute bei Null anfangen, eine Reihe von Alternativen in Betracht ziehen und dann fragen, wie wir über Gerechtigkeit theoretisieren sollen«, stellt er fest. Die Theorie des Gesellschaftsvertrags bietet eine Möglichkeit, rassistische Ungerechtigkeit zu kritisieren und gleichzeitig »Themen zu behandeln, die normalerweise in der Literatur nicht diskutiert werden.« (Pateman und Mills 2007: 23). In der realen Politik fehlen zudem »Modelle für eine wirtschaftlich funktionierende und politisch attraktive postkapitalistische sozioökonomische Ordnung« (Pateman und Mills 2007: 32–33). Im Gegensatz zu Pateman könnte man sich für Grundeinkommensprogramme und eine Sozialdemokratie nach westeuropäischem Vorbild einsetzen und dabei den Rahmen und die Sprache des Liberalismus nutzen. Das sei der praktischste Weg, um die ungerechten -ismen aufzubrechen, für deren Beseitigung er und Pateman sich beide einsetzen.

Die Mills-Garcia-Debatte

- Garcia (2001): »The Racial Contract Hypothesis« – eine Antwort auf Mills (1999): *The Racial Contract*
- Mills (2002): »The Racial Contract as Methodology (Not Hypothesis)«

3 Man beachte, dass diese Bedeutung von »liberal« ≠ »liberale« politische Parteien in Europa. Vielmehr verwendet Mills den Begriff »Liberalismus« als Bezeichnung für den grundlegenden politischen Rahmen, der moderne konstitutionelle Regierungen mit regelmäßigen demokratischen Wahlen rechtfertigt, die individuellen Rechte rechtlich schützt und so weiter.

- Mills (2003): »Heart Attack: A Critique of Jorge Garcia's Volitional Conception of Racism« – eine Antwort auf Garcia (1996): »The Heart of Racism«

Jorge Garcia ist bekannt für seine volitionale Konzeption des Rassismus, die rassistische Überzeugungen, Einstellungen und Handlungen als eine Angelegenheit individueller rassistischer Bigotterie betrachtet. Er ist daher skeptisch gegenüber Mills' systemischer Auffassung von Rassismus – und Mills ist in ähnlicher Weise skeptisch gegenüber Garcias individualistischem Ansatz. Das ist die Kurzfassung ihrer Debatte, aber es können noch zwei weitere Punkte angeführt werden.

Einer der Punkte, für die Garcia (2001) Mills kritisiert, ist die Idee des *Racial Contracts* als historisches Ereignis oder »Realität« – zusätzlich zu seiner Erklärungskraft in Bezug auf tief verwurzelte Strukturen des Rassismus. Er führt eine Reihe von Zitaten aus *The Racial Contract* an, um zu zeigen, dass Mills so denkt, und weist darauf hin, dass es keine Zeit in der Geschichte gab, in der alle Weißen in einer Gesellschaft zusammenkamen und einen Gesellschaftsvertrag schlossen, der auf dem Ausschluss nicht-weißer Menschen beruhte (siehe auch Haslanger 2000, 6). Mills (2002: 80) stimmt dem zu und taucht tief in die philosophische Natur dessen ein, was eine Erklärung ist, um zu zeigen, dass Garcia ihn missversteht. Der Rassenvertrag ist für Mills ebenso wenig ein historisches Ereignis wie der Gesellschaftsvertrag für John Locke. Ich bin jedoch der Ansicht, dass Mills' Rassenvertragsthese am stärksten ist, wenn er sich auf die historische Unterstützung für so etwas *wie* einen Rassenvertrag stützt. Das bedeutet nicht, dass *alle* weißen Männer einer Gesellschaft zusammenkamen und ein Stück Papier unterschrieben. Aber einige von ihnen haben Gesetze erlassen, die Rassenhierarchien formell kodifizieren, und das hatte enorme Auswirkungen auf die soziale Konstruktion von *race* und die Herausbildung rassistischer sozialer Strukturen auf der ganzen Welt. Dieser Aspekt der »historischen Realität« des Rassenvertrags fehlt in Mills' Denken nicht, aber er kann in Mills' Erklärung, die er zur Verteidigung seines Rahmens anführt, untergehen.

