

Freie Universität Berlin
Institut für Philosophie
Wintersemester 2020/21
Erstgutachter: Prof. Dr. Robin Celikates
Zweitgutachter: Prof. Dr. Jan Slaby

Nicht-ideale Gesellschaftstheorie und intellektuelle Praxis

**Umriss eines emanzipatorischen Philosophieverständnisses
im Anschluss an Gramsci und Mills**

Masterarbeit von 26.568 Wörtern
von Felix Werfel

Inhalt

Einleitung	3
Teil I – Eine Ideologiekritik idealer Theorie	8
1. Bestimmung idealer Theorie bei Rawls	8
1.1. Ideale Theorie als idealisierende Theorie.....	8
1.2. Urzustand und Schleier des Nichtwissens.....	10
1.3. Logische Priorität idealer Theorie	12
2. <i>Guidance critique</i> an idealer Theorie.....	13
2.1. Bestimmung von <i>guidance critique</i>	13
2.2. Von der <i>guidance critique</i> zur Ideologiekritik.....	16
3. Rawls' ideale Theorie als rassistische Ideologie.....	17
3.1. Ideologie im Allgemeinen nach Tommie Shelby.....	17
3.1.1. Gesellschaftliches Bewusstsein.....	18
3.1.2. Falsches Bewusstsein	20
3.1.3. Eingebundenheit in Herrschaftsverhältnisse	21
3.1.4. Epistemische Fehlerhaftigkeit	22
3.1.5. Ideologische Apparate.....	23
3.2. Rawls' Untertheoretisierung von Race	25
3.3. Rawls' formeller, ahistorischer Rassismusbegriff	28
3.4. Rawls' Rassismusbegriff als „farbenblinde“ Ideologie	31
4. Das nicht-ideale Element idealer Theorie	34
5. Zusammenfassung und Ausblick	37
Teil II – Nicht-ideale Theorie als Theorie vom Standpunkt Beherrscher	38
1. Die widersprüchliche Erkenntnissituation Beherrscher	38
1.1. Erkenntnisvorteile	38
1.1.1. Unterdrückung.....	39
1.1.2. Universalität	39
1.1.3. Spezifische Gruppenerfahrung.....	41
1.2. Ideologische Blockaden	42
1.2.1. Unterdrückung.....	42
1.2.2. Universalität	43
1.2.3. Spezifische Gruppenerfahrung.....	46

1.3. Alternative theoretische Bezugnahmen auf die Erkenntnissituation Beherrscher: Die Modelle des Bruchs und der Symmetrie	48
2. Standpunktformulierung als kollektiver Prozess.....	51
2.1. Gramscis Epistemologie als Modell des Übergangs	52
2.2. Organische Intellektuelle.....	54
3. Zum Zusammenhang von materieller Situiertheit und intellektueller Tätigkeit	59
3.1. Sind Intellektuelle notwendig Akademiker*innen?	59
3.2. Intellektuelle Traditionen Beherrscher.....	60
3.3. <i>Black Feminist Thought</i> als Fall einer intellektuellen Tradition „von unten“	64
3.3.1. Wissenssubjekte	65
3.3.2. Orte der Wissensproduktion.....	66
3.3.3. Wissensformen	67
4. Zusammenfassung und Konklusion	71
Schluss	73
Literatur	75
Selbständigkeitserklärung	Fehler! Textmarke nicht definiert.

Einleitung

Ich werde in dieser Arbeit methodologische Probleme diskutieren, mit denen emanzipatorisch ausgerichtete Sozialphilosophie¹ konfrontiert ist. Wie muss eine Gesellschaftstheorie operieren, die zur Überwindung von Herrschaftsverhältnissen beitragen soll? Eine methodische Entscheidung, die in dieser Frage eine große Rolle spielt, ist die zwischen idealer und nicht-idealer Theorie. Während ideale Theorien in ihrem Denken über sozialphilosophische Fragen die Vorstellung einer vollkommen gerechten Gesellschaft voraussetzen, gehen nicht-ideale Theorien von den wirklichen gesellschaftlichen Verhältnissen aus. Diese Unterscheidung geht in dieser Form auf John Rawls' *A Theory of Justice* (im Folgenden: *Theory*) zurück. Der Methodenstreit zwischen idealer und nicht-idealer Theorie stellt aber selbst nur eine aktuelle Ausdrucksform des breiteren und älteren Streits zwischen Idealismus und Materialismus dar (Mills 2005: 181).

In *Theory* argumentiert Rawls, dass die politische Philosophie – aus Gründen, die ich unten darstelle – von der Vorstellung einer vollkommen gerechten Gesellschaft auszugehen habe und verortet sich insofern im Bereich idealer Theorie. Bis heute schließen sich die meisten politischen Philosoph*innen egalitär-liberaler Prägung Rawls hierin an (vgl. Farelly 2007: 846; Mikola 2018: 80, 82; Phillips 1985: 551f.; Schaub 2010: 393; Stemplowska 2008: 319; Valentini 2009: 332). Umfangreiche Literatur, die die Richtigkeit dieses Ansatzes anzweifelt, entwickelte sich erst in den letzten zwei Jahrzehnten. Diese Arbeit schließt an diese kritische Literatur an, indem sie versucht zu begründen, dass eine bestimmte Interpretation nicht-idealer Theorie idealer Theorie vorzuziehen ist. Rawls' Gerechtigkeitstheorie tendiert, wie ich hoffe zeigen zu können, aufgrund ihrer idealen Methode dazu, ideologische Auffassungen der gesellschaftlichen Verhältnisse zu unterstellen, die gesellschaftliche Herrschaftsverhältnisse theoretisch reproduzieren und meliorative politische Theorie und Praxis daher nicht informieren können. Ich plädiere demgegenüber für eine Form nicht-idealer Theorie, die ihren theoretischen Ausgangspunkt im Standpunkt Beherrscher sucht, d.h. – letztendlich – an die intellektuellen Traditionen beherrschter Gruppen anknüpft und diese kritisch fortführt.

¹ Der Begriff „Sozialphilosophie“ ist als solcher nicht eindeutig und unterliegt einer Vielzahl von Bestimmungen (vgl. Horster 2005: 7f.). Er bezeichnet etwa im angelsächsischen Raum die politische Philosophie (vgl. ebd.). Ein anderes Verständnis besagt, dass Sozialphilosophie „sich weithin mit kritischer Gesellschaftstheorie deckt“ (Adorno 1970: 75). Diese doppelte Bestimmung von Sozialphilosophie – als politischer Philosophie und kritischer Gesellschaftstheorie – übernehme ich im Folgenden. Sie deckt genau die disziplinäre Reichweite ab, die zwischen Teil I und Teil II dieser Arbeit aufgespannt wird, nämlich die Reichweite von der politischen Philosophie John Rawls' (Teil I) zu den verschiedenen Ansätzen kritischer Gesellschaftstheorie, die ich in der gesamten Arbeit, vor allem aber in Teil II, diskutiere.

Im Einzelnen werde ich, um diese Position zu begründen, wie folgt vorgehen: Teil I entwickelt eine Ideologiekritik idealer Theorie. Abschnitt 1 dient der Vorstellung idealer Theorie. In 1.1. werde ich ideale Theorie im Sinne Rawls' als politische Theorie bestimmen, die normativ ausgerichtet ist und eine idealisierte Vorstellung ihres Gegenstandes unterstellt, d.i. eine Vorstellung, in der diesem einige kontrafaktische (positive) Merkmale hinzugefügt wurden. In 1.2. werde ich kurz das Rawlssche Gedankenexperiment vom Urzustand und „Schleier des Nichtwissens“ vorstellen, in dem Rawls ein Mittel gefunden zu haben angibt, das ihm ermöglicht, Gerechtigkeitsprinzipien zu entwickeln, die nicht von den partikularen Interessen gesellschaftlich situierter Akteure beeinflusst sind. In 1.3. werde ich schließlich die Rawlssche Position von der logischen Priorität idealer Theorie vor nicht-idealer Theorie vorstellen. Ideale Theorie hat für Rawls logische Priorität vor nicht-idealer Theorie, weil diese auf jene als Maßstab bzw. als „Kompass“ angewiesen sei.

Eben diese Maßstabs- und „Kompass“-Funktion idealer Theorie wird jedoch von diversen Autor*innen angezweifelt, deren Kritik ich in 2.1. als „guidance critique“ (Valentini 2009: 333) darstelle. Hauptkritikpunkt der *guidance critique* ist, dass die normativen Prinzipien, die unter Voraussetzung idealisierter gesellschaftlicher Bedingungen entwickelt werden, nicht auf die gesellschaftliche Wirklichkeit übertragbar seien. In 2.2. werde ich diese Kritik als nicht-radikale Kritikform interpretieren und ihr in Anschluss an Charles Mills die Ideologiekritik als radikale Kritikform gegenüberstellen.

Abschnitt 3 entwickelt sodann eine an Mills orientierte Kritik von Rawls' idealer Theorie als rassistischer Ideologie. Um diese vorzubereiten, gebe ich in 3.1. eine allgemeine Bestimmung des Begriffs „Ideologie“, die der Ideologieauffassung Tommie Shelbys zu weiten Teilen folgt, diese aber durch Einsichten v.a. von Mills und Louis Althusser ergänzt. Daraufhin werde ich in 3.2. mit Mills die Untertheoretisierung von Rassismus in Rawls' Denken als Ergebnis Weißer Ignoranz interpretieren, die dieser Theorie eine ideologische Dimension verleiht, aber noch nicht den grundsätzlich ideologischen Charakter von Rawls' Rassismusverständnis begründen kann. Letztere These soll in zwei Schritten erarbeitet werden: In 3.3. werde ich aus Rawls' Vorstellung des Urzustandes dessen formellen und ahistorischen Rassismusbegriff ableiten. In 3.4. werde ich diesen Rassismusbegriff als „farbenblinde“ Ideologie interpretieren, die rassistische Herrschaftsverhältnisse zwar explizit ablehnt, effektiv jedoch perpetuiert.

Auf Grundlage dieser Ideologiekritik lehne ich im abschließenden Abschnitt 4 die logische Priorität idealer Theorie ab. Insofern sich in Rawls' „farbenblindem“ Rassismusbegriff

Charakteristika einer historisch situierten, Weißen², Perspektive zeigen, stellt sich das, was er als Vorstellung einer vollkommen gerechten Gesellschaft ausgibt, als Projektion eines Weiß-strukturierten Denkens heraus. Ideale Theorie erscheint damit inhaltlich wie programmatisch als Theorie vom ideologischen Standpunkt Herrschender. Der Anspruch, durch Idealisierungen zu einer universellen Erkenntnisposition zu kommen, die vom Einfluss gesellschaftlich situierter Partikularinteressen frei ist, erscheint somit als nicht eingelöst. Eine emanzipatorisch orientierte Sozialphilosophie ist, um der Gefahr zu entgehen, ideologisch zu werden, mit dem Anspruch konfrontiert, sich bewusst auf nicht-idealem theoretischem Boden zu verorten und den Standpunkt kenntlich zu machen, von dem aus Theorie betrieben wird.

Teil II widmet sich der schärferen begrifflichen Umreiβung dieses Anspruchs. Nicht-ideale Theorie wird mit Charles Mills als Theorie interpretiert, die vom Standpunkt Beherrscher ausgehen muss, weil dieser eine objektivere Sicht auf die gesellschaftlichen Herrschaftsverhältnisse verspricht. Abschnitt 1 diskutiert die Erkenntnissituation Beherrscher. In 1.1. werde ich verschiedene Vorteile in der Erkenntnissituation Beherrscher identifizieren. In 1.2. werde ich sodann zeigen, dass diesen Erkenntnisvorteilen auf denselben Ebenen, auf denen sie wirken, bestimmte ideologische Blockaden gegenüberstehen. Teil 1.3. leitet aus dieser Diskussion sodann zwei mögliche theoretische Bezugnahmen auf die Erkenntnissituation Beherrscher ab, die in Anschluss an Robin Celikates (2009) als „Modell des Bruchs“ bzw. „Modell der Symmetrie“ begriffen werden. Die Erkenntnissituation Beherrscher ist weder einfach vorteilhaft noch einfach ideologisch blockiert, sondern widersprüchlich; der Formulierung eines kritischen Gruppenstandpunktes Beherrscher, in dem die deren gesellschaftlicher Position inhärenten Erkenntnisvorteile verwirklicht werden, muss daher der Abbau ideologischer Blockaden vorangehen.

