2019/33 dschungel

https://www.jungle.world/artikel/2019/33/die-erfindung-der-weissen

Essay - Identitätspolitik und Universalismus

Die Erfindung der Weißen

Von **Kenan Malik**

Egal ob Transpersonen, Muslime oder Frauen: Politik im Namen einer benachteiligten Gruppen zu machen, gilt als fortschrittlich. Dabei ist Identitätspolitik ein Kind der Gegenaufklärung.

Identitätspolitik ist eine der bestimmenden und umkämpften Fragen unserer Zeit. Über keine Identität wird dabei kontroverser diskutiert und gestritten als über die weiße.

Manche sehen in ihr die Möglichkeit, einer Gruppe, deren Identität zuvor angeblich verleugnet worden sei, eine Stimme zu geben. Andere betrachten sie lediglich als einen Ausdruck von Rassismus.

Die Behauptung einer weißen Identität rückt im Zuge des wachsenden Populismus von Politikern wie Donald Trump in den USA, Victor Orban und Matteo Salvini in Europa, wachsender Feindseligkeit gegen Einwanderung sowie verstärktem Nativismus auf die Tagesordnung. Dabei wird in gegenwärtigen politischen Debatten Identitätspolitik meist als eine Strategie vornehmlich von Linken, Minderheiten und unterdrückten Gruppen verhandelt. Die weiße Identität erscheint demzufolge als Nachzügler, als ein Versuch von Weißen, den Erfolg anderer Minderheiten nachzuahmen.

Diese Deutung ist allerdings falsch; vielmehr ist das Gegenteil der Fall. Identitätspolitik kommt ursprünglich nicht aus der Linken, sondern aus der reaktionären Rechten. Radikale Varianten von Identitätspolitik entstanden erst sehr viel später. Die zeitgenössische weiße Identität beansprucht vielmehr die Rückerstattung ihres ureigenen reaktionären Erbes.

Um diesen Zusammenhang verstehen zu können, muss man die Geschichte der Identitätspolitik zu ihren Ursprüngen zurückverfolgen. Das bedeutet, die Geschichte der Identitätspolitik zu erzählen, bevor diese die Bezeichnung Identitätspolitik überhaupt bekam. Das betrifft viele Bereiche und ein breites Themenfeld, weshalb diese Darstellung zwangsläufig viele Aspekte bündeln muss und viele Nuancen nur im Vorbeigehen streifen kann.

1

Als die ersten Afrikaner 1619 nach Virginia kamen, gab es dort keine »weißen« Menschen, und den kolonialen Aufzeichnungen zufolge gab es sie auch in den folgenden 60 Jahren nicht. Das schrieb Theodore Allen in seiner bahnbrechenden Studie »The Invention of the White Race« von 1994. Die Afrikaner, die 1619 nach Virginia kamen, kamen natürlich nicht als freie Menschen, sondern als Sklaven, nachdem sie das Grauen des transatlantischen Transports durchlitten hatten, um von Europäern, die begonnen hatten, zuerst Süd- und dann Nordamerika zu kolonisieren, gekauft und verkauft zu werden.

Aber inwiefern gab es keine Weißen in Virginia? In dem Sinne, wie Allen anmerkt, dass die Europäer in Virginia sich nicht unbedingt als weiß sahen. Sie waren Engländer, ihre Kinder waren Engländer. Sie wurden nie als weiß bezeichnet, noch bezeichneten sie sich selbst als weiß. Weißsein als Identität musste erst geschaffen werden. Und sie entstand, als die Idee der »Rasse« aufkam. Inzwischen hat man sich so daran gewöhnt, das gesamte gesellschaftliche Leben entlang dieser Kategorie zu verstehen, dass die meisten davon ausgehen, dies sei in sämtlichen Gesellschaften in allen Epochen ebenfalls so gewesen. Das stimmt aber nicht. Erst mit dem Aufkommen der Moderne entwickelte man sowohl die wissenschaftlichen Konzepte als auch die dem Konzept der Rasse zugrunde liegende politische Sprache.

Im Europa des 16., 17. und 18. Jahrhundert schufen eine Reihe intellektueller und sozialer Entwicklungen die Voraussetzungen für das Entstehen der modernen Welt. In dieser Zeit begann sich die moderne Vorstellung vom Selbst und vom Individuum als rational handelndes Subjekt zu entwickeln. Brauchtum und Tradition verloren an Autorität, während die Vernunft zur Erklärung der natürlichen und sozialen Welt enorm an Bedeutung gewann. Die Natur betrachtete man nicht als chaotisch, sondern als gesetzmäßig und damit als der Vernunft zugänglich. Und nicht zuletzt wurde der Mensch dieser so natürlichen wie vernünftigen Ordnung zugerechnet und das Wissen säkularisiert. In dem Moment, wo man den Menschen als Teil der natürlichen Ordnung betrachtete, stellte sich die Frage: Wie passte der Mensch in diese Ordnung? Naturphilosophen begannen, die gesamte Natur zu klassifizieren. Wie aber waren Menschen im Rahmen dieses Projekts zu klassifizieren?