Mills' Kritik an Garcias willensstarker Auffassung von Rassismus ist eine äußerst überzeugende und meiner Meinung nach erfolgreiche Analyse dessen, was an einer individualistischen Auffassung von Rassismus falsch ist. Mills weist darauf hin, dass Menschen, die nicht offen rassistisch sind, häufig nach rassistisch voreingenommenen Einstellungen handeln, in die sie sozialisiert wurden, was wiederum eine enorme Rolle bei der Reproduktion rassistischer Ungleichheiten von Generation zu Generation spielt. Er vergleicht die Verinnerlichung von Rassenhierarchien mit der Art und Weise, wie Tierrechtsphiloso-

soph*innen Artenhierarchien betrachten. Historisch gesehen haben die Menschen den Tieren einen so niedrigen moralischen Status zugewiesen, dass es gesellschaftlich vollkommen akzeptabel war, »sie für Nahrung, Kleidung, Arbeit, Freizeitjagd, medizinische Experimente usw. zu nutzen und ihre Behausungen zu räumen, um Lebensraum für uns zu schaffen« (Mills 2003: 60). Das bedeutet nicht, dass die Menschen Tiere hassen. Im Gegenteil, so Mills, Menschen »denken nicht einmal über sie nach« (Mills 2003: 60). Vielmehr führt die Organisation der Gesellschaft in einer Weise, die davon profitiert, Tieren einen niedrigen moralischen Status zuzuweisen, zu Sozialisationsprozessen, in denen verinnerlicht wird, dass Tiere einen niedrigen moralischen Status haben (Mills 2003: 60–61). (Wenn sie keinen niedrigen moralischen Status hätten, warum würden wir sie dann so behandeln?) Dies führt zu Situationen, in denen Individuen (wenn auch ungewollt) die soziale Hierarchie reproduzieren.

Mills zufolge können individualistische Ansätze wie der von Garcia nicht erklären, dass der Rassismus in der beschriebenen Weise eine Rolle bei den anhaltenden Ungleichheiten in der Gesellschaft spielt. Das ist etwas, womit Garcia einverstanden ist. Garcia zieht eine engere, spezifischere Definition vor, bei der es nur um rassistisch motivierten Unwillen geht. Aber wenn Garcia Recht hätte, würden uns die konzeptionellen Werkzeuge fehlen, um zu verstehen, wie soziale Systeme wirtschaftliche und soziale Hierarchien entlang rassistischer Linien reproduzieren, obwohl man erwarten könnte, dass ein deutlicher Rückgang des offenen Rassismus dazu führen würde, dass diese Hierarchien einfach verschwinden. Von den Prozessen der gesellschaftlichen Reproduktion als einer bedeutsamen Form des Rassismus – dem systemischen Rassismus – zu sprechen, scheint die richtige Bezeichnung zu sein, während die schuldlose Kompliz*innenschaft als ein reales und folgenreiches Merkmal des menschlichen Zustands bezeichnet wird.

Die Mills-Shelby-Debatte

- Shelby (2004): »Race and Social Justice: Rawlsian Considerations«
- Mills (2005): »»Ideal Theory« as Ideology«⁴

4 Nachdruck in Mills (2017): *Black Rights/White Wrongs: The Critique of Racial Liberalism*, das auch den Aufsatz »The Whiteness of Political Philosophy« enthält, eine Reflexion über Rawls' (extrem weißes) Erbe.