Um den Prozess der Formulierung des Standpunkts Beherrscher näher zu bestimmen, diskutiere ich in Abschnitt 2 verschiedene Aspekte der epistemologischen Theoreme Antonio Gramscis. In 2.1. werde ich Gramscis Epistemologie unter Darstellung der Begriffe „Alltagsverstand“, „Philosophie“ und „gesunder Menschenverstand“ als Modell des Übergangs interpretieren, das die Einsichten der Modelle des Bruchs bzw. der Symmetrie konsolidiert, ohne deren Einseitigkeiten zu reproduzieren. 2.2. soll daraufhin Gramscis Vorstellung organisch-intellektueller Tätigkeit als Motor der Entwicklung des „Alltagsverstandes“ zum „gesunden Menschenverstand“ darstellen. Diese Darstellung wird dabei durch Celikates' Konzept „rekonstruktiver Kritik“ ergänzt. In 2.3. soll diese Diskussion mit der Diskussion in Abschnitt 1 in

² Wo die Begriffe „Weiß“ und „Schwarz“ im Folgenden nicht Farben, sondern gesellschaftlich konstruierte Race-Identitäten bezeichnen, werden sie großgeschrieben.

Zusammenhang gebracht werden, indem die These entwickelt wird, dass die Formulierung eines kritischen Gruppenstandpunktes mit Gramsci nur als kollektiver Prozess, d.h. als Zusammenwirken von Intellektuellen und „Einfachen“ zu denken ist.

Wenn von „Intellektuellen“ die Rede ist, liegt der Fehlschluss nahe, es handle sich dabei notwendig um materiell privilegierte Akademiker*innen. Abschnitt 3 widmet sich daher der Widerlegung dieses Schlusses. In 3.1. werde ich zeigen, dass materielles Privileg bei Gramsci nicht notwendig als Bedingung für Intellektuellentum interpretiert werden muss. In 3.2. diskutiere ich unter Rückgriff auf die *Epistemic-Injustice*-Debatte die Problematizität der Gleichsetzung von Intellektuellentum und materiellem Privileg und stelle heraus, dass Beherrschte nicht nur auch intellektuelle Funktionen ausüben können, sondern in bestimmten Hinsichten sogar besser dazu geeignet sind als herrschende Subjekte. In 3.3. entwickle ich schließlich anhand von Patricia Hill Collins' *Black Feminist Thought* einige formelle Eigenheiten der Wissensproduktionsprozesse einer bestimmten beherrschten Gruppe, nämlich afro-amerikanischer Frauen und bringe deren intellektuelle Tradition in Bezug zu Gramscis Konzeption organisch-intellektueller Tätigkeit.

Auf diese Weise hoffe ich, zeigen zu können, dass eine Theorie, die die Überwindung gesellschaftlicher Herrschaftsverhältnisse anstrebt, nicht von idealisierten Vorstellungen einer vollkommen gerechten Gesellschaft ausgehen darf, sondern bei den in praktischer Auseinandersetzung mit der gesellschaftlichen Wirklichkeit entwickelten intellektuellen Traditionen Beherrscher ansetzen muss.

Da in dieser Arbeit – v.a. in Teil II – wiederholt von „Herrschenden“ und „Beherrschten“ die Rede sein wird und diese Terminologie auf den ersten Blick den Eindruck einer problematischen Vereinfachung erwecken mag, sind einige heuristische Vorüberlegungen zum hier unterstellten Begriff moderner Herrschaftsverhältnisse angebracht. Die Rede von „Herrschenden“ und „Beherrschten“ mag etwa der Beobachtung widersprechen, dass Herrschaft in modernen Gesellschaften weniger über direkten, persönlichen Zwang und mehr über anonyme Strukturen verwirklicht wird. Diese Herrschaftsstrukturen werden dabei u.U. sogar von Subjekten reproduziert, deren Intentionen eigentlich der Reproduktion von Herrschaftsverhältnissen entgegenlaufen (vgl. Young 2014: 5). Da Intention und wirklicher Effekt der Handlungen gesellschaftlicher Subjekte derart auseinanderfallen können, mag es angebracht erscheinen, von (passiv-unbewusst) „Privilegierten“ statt von (aktiv-bewusst) „Herrschenden“ zu sprechen. In dieser begriffliche Ersetzung scheint mir jedoch der relationale und moralisch illegitime Charakter von Herrschaftsverhältnissen verloren zu gehen: Während die Rede von „Herrschenden“ immer

die Existenz von „Beherrschten“ voraussetzt, auf deren Kosten erstere ihre gesellschaftlichen Privilegien genießen können, gibt es kein Pendant zum Begriff „privilegiert“, der eine entsprechende wechselseitige Konstitution ausdrückt. „Privilegien“ kann man prinzipiell auch aus eigener Leistung erwerben, d.h. ohne die konstitutive Herabsetzung anderer – etwa wenn sie mit öffentlichen oder wissenschaftlichen Ehrungen und dergleichen einhergehen. In diesem Fall ist der Genuss von Privilegien moralisch legitim. Herrschaftsverhältnisse hingegen können niemals moralisch legitim sein, weil ihr konstituierendes Moment darin besteht, dass die Privilegien der Herrschenden auf der Unterdrückung der Beherrschten gründen. Meine erste Begründung, weiterhin von „Herrschenden“, statt (nur noch) von „Privilegierten“ zu sprechen, ist also, dass in dieser Redeweise das antagonistische Wesen der wirklichen gesellschaftlichen Verhältnisse besser greifbar wird.

Die Rede von „Herrschenden“ und „Beherrschten“ mag auch der Beobachtung widersprechen, dass „Herrschaft“ in dieser Allgemeinheit und Einfachheit gar nicht existiert. Stattdessen, so mag eingewendet werden, ist die gesellschaftliche Wirklichkeit von verschiedensten konkreten Herrschaftsverhältnissen durchzogen, die je eine eigene Struktur und Dynamik besitzen und sich überdies auf komplexe Weise ineinander verschränken können. Die Vorstellung einer monolithisch aufgebauten Gesellschaft, in der es eine klare und einfache Hierarchie gesellschaftlicher Positionen gibt, scheint der Komplexität dieser Wirklichkeit nicht gerecht zu werden. Diese Vorstellung muss aber in der Rede von „Herrschenden“ und „Beherrschten“ auch gar nicht impliziert sein. „Herrschende Subjekte“ kann als abstrakter Begriff aufgefasst werden, der Subjekte in den Hinsichten anspricht, in denen sie von Herrschaftsverhältnissen profitieren, ohne zu unterstellen, dass sie in anderen Hinsichten nicht auch unter Herrschaftsverhältnissen leiden können.

Teil I – Eine Ideologiekritik idealer Theorie

1. Bestimmung idealer Theorie bei Rawls

Im folgenden ersten Teil möchte ich eine Ideologiekritik idealer Theorie entwickeln. Hierfür ist es zunächst notwendig, den Gegenstand der Kritik zu bestimmen. Wollen wir bestimmen, was ideale Theorie ist, bietet sich eine Hinwendung zur Theorie von Rawls an, da auf dessen Hauptwerk *Theory* die Unterscheidung von idealer und nicht-idealer Theorie zurückgeht, die die gegenwärtige Debatte um das Thema informiert.

1.1. Ideale Theorie als idealisierende Theorie

Definierendes Merkmal idealer Theorie in Rawls' Sinne ist die *Idealisierung des Gegenstandes*. Rawls nimmt sich in *Theory* vor, Gerechtigkeitsprinzipien zu entwickeln, denen die „Grundstruktur“ (*basic structure*) einer Gesellschaft genügen muss, um als gerecht zu gelten (vgl. Rawls 1999a: 7). Unter Grundstruktur versteht Rawls:

[T]he way in which the major social institutions distribute fundamental rights and duties and determine the division of advantages from social cooperation. By major institutions I understand the political constitution and the principal economic and social arrangements. (ebd.: S.6)

Subjekt von Gerechtigkeit ist für Rawls also der Zusammenhang aus grundlegenden politischen, ökonomischen und sozialen Institutionen (vgl. auch Rawls 1977). Es ist jedoch wichtig zu bemerken, dass Rawls hier nicht die Institutionen einer beliebigen wirklich existierenden Gesellschaft vor Augen hat, sondern die einer vorgestellten „wohlgeordneten Gesellschaft“ (*well-ordered society*). Diese bestimmt er wie folgt:

[A] society in which (1) everyone accepts and knows that the others accept the same principles of justice, and (2) the basic social institutions generally satisfy and are generally known to satisfy these principles. [...] Everyone is presumed to act justly and to do his part in upholding just institutions. (Rawls 1999a: 4, 7f.)

Unter einer wohlgeordneten Gesellschaft versteht Rawls also eine vollkommen gerechte Gesellschaft. Er setzt voraus, dass sowohl die gesellschaftlichen Individuen als auch die gesellschaftlichen Institutionen den jeweils geltenden Gerechtigkeitsansprüchen genügen, dass sich mit anderen Worten alle immer gerecht verhalten. Dies nennt er „strict compliance“ (ebd.: S.8). Dass sich in der Wirklichkeit weder die Individuen noch die Institutionen einer Gesellschaft je vollkommen an die geltenden Regeln halten, dass die vorgestellte wohlgeordnete Gesellschaft sich

daher in wesentlicher Hinsicht von jeder wirklichen Gesellschaft unterscheidet, ist Rawls dabei bewusst (vgl. ebd. S.5). In der Wirklichkeit herrsche lediglich „partial compliance“ (ebd.). Auch unterstellt Rawls, dass seine wohlgeordnete Gesellschaft autark ist, nur von erwachsenen Individuen bewohnt wird und über „vorteilhafte Bedingungen“ wie etwa natürlichen Ressourcenreichtum verfügt (vgl. ebd.: 4ff., 245; Rawls 1999b: 4f.). Rawls legt seinem Nachdenken über Gerechtigkeit also eine idealisierte Vorstellung der gesellschaftlichen Verhältnisse zugrunde.

Um schärfer fassen zu können, was „Idealisierung“ hier meint, ist es nützlich, sie von verwandten theoretischen Operationen abzugrenzen. Onora O’Neill unterscheidet Idealisierung von Abstraktion. Diese bestehe einfach darin, einige konkrete Merkmale eines Gegenstandes von diesem abzuziehen, um ihn auf einen (abstrakten) Begriff zu bringen. O’Neill stellt klar: „[A]bstraction is, taken strictly, unavoidable in all reasoning: no use of language can be fully determinate.“ (O’Neill 1987: 55). Als Grundlage vernünftigen Denkens ist Abstraktion für O’Neill an sich unproblematisch. Schon die Alltagssprache sei maßgeblich durch abstrakte Begriffe informiert. Diese Operation setze sich in der Theorie bloß in differenzierterer Form fort.

Idealisierung auf der anderen Seite stellt bei O’Neill eine Unterkategorie von Abstraktion dar, bei der dem Gegenstand nicht nur konkrete Merkmale *abgezogen*, sondern darüber hinaus noch einige (positive) Merkmale *hinzugefügt* werden, die dieser in der Wirklichkeit nicht besitzt (vgl. ebd.: 56). Vergleichen wir zur Illustrierung dieser Unterscheidung die Begriffe „Gesellschaft“ und „wohlgeordnete Gesellschaft“: Wenn wir „Gesellschaft“ als den Zusammenhang aller politischen, ökonomischen und sozialen Institutionen in einem gegebenen Umkreis auffassen, sehen wir, dass es sich hierbei um einen abstrakten Begriff handelt, da er in keiner Weise die konkreten oder möglichen Formen dieser Beziehungen bestimmt. Der Begriff „wohlgeordnete Gesellschaft“ teilt diesen abstrakten Charakter mit „Gesellschaft“, fügt dem Gegenstand jedoch noch die oben angesprochene Merkmale der *strict compliance* etc. hinzu. „Gesellschaft“ ist also ein (einfach) abstrakter, „wohlgeordnete Gesellschaft“ ein idealisierter Begriff.