Wissenschaftler wie Carl Linnaeus, Johann Friedrich Blumenbach und andere machten sich daran, diese Frage zu beantworten. Sie begannen, verschiedene Kategorien von Menschen zu erstellen. Der deutsche Anthropologe Blumenbach, der als Begründer der Anthropologie gilt, definierte fünf Menschengruppen – Kaukasier, Mongolen, Äthiopier, Malayen und Amerikaner. Diese Einteilung ist heutzutage noch verbreitet, wenn auch eine andere Terminologie verwendet wird. Von Blumenbach stammt auch der Begriff Kaukasier, der »weiße Europäer« meint und bis heute im Englischen gängig ist.

Das 18. Jahrhundert ist das Zeitalter der Aufklärung. Diese war geprägt von einer Leidenschaft für Kategorisierungen und dem Glauben, mit Hilfe von Systematiken Ordnung in das scheinbare Chaos des irdischen Daseins zu bringen. Aber diese Epoche war auch von einer anderen, starken Idee geprägt: dem Glauben an die Universalität der menschlichen Natur, an die Bedeutung universeller Werte und die Möglichkeit einer gemeinsamen menschlichen Zivilisation.

Diese beiden Hauptaspekte aufklärerischen Denkens strebten in der Debatte über die Natur der menschlichen Unterschiede tendenziell in unterschiedliche Richtungen. Ein Großteil der Philosophen des 18. Jahrhunderts sah darin jedoch keinen Widerspruch. Es ist wahr, dass eine Reihe von führenden Denkern des 18. Jahrhunderts – Hume, Kant, Voltaire, Jefferson – sich mit Ideen angeborener Unterschiede zwischen menschlichen Gruppen beschäftigten.

Doch bis auf ein paar Ausnahmen taten sie dies nur zögerlich oder beiläufig. Im Wesentlichen blieben die Denker des 18. Jahrhunderts sehr unempfänglich für »rassisches Denken«. Die philosophische Bindung an Ideen der Universalität und der menschlichen Einheit ließ wenig Raum für rassistische Vorstellungen. Erst im 19. Jahrhundert etablierte sich rassisches Denken – die Vorstellung, dass Menschen in eine Reihe von im Wesentlichen unterschiedlichen Gruppen eingeteilt werden können. Dies geschah in bewusster Abgrenzung vom Universalismus der Aufklärung.

»Es gibt den Menschen als solchen nicht«, schrieb der französische Erzreaktionär Joseph de Maistre in seiner Polemik gegen die Idee der Menschenrechte. »Ich habe Franzosen, Italiener und Russen gesehen. (…) Was den Menschen betrifft, so bin ich ihm noch nie irgendwo begegnet.« De Maistre war eine Schlüsselfigur der sogenannten Gegenaufklärung, einer reaktionären Bewegung, die sich gegen die aufklärerischen Vorstellungen von Gleichheit, Demokratie und Universalismus richtete. Für die Gegenaufklärung bildeten Tradition und Autorität, Status und Hierarchie, Ungleichheit und Unvernunft das Fundament von Ordnung und Stabilität.

Eine fortschrittlichere Kritik an universalistischen Ideen entwickelte hingegen der deutsche Philosoph Johann Gottfried Herder. Er war eine Schlüsselfigur der Romantik, deren Kulturbegriff einmal sehr einflussreich werden sollte. Auch das Denken der Gegenwart ist noch maßgeblich davon geprägt. Aus der Sicht Herders besitzt jedes Volk und jede Nation etwas, was sie einzigartig macht – ihre Kultur. Diese äußert sich in der je eigenen Sprache, Literatur, Geschichte und Lebensweise. Die einzigartige Natur eines jeden Volks drücke sich, so Herder, in seinem »Volksgeist« aus – dem unveränderlichen Geist eines Volks, der sich im Verlauf der Geschichte verfeinere.

Herder war kein Reaktionär – er war ein überzeugter Verfechter der Gleichheit. Doch seine Rolle im modernen politischen Denken ist ambivalent. Im 18. Jahrhundert sah sich Herder in der Tradition der Aufklärung. Doch er fand, man müsse einige der Grundannahmen der französischen Aufklärer in Frage stellen, um das Ideal der Gleichheit vertreten zu können. Ein bedeutender Teil antirassistischen Denkens des 20. Jahrhunderts lässt sich auf Herders Pluralismus kultureller Differenz und seiner Verehrung dessen zurückführen, was wir heutzutage als partikularistische Identitäten bezeichnen.

Im 19. Jahrhundert bewirkte Herders Denken jedoch – wenn auch unbeabsichtigt – die Förderung rassischen Denkens. Vom der Akzeptieren der Vorstellung, verschiedene Völker seien durch unterschiedliche Empfindungen motiviert, war es kein großer Schritt mehr, diese Gefühle als Ausdruck einer rassischen Eigenart zu verstehen. Im Laufe der Zeit verwandelte sich Herders Vorstellung vom Volksgeist in die Kategorie des Rassentypus.