- Mills (2009): »Rawls on Race/Race in Rawls«⁵
- Mills (2013): »Retrieving Rawls for Racial Justice? A Critique of Tommie Shelby«⁶
- Shelby (2013): »Racial Realities and Corrective Justice: A Reply to Charles Mills«
- Shelby (2016): *Dark Ghettos: Injustice, Dissent, and Reform* – keine direkte Antwort auf Mills, sondern verwendet einen Rawlsschen Rahmen als Grundlage für die Theorie des anti-Schwarzen institutionellen/strukturellen Rassismus in den USA.

Charles Mills und Tommie Shelby haben tiefgreifende Meinungsverschiedenheiten, wenn es um den Wert eines Rawlsschen Rahmens für das Nachdenken über Rassengerechtigkeit, um einen Ansatz der Verteilungsgerechtigkeit, der keine ausgleichende Gerechtigkeit beinhaltet, und um die Idee der Wiedergutmachung im Allgemeinen geht. Für Mills ist es äußerst aufschlussreich für die ineffektive Farbenblindheit der von Weißen dominierten politischen Philosophie, dass Rawls, »der bedeutendste und einflussreichste politische und moralische Philosoph des 20. Jahrhunderts«, *race* kaum irgendwo erwähnt. Auch in der umfangreichen Sekundärliteratur über Rawls (Mills 2009: 161) tritt *race* höchstens oberflächlich auf. Shelby stört sich daran nicht. Für ihn ist es klar, dass Rawls eine ideale Theorie der Gerechtigkeit hat, die die grundlegende institutionelle Struktur einer vollkommen gerechten Gesellschaft beschreibt. Diese ideale Theorie ist keine »Ideologie«, wie Mills behauptet, sondern eine kraftvolle Verurteilung aller Arten von willkürlichen Ungleichheiten, einschließlich rassifizierter Ungleichheiten. In einer Rawlsschen Gesellschaft erfordert Gerechtigkeit, dass willkürliche Identitätsfaktoren keinen Einfluss auf die Lebenschancen eines Menschen haben. Es liegt so klar auf der Hand, dass Rassendiskriminierung (ganz zu schweigen von einer institutionellen Struktur der weißen Vorherrschaft) inakzeptabel ist, dass es kaum einer weiteren Erklärung bedarf.

Mills entgegnet, dass die Art und Weise, wie Rawls sein Argument formuliert und Fragen der nicht-idealen Theorie beiseitelässt, den Eindruck verstärkt, dass viele Weiße die Erwartung haben, die Gesellschaft stehe kurz davor, das Ideal der Gerechtigkeit zu erreichen (wenn sie es nicht schon erreicht hat). Darüber hinaus ist die Rawlssche Idealtheorie nicht dazu da,

5 Auch nachgedruckt in Mills (2017).

6 Auch nachgedruckt in Mills (2017).

uns zu sagen, was wir mit »nicht-idealen« Umständen tun sollen. Wie Mills hervorhebt, herrscht in Rawls' Werk lautes Schweigen – keine Erwähnung von *Affirmative Action*, obwohl dies zu Rawls' Zeiten eines der meistdiskutierten Themen unter politischen Philosoph*innen war (Mills 2009: 169–70).

So ist es nicht erstaunlich, dass Shelby und Mills auch unterschiedliche Auffassungen haben, wenn es um Praktiken der Wiedergutmachung geht. Für Shelby gleichen Reparationen Entschädigungen für Rechtsverstöße. Das Ziel ist die symbolische Begleichung einer Schuld, und Reparationen haben dabei laut Shelby nicht die materielle und politische Gleichheit zum Ziel. Stattdessen, so Shelby, verlangt die Verteilungsgerechtigkeit ein viel radikaleres Bild der sozialen Transformation.