Durch eine begriffliche Differenzierung von Mills können wir diesen Unterschied um eine weitere Dimension erweitern: Mills unterscheidet in „*Ideal Theory*“ *as Ideology* verschiedene Bedeutungen des Wortes „ideal“. Die erste Bedeutung, die Mills nennt, ist die, die man meint, wenn man landläufig davon spricht, dass eine Person „Ideale hat“. Was man hier in der Regel sagen will, ist, dass diese Person stark an bestimmte moralische Werte glaubt. Insofern moralische Werte und Normen nicht Teil der empirischen Realität sind, ist ihr ontologischer Status nicht real (wie etwa der von materiellen Gegenständen), sondern ideal. In diesem Fall, in dem man mit „ideal“ lediglich den Verweis auf moralische Werte und Normen meint, spricht Mills von normativen Idealen (*ideal-as-normative*) (vgl. Mills 2005: 166).

Die zweite Bedeutung von „ideal“ können wir mit Mills Modellideale (*ideal-as-model*) nennen. Im Gegensatz zu normativen Idealen, deren Idealität von ihrem nicht-realen ontologischen Status herrührt, sind Modellideale in gewisser Weise auf die empirische Realität bezogen: „Imagine some phenomenon of the natural or social world, *P*. Then an ideal in this sense is a representation of *P*.“ (ebd.) Modellideale sind also begriffliche Repräsentation eines in der Wirklichkeit existierenden Phänomens. Mills unterscheidet zwei Formen von Modellidealen, deskriptive und idealisierende: Deskriptive Modellideale (*ideal-as-descriptive-models*) stellen ein Phänomen so dar, wie es wirklich ist – oder beanspruchten dies zumindest –, während idealisierende Modellideale (*ideal-as-idealized-model*) ausdrückten, wie dieses Phänomen sein soll.³

Durch diese beiden Unterscheidungen können wir klarer formulieren, was das „Ideale“ an (Rawls’) idealer Theorie ist: „Ideal“ ist die Theorie nicht schon dadurch, dass sie mit abstrakten Begriffen operiert oder sich auf moralische Werte bezieht (vgl. ebd.: 168). Ideale Theorie hebt sich von nicht-idealer Theorie vielmehr dadurch ab, dass sie 1. eine idealisierte Vorstellung ihres Gegenstandes (der gesellschaftlichen Verhältnisse) unterstellt, d.h. eine Vorstellung, die diesem einige kontrafaktische (positive) Eigenschaften hinzufügt und 2. eine normative Orientierung hat, d.h. ihren Gegenstand nicht darauf hin untersucht, wie er wirklich ist, sondern darauf hin, wie er sein sollte.

1.2. Urzustand und Schleier des Nichtwissens

Mit welcher Methode ist es möglich, normative Prinzipien für eine vollkommen gerechte Gesellschaft zu entwickeln? Rawls benutzt hierfür das in den Vertragstheorien der politischen Philosophie prominente Gedankenexperiment des „Urzustandes“ (*original position*). Es wird eine Runde fiktiver Personen vorgestellt, die aus einem Zustand vor jeder gesellschaftlichen Vereinigung heraus eine neue Gesellschaft gründen und darüber verhandeln, welchen Prinzipien die Grundstruktur dieser neuen Gesellschaft folgen soll (vgl. Rawls 1999a: 11). Diese Verhandlung findet hinter einem „Schleier des Nichtwissens“ (*veil of ignorance*) statt, den Rawls wie folgt bestimmt:

[N]o one knows his place in society, his class position or social status, nor does any one know his fortune in the distribution of natural assets and abilities, his intelligence, strength, and the like. I shall even assume that the parties do not know their conceptions of the good or their special psychological propensities. The principles of justice are chosen behind a

³ Mills fügt hinzu, dass es sich bei Idealisierungen in der Sozialphilosophie normalerweise um ein moralisches und nicht um ein technisches Sollen handelt. Die gesellschaftlichen Verhältnisse sollen etwa Maßstäben der Gerechtigkeit und nicht solchen der Effizienz, Einfachheit o.ä. entsprechen (vgl. Mills 2005: 167).

veil of ignorance. [...] [G]iven the circumstances of the original position, the symmetry of everyone's relations to each other, this initial situation is fair between individuals as moral persons, that is, as rational beings with their own ends and capable, I shall assume, of a sense of justice. (ebd.)

Der Schleier des Nichtwissens verbirgt den fiktiven Staatsgründer*innen die konkreten natürlichen Anlagen, Überzeugungen sowie – im Folgenden besonders wichtig – die gesellschaftliche Position, die sie in der zu gründenden Gesellschaft besitzen werden (bzw. die gesellschaftliche Gruppe, die sie in den Verhandlungen vertreten). Die Verhandelnden haben also nicht die Subjektivität von gesellschaftlich situierten Agenten, sondern von *abstrakten moralischen Personen*. Hierdurch soll der Einfluss partikularer Interessen auf die zu erarbeitenden Gerechtigkeitsprinzipien ausgelöscht werden (vgl. ebd.: 17). Da niemand wissen, welche Stellung er*sie in der neuen Gesellschaft einnehmen wird, habe auch niemand ein Interesse daran, Prinzipien zu formulieren, die eine bestimmte Gruppe bevorzugen, im Gegenteil: Da jede Person auch zur am schlechtesten gestellten Gruppe gehören könnte, hätten alle ein Interesse daran, Prinzipien zu formulieren, auf die sich alle Beteiligten einigen können. Dass die hinter dem Schleier des Nichtwissens Verhandelnden keine bestimmte gesellschaftliche Gruppe vertreten, bedeutet also effektiv, dass sie alle gesellschaftlichen Gruppen vertreten.

Es ist ersichtlich, dass es sich hierbei um eine idealisierte Vorstellung handelt, da wirkliche Gesellschaften nicht aus einer Situation allgemeiner Gleichheit und Fairness heraus wie vom Reißbrett gegründet werden, sondern stets die (vorläufigen) Resultate komplexer, von Ungleichheiten und Kämpfen aller Art strukturierter, geschichtlicher Bewegungen sind. Außerdem handeln wirkliche Staatsgründer*innen, Diplomat*innen etc. selbstverständlich nicht als abstrakte moralische Personen, die die gesamte Menschheit (oder auch nur die gesamte Bevölkerung ihres Staates) vertreten, sondern als gesellschaftlich situierte, mit partikularen Interessen ausgestattete Agenten. Der Grund dafür, dass Rawls als Agenten im Urzustand abstrakte moralische Personen unterstellt, ist, dass er die universelle Gültigkeit der durch dieses Gedankenexperiment entwickelten Prinzipien sicherstellen möchte. Die Vorstellung einer fairen Verhandlung hinter einem Schleier des Nichtwissens sei eine Methode, die zur Überprüfung jeder moralischen oder politischen Überzeugung in jedem beliebigen gesellschaftlichen Kontext geeignet sei (ebd.: 17f.). Insofern hätten die derart entwickelten Gerechtigkeitsprinzipien überhistorischen Charakter. Sie seien, wie ich in Abschnitt 3.3 dieses Teils erneut aufgreifen werde, Prinzipien für alle möglichen Welten.⁴

⁴ Rawls hat im Laufe seines Wirkens diese Position sukzessive abgeschwächt und durch die weniger extreme ersetzt, dass die anhand des Urzustand-Gedankenexperiments entwickelten Gerechtigkeitsprinzipien „nur“ für Gesellschaften Geltung haben, die den liberal-demokratischen Konsens „des Westens“ teilen (vgl. Mills 2009: 176).

1.3. Logische Priorität idealer Theorie

Welchen Sinn hat es aber, in der Sozialphilosophie von idealisierten gesellschaftlichen Verhältnissen auszugehen statt von nicht-idealen, also wirklichen? Ist es nicht wichtiger, normative Prinzipien für die Bedingungen unserer gesellschaftlichen Wirklichkeit auszuarbeiten, die uns helfen können, reale Ungerechtigkeiten zu beseitigen? Rawls stimmt zu. Um sich mit den Themen nicht-idealer Theorie⁵ auseinanderzusetzen, sei jedoch zunächst die Entwicklung idealer Gerechtigkeitsprinzipien notwendig. Ideale Theorie sei die Voraussetzung für einen systematischen Zugriff auf die Probleme nicht-idealer Theorie (vgl. ebd.: 8). Dies zeigt Rawls operativ in seiner Diskussion zivilen Ungehorsams (vgl. ebd.: 319ff.). Zivilen Ungehorsam begreift er als gewaltlose, öffentliche Gesetzesübertretung mit dem Ziel, die moralische Einschätzung der Bevölkerungsmehrheit in Bezug auf ein von der ungehorsamen Minderheit als ungerecht beurteiltes Gesetz zu ändern. Diese politische Praxis sei allerdings nur sinnvoll konzeptionalisierbar, wenn man bereits einen Begriff vollkommener Gerechtigkeit besäße, weil nur dann die Fälle bestimmt werden könnten, in denen die Ungerechtigkeit des infrage stehenden Gesetzes die Ungerechtigkeit, die in der bewussten Gesetzesübertretung besteht, überwiege und somit den zivilen Ungehorsam rechtfertige (ebd. 326f.). Ideale Theorie ist hier nicht-idealer Theorie logisch vorgeordnet, weil jene dieser den Maßstab für die Beurteilung wirklicher Ungerechtigkeit vorgibt. Denn da eine Ungerechtigkeit eine Abweichung von einer positiven Gerechtigkeitsnorm darstelle, setze sie zu ihrer Identifikation notwendig einen Begriff von (vollkommener) Gerechtigkeit voraus (vgl. Shelby 2013: 153).

In *Law of Peoples* konzeptionalisiert Rawls das Verhältnis von idealer zu nicht-idealer Theorie etwas anders. Hier hat ideale Theorie vorrangig die Aufgabe, die langfristigen Zielzustände zu identifizieren, denen sich wirkliche Gesellschaften angleichen sollen. Die Aufgabe nicht-idealer Theorie wird entsprechend bestimmt: „Nonideal theory asks how this long-term goal might be achieved, or worked toward, usually in gradual steps. It looks for courses of action that are morally permissible and politically possible as well as likely to be effective.“ (Rawls 1999b: 89) Während in *Theory* die Aufgabe nicht-idealer Theorie als Entwicklung normativer Prinzipien für nicht-ideale Gesellschaften bestimmt wird, besteht sie in *Law of Peoples* darin, den Weg von einer ungerechten hin zu einer (vollkommen) gerechten Gesellschaft zu bestimmen.

Rawls konzeptionalisiert also das Verhältnis von idealer zu nicht-idealer Theorie an verschiedenen Stellen seines Werks unterschiedlich. In beiden Fällen besitzt jedoch ideale Theorie

⁵ Als Themen nicht-idealer Theorie gibt Rawls in *Theory* die Begründung gerechter Bestrafung Krimineller, gerechter Kriege sowie gerechten Widerstandes gegen ungerechte Regime an (vgl. Rawls 1999a: 8).

als Theorie, die normative Prinzipien einer vollkommen gerechten Gesellschaft entwickelt, logische Priorität vor nicht-idealer Theorie. Im einen Fall dienen diese normativen Prinzipien als Maßstab für die Beurteilung wirklicher Gesellschaften (vgl. Rawls 1999a: 246). Im anderen Fall liefern sie das Ziel für meliorative politische Theorie und Praxis. Diese beiden Konzepte des Verhältnisses von idealer und nicht-idealer Theorie sind zwar (leicht) verschieden, aber nicht widersprüchlich. In Tommie Shelbys Charakterisierung idealer Theorie kommen sie denn auch nebeneinander vor: „[I]deal principles have two main functions: to serve as *goals* to work toward and as normative *standards* for judging the overall justice of particular social arrangements.“ (Shelby 2013: 150).

2. *Guidance critique* an idealer Theorie

Ideale Theorie, d.i. die Entwicklung normativer Prinzipien für eine vollkommen gerechte Gesellschaft, hat für Rawls logische Priorität vor nicht-idealer Theorie, weil diese auf sie als Maßstab bzw. als „Kompass“ angewiesen sei. Diese (Maßstabs- und) „Kompass“-Funktion idealer Theorie wird jedoch von einigen Autor*innen angezweifelt, deren Kritik ich im Folgenden als *guidance critique* darstelle.