Das Konzept des Rassentypus entwickelte sich im Laufe des 19. Jahrhunderts als Vorstellung einer Gruppe von Menschen, die durch eine Reihe grundlegender Merkmale verbunden waren und sich von anderen Typen durch diese Merkmale unterschieden. Zu diesen Merkmalen zählte man nicht nur geistige und körperliche Eigenschaften, sondern auch soziale Bedürfnisse, Bestrebungen und Werte. Jeder Typus blieb nach dieser Vorstellung im Laufe der Zeit konstant, und es war genau definiert, wie weit Angehörige eines Typus von den Grundeigenschaften des Gesamttypus abweichen konnten. So entstand die ursprüngliche Identitätspolitik.

2

Die Anhänger der Rassenkunde hielten die weiße Rasse für den allen anderen überlegenen Rassentypus. Die Bedeutungen sowohl des Begriffs der Rasse als auch der weißen Identität unterschieden sich jedoch im 19. Jahrhundert deutlich von dem, was man gegenwärtig darunter versteht.

Heutzutage neigen wir zu der Vorstellung, dass Rasse in erster Linie durch Hautfarbe oder den geographischen Herkunftskontinent definiert worden sei. Im 19. Jahrhundert wurde sie jedoch sowohl durch soziale Herkunft und Status als auch durch die Hautfarbe definiert. Und dieser Umstand prägte unweigerlich die Bedeutung der weißen Identität. Ende 1865 fand in Southampton in Südengland ein Bankett zu Ehren von Edward John Eyre, dem Gouverneur von Jamaika, statt. Im Oktober 1865 hatte Eyre einen lokalen Bauernaufstand mit äußerster Brutalität niedergeschlagen. Sein Vorgehen war in England sehr umstritten. Als Reaktion auf das Bankett organisierte das Komitee für die Unabhängigkeit Jamaikas eine Gegendemonstration, von der der Daily Telegraph berichtete:

»Es gibt eine ganze Reihe von Negern in Southampton, die einen stammesüblichen Gefallen finden an jeglicher Unruhe, die sich ergibt, und die wohl von der Überzeugung durchdrungen sind, dass es angemessen sei, zu johlen und eine Reihe von Gentlemen, die zu einer Dinnerparty gehen, anzubrüllen.«

Tatsächlich, so der Historiker Douglas Lorimer 1978 in seinem Buch »Colour, Class and the Victorians«, waren die »Neger«, von denen der Daily Telegraph berichtete, Southamptons sehr englischer und sehr hellhäutiger Mob, der sich auf Straßen vor dem Festsaal versammelte, während seine respektableren proletarischen Mitstreiter an der größten öffentlichen Kundgebung in der Geschichte der Stadt teilnahmen, um gegen den offiziellen Empfang Gouverneur Eyres zu protestieren.

Der Vorfall in Southampton verdeutlicht die Sichtweise des Establishments im 19. Jahrhunderts auf englische Arbeiter und Schwarze, die man, wie das Beispiel zeigt, als Teil ein und desselben »Stammes« betrachtete. Dieses Phänomen war mitnichten eine englische Besonderheit. Der französische christliche Sozialist Philippe Buchez, der 1857 vor der Medizinisch-Psychologischen Gesellschaft von Paris sprach, fragte sich, wie es möglich sein könne, dass sich »in einer Bevölkerung wie der unseren Rassen bilden können – nicht nur eine, sondern mehrere Rassen –, die so elend, minderwertig und bastardisiert sind, dass sie unter die minderwertigsten wilden Rassen eingestuft werden können, denn ihre Minderwertigkeit ist manchmal unheilbar«. Die Rassen, von denen er

sprach, kamen nicht aus Afrika oder Asien. Gemeint war die Arbeiterklasse und die arme Landbevölkerung.

Wenn man heutzutage von »weißer Identität« spricht, geschieht dies größtenteils mit Blick auf die Arbeiterklasse. Einwanderungsfeindlichkeit und Unterstützung des Populismus gelten in erster Linie als Phänomene der Arbeiterklasse. Wenn es um weiße Identität geht, ist ständig von der »weiße Arbeiterklasse« die Rede. Aber historisch gesehen ist diese Klasse nicht das, worauf sich weiße Identität überhaupt bezog – das Gegenteil war der Fall. Im Verständnis des 19. Jahrhunderts ging es bei »Rasse« nicht minder um Klasse und -sozialen Status als um Hautfarbe – und die Arbeiterklasse hatte den Status, nicht weiß zu sein.

Der Historiker Victor G. Kiernan schreibt, dass man unzufriedene Einheimische in den Kolonien und Aufrührer in der Fabrik als zwei Erscheinungsformen desselben Problems sah. Der Diskurs über die Barbarei und die Finsternis der entlegenen Teile der Welt, die zu beenden die Aufgabe Europas sei, ging aus der Angst vor dem heimischen Proletariat hervor. Weißsein im heutigen Sinne entsteht erst um die Wende zum 20. Jahrhundert. Zwei Entwicklungen veränderten die Bedeutung der weißen Identität: das Aufkommen der Demokratie und der sogenannte Hochimperialismus. Das lässt sich etwa am »Wettlauf um Afrika« in den achtziger Jahren des vorvergangenen Jahrhunderts zeigen.