Mills' Verständnis von Wiedergutmachung ist jedoch anpassungsfähig an die Forderungen von Reparationsaktivist*innen, die Reparationsgerechtigkeit nicht als eine einmalige symbolische Zahlung, sondern als eine radikale Umgestaltung der Gesellschaft im Hinblick auf Rassengerechtigkeit verstehen (Ritchie und Stahly-Butts 2019). Darüber hinaus weist Mills auf die seiner Meinung nach moralische Verwerflichkeit der Anwendung von Verteilungsgerechtigkeit anstelle von Wiedergutmachungsgerechtigkeit hin. Angenommen, in den zukünftigen Vereinigten Staaten würden die Rawlsschen Prinzipien (wie durch ein Wunder) in den Dienst eines »universellen, breit angelegten linken Projekts« gestellt, das auf Verteilungsgerechtigkeit abzielt (Johnson 2016). In so einem Zustand, soll Rawls' (1999) Differenzprinzip – die Idee, dass Ungleichheiten nur dann gerechtfertigt sind, wenn sie den am wenigsten wohlhabenden Mitgliedern der Gesellschaft zugutekommen – dann sicherstellen, dass individuelle Unterschiede in Begabung und Persönlichkeit, die von der Natur zugewiesen sind, nicht konstitutiv für die Lebenschancen eines Menschen sind. Wenn also jemand für eine qualifizierte berufliche Tätigkeit wenig begabt ist, steht ihm dennoch ein ausreichendes Einkommen und der Respekt der anderen zu.

Wendet man diese Ideen jedoch auf die reale politische Praxis an (zumindest in Rawls' Kontext der USA), so führt dies zur stark verbreiteten Ansicht, dass Schwarze aus armen Verhältnissen aufgrund ihrer schlechten schulischen Leistungen, ihrer Erziehung in Haushalten mit alleinerziehenden Müttern (usw.) die Zuwendung der Gesellschaft verdienen. Wohltätigkeit gegenüber den am wenigsten wohlhabenden Mitgliedern der Gesellschaft ist zwar gerecht, aber dennoch Wohltätigkeit. Im Gegensatz dazu wird bei der Einkommensumverteilung unter dem Banner der Wiedergutmachungsgerechtigkeit und nicht der Verteilungsgerechtigkeit vergangenes und andau-

erndes Unrecht als Grund dafür anerkannt, dass die Gesellschaft Schwarzen Menschen etwas schuldet, weil die zwar empirisch belegbare Situation von Schwarzen Personen auf historisch gewachsene Ungerechtigkeiten zurückzuführen ist (Mills 2013: 13; Boxill 1972; McGary 1999: Kap. 6–7; Page 2024); anders gesprochen, es gibt einen spezifischen Grund, warum Schwarze Personen überhaupt in armen Verhältnissen aufwachsen und dieser findet sich in ihrer (historischen) Ausbeutung durch Weiße.

Schlussfolgerung

Es ist verlockend, diesen Aufsatz mit einem beherzten Aufruf zu beenden, weiterhin über Mills und die Theorie des systemischen Rassismus zu lesen, zu schreiben und zu lehren, trotz der beunruhigenden politischen Umstände der Gegenwart – »der Bogen des moralischen Universums...« und so weiter. Nicht, dass Mills jemals optimistisch gewesen wäre, aber vielleicht passen Derrick Bell und *Faces at the Bottom of the Well* am besten in unsere Zeit. (Nebenbei bemerkt: Wenn Ihre Studierenden Bells Fokus auf das US-Recht als US-Rechtswissenschaftler ertragen können, kann ich sehr empfehlen, Bells Theorie der Interessenkonvergenz und des »Racial Realism« zusammen mit Justin Drivers »Rethinking the Interest-Convergence Thesis« zu unterrichten [Bell Jr. 1980; 1987; 1991; 1992; Driver 2011]). Dennoch werde ich weiterhin *den* Philosophen des systemischen Rassismus *schlechthin* unterrichten, nur mit einem geschärften Bewusstsein für die heutige Zeit. Das Konzept des systemischen Rassismus wird (zum Glück) wahrscheinlich nicht völlig aus dem öffentlichen Diskurs verschwinden, und es ist unsere Verantwortung unsere Studierenden in die Lage zu versetzen, es zu verstehen.