2.1. Bestimmung von *guidance critique*

Eine der prominentesten Kritiken an (der logischen Priorität) idealer Theorie hat Amartya Sen in *What Do We Want From a Theory of Justice?* vorgelegt. Er vergleicht hier zwei methodische Ansätze, die er „transzendental“ und „komparativ“ nennt:

[A] “transcendental” approach to justice, focus[es] [...] on identifying perfectly just societal arrangements. In contrast, what can be called a “comparative” approach would concentrate instead on ranking alternative societal arrangements (whether some arrangement is “less just” or “more just” than another), rather than focusing exclusively – or at all – on the identification of a fully just society. (Sen 2006: 216)

Was hier transzendentaler Ansatz genannt wird, befasst sich mit der Identifikation idealer Gerechtigkeit und deckt sich insofern mit Rawls’ Begriff idealer Theorie. Der komparative Ansatz hat zum Ziel, zwei Zustände in Bezug darauf zu vergleichen, welcher von beiden gerechter ist. Dies scheint eine Kernaufgabe nicht-idealer Theorie in dem Sinn zu sein, wie Rawls sie in *Law of Peoples* konzeptionalisiert. Hier geht es nicht-idealer Theorie um die Veränderung eines bestehenden ungerechten Zustandes hin zu einem gerechten. Sie muss daher schlüssig zeigen können, dass ein bestimmter gesellschaftlicher Zustand besser ist als der bestehende. Im Folgenden

werde ich daher „transzendental“ und „ideal“ sowie „komparativ“ und „nicht-ideal“ jeweils synonym verwenden.

Sen stimmt mit Rawls darin überein, dass die Fragen nicht-idealer Theorie die relevanteren und drängenderen Fragen der Sozialphilosophie sind. Entgegen Rawls hält er jedoch die Identifikation idealer Gerechtigkeit weder für notwendig noch für hinreichend, um sich mit Problemen nicht-idealer Theorie zu befassen (vgl. ebd.: S.217). Ebenso wenig wie man den höchsten Berg kennen müsse, um die Höhe zweier kleinerer Berge miteinander zu vergleichen, müsse man wissen, was ideale Gerechtigkeit ist, um sicher sagen zu können, welcher von zwei nicht-idealen Zuständen der gerechtere ist (vgl. ebd.: 222).

Darüber hinaus sei die Identifikation idealer Gerechtigkeit auch nicht hinreichend für den Vergleich zweier nicht-idealer Zustände. Der Rawlssche Ansatz ist, zwei nicht-ideale Zustände dadurch zu vergleichen, dass man abschätzt, welcher von beiden weiter entfernt vom Ideal vollkommener Gerechtigkeit ist (vgl. Schaub 2010: 395ff.; Simmons 2010: 21f.). Diese Konzeption hat allerdings laut Sen (und anderen) das Problem der *Nicht-Übersetzbarkeit idealer Prinzipien in nicht-ideale*. Da die von Rawls vorgestellten idealen gesellschaftlichen Verhältnisse nicht deckungsgleich mit den wirklichen sind, brauchen wir, um diese mit jenen zu vergleichen, ein Mittelglied, das eine „Übersetzung“ idealer Prinzipien in nicht-ideale Prinzipien ermöglicht (vgl. Valentini 2009: 340f.). Mit Sen lässt sich das Vorhandensein eines solchen Mittelglieds allerdings anzweifeln:

Members of any polity can contemplate how a gigantic and totally comprehensive reorganization may be brought about, moving us *at one go* to the ideal of a fully just society. A nonsense transcendental theory can serve, in this sense, as something like the “grand revolutionary’s complete handbook.” But that handbook would not be much invoked in the debates on justice in which we are constantly engaged, which focus on how to reduce the manifold injustices that characterize the world. (Sen 2006: 221)

Was Sen hier nahelegt, ist, dass wir die ideale Sphäre nicht mit der nicht-idealen vermitteln können, weil sich diese schlicht zu stark von jener unterscheidet. Wie auch Mills (2013: 12) meint, weicht die von Ungerechtigkeiten aller Art strukturierte gesellschaftliche Wirklichkeit nicht nur unwesentlich, sondern *radikal* von der idealisierten Vorstellung einer vollkommen gerechten Gesellschaft ab. Prinzipien idealer Gerechtigkeit könnten daher weder direkt auf die Wirklichkeit angewandt noch in eine Form gebracht werden, die den Übergang vom Nicht-Idealen zum Idealen leiten könnte. Das Einzige, worüber sie uns laut Sen aufklären, ist, wie die Welt nach einer sprunghaften Revolutionierung aller ungerechten Verhältnisse beschaffen wäre. Für den Umgang mit realer Ungerechtigkeit hingegen seien wir rein auf nicht-ideale Theorie angewiesen (vgl. auch Mills 2005: 167).

Sens Plädoyer für einen nicht-idealen methodischen Ansatz beinhaltet also vor allem eine Infragestellung der von Rawls unterstellten „Kompass“-Funktion idealer Theorie.⁶ Ideale Theorie könne aufgrund ihrer idealisierten Voraussetzungen meliorative politische Theorie und Praxis nicht darüber informieren, wie die wirklichen gesellschaftlichen Verhältnisse verändert werden müssen, um gerechter zu werden. Dies hat Ähnlichkeit mit der Position Colin Farellys, der idealer Theorie vorwirft, sie sei nicht faktensensitiv genug: Die Prinzipien, die einer wohlgeordneten Gesellschaft angemessen seien, informierten uns nicht darüber, welche Prinzipien wirklichen, ungerechten Gesellschaften angemessen seien. Für letzteres brauche es vielmehr einen eigenständigen Ansatz. Eine Theorie, die wirkliche Ungerechtigkeiten beseitigen wolle, dürfe daher – auch wenn sie rein normativ angelegt ist – ihren Gegenstand nicht in (zu großer) Unabhängigkeit von den gesellschaftlichen Fakten konzeptionalisieren, sonst stehe ihre Anwendbarkeit infrage (vgl. Farelly 2007: 848ff.).

Ideale Theorie wird hier nicht dafür kritisiert, dass sich aus ihr keine *unmittelbaren* Empfehlungen für die politische Praxis ableiten lassen.⁷ Die Position, Prinzipien idealer Gerechtigkeit seien unmittelbar auf die Wirklichkeit anwendbar, die Michael Phillips (1985: 552) „moralischen Purismus“ nennt, vertritt auch Rawls nicht. Wir treffen die Sache besser, wenn wir diese Kritik mit Laura Valentini als *guidance critique* auffassen. Deren Kernaussage formuliert sie so:

Principles designed assuming ideal conditions, so the worry goes, are ill-suited to guide action in the real world, where such conditions do not hold. [...] The problem is not that there is a gap to be bridged between ideal and non-ideal circumstances; the problem is that the gap is *unbridgeable*. (Valentini 2009: 333, 342)

Dass normative Theorie ein Sollen und kein Sein formuliert, dass daher kontrafaktische Gerechtigkeitsprinzipien entwickelt werden, die erst einer gewissen „Übersetzungsarbeit“ bedürfen, um auf die gesellschaftliche Wirklichkeit angewandt werden zu können, ist laut Valentini selbstverständlich und an sich unproblematisch.⁸ Die Problematizität idealer Theorie rührt im Sinne der *guidance critique* vielmehr daher, dass sie sich durch ihre am Gegenstand vorgenommenen Idealisierungen *so weit* von diesem entfernt, dass eine Vermittlung von Theorie und Wirklichkeit nicht mehr möglich ist (vgl. Mills 2005: 167f.). Die normativen Prinzipien einer vollkommen gerechten Gesellschaft seien radikal verschieden von den Prinzipien, die die

⁶ Sen lehnt auch die Maßstabsfunktion idealer Theorie ab (vgl. Sen 2006: 221 (Fn. 5)). Diese Kritik wird allerdings nicht im gleichen Maße entwickelt wie die Kritik an der „Kompass“-Funktion.

⁷ Dies unterstellt etwa Zofia Stemplowska (2008).

⁸ Vgl. den oben vorgestellten Begriff normativer Ideale (*ideal-as-normative*)

meliorative politische Theorie und Praxis unter nicht-idealen Bedingungen leiten müssten. Ideale Theorie sei daher nicht-idealer Theorie nicht logisch vorgeordnet.

2.2. Von der *guidance critique* zur Ideologiekritik

Die *guidance critique* an idealer Theorie unterstellt dieser also Nutzlosigkeit in Bezug auf die Probleme nicht-idealer Theorie. Die unter idealisierten Annahmen entwickelten Gerechtigkeitsprinzipien seien aufgrund ihrer Fakteninsensitivität nicht in Prinzipien für die Wirklichkeit übersetzbar. Ich möchte hier unterstreichen, dass *guidance critique* daher keine radikale Kritikform darstellt, sofern man Radikalität im Marxschen Sinn als das theoretische Unternehmen versteht, die kritisierte „Sache an der Wurzel [zu] fassen.“ (Marx 1976: 385) Die Wurzeln idealer Theorie, d.h. „ihre Genesis, ihre Notwendigkeit“ (ebd.: 296), werden durch die *guidance critique* nicht zutage gefördert. Die Frage, wie und wieso eine Sozialphilosophin auf die Idee kommen bzw. es für ihre vorrangige Aufgabe halten kann, die Vorstellung einer vollkommen gerechten statt die einer wirklich existierenden Gesellschaft zu unterstellen, wird von der *guidance critique* nicht thematisiert. Sie ist eine Form von „Kritik, die an ihrem Gegenstand etwas auszusetzen hat, die ihn als ungenügend bis verwerflich [...] beurteilt“ und unterscheidet sich insofern von der „philosophischen ‚Kritik‘ in der Tradition von Kant, Marx und der Kritischen Theorie, in der die [...] Voraussetzungen des Phänomens analysiert werden.“ (Resch & Steinert 2011: 111) *Guidance critique* stellt Mängel an idealer Theorie fest, erklärt diese Mängel aber nicht.

Wenn ideale Theorie nicht-ideale Theorie nicht informieren kann, motiviert dies jedoch die Frage, *wieso* sie es nicht kann. Die ausführlichste an Rawls orientierte Antwort hierauf hat Mills gegeben. Ihm zufolge ist die Dominanz idealer Theorie weder dadurch zu erklären, dass sie den intuitiv naheliegendsten Ansatz an die Probleme der Sozialphilosophie darstelle – in der Tat sei dieser Ansatz sogar extrem kontraintuitiv (vgl. Mills 2005: 169) – noch dadurch, dass sie theoretisch besonders wertvoll sei. Stattdessen fasst Mills ideale Theorie als philosophische *Ideologie* auf:

Ideal theory, I would contend, is really an *ideology*, a distortional complex of ideas, values, norms, and beliefs that reflects the nonrepresentative interests and experiences of a small minority of the national population – middle-to-upper-class white males – who are hugely *over-represented* in the professional philosophical population. (ebd. 172, Hervorhebungen im Original)

Die Dominanz idealer Theorie in der Sozialphilosophie erkläre sich also v.a. über deren Demographie (vgl. Mills 2009: 162). Weiße Männer aus der ökonomischen Mittel- und Oberschicht

seien in der Philosophie überrepräsentiert. Ideale Theorie wiederum drücke auf eine Weise deren Erfahrungen und Interessen aus. Zugleich ist mit dem Ideologie-Urteil über ideale Theorie ausgesagt, dass diese ihren Gegenstand *verzerrt* und zwar im Sinne der Interessen besagter Weißer mittelständischer Männer. Wichtige Phänomene, deren Erkenntnis für eine Verbesserung der gesellschaftlichen Wirklichkeit notwendig sei, könnten dadurch gar nicht mehr oder nur noch falsch begriffen werden. Das Urteil, das Ideologiekritik über ideale Theorie verkündet, fällt insofern schärfer aus als das der *guidance critique*: Während diese behauptet, ideale Theorie sei ein Mittel, das seinen angegebenen Zweck nicht erfüllen kann, behauptet Ideologiekritik gleichsam, ideale Theorie sei eine Linse, durch die die Wirklichkeit nur verzerrt wahrgenommen werden kann. Insofern erscheint ideale Theorie im Urteil der Ideologiekritik nicht nur *unnützlich*, sondern *hinderlich* für meliorative politische Theorie und Praxis (vgl. Mills 2005: 170). Hierdurch wird neben der „Kompass“-Funktion auch die von Rawls unterstellte Maßstabsfunktion idealer Theorie angegriffen. Wie ich im Folgenden zeigen möchte, sind die Maßstäbe idealer Theorie nicht nur nicht adäquat auf nicht-ideale Situationen übertragbar, sondern wirken sogar im Sinne der Perpetuierung von Herrschaftsverhältnissen, wenn sie auf nicht-ideale Situationen übertragen werden. Wie dieses Urteil begründet werden kann, stellt das Thema des nächsten Abschnitts dar.