Mit der Ausweitung des Wahlrechts auf große Teile der Arbeiterklasse (wenn auch erst später auf Frauen) wurde die Sprache der rassischen Unterlegenheit nicht mehr auf die Arbeiterklasse angewandt. In der Demokratie konnte das im Elitebewusstsein des 19. Jahrhunderts übliche Verständnis der Arbeiterklasse als niedere Rasse nicht mehr ohne Weiteres in der Öffentlichkeit artikuliert werden. Es verschwand langsam aus der öffentlichen Wahrnehmung.

Die Ausweitung des Wahlrechts fiel mit der Expansion imperialer Herrschaft zusammen. In der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts kam es von Afrika bis zum Pazifik zu einem wahren Rausch von Landnahmen durch europäische Staaten. Zwischen 1874 und 1902 vergrößerte allein Großbritannien sein Empire um 12 Millionen Quadratkilometer und 90 Millionen Menschen.

Durch die Gleichzeitigkeit von Demokratie und Imperialismus »demokratisierte« sich die Unterstützung des Imperialismus. Nationalismus und Rassendenken hörten auf, eine elitäre Ideologie zu sein, wie es die längste Zeit des 19. Jahrhunderts der Fall war, und wurden Teil der Populärkultur. In Massenzeitungen, Groschenromanen sowie in der Unterhaltungsindustrie wurde die rassische Überlegenheit der weißen Briten zelebriert.

Die Folge war, dass sich die Rede von der Rasse immer mehr auf die Hautfarbe und die Unterscheidung zwischen Europa und dem Empire konzentrierte. Die *colour line* wurde nun zur wichtigsten Methode, um die Welt zu verstehen und einzuteilen. *Colour bars* und rassistische Ausgrenzung wurden sowohl in den Kolonien als auch in den Staaten der Metropolen zu einer Lebensweise.

Die achtziger Jahre des 19. und das erste Jahrzehnt des 20. Jahrhunderts waren auch Zeitalter der Einwanderungskontrolle. Vom US-amerikanischen Chinese Exclusion Act und

der Förderung der Panik aufgrund der »gelben Gefahr« über die »White Australia«-Politik bis hin zum britischen »Aliens Act«, der in erster Linie verhindern sollte, dass Juden, die vor Pogromen aus Osteuropa flohen, ins Land kamen, wurden Einwanderungsgesetze zu einem Mittel der Institutionalisierung rassischer Differenz und Identität. Es ist wichtig, schrieb der amerikanische Historiker und Journalist Lothrop Stoddard 1920 in seinem Buch »The Rising Tide of Colour Against White World Supremacy«, dass »die steigende Flut der Farbe von weißen Deichen aufgehalten wird«.

In den frühen Jahrzehnten des 20. Jahrhunderts veränderte sich daher das Verständnis von Rasse. Während die frühere Überzeugung von der Unterlegenheit außereuropäischer Völker eine Erweiterung der Überlegung von der Unterlegenheit der unteren Schichten im eigenen Land war, wurde er nun zum Kern des rassischen Denkens. Die Rasse wurde zu einem Phänomen von »schwarz« und »weiß«, und die weiße Identität nahm ihre zeitgenössische Gestalt an.

3

Die Wurzeln der weißen Identität liegen also in der reaktionären Opposition zum Universalismus der Aufklärung. Diese Geschichte wurde in den zeitgenössischen Diskussionen über die Politik der Identität lange Zeit ignoriert. Stattdessen wird Identitätspolitik weitgehend mit der Linken identifiziert. Aber auch hier gibt es eine historische Amnesie. In den vergangenen 200 Jahren haben Radikale, die die Ungleichheit und die Unterdrückung bekämpften, dies zumeist nicht im Namen bestimmter Identitäten, sondern universeller Rechte getan. Sie bestanden darauf, dass die Gleichberechtigung allen zukommen müsse und dass es eine Reihe von Werten und Institutionen gebe, mit denen alle Menschen am besten lebten.

Es war ein Universalismus, der die großen radikalen Bewegungen beflügelte, die die moderne Welt geprägt haben – von antikolonialen Kämpfen über die Bewegungen für das Frauenwahlrecht bis hin zu den Kämpfen für die Rechte der Homosexuellen. Dieser Universalismus kam vielleicht am besten in der Haitianischen Revolution von 1791 zum Ausdruck. Es ist eine Revolution, die heutzutage fast vergessen ist. Und doch hat sie die Geschichte fast so intensiv geprägt wie die beiden uns viel bekannteren Revolutionen des 18. Jahrhunderts – die von 1776 in Amerika und 1789 in Frankreich. Es war das erste Mal, dass die befreidende Logik der Erklärung der allgemeinen Menschenrechte bis zu ihrem revolutionären Ende durchgespielt wurde.