Literatur

- Bell Jr., Derrick A. (1980): »Brown v. Board of Education and the Interest-Convergence Dilemma«, in: Harvard Law Review 93, S. 518–33.
- Bell Jr., Derrick A. (1987): *And We Are Not Saved: The Elusive Quest for Racial Justice*, New York: Basic Books.
- Bell Jr., Derrick A. (1991): »Racial Realism«, in: Connecticut Law Review 24, S. 363–79.

- Bell Jr., Derrick A. (1992): *Faces at the Bottom of the Well: The Permanence of Racism*, New York: Basic Books.
- Boxill, Bernard R. (1972): »The Morality of Reparation«, in: *Social Theory and Practice* 2, S. 113–23.
- Bunn, Curtis (2023): »Hamstrung by ›Golden Handcuffs‹: Diversity Roles Disappear 3 Years after George Floyd's Murder Inspired Them«, in: *NBC News* vom 27.02.2023, <https://www.nbcnews.com/news/nbcblk/diversity-roles-disappear-three-years-george-floyd-protests-inspired-rcna72026>.
- Cabezas, César (2024): »Is Conceptual Inflation a Problem for a Theory of Institutional Racism?«, in: *Ethics* 134, S. 179–213.
- Dred Scott v. Sandford*, 60 U.S. 393. (1857).
- Driver, Justin (2011): »Rethinking the Interest-Convergence Thesis«, in: *Northwestern University Law Review* 105, S. 149–97.
- Eze, Emmanuel Chukwudi (1997): »The Color of Reason: The Idea of ›Race in Kant's Anthropology«, in: Emmanuel Chukwudi Eze (Hg.), *Postcolonial African Philosophy: A Critical Reader*, Cambridge, MA: Blackwell Publishers, S. 103–31.
- Garcia, J. L. A. (1996): »The Heart of Racism«, in: *Journal of Social Philosophy* 27, S. 5–46.
- Garcia, J. L. A. (2001): »The Racial Contract Hypothesis«, in: *Philosophia Africana* 4, S. 27–42.
- Greenberg, Ethan (2009): *Dred Scott and the Dangers of a Political Court*, Lanham, MD: Rowman & Littlefield.
- Harris, Angela P. (1990): »Race and Essentialism in Feminist Legal Theory«, in: *Stanford Law Review* 42, S. 581–616.
- Haslanger, Sally (2000): »Comments on Charles Mills' ›Race and the Social Contract Tradition«, *American Philosophical Association Central Division Meeting*, Chicago, vom 22.04.2000, <https://www.mit.edu/shaslang/papers/MillsAPA2.html>.
- Johnson, Cedric (2016): »An Open Letter to Ta-Nehisi Coates and the Liberals Who Love Him«, in: *Jacobin* vom 03.02.2016, <https://www.jacobinmag.com/2016/02/ta-nehisi-coates-case-for-reparations-bernie-sanders-racism/>.
- Matthew, D. C. (2024): »Against ›Institutional Racism«, in: *Philosophy & Social Criticism* 50, S. 971–96.
- McGary, Howard (1999): *Race and Social Justice*, Malden, MA: Blackwell.
- Meckler, Laura (2019): »Report Finds \$23 Billion Racial Funding Gap for Schools«, in: *Washington Post* vom 26.02. 2019, <https://www.washingtonpost.com>