3. Rawls' ideale Theorie als rassistische Ideologie

In diesem Abschnitt möchte ich eine an Mills orientierte Kritik von Rawls' idealer Theorie entwickeln, durch die sich diese aufgrund des ihr eingeschriebenen „farbenblinden“ Rassismusbegriffs als rassistische Ideologie erweisen soll. Um diese Kritik durchzuführen, bedarf es allerdings zunächst eines allgemeinen Begriffs von Ideologie.

3.1. Ideologie im Allgemeinen nach Tommie Shelby

„Ideologie“ ist ein marxistischer Begriff, der seit seinem ersten Einsatz⁹ im Rahmen von Karl Marx' und Friedrich Engels' *Die Deutsche Ideologie* in einer Vielzahl verschiedener Theorieströmungen ausgearbeitet wurde. Mills, an dem ich mich bei der Ideologiekritik idealer Theorie orientieren werde, bezieht seinen Ideologiebegriff von Shelby (vgl. Mills 2017a: 103). Ich beginne daher mit einer Rekonstruktion von dessen Ideologiebegriff, der dabei durch Einsichten v.a. von Mills und Althusser ergänzt werden soll.

⁹ Das Wort „Ideologie“ wurde freilich schon vor Marx und Engels gebraucht. In *Die Deutsche Ideologie* wird es gleichwohl allererst zum Träger des kritischen marxistischen Ideologiebegriffs (vgl. Rehmann 2004: 717ff.).

Shelby liefert in *Ideology, Racism and Critical Social Theory* folgende Ideologiedefinition:

A form of social consciousness is an ideology if and only if (i) its discursive content is epistemically defective, that is, distorted by illusions; (ii) through these illusions it functions to establish or reinforce social relations of oppression; and (iii) its wide acceptance can be (largely) explained by the class-structured false consciousness of most who embrace it. (Shelby 2003: 183f.)

Dieser stark verdichtete Satz bedarf der Elaboration. Wir können vier Komponenten von Shelbys Ideologiedefinition unterscheiden: Ideologie ist hier eine *Form gesellschaftlichen Bewusstseins* und als solche durch drei Merkmale bestimmt, nämlich *falsches Bewusstsein*, funktionale Eingebundenheit in *Herrschaftsverhältnisse* und *epistemische Fehlerhaftigkeit*. Ich erkläre diese vier Komponenten nacheinander.

3.1.1. Gesellschaftliches Bewusstsein

Der Begriff „gesellschaftliches Bewusstsein“ hat zwei Teile, die zusammen den Gegenstandsbereich von Ideologiekritik in Shelbys Sinne abstecken. Dass Ideologie gesellschaftliches *Bewusstsein* ist, sagt aus, dass Ideologiekritik sich mit Bewusstseinsinhalten befasst, genauer: mit Überzeugungen (*beliefs*). Dass Ideologie *gesellschaftliches* Bewusstsein ist, sagt aus, dass sich Ideologiekritik nicht mit den privaten Überzeugungen von Individuen, sondern mit für ganze Gruppen oder Gesellschaften relevanten Überzeugungen befasst. Gesellschaftliche Individuen seien zwar jeweils die konkreten Träger von Überzeugungen; um sich als Ideologien zu qualifizieren, müssten diese Überzeugungen jedoch ein gewisses Maß an Verbreitung gefunden haben (vgl. ebd.: 158f.). Shelby betont dabei, dass einzelne Überzeugungen je nur Bestandteile von Ideologien sind und „Ideologie“ stets ein Netzwerk verschiedener, miteinander verbundener und einander stützender Überzeugungen bezeichnet (vgl. ebd.: 159). Darüber hinaus besäßen Überzeugungen als gesellschaftliche Bewusstseinsformen praktische Relevanz in der Vermittlung des normalen Alltagslebens. Sie informierten das alltägliche Selbst- und Weltverhältnis der Individuen. Als Bestandteile von deren „Lebenswelt“ (vgl. Habermas 1991) vermittelten sie deren gesellschaftliche Interaktion (vgl. Shelby 2003: 158f.). In solcher Form das Selbst- und Weltverhältnis der Individuen informierend hätten gesellschaftliche Bewusstseinsformen auch einen strukturierenden Effekt auf deren Praxis.

Der letztgenannte Aspekt deutet daraufhin, dass Ideologien nicht nur als Überzeugungen, sondern auch als Praxen auftreten können. Tatsächlich hat Shelbys Ansatz verglichen mit anderen einflussreichen Ideologieauffassungen eine starke kognitivistische Schlagseite. So fasst etwa das um Wolfgang Fritz Haug formierte „Projekt Ideologietheorie“ (im Folgenden: PIT)

Ideologien nicht primär als „Ideengebäude“, sondern als „Komplexe praktischer Normen“ (PIT 1979: 187) auf und spricht (im Zusammenhang mit einer Analyse der faschistischen Ideologie) von einem „Primat ideologischer Praxen und Rituale vor dem Ideengebäude“: „Weit vor jeder [...] Orthodoxie rangierte die ‚Orthopraxie‘“ (PIT 2007: 77, 104f.). Hiermit knüpft das PIT an die Ideologieauffassung Althusser an, der als Ideologie vorrangig begreift, was in Form ritueller Praxis auftritt (Althusser 1977: 136ff.). Ideologische Bewusstseinsinhalte, die bei Shelby als vorrangige Ausdrucksformen von Ideologien erscheinen, seien dieser Praxis nicht etwa kausal vorgeordnet, sondern nur sekundäre Effekte derselben – frei nach dem Pascalschen Ausspruch, den Althusser sinngemäß wiedergibt: „Knie nieder, bewege die Lippen zum Gebet, und Du wirst glauben“ (ebd.: 138).

Wenn dagegen im Folgenden weiterhin vornehmlich von Überzeugungen und Bewusstseinsformen statt von Praxen die Rede ist, soll dies nicht der theoretischen Marginalisierung der praktischen Dimensionen von Ideologie dienen. Für diesen Sprachgebrauch gibt es zwei Gründe: Erstens soll die hier geleistete Ideologiebestimmung die Kritik der Rawlsschen Theorie vorbereiten. Da es sich bei dieser um ein System philosophischer Ideen handelt, das zwar die politische Praxis informieren soll, aber eben nicht selbst politische Praxis ist, erscheint die Auslegung von Ideologie als Überzeugungsnetzwerk methodisch angemessen. Des Weiteren lassen sich die in Praxen materialisierten ideologischen Gehalte auch in Form von sprachlichen Propositionen ausdrücken. Wer im Gottesdienst auf die Knie sinkt und die Lippen zum Gebet bewegt, handelt *im Sinne* der religiösen Ideologie, d.h. in seinen Handlungen drücken sich die Überzeugungen, die diese Ideologie konstituieren, aus, ohne dass sie explizit als Überzeugungen geäußert werden müssen.¹⁰ Mit „Überzeugungen“ sind daher im Folgenden neben den kognitiven auch die sich in der Praxis gesellschaftlicher Individuen manifestierenden angesprochen. Durch diese beiden Ergänzungen können wir auch im Folgenden bei Shelbys Sprachgebrauch bleiben, ohne die Einsichten praxisorientierterer Theorieansätze zu verlieren.

Wie kommen die Individuen zu ihren gesellschaftlichen Bewusstseinsformen? Beachten wir hierzu folgende Bemerkung von Shelby: “[T]he locus of ideology is *common sense*, that reservoir of background assumptions that agents draw on spontaneously as they engage in social intercourse.” (Shelby 2014: 67, Hervorhebung von mir) Wenn Shelby hier den *common sense* als Ort der Ideologie bestimmt, meint er den Begriff „Alltagsverstand“, wie ihn Gramsci

¹⁰ Die Annahme, dass die in einer Praxis enthaltenen ideologischen Gehalte in Form sprachlicher Überzeugungen ausgedrückt werden können, darf dabei nicht mit der Annahme verwechselt werden, dass, wer eine bestimmte Praxis lebt, die darin ausgedrückten Überzeugungen auch bewusst vertreten muss. Sie schließt überdies auch nicht die Möglichkeit unaufrichtig vollzogener Handlungen aus. Wie ich in Teil II erneut aufgreifen werde, können zwischen dem „theoretischen Bewusstsein“ und dem „praktischen Bewusstsein“ gesellschaftlicher Individuen Lücken und sogar Widersprüche bestehen.

verwendet. Als Alltagsverstand bezeichnet dieser die spontane Weltauffassung eines Individuums. Diese sei jedem Menschen zunächst „mechanisch von der äußeren Umgebung ‚aufgelegt‘ [...], und zwar von einer der vielen gesellschaftlichen Gruppen, in die jeder automatisch von seinem Eintritt in die bewusste Welt an einbezogen ist.“ (Gramsci 2012: 1375) Der Alltagsverstand umfasse also die Überzeugungen, die die Individuen durch ihre Erfahrung als Teil einer bestimmten gesellschaftlichen Gruppe erlangen. Gramsci unternimmt somit eine radikale gesellschaftliche Situierung sowie eine Ent-Individualisierung individuellen Denkens. Subjekte des Denkens sind hier nicht, wie etwa in Descartes' (2009) „Meditationen“, abstrakte, zeit- und ortlose „Egos“, sondern gesellschaftlich situierte Individuen. Diese wiederum denken nicht *als* Individuen, sondern gehören durch ihre Weltauffassung „immer zu einer bestimmten Gruppierung“, sind zunächst immer „Konformist[en] irgendeines Konformismus“ (ebd.: 1376). Zwar weist Gramsci auf die Möglichkeit hin, die „eigene Weltauffassung zu kritisieren“, d.h. „sie einheitlich und kohärent zu machen“ (ebd.) und sich dadurch vom Produkt der eigenen Umstände zum „Führer seiner selbst“ (ebd.: 1375) zu entwickeln.¹¹ Zunächst übernehme eine jede Person jedoch unkritisch die Überzeugungen, die sich aus den Erfahrungen und Diskursen (mit der eigenen gesellschaftlichen Gruppe) ergäben.

3.1.2. Falsches Bewusstsein

Zur Ideologie wird eine gesellschaftliche Bewusstseinsform u.a. dadurch, dass die Individuen sich über die Situiertheit und den kollektiven Charakter ihres Denkens täuschen. Diese Täuschung über die wirkliche Motivation des eigenen Denkens und Handelns nennt Engels (1968: 97) in einem Brief an Franz Mehring „falsche[s] Bewusstsein“. Falsches Bewusstsein besteht dann, wenn die gesellschaftlichen Individuen andere Phänomene als Gründe für die eigenen Überzeugungen und Handlungen annehmen als die, die sie in Wahrheit zu diesen motivieren. Shelby führt dazu weiter aus:

[T]he individual who suffers from a false consciousness would like to believe that she accepts a given belief system (solely) because of the epistemic considerations in favor of it, but, as a matter of fact, she accepts it (primarily) because of the influence of noncognitive motives that operate, as Marx was fond of saying, “behind her back,” that is, without her conscious awareness. (Shelby 2003: 170)

Ein ideologisches Individuum sei sich also des Einflusses nicht-kognitiver Faktoren auf seine Kognition (und, in einem erweiterten Ideologiebegriff, auch sein Handeln) nicht bewusst. Es ist wichtig zu bemerken, dass das „Falsche“ an diesem Bewusstsein nicht in dessen Inhalt,

¹¹ Mit der Frage, wie dieser Übergang genauer bestimmt werden kann, befasst sich Teil II dieser Arbeit.

sondern dessen Form besteht. Eine Überzeugung kann rational vollkommen rechtfertigbar sein und dennoch falsches Bewusstsein darstellen, wenn das sie innehabende Individuum sich darüber täuscht, *warum* es diese Überzeugung besitzt (vgl. ebd.). Um eine Ideologie zu konstituieren, muss diese Überzeugung, wie ich gleich diskutiere, allerdings auch epistemisch fehlerhaft sein.