Der Anführer der Aufständischen war Toussaint Louverture, ein ehemaliger Sklave und Autodidakt, sehr belesen, stark politisiert und genial in militärischer Taktik und Strategie. Seine wichtigste Gabe war vielleicht die Erkenntnis, dass Europa zwar für den globalen Sklavenhandel verantwortlich war, aber innerhalb der europäischen Kultur die politischen und moralischen Ideen vorhanden waren, um die Sklaverei gänzlich abzuschaffen. Die französische Bourgeoisie hat vielleicht versucht, der Masse der Menschheit die in der Erklärung der Menschenrechte verbrieften Ideale vorzuenthalten. Aber Louverture entdeckte darin eine mächtigere Waffe als jedes Schwert, jede Muskete oder Kanone.

Die Sklaven von Saint-Domingue rebellierten am 24. August 1791. Innerhalb von zwölf Jahren besiegten sie erst die einheimischen Weißen und die Soldaten der französischen Monarchie, dann eine spanische Invasion, eine britische Expedition mit rund 60 000 Mann und schließlich eine zweite französische Streitmacht. 1803 erkämpfte die einzige erfolgreiche Sklavenrevolte der Geschichte Haitis Unabhängigkeit.

Doch die Beziehung zwischen Antikolonialismus und dem Universalismus der Aufklärung wurde bald in Frage gestellt. Die Popularisierung des rassischen Denkens und die Ausbreitung des Imperialismus warfen für diejenigen, die sich den europäischen Eroberern entgegenstellten, schwierige Fragen auf: Wenn Europa für die Versklavung von mehr als der Hälfte der Welt verantwortlich war, welchen Wert könnten dann seine politischen und moralischen Ideen haben, die diese Versklavung bestenfalls nicht verhindern, schlimmstenfalls intellektuell begründeten? Mussten diejenigen, die gegen den europäischen Imperialismus kämpften, nicht auch die Ideen, auf die er sich berief, bekämpfen?

Mit der Zeit wurde der Widerstand gegen die europäische Herrschaft immer mehr auch zum Widerstand gegen europäische Ideen. Wie der in Algerien geborene Revolutionär Frantz Fanon bemerkte, habe Europa seine Verbrechen ausdrücklich im Namen des europäischen Geistes gerechtfertigt und die Sklaverei legitimiert, in der es »vier Fünftel der Menschheit hält«.

Aus dieser Sicht sind die Ideale, die aus der Aufklärung hervorgingen, das Produkt einer bestimmten Kultur, Geschichte und Tradition, das eine Reihe von Bedürfnissen, Wünschen und Dispositionen bedient. Nichteuropäer sollten demnach ihre eigenen Ideen, Überzeugungen und Werte entwickeln, die ihren eigenen jeweiligen Kulturen, Traditionen, Geschichten, psychologischen Bedürfnissen und Dispositionen entsprächen. Im Ergebnis entstanden eine Vielzahl separatistischer Bewegungen: Garveyianismus, Panafrikanismus, schwarzer Nationalismus, Negritude. Dies war der Ausgangspunkt für das Aufkommen einer radikalen Identitätspolitik in der Zeit nach dem Zweiten Weltkrieg.

4

Das Verhältnis zwischen Linken, Rechten und der Identitätsfrage veränderte sich in den Jahrzehnten nach dem Zweiten Weltkrieg. Nach dem Nationalsozialismus und dem Holocaust war offener Rassismus stark diskreditiert. Der Rassismus an sich verschwand zwar nicht. Während aber in der Vorkriegszeit Vorstellungen von rassischer Überlegenheit oder weißer Vorherrschaft nicht nur sozial akzeptabel, sondern in elitären Kreisen auch noch weitgehend unumstritten waren, bestimmten Ideen der rassischen Gleichheit nunmehr die Politik.

In den sechziger Jahren war dieser Wandel bereits weit fortgeschritten. Zu jener Zeit begannen auch die radikale Ablehnung des Universalismus und die Annahme partikularer, stärker separatistischer Ideen eine neue Form anzunehmen. Eine Frage, die sich die Radikalen der Nachkriegszeit stellten, war die, warum Deutschland, eine Nation mit einer starken aufklärerischen Tradition, so vollständig dem Nazismus hatte erliegen können. Viele meinten, die rationalistische Logik der Aufklärung selbst habe diese Barbarei

verursacht. Inspiriert von antikolonialen Theoretikern wie Frantz Fanon, aber auch von den missverstandenen Ideen der Frankfurter Schule und anderen kritischen Denkern, begann man den Universalismus als eurozentrisch, ja sogar als rassistisch anzusehen, weil er versucht habe, euroamerikanische Ideen der Rationalität und Objektivität anderen Menschen aufzuzwingen.