- post.com/local/education/report-finds-23-billion-racial-funding-gap-for-schools/2019/02/25/d562b704-3915-11e9-a06c-3ec8ed509d15_story.html.
- Mills, Charles W. (1998): *Blackness Visible: Essays on Philosophy and Race*, Ithaca: Cornell University Press.
- Mills, Charles W. (1999): *The Racial Contract*, Cornell: Cornell University Press.
- Mills, Charles W. (2002a): »Red Shift: Politically Embodied/Embodied Politics«, in: George Yancy (Hg.), *Personal Reflections on Life in Philosophy*, Lanham, MD: Rowman & Littlefield, S. 155–76.
- Mills, Charles W. (2002b): »The Racial Contract as Methodology (Not Hypothesis)«, in: *Philosophia Africana* 5, S. 75–99.
- Mills, Charles W. (2003): »Heart Attack: A Critique of Jorge Garcia's Volitional Conception of Racism«, in: *Journal of Ethics* 7, S. 29–62.
- Mills, Charles W. (2005): »Ideal Theory as Ideology«, in: *Hypatia* 20, S. 165–83.
- Mills, Charles W. (2009): »Rawls on Race/Race in Rawls«, in: *The Southern Journal of Philosophy* 47, S. 161–84.
- Mills, Charles W. (2013): »Retrieving Rawls for Racial Justice? A Critique of Tommie Shelby«, in: *Critical Philosophy of Race* 1, S. 1–27.
- Mills, Charles W. (2015): »Global White Ignorance.« In: Mathias Gross/Linsey McGoey (Hg.), *Routledge International Handbook of Ignorance Studies*, London: Routledge, S. 217–27.
- Mills, Charles W. (2017a): *Black Rights/White Wrongs: The Critique of Racial Liberalism*, Oxford: Oxford University Press.
- Mills, Charles W. (2017b): »White Ignorance«, In: *Black Rights/White Wrongs: The Critique of Racial Liberalism*, Oxford: Oxford University Press, S. 49–71.
- Orfield, Gary, and Erica Frankenberg (2014): »Brown at 60: Great Progress, a Long Retreat and an Uncertain Future«, Civil Rights Project at UCLA, <https://www.civilrightsproject.ucla.edu/research/k-12-education/integration-and-diversity/brown-at-60-great-progress-a-long-retreat-and-an-uncertain-future/Brown-at-60-051814.pdf>.
- Page, Jennifer M. (2024): »Reparations for White Supremacy? Charles W. Mills and Reparative vs. Distributive Justice after the Structural Turn«, in: *Journal of Social Philosophy* 55, S. 709–27.
- Pateman, Carole (1988): *The Sexual Contract*, Stanford: Stanford University Press.
- Pateman, Carole, and Charles W. Mills (2007): *Contract and Domination*, Cambridge: Polity.

- Rawls, John (1999): *A Theory of Justice*, Revised Edition, Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Ritchie, Andrea, and Marbre Stahly-Butts (Hg.) (2019): »Reparations Now Toolkit«, *The Movement for Black Lives*, <https://policy.m4bl.org/wp-content/uploads/2019/07/Reparations-Now-Toolkit-FINAL.pdf>.
- Rousseau, Jean-Jacques (1997): »Discourse on Inequality (1755)«, In: Victor Gourevitch (Hg.), *The Discourses and Other Early Political Writings*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Shelby, Tommie (2004): »Race and Social Justice: Rawlsian Considerations«, in: *Fordham Law Review* 72, S. 1697–1714.
- Shelby, Tommie (2013): »Racial Realities and Corrective Justice: A Reply to Charles Mills«, in: *Critical Philosophy of Race* 1, S. 145–62.
- Shelby, Tommie (2016): *Dark Ghettos: Injustice, Dissent, and Reform*, Cambridge: Belknap Press.
- Young, Iris Marion (2011): *Responsibility for Justice*, Oxford: Oxford University Press.

Jennifer M. Page ist Assistenzprofessorin für Philosophie am John Jay College of Criminal Justice der City University of New York. Zuvor war sie Assistenzprofessorin und Postdoktorandin an der Universität Zürich und 2015–2016 Ruth J. Simmons Postdoctoral Fellow am Center for the Study of Slavery and Justice der Brown University. Sie ist Autorin des Buches »Cultural Appropriation: Wrongs and Rights« (Routledge; zusammen mit Aurélie Bardon) und hat Artikel zu Themen wie Reparationen, Ethik der Polizeiarbeit, Masseninhaftierung und restaurative Justiz verfasst.