3.1.3. Eingebundenheit in Herrschaftsverhältnisse

Wenn davon die Rede ist, dass die gesellschaftlichen Individuen sich über die wirklichen Gründe ihrer Überzeugungen und Praxen täuschen, legt dies die Frage nahe, worin diese wirklichen Gründe bestehen. Ideologische Überzeugungen und Praktiken sind durch die Eingebundenheit der Individuen in materielle Herrschaftsverhältnisse bedingt (vgl. ebd.: 184). Die materiellen Interessen, die Individuen aufgrund ihrer gesellschaftlichen Situiertheit haben, können ihr Denken verzerren, wie Shelby anhand eines historischen Beispiels verdeutlicht:

The slaveholding aristocracy of the American South, for example, had an interest in maintaining their right to own and exploit the labor of African slaves and their descendants. Thus, it is not surprising that many from that class were irrationally led to believe that blacks were less than fully human and hence incapable of benefiting from the full range of rights that (some) whites themselves enjoyed. While clearly a matter of wishful thinking, induced by the desire to promote their material and other interests, such a belief was firmly entrenched among the ruling class. (Shelby 2003, S.182)

Hier beschreibt Shelby, wie das Klasseninteresse der US-amerikanischen Sklavenhalter*innen bestimmte Überzeugungen bedingt. Die Erfahrung, dass andere Menschen vor ihren Augen ausgebeutet, entrechtet und misshandelt werden, führt bei ihnen aufgrund rassistischer Überzeugungen über das vermeintlich nicht vollständig menschliche Wesen Schwarzer Menschen nicht zu moralischer Empörung. Diese kognitive und moralische Verzerrung erklärt Shelby über ihr materielles Herrschaftsinteresse: Weil der Wohlstand Weißer Sklavenhalter*innen auf der Ausbeutung Schwarzer Sklavenarbeit beruht, haben sie eine starke Motivation, die gesellschaftlichen Verhältnisse auf eine Art zu begreifen, die diese Ausbeutung rechtfertigt. Insofern sie sich der Rückgebundenheit ihrer Überzeugungen an ihr Klasseninteresse nicht bewusst sind, handeln sie zugleich in falschem Bewusstsein.

Oben wurde der Alltagsverstand als Ort der Ideologie bestimmt. Dabei mag der Eindruck entstanden sein, es handle sich bei Ideologie gewissermaßen um „unschuldiges“ spontanes Bewusstsein, das eine bestimmte gesellschaftliche Gruppe einfach faktisch besitzt. Diese

neutralistische Interpretation¹² ist aber nicht plausibel, wenn man in Rechnung stellt, dass die Gesellschaft durch Herrschaftsverhältnisse strukturiert ist (vgl. Shelby 2003: 156f.). Typisch für einen marxistischen Ideologiebegriff ist dabei, dass diese Herrschaftsverhältnisse als solche zwischen sozialen Klassen gedacht werden (vgl. ebd.: 180ff.) Dies schließt allerdings, wie Shelbys Beispiel der ideologischen Sklavenhalter*innen zeigt, nicht aus, dass Herrschaftsverhältnisse, die entlang anderer Achsen organisiert sind, etwa Race¹³ und Gender, in die Ideologiekritik integriert werden können. Die Haupteinsicht der Ideologiekritik ist, dass das Denken der gesellschaftlichen Individuen funktional in die materiellen Herrschaftsverhältnisse eingebunden ist: Durch die Perspektive der Herrschenden erscheinen diese tendenziell auf eine Art, die das Faktum ihrer Herrschaft legitimiert oder naturalisiert (vgl. ebd.: 176f.).

3.1.4. Epistemische Fehlerhaftigkeit

Um die gesellschaftlichen Verhältnisse so darzustellen, dass die sie strukturierende Herrschaft als legitim erscheint, muss die Ideologie sie *verzerrt* darstellen. Um etwa die Unterdrückung und Ausbeutung Schwarzer Sklavenarbeit zu rechtfertigen, müssen Sklavenhalter*innen sich einbilden, dass die Versklavten nicht im selben Sinne menschlich seien wie sie selbst und daher nicht dieselben Rechte verdienen. Shelby betont dabei, dass Ideologien die gesellschaftliche Wirklichkeit zwar verzerren, aber nicht im strengen Sinne falsch darstellen. Da sie die Praxis und das Selbst- und Weltverhältnis der gesellschaftlichen Individuen regulieren, müssen sie, so Shelby, auch empirisch überprüfbare und praxistaugliche Elemente enthalten (vgl. ebd.: S.165f.). Nancy Hartsock (1998: 108) spricht daher davon, dass die Unterscheidung zwischen Ideologie und Wirklichkeit nicht der zwischen falsch und wahr ähnele, sondern verschiedene Ebenen des Wirklichkeitsbezugs bezeichne.

Ideologische (Selbst-)Täuschungen entsprechen dem, was Mills „strategische Ignoranz“ nennt. Unter Ignoranz versteht er sowohl falsche Vorstellungen über die Wirklichkeit als auch die Abwesenheit von richtigen Vorstellungen (vgl. Mills 2017b: 52). Strategischen Charakter gewinnt diese Ignoranz dadurch, dass sie nicht dem Unvermögen der Denkenden oder anderen kontingenten Erkenntnishemmnissen, sondern einem Herrschaftsinteresse entspringt (vgl. ebd.: 55). In seiner kritischen Vertragstheorie konzeptualisiert Mills etwa die durch euro-amerikanische Expansion geprägte Moderne so, dass ihr ein „Racial Contract“ zugrunde liege, der die

¹² Zum neutralistischen Ideologiebegriff der stalinistischen Staatsphilosophie des sog. „Marxismus-Leninismus“ vgl. Rehmann 2004: 725ff.

¹³ Für den englischen Begriff „Race“ gibt es im Deutschen keine exakte Übersetzung. Im deutschen „Rasse“ ist die biologische Bedeutungsebene vordergründig, während mit dem englischen „Race“, wie er in der Critical Race Theory gebraucht wird, vor allem eine gesellschaftlich konstruierte Realität angesprochen wird (vgl. Mills 2016).

Herrschaft Weißer über People of Color festlege. Neben politischen und ökonomischen Elementen enthalte dieser Gesellschaftsvertrag auch epistemologische:

[It is] an agreement to misinterpret the world. [...] [O]n matters related to race, the Racial Contract prescribes for its signatories an inverted epistemology, an epistemology of ignorance, a particular pattern of localized and global cognitive dysfunctions. (Mills 1997: 18)

Wir fassen die ideologischen Verzerrungen im Alltagsverstand der Herrschenden treffend, wenn wir sie als eine solche „Epistemologie der Ignoranz“ begreifen, d.h. eine inoffizielle „Vereinbarung“ der Herrschenden darauf, die gesellschaftliche Wirklichkeit im Sinne ihres Herrschaftsinteresses fehlzudeuten. Es ist wichtig, hierbei zu erinnern, dass diese Fehldeutungen unbewusst bzw. mit falschem Bewusstsein vollzogen werden: Sklavenhalter*innen richten sich nicht etwa absichtlich darauf ab, gegenüber der Unterdrückung Schwarzer Menschen indifferent zu sein. Ihr Klasseninteresse lässt sie die Wirklichkeit auf ihren Plantagen vielmehr „unmittelbar“ verzerrt erleben. Diese epistemischen Fehlstellungen sind, auch wenn sich die Individuen darüber nicht bewusst sind, ein Effekt ihrer materiellen Situiertheit in Herrschaftsverhältnissen. *Dass* die Individuen sich hierüber nicht bewusst sind, macht sie jedoch laut Shelby besonders resistent gegenüber Kritik, Erziehung und Aufklärung. Da ideologische Verzerrungen ihre Wurzeln in materiellen Verhältnissen hätten, reiche eine rein argumentative Widerlegung in der Regel nicht aus, um sie zu beseitigen (vgl. Shelby 2003: 171f.). Wenn der Grund für herrschaftsdienliche Ignoranz aber nicht primär auf ideeller Ebene liegt, gerät ein rein ideelles Aufklärungsprojekt zum Kampf gegen die Hydra: Ist ein Kopf abgeschlagen, wächst so gleich ein neuer. Die Widerlegung oder Tabuisierung einzelner ideologischer Überzeugungen bedingt dann, solange die materiellen Voraussetzungen, auf deren Grund sie sich entwickelten, unangetastet bleiben, tendenziell nicht die Niederlage, sondern lediglich die Transformation der Ideologie. Und gerade rassistische Ideologien haben sich – wie ich auch in Abschnitt 3.4 dieses Teils am Fall der „farbenblinden“ Ideologie zeige – in dem halben Jahrtausend ihrer Existenz als äußerst wandlungsfähig erwiesen (vgl. Hall 2018: 31ff.).

3.1.5. Ideologische Apparate

Eine Dimension von Ideologie, die bei Shelby keine systematische Beachtung findet, ist die institutionelle. Bei ihm erscheint Ideologie vor allem als spontaner Bewusstseins-effekt, der durch die Herrschaftsförmigkeit der gesellschaftlichen Verhältnisse hervorgerufen wird. Tatsächlich reproduzieren sich Ideologien aber auch durch materielle Institutionen:

Die Gedanken der herrschenden Klasse sind in jeder Epoche die herrschenden Gedanken, d.h. die Klasse, welche die herrschende *materielle* Macht der Gesellschaft ist, ist zugleich ihre herrschende *geistige* Macht. Die Klasse, die die Mittel zur materiellen Produktion zu ihrer Verfügung hat, disponiert damit zugleich über die Mittel zur geistigen Produktion[.] (Engels & Marx 1969: 46, Hervorhebungen im Original)

Wie Marx und Engels hier betonen, bilden sich gesellschaftliche Bewusstseinsformen nicht nur spontan als Effekt einer bestimmten Gruppenerfahrung. Es existieren darüber hinaus komplexe Institutionen, die mit der Produktion und Distribution von Überzeugungen, Diskursen und Wissen befasst sind. Die grundlegende ideologiekritische Einsicht bezüglich dieser Institutionen besteht darin, dass sie, sofern sie für ihren Betrieb von bestimmten materiellen Ressourcen abhängig sind, auch von den Gruppen abhängig sind, die diese Ressourcen kontrollieren. In ihrer prominenten Studie *Manufacturing Consent* analysieren Noam Chomsky und Edward S. Herman diesen Zusammenhang am Fall der US-amerikanischen Massenmedien.¹⁴ Deren Größe sowie Abhängigkeit von Anzeigenverkäufen und staatlichen wie privaten Informationsquellen führten effektiv zur „elite domination of the media and marginalization of dissidents“ (Chomsky & Herman 2008: 2). Die Massenmedien stellen jedoch nur einen der vielen „ideologischen Apparate“ (PIT 1979: 185) dar. Althusser (1977: 119f., 125ff.) etwa bringt als solche auch die Institutionen der Familie, Justiz, Politik und Kultur ins Spiel und betont darüber hinaus die zentrale ideologische Funktion der Schule und Universität für kapitalistische sowie der Kirche für feudalistische Gesellschaften.

In den ideologischen Apparaten haben die herrschenden Gruppen Mittel zur Verallgemeinerung ihrer (ideologischen) Überzeugungen. Da diese Institutionen materiell von ihnen abhängen, müssen sie auch inhaltlich und formell deren „Vorgaben“ entsprechen. So muss sich etwa eine Journalistin, wenn sie Artikel veröffentlichen will, formell und inhaltlich an die Vorgaben und Usancen der Medienhäuser halten, die wiederum – wenn wir Chomsky und Herman folgen – letztlich von Großkonzernen und staatlichen Stellen bestimmt werden. Die verschiedenen ideologischen Apparate geben den gesellschaftlichen Individuen insofern „objektive Praxis-, Diskurs- und Denkformen“ vor, „in denen sie sich, um handlungsfähig zu sein, bewegen müssen.“ (Rehmann 2008: 155) Durch ihre Aktivität in diesen Institutionen werden die gesellschaftlichen Individuen im Sinne der Ideologien der Herrschenden „transformiert“ (Althusser 1977: 142). Althusser benutzt, um diesen Transformationsprozess zusammenzufassend zu benennen, den Begriff der „Anrufung“: Durch die Vorgabe von Denk- und Praxisnormen „ruft jede Ideologie die konkreten Individuen als konkrete Subjekte an.“ (ebd.) Wir können diese „Anrufung“

¹⁴ Obwohl Chomsky und Herman nicht den Begriff „Ideologie“, sondern den Begriff „Propaganda“ gebrauchen, liefert ihre Studie Belege für die Wirklichkeit des hier explizierten Ideologieverständnisses.

so verstehen, dass die ideologischen Apparate den gesellschaftlichen Individuen ein konkretes Selbstbild vermitteln – etwa als „fleißige Schülerin“, „liebender Sohn“ oder „patriotische Deutsche“ –, das mit einem Denken und Handeln im Sinne der Interessen herrschender Gruppen korrespondiert. Wie ich in Abschnitt 1.2 von Teil II näher diskutiere, fallen vermittels der ideologischen Apparate also auch beherrschte Gruppen in den Einflussbereich der Ideologien herrschender Gruppen, indem sie ein Selbst- und Weltverhältnis annehmen, das nicht ihren eigenen, sondern deren Interessen nützt.