Auf der politischen Ebene entwickelten sich diese Ideen in den sechziger Jahren in der Neuen Linken und den neuen sozialen Bewegungen. Vor allem der Kampf für die Rechte der Schwarzen in den USA hatte enormen Einfluss auf die Entwicklung neuer Vorstellungen von Identität und Selbstorganisation. Zwischen einer stark rassistischen Gesellschaft einerseits und einer Linken, die ihrer Lage weitgehend gleichgültig gegenüberstand, zogen sich viele Schwarze aus gemischten Bürgerrechtsorganisationen zurück und gründeten eigene Gruppen nur für Schwarze. Viele argumentierten, dass Afroamerikaner sich nicht nur aus strategischen Gründen, sondern auch aus kultureller Notwendigkeit separat organisieren mussten. »In Afrika spricht man von Negritude«, schrieb der Vordenker der Black-Power-Bewegung Julius Lester. »Es ist die Erkenntnis jener Dinge, die uns einzigartig machen und uns vom weißen Mann unterscheiden.«

Der schwarze Radikalismus diente vielen andere Gruppen, von Frauen bis hin zu den Native Americans, von Muslimen bis hin zu Schwulen, als Vorbild, um ihre Politik auf der Grundlage ihrer jeweils eigenen Kultur, Ansprüche und Ideale zu artikulieren. Die Forderung sei nicht die nach der Aufnahme in die Gesamtheit der »universellen Menschheit« auf der Grundlage gemeinsamer menschlicher Eigenschaften, noch sei es die Forderung nach Respekt »trotz der jeweiligen Unterschiede«, schrieb die Feministin und Soziologin Sonia Krups. Vielmehr sei es erforderlich, dass man sich selbst anders respektiere.

5

Der Begriff »Identitätspolitik« wurde 1977 vom US-amerikanischen Combahee River Collective, einer Gruppe radikaler schwarzer Lesben, in ihrem »Black Feminist Statement« geprägt. Die radikalste Politik, argumentierten sie, komme dadurch zustande, dass man die eigenen Erfahrungen in den Mittelpunkt der Kämpfe stelle. »Der Fokus auf unsere eigene Unterdrückung«, schrieben sie, »ist im Konzept der Identitätspolitik verkörpert.«

Für das Combahee River Collective war – wie für viele innerhalb solcher Identitätsbewegungen in den sechziger und siebziger Jahren – ihr eigener Kampf untrennbar Teil von breiteren Kampagnen für Veränderungen. Die Identitätspolitik jener Zeit war ein Mittel, die eigene Unterdrückung zu bekämpfen und zugleich die Ignoranz eines Großteils der Linken gegenüber dieser Unterdrückung im Rahmen eines umfassenderen Kampfs für soziale Veränderung zu kritisieren.

Eine entscheidende Veränderung in den vergangenen 50 Jahren ist der Zerfall dieser breiteren sozialen Bewegungen und radikalen Kämpfe. Die Organisationen der Arbeiterbewegung sind inzwischen geschwächt, die neuen sozialen Bewegungen sind ebenso wie die Linke selbst zerfallen. Im selben Maße, wie die alten sozialen Bewegungen und radikalen Kämpfe an Einfluss verloren, war die Anerkennung der Identität nicht mehr

Mittel zum Zweck, sondern Selbstzweck. Die Philosophin Wendy Brown sagte: »Was wir Identitätspolitik nennen, resultiert zum Teil aus dem Untergang einer Kritik am Kapitalismus.«

Durch diese Entwicklung änderte sich die Bedeutung von Zugehörigkeit und Solidarität. Politisch gesehen hat sich das Gefühl der Zugehörigkeit zu einer Gruppe oder einem Kollektiv in zwei historischen Hauptformen ausgedrückt: als Identitätspolitik oder als solidarische Politik.

Erstere betont die Bindung an gemeinsame Identitäten, die auf Kategorien wie Rasse, Nation, Geschlecht oder Kultur gründen. Der Unterschied zwischen linken und rechten Formen der Identitätspolitik ergibt sich zum Teil aus den Identitätskategorien, die man jeweils für besonders wichtig hält. Die Politik der Solidarität vereint Menschen in einem Kollektiv – nicht wegen einer bestimmten Identität, sondern durch ein politisches oder soziales Ziel.

Wo die Politik der Identität Menschen trennt, findet die Politik der Solidarität einen kollektiven Zweck über die ethnische und geschlechtsspezifische Differenz, Sexualität oder Religion, Kultur oder Nation hinweg. Aber es ist die Politik der Solidarität, die in den vergangenen zwei Jahrzehnten mit dem Rückgang radikaler Bewegungen verebbt ist. Vielen erscheint daher die einzige noch mögliche Form kollektiver Politik eine, die in der Identität begründet ist. »Solidarität« wird daher mehr und mehr nicht mehr nur in politischen Begriffen definiert – als kollektives Handeln zur Verfolgung bestimmter politischer Ziele –, sondern unter dem Gesichtspunkt der Ethnizität oder Kultur.

Die Frage, die sich die Menschen stellen, ist nicht so sehr: »In welcher Art von Gesellschaft will ich leben?«, sondern vielmehr: »Wer sind wir?« Die beiden Fragen sind natürlich eng miteinander verwoben, und jede Vorstellung von sozialer Identität muss eine Antwort auf beide beinhalten. Doch mit der Einengung der politischen Sphäre und der Erosion der Mechanismen politischen Wandels ist die Antwort auf die Frage »In welcher Art von Gesellschaft will ich leben« weniger von den Werten oder Institutionen geprägt, für deren Etablierung die Menschen kämpfen wollen, als von der Art von Menschen, für die sie sich halten. Und die Antwort auf »Wer sind wir?« ist weniger durch die Form der Gesellschaft definiert, die es zu schaffen gilt, als durch die Geschichte und das kulturelle Erbe, zu dem man angeblich gehört. Die Bezugssysteme, mit denen Menschen die Welt begreifen, definieren sich heutzutage weniger als »liberal« oder »konservativ« oder »sozialistisch«, sondern vielmehr als »muslimisch«, »weiß«, »englisch« oder »europäisch«.

6

Aber was hat das alles nun mit weißer Identität zu tun? In der Nachkriegszeit verschwanden Vorstellungen von weißer Identität ebenso wenig wie der Rassismus. Aber sie waren immer mehr marginalisiert, und wenn sie sich äußerten – wie in der Opposition zur Bürgerrechtsbewegung in den Südstaaten der USA oder im »Powellismus« in Großbritannien – wurden sie von den Vertretern der Mehrheitsgesellschaft sofort als Ausdruck von Rassismus wahrgenommen. In den siebziger Jahren war es nur noch die äußerste Rechte, in deren Kreisen solche Ideen noch Gewicht hatten. Innerhalb von Teilen

der extremen Rechten wurde das Konzept der weißen Identität aber neu konzipiert. Statt mit Vorstellungen von biologischer Überlegenheit und Unterlegenheit zu argumentieren, begannen einige aus der extremen Rechten, sich kulturalistische Vorstellungen von Differenz anzueignen, um rassistische Vorstellungen von Identität zu begründen.

Die französische extreme Rechte hat die Ideen des Pluralismus besonders beharrlich als reaktionäres Argument gegen Einwanderung genutzt. Der Philosoph Alain de Benoist, einer der Gründer der Nouvelle Droite, nutzte das Konzept des droit à la difference (»das Recht auf Differenz«), um die französische Nationalkultur gegen die Auswirkungen der Einwanderung zu verteidigen und sie davor zu schützen, »überschwemmt » zu werden.

Die Durchmischung der Kulturen, so argumentierte er, beeinträchtige die kulturelle Identität sowohl der Aufnahme- als auch der Minderheitsgemeinschaften. »Wird die Erde aufgrund der entkulturalisierenden und depersonalisierenden Trends, für die der US-amerikanische Imperialismus heute der arroganteste Repräsentant ist, auf etwas Homogenes reduziert werden«, fragt er rhetorisch, »oder werden die Menschen in ihren Überzeugungen, Traditionen und Sichtweisen auf die Welt die Mittel für den notwendigen Widerstand finden?« So eignete sich die identitäre Rechte das radikale Argument für den Pluralismus für ihre reaktionären Zwecke an.

Der ethnopluralistische Standpunkt, der sich in den siebziger Jahren auf die extreme Rechte beschränkte, hat sich in den vergangenen zehn Jahren zu einer Perspektive der Mehrheit entwickelt. Mainstream-Politiker, liberale und postliberale Kommentatoren, sogar Wissenschaftler, plädieren inzwischen dafür, Weiße sollten geltend machen dürfen, was der Politikwissenschaftler Eric Kaufmann als ihr persönliches »rassisches Eigeninteresse« definiert – so wie jede andere ethnische Gruppe.

Dieselben Ideen, die die sozialen Bewegungen der sechziger Jahre in die zeitgenössische Identitätspolitik überführt haben, haben auch die Rehabilitierung der weißen Identität vorangetrieben. Im Mittelpunkt dieser Geschichte steht die Veränderung der Lage der Arbeiterklasse. In ganz Europa fühlen sich viele Teile der Arbeiterklasse sowohl wirtschaftlich als auch politisch marginalisiert.

Wirtschaftliche und soziale Veränderungen – der Niedergang der verarbeitenden Industrie, der Zerfall des Wohlfahrtsstaats, das Aufkommen von Austeritätspolitik, die Atomisierung der Gesellschaft, das Anwachsen von Ungleichheit – sind mit politischen Veränderungen wie der Erosion der Gewerkschaftsmacht und der Transformation sozialdemokratischer Parteien verbunden, wodurch in Teilen ihrer alten Stammwählerschaft ein Gefühl von Wut und Enttäuschung entstanden ist. Die Formen der sozialen Organisation, die einst dem Leben der Arbeiterklasse Identität, Solidarität, ja Würde verliehen, sind verschwunden.