Ich fasse hier Ideologien also als Zusammenhänge von Überzeugungen (und Praxen) auf, die durch falsches Bewusstsein, Eingebundenheit in Herrschaftsverhältnisse sowie epistemische Fehlerhaftigkeit gekennzeichnet sind und über ideologische Apparate reproduziert werden. Diese allgemeine Ideologiebestimmung ebnet den Weg, um im Folgenden eine an Mills orientierte Kritik der idealen Theorie Rawls' zu entwickeln, anhand derer sich diese als rassistische Ideologie herausstellen soll.

3.2. Rawls' Untertheoretisierung von Race

In *Rawls on Race/Race in Rawls* untersucht Mills den Race- bzw. Rassismusbegriff von Rawls. Akribisch prüft er dessen Hauptwerke (vgl. Mills 2009: 163ff.) und stellt fest, dass Begriffe wie Race oder Rassismus kaum darin erwähnt, geschweige denn theoretisiert werden, was ihn zu dem Urteil führt: „Race, racism, and racial oppression are marginal to Rawls's thought.“ (ebd.: 169)

Rawls hat sich also in seinem Werk dem Thema Rassismus nicht gewidmet. Dass ein politischer Philosoph sich mit einem bestimmten Thema nicht auseinandersetzt, ist an sich jedoch noch kein bemerkenswerter Umstand. Dass Rawls als politischer Philosoph *in den USA* Race derart untertheoretisiert, ist laut Mills allerdings durchaus bemerkenswert: Race sei seit jeher *das* bestimmende politische Thema der USA (vgl. ebd.: 170). Darüber hinaus sei dieses Thema zu Rawls' Lebens- und Schaffenszeit überaus präsent gewesen. Rawls wuchs in einer segregierten Gesellschaft auf und begann seine akademische Karriere in der Zeit der Schwarzen Bürgerrechts- und Befreiungskämpfe der 1950er und 1960er Jahre (ebd.: 178). Es sei daher unmöglich, dass ihm die Strukturiertheit der US-amerikanischen Gesellschaft nach Maßstäben von Race nicht offenkundig gewesen sein kann. Dennoch bezeichnet Rawls „race and ethnicity“ 1993 in *Political Liberalism* als *neue* politische Fragen (vgl. Rawls 1996: liii).

Diese Untertheoretisierung von Race können wir mit Mills als Form strategischer Ignoranz begreifen, genauer: als Weiße Ignoranz. Weiße Ignoranz bestimmt Mills als eine Form des

Nichtwissens, die nicht kontingent auftritt, sondern in der Race eine zentrale kausale Rolle spielt (vgl. Mills 2017b: 55). Weiße Menschen¹⁵ tendierten aufgrund ihres Weißseins dazu, bestimmte Phänomene zu übersehen oder zu missinterpretieren. Die beiden Ursachen für diese Ignoranz sieht Mills in der spezifischen Gruppenerfahrung, die Weiße machen sowie darin, dass Weiße durch ihre privilegierte gesellschaftliche Stellung ein Interesse an der Ausblendung bestimmter problematischer Wirklichkeitsaspekte hätten (vgl. ebd. 59, 69ff.).

Die theoretische Sichtweise von Rawls war durch die persönliche Erfahrungswelt eines Weißen US-Amerikaners geprägt. Rawls wurde in einer segregierten Gesellschaft sozialisiert, in der die Lebenswelten von Schwarzen und Weißen per Gesetz getrennt wurden. Die ganze Lebenswelt eines mittelständischen Weißen Mannes war darauf ausgerichtet, unter Weißen zu bleiben und Schwarzen Menschen höchstens als Dienstleistenden zu begegnen. Zwar durfte ab 1954 durch das Urteil des Obersten Gerichtshofes der USA im Fall *Brown vs. Board of Education* Schwarzen Menschen der Zugang zu Universitäten nicht mehr aufgrund ihrer Hautfarbe verwehrt werden. Allerdings bedurfte die Umsetzung dieses Gerichtsbeschlusses weiterer Jahre des politischen Kampfes. Bis heute ist die Demographie akademischer Institutionen – insbesondere die der akademischen Philosophie (vgl. Mills 2017d) – überproportional Weiß. Unter Rawls' Kommiliton*innen und Professor*innen in Princeton sowie unter seinen Student*innen und Kolleginn*en in Harvard, wo er 1962 eine Professur antrat, befanden sich daher kaum Schwarze Personen. Dass unter diesen Umständen in einem Weißen Philosophen kein besonderes Interesse, geschweige denn Verständnis für die Belange Schwarzer Menschen wachsen kann, erscheint plausibel.

Weiße Mittelständler*innen wie Rawls hatten also keinen auf Augenhöhe stattfindenden lebensweltlichen Kontakt mit Schwarzen Menschen. Darüber hinaus hatten sie auch kein Interesse daran, diesen herzustellen. In der segregierten Gesellschaft der USA waren Schwarze und Weiße nicht nur *getrennt*, sondern auch *hierarchisiert*. Die Reibungslosigkeit der Erfahrung eines US-amerikanischen Weißen Mittelständlers war durch die Ausbeutung Schwarzer Arbeit bedingt. Die Ausblendung (der Problematik) rassistischer Herrschaftsverhältnisse hat hier also neben dem lebensweltlichen auch einen strategischen Grund: Als Profiteure einer rassistisch strukturierten Gesellschaft haben Weiße Menschen im oben entwickelten Sinn eine Motivation, die gesellschaftliche Wirklichkeit verzerrt zu begreifen, d.h. auf eine Art, in der ihre ungerechtfertigten Privilegien als gerechtfertigt oder natürlich erscheinen. Insofern Rawls' Ignoranz über Race-Fragen diese strategische Dimension hat, können wir sie als ideologisch im oben

¹⁵ Mills (2013: 22) unterscheidet zwischen „demographic and conceptual whiteness“ und weist so darauf hin, dass auch nicht-Weiße Personen oder Institutionen Merkmale eines Weißen Denkens aufweisen können.

entwickelten Sinne, d.h. als Verzerrung der Wirklichkeit im Sinne eines Herrschaftsinteresses, begreifen. Das Urteil, das Mills von dieser Analyse ausgehend über Rawls' ideale Theorie fällt, geht allerdings noch nicht über *guidance critique* hinaus:

[T]he historic reality is that race – white racial privilege and nonwhite racial subordination – has been foundational to the actual “basic structure” of the United States. How theoretically useful is it then going to be in the philosophical investigation of social justice to start from a raceless ideal so remote from this reality? (Mills 2009: 170)

Mills wirft Rawls' idealer Theorie hier vor, dass sie sich durch ihre Untertheoretisierung von Race konzeptuell so weit von der gesellschaftlichen Wirklichkeit entfernt, dass sie nicht mehr sinnvoll auf diese übertragen werden kann – also genau das, was auch Theoretiker*innen wie Sen oder Farelly idealer Theorie vorwerfen. Zwar verknüpft Mills dieses Urteil mit einer Analyse von Rawls' Weißsein und fügt der Kritik insofern eine ideologiekritische Dimension hinzu. Mills' oben zitierte ideologiekritische Behauptung war jedoch, ideale Theorie sei nicht nur *unnütz*, sondern *hinderlich* für meliorative politische Theorie und Praxis. Dies ist hier noch nicht bewiesen.

Tatsächlich ließe sich fragen, ob eine solche ideologiekritisch ausgeschmückte *guidance critique* Rawls' ideale Theorie überhaupt diskreditiert. Der späte Rawls, konfrontiert mit ähnlichen kritischen Fragen bezüglich seiner Untertheoretisierung von Race, antwortet wie folgt: „This is indeed an omission in *Theory*; but an omission is not as such a fault, either in that work's agenda or in its conception of justice. Whether fault there be depends on how well that conception articulates the political values necessary to deal with these questions.“ (Rawls 2001: 66, Kursivierung im Original) Rawls gibt also zu, dass er Race-Fragen in *Theory* untertheoretisiert. Dies sei allerdings kein gravierendes Vergehen, da die dort entwickelten Prinzipien für die Theoretisierung von Race geeignet seien. Zur Behebung des Problems müssten sie also nur auf Fragen von Race angewandt und nicht etwa reformuliert oder gar verabschiedet werden. Um zu zeigen, dass es sich bei der Untertheoretisierung von Race in Rawls' idealer Theorie nicht nur um ein einfaches Anwendungsproblem, sondern ein Problem in der theoretischen Grundstruktur handelt, müssen wir also weitergehen und analysieren, welchen Effekt Rawls' (Nicht-)Verständnis von Rassismus auf die entsprechenden politischen Fragen hat. Die Frage muss lauten: Wie konzeptionalisiert Rawls Rassismus und was folgt, wenn wir dieses Rassismusverständnis als Leitlinie für die Beseitigung wirklicher rassistischer Strukturen verwenden?¹⁶

¹⁶ Tatsächlich lieferten sich Mills und Shelby eine Kontroverse über die Frage, ob das Rawlssche Denken theoretischen Nutzen für Critical Race Theory besitzt. Während Shelby die von Rawls formulierten Prinzipien für adäquat hält, besteht Mills darauf, dass Rawls' Theorie radikal reformuliert werden müsse, solle sie in emanzipatorischer Absicht auf Race-Fragen angewandt werden (vgl. Mills 2013; Shelby 2004, 2013)

Im Folgenden werde ich daher aus den (Nicht-)Bemerkungen, die Rawls über Race tätigt, seinen Rassismusbegriff herausarbeiten und diesen mit der Wirklichkeit rassistischer Unterdrückung in Beziehung setzen. Es soll sich herausstellen, dass Rawls' Theorie ein „farbenblinder“ Rassismusbegriff eingeschrieben ist, der wesentliche Aspekte seines Gegenstandes verzerrt und damit eine emanzipatorische Theoretisierung desselben behindert sowie politische Lösungen nahelegt, die das Problem mehr perpetuieren als überwinden.

3.3. Rawls' formeller, ahistorischer Rassismusbegriff

Rawls formuliert keine explizit der Unterdrückung von People of Color gewidmete Theorie. Im Gegenteil: Anti-Rassismus scheint für ihn eine Selbstverständlichkeit zu sein, etwa wenn er in *Theory* schreibt: „[W]e are confident that religious intolerance and racial discrimination are unjust“ (Rawls 1999a: 19) und später ausführt:

From the standpoint of persons similarly situated in an initial situation which is fair, the principles of explicit racist doctrines are not only unjust. They are irrational. For this reason we could say that they are not moral conceptions at all, but simply means of suppression. (ebd. 149)

Für Rawls stellen rassistische Doktrinen also nicht einmal diskussionswürdige moralische Positionen dar. Als reine Mittel der Unterdrückung fallen sie von vornherein aus dem Gegenstandsbereich einer Theorie, die die Frage nach vollkommener Gerechtigkeit stellt. Wenn es derart selbstverständlich ist, dass rassistische gesellschaftliche Hierarchien inakzeptabel sind, muss Rassismus auch nicht eigens theoretisiert werden, scheint Rawls' Gedanke zu sein.