Die Marginalisierung der Arbeiterklasse ist weitgehend das Ergebnis wirtschaftlicher und sozialer Veränderungen. Aber viele Betroffenen betrachten ihre Marginalisierung in erster Linie als kulturellen Verlust. Der Niedergang der wirtschaftlichen und politischen Macht der Arbeiterklasse und die Schwächung von Arbeiterorganisationen und sozialdemokratischen Parteien haben dazu beigetragen, die wirtschaftlichen und politischen Ursachen der sozialen Konflikte zu verschleiern.

Da die Kultur zum Medium geworden ist, um soziale Fragen zu verhandeln, ist die Sichtweise auf ihre Probleme auch bei vielen aus der Arbeiterklasse kulturalistisch geprägt. Auch sie haben die Sprache der Identität übernommen, um ihre Unzufriedenheit auszudrücken.

Die Sprache der Politik und der Klasse ist also der Sprache der Kultur gewichen. Oder besser gesagt, die Klasse selbst wird nicht mehr als politisches, sondern als kulturelles, ja rassisches Attribut angesehen. Soziologen und Journalisten sprechen heute oft von der »weißen Arbeiterklasse«, aber selten von der »schwarzen Arbeiterklasse« oder der »muslimischen Arbeiterklasse«. Schwarze und Muslime gelten als Zugehörige nahezu klassenloser Kollektive. Die Arbeiterklasse sieht man inzwischen in erster Linie als weiß, und »weiß« ist zu einem notwendigen Adjektiv geworden, um die Arbeiterklasse zu definieren.

Sobald die Klassenidentität als ein kulturelles oder rassisches Attribut wahrgenommen wird, nimmt man diejenigen, die als kulturell oder rassisch unterschiedlich angesehen werden, oft als Bedrohung wahr. Daher rührt die wachsende Feindseligkeit gegen die Einwanderung. Immigration ist zum Medium geworden, in dem viele aus der Arbeiterklasse das Gefühl des Verlusts von sozialem Status wahrnehmen. Verschärft hat sich diese Wahrnehmung durch das veränderte Verhältnis zwischen Arbeiterklasse, Linken und der extremen Rechten. Sozialdemokratische Parteien in Europa haben sich von ihren alten Stammwählern aus der Arbeiterklasse entfernt. Großen Teilen der Arbeiterklasse fehlten daher gerade in dem Moment politische Fürsprecher, als ihr Leben prekär, Arbeitsplätze rar, öffentliche Dienste zerstört, Sparmaßnahmen durchgesetzt und die Ungleichheit verschärft wurden.

Diese Fragen wurden von den identitären Bewegungen der Rechten aufgegriffen. Solche Bewegungen verbinden oft eine reaktionäre Identitätspolitik, die in der Feindseligkeit gegen Migranten und Muslimen begründet ist, mit einer Wirtschafts- und Sozialpolitik, die früher Grundbestandteil linker Politik war: Verteidigung von Arbeitsplätzen, Sicherung des Sozialstaats, Widerstand gegen Sparpolitik. Das Ergebnis ist eine neue Art von Massenpolitik und die Neugestaltung einer ursprünglichen reaktionären Identitätspolitik für ein neues Zeitalter.

Durch die Normalisierung der »weißen Identität« hat der Rassismus eine neue Legitimität erlangt. Die reaktionäre Politik der weißen Identität kann die Interessen der Arbeiterklasse – ob diese nun weiß ist oder nicht – genauso wenig verteidigen wie die angeblich radikale Politik der Identität die Interessen von Minderheiten. Beide transformieren die Solidarität von einem Zusammengehörigkeitsgefühl mit denen, die dieselben Werte und Anliegen teilen, wenn auch nicht unbedingt die eigene Hautfarbe oder Kultur, zu einer Einheit mit denen, die die eigenen politischen Hoffnungen nicht teilen und den eigenen politische Interessen entgegenstehen können, aber deren Hautfarbe oder

kultureller Hintergrund ähnlich ist. Es gibt keinen einzigen Katalog von Interessen, der von allen Weißen geteilt wird. Die Verantwortlichen für die Marginalisierung der Arbeiterklasse sind ebenfalls weitgehend weiß – Politiker, Bürokraten, Bankiers, Firmenchefs. Der Begriff der »weißen Identität« verschleiert die realen Probleme der Arbeiterklasse und erschwert es, sie zu bekämpfen.

Weiße Identität ist also die ursprüngliche Identität der Identitätspolitik und offenbart die reaktionären Ursprünge von Identitätspolitik. Um Ungleichheit und Ungerechtigkeit in Frage zu stellen, um die Interessen der Arbeiterklasse zu verteidigen, muss man daher immer auch Identitätspolitik radikal in Frage stellen, wie auch immer sie sich ausdrückt.

Der Text basiert auf einem Vortrag, den der Autor am 5. März 2019 im Literarischen Colloqium Berlin hielt. Der Text wurde aus dem Englischen übersetzt und redaktionell leicht bearbeitet. Übersetzung: Carl Melchers

© Jungle World Verlags GmbH