Ohne Zweifel hat diese Position ein rationales Element. Tatsächlich ist Rassismus eine irrationale Ideologie, deren Schein von Wissenschaftlichkeit – wo er denn besteht – nur ein Schleier für brutale Unterdrückung ist. Rawls' Urteil, dass Rassismus daher ein nicht-theoretisierungswürdiges Phänomen sei, verkennet allerdings die Struktur von Rassismus als Ideologie. Wie ich oben mit Shelby entwickelte, bedeutet die Irrationalität einer Ideologie noch lange nicht deren Ende. Ideologien überleben aufgrund des falschen Bewusstseins ihrer Träger*innen und ihres nicht-kognitiven Ursprungs auch dann, wenn ihre wissenschaftliche Unhaltbarkeit bereits umfassend belegt ist (vgl. Shelby 2003: 171f.). Zu Rassist*innen werden also die wenigsten, weil sie etwa von der Rassenlehre Immanuel Kants (1775) überzeugt wurden; diese Rassenlehre wird vielmehr erst relevant im Kontext kolonialer Herrschaftsverhältnisse, in denen die Weißen Herrschenden ein Bedürfnis nach Rationalisierungen für ihre Unterdrückung der nicht-Weißen Menschheit entwickeln. Dieses materiellen Zusammenhangs sind sich die rassistischen Agent*innen jedoch nicht bewusst: Kant schrieb seine Abhandlung *Von den verschiedenen*

Racen der Menschen im Bewusstsein, objektive Wissenschaft zu betreiben und sicher nicht in der bewussten Absicht, dem moralisch wie wissenschaftlich irrationalen System globaler Weißer Vorherrschaft zu größerer Stabilität zu verhelfen. Wenn Ideologien aus nicht-kognitiven Motiven entspringen, bestehen sie jedoch solange fort, wie die materiellen Verhältnisse, als deren Stütze sie dienen, bestehen bleiben.¹⁷ Dies ist der Grund, warum rassistische Weltanschauungen auch nach ihrer wissenschaftlichen Diskreditierung fortbestehen, wenn auch meist in veränderter Form. Ein sinnvoller Rassismusbegriff darf Rassismus also nicht aufgrund seiner Irrationalität als nicht-theoretisierungswürdiges Phänomen behandeln. Der Einsicht in den nicht-kognitiven Ursprung rassistischer Ideologien muss die Analyse der konkreten Wandlungen folgen, mit denen rassistische Ideologien auf sich verändernde gesellschaftliche Verhältnisse und politische Herausforderungen reagieren – und es so schaffen, trotz ihrer Irrationalität zu überleben.

Es mag allerdings eingewandt werden, dass die Analyse wirklich existierender Ideologien und Herrschaftsverhältnisse ins Aufgabengebiet nicht-idealer Theorie fällt und Rawls daher keinen Fehler begeht, wenn er Rassismus einfach per Stipulation aus seiner idealen Gerechtigkeitstheorie ausschließt. Rawls selbst unterstreicht dies in seinem Spätwerk: „How can one ignore such historical facts as slavery (in the antebellum South)[?] [...] The answer is that we are mainly concerned with ideal theory: the account of the well-ordered society of justice as fairness.“ (Rawls 2001: 64f.) Ideale Theorie habe es eben nicht mit der Analyse oder Beseitigung wirklicher, historischer Ungerechtigkeiten zu tun, sondern mit der Konzeption idealer Gerechtigkeit. Dafür müsse sie auf einem sehr hohen Abstraktionsniveau operieren. Wie hoch dieses Abstraktionsniveau ist, zeigt Rawls mit folgender Passage:

The least advantaged are never identifiable as men or women, say, or as whites or blacks, or Indians or British. They are not individuals identified by natural or other features (race, gender, nationality, and the like) that enable us to compare their situation under all the various schemes of social cooperation it is feasible to consider. [...] Rather, the worst off under any scheme of cooperation are simply the individuals who are worst off under that particular scheme. They may not be those worst off in another. (ebd.: 59 (Fn. 26))

Rawls schreibt hier, es sei nicht von vornherein klar, welche gesellschaftliche Gruppe durch eine konkrete Unterdrückungsform (z.B. Rassismus) profitiert bzw. unterdrückt wird. Dieses Urteil folgt aus der idealen Orientierung der Theorie: Die fiktiven Staatsgründer*innen in Rawls' Urzustand verhandeln unter Ausblendung ihrer gesellschaftlichen Position und haben

¹⁷ Dies bedeutet allerdings nicht, dass ideologische Gedankengebäude und Praxiszusammenhänge automatisch verschwinden, sobald die mit ihnen verbundenen Herrschaftsverhältnisse auf materieller Ebene beseitigt sind (vgl. Mills 2003: xvi). Dies zu meinen, würde bedeuten, die „relative Autonomie“, die das Verhältnis zwischen materieller „Basis“ und ideologischem „Überbau“ charakterisiert, zu übersehen.

daher Gerechtigkeitsprinzipien für alle Gesellschaftsmitglieder und *für alle möglichen Welten* („all the various schemes of social cooperation“) zu entwickeln. Aus diesem Grund dürfen sie nicht von vornherein die Profiteure bzw. Opfer eines bestimmten Herrschaftsverhältnisses festlegen. In den letzten 500 Jahren konkreter menschlicher Geschichte wurde zwar ein weltumspannendes System *Weißer* Vorherrschaft etabliert. Es hätte aber auch anders kommen können. Hätten nicht europäische Nationen Afrika, Asien und Amerika kolonisiert, sondern hätte stattdessen etwa das chinesische Reich einen ähnlich erfolgreichen weltweiten Eroberungszug bestritten, so hätten die erobernden Chines*innen u.U. Europäer*innen als eine unterlegene „Rasse“ begriffen und behandelt. Eine Theorie, der es wie der Rawlsschen um Gerechtigkeit in allen möglichen Welten geht, darf diese Möglichkeit nicht von vornherein ausschließen. Eine konkrete Bestimmung der Profiteure und Opfer von Rassismus darf daher nicht auf ihrem Programm stehen. Rassismus kann im Rahmen idealer Theorie nur abstrakt als formelles Verhältnis verstanden werden, in dem eine Gruppe von Menschen eine andere aufgrund *irgendwelcher* körperlichen Merkmale herabsetzt, unterdrückt, ausbeutet etc. (vgl. Rawls 1999a: 99). Wir sehen also, dass aus Rawls' methodischer Entscheidung, ideale Theorie zu betreiben, ein *formelles* Verständnis rassistischer Unterdrückung folgt.

Mit einem solchen Rassismusbegriff, der Rassismus nur als Unterdrückung auf Basis irgendwelcher körperlicher Eigenschaften definiert – also als etwas, das prinzipiell auch Weißen passieren kann –, lässt sich die konkrete geschichtliche Entwicklung *Weißer* Vorherrschaft nicht sinnvoll nachvollziehen. Der Nachvollzug dieser Geschichte ist aber nicht nur für die Historikerin von Interesse. Auch gegenwärtiger Rassismus ist nicht unter Ausklammerung seiner konkreten Geschichte begreiflich. Vielmehr sind gegenwärtige Formen rassistischer Unterdrückung und Benachteiligung zum großen Teil Sedimente früherer Formen (vgl. Shelby 2004: 1710f.). Rawls' ideale Theorie ist dieses retrospektiven Blickwinkels jedoch nicht fähig, da sie vom fiktiven Standpunkt von Individuen operiert, die sich versammeln, um aus einem „Urzustand“ heraus eine *neue* Gesellschaft zu gründen (vgl. Rawls 1999a: 11), d.h. eine Gesellschaft ohne Vorgeschichte und daher selbstverständlich auch ohne Vorgeschichte rassistischer Unterdrückung. Ihre Perspektive ist notwendig rein prospektiv (vgl. Mills 2009: 162, 178ff.). Wir sehen also, dass aus Rawls' methodischer Entscheidung, ideale Theorie zu betreiben, auch ein *ahistorisches* Verständnis rassistischer Unterdrückung folgt. Da nun der Charakter von Rawls' Rassismusbegriff als formell und ahistorisch ausgewiesen ist, kann ich im folgenden Abschnitt diskutieren, welchen Effekt dieser Rassismusbegriff hat, wenn man ihn auf die gesellschaftliche Wirklichkeit anwendet.

3.4. Rawls' Rassismusbegriff als „farbenblinde“ Ideologie

Rawls' formellen, ahistorischen Rassismusbegriff fassen wir treffend, wenn wir ihn als „farbenblind“ charakterisieren. Das Wort „farbenblind“ ist hierbei selbstverständlich nicht in dem Sinne gemeint, in dem es eine Augenärztin verwenden würde. Gemeint ist eine Form gesellschaftlicher, evaluativer „Blindheit“: „[R]ace should not negatively influence perceptions, thoughts, emotions, judgments, or actions. This recommendation is the essence of racial colorblindness as popularly construed: the absence of harmful racial bias.“ (Mazzocco 2017: 4) Die „Farben“, gegenüber denen man „blind“ sein soll, sind also die „Hautfarben“, genauer: die Race-Merkmale von Menschen. Die Wahrnehmung unterschiedlicher Körpermerkmale an verschiedenen Menschen soll nicht zur unterschiedlichen Beurteilung und Behandlung dieser Menschen führen. Der moralische Imperativ, „keine Hautfarben zu sehen, sondern nur Menschen“ (vgl. Bonilla-Silva 2010: 1ff.), kann auf individueller wie auf institutioneller Ebene gelten: Weder als Privatpersonen untereinander noch als politische, wirtschaftliche, akademische etc. Funktionär*innen sollen wir Race-Merkmale zur Grundlage unserer Beurteilung und Behandlung anderer machen.

Dieser Imperativ, universell umgesetzt, würde sicherlich das Ende rassistischer Unterdrückung (bzw. das Ende von „Rassen“ als solchen (vgl. Mills 2009: 179)) markieren und wäre insofern ein passendes Prinzip für eine neugegründete, vollkommen gerechte Gesellschaft. Es verwundert daher nicht, dass er der Perspektive von Rawls' fiktiven Staatsgründer*innen entspricht: Er ist sowohl rein formell – verboten ist die wertende Unterscheidung von Menschen anhand *irgendwelcher* Race-Merkmale und nicht etwa explizit die Negativbehandlung von People of Color – als auch auch ahistorisch – Rassismus erscheint hier als etwas, das gleichsam in jeder Interaktion zwischen Individuen bzw. zwischen Individuen und Institutionen immer wieder neu entsteht, indem sich eine Seite rassistisch verhält und nicht als historisch sedimentierte Struktur.

Wie bereits oben bemerkt, entbehrt diese Position nicht einer gewissen Plausibilität. Tatsächlich sollte sich individuelles und institutionelles Handeln idealerweise nicht an irrationalen Rassenkategorien orientieren. Könnten wir die gesellschaftliche Wirklichkeit mit diesem Ideal in Einklang bringen, wäre demnach eine gewichtige Ungerechtigkeit beseitigt. Mills bemerkt jedoch, dass man fragwürdige Resultate erhält, wenn man einen farbenblinden Rassismusbegriff als Leitlinie für die Beseitigung historisch konkreter rassistischer Unterdrückung nutzt:

One takes the ideal to be colorblind nondiscrimination, as appropriate for a society beginning from the state of nature, and then – completely ignoring the nonideal history that has given whites a systemic illicit advantage over people of color – conflates together as “discrimination” all attempts to draw racial distinctions for public policy goals, no matter what

their motivation, on the grounds that this perpetuates race and invidious differential treatment by race. [...] Claiming that all we need to do is to cease (what is here characterized as) discrimination ignores the differential advantages and privileges that have accumulated in the white population because of the past history of discrimination. (ebd.: 180f.)

Mills stellt hier heraus, dass wirkliche rassistische Unterdrückung kein formelles Verhältnis ist, das sich auf alle gleichermaßen beziehen kann. In seiner historischen Wirklichkeit betraf Rassismus stets nur Nicht-Weiße negativ.¹⁸ Darüber begreift Mills Rassismus hier als historisch „gewordne Form“, die sich nur „im Flusse der Bewegung“ (Marx 1962: 28) richtig begreifen lässt. Gegenwärtige Formen rassistischer Unterdrückung beruhen, wie bereits erwähnt, zum großen Teil auf historisch sedimentierten Verhältnissen und Institutionen. Die heute (nicht nur) in den USA existierende Ungleichheit zwischen Weißen und People of Color in Bezug auf Einkommen, Wohnsituation, Krankenversorgung etc. hat ihren kausalen Ursprung in früheren rassistischen Unterdrückungsformen wie der Segregation. Eine praktikable antirassistische Strategie muss daher nicht nur die formelle Gleichstellung aller Menschen, sondern auch einen Ausgleich der historischen Schief lagen fordern, die People of Color bis in die Gegenwart hinein benachteiligen. Aufgrund seines ahistorischen und formellen Charakters ist ein farbenblinder Rassismusbegriff allerdings nicht imstande, die konkrete Geschichte rassistischer Unterdrückung und die daraus erwachsenden politischen Forderungen für die Gegenwart richtig zu begreifen. Aus seiner Sicht stellt *jede* Unterscheidung zwischen Menschen anhand von Race-Merkmalen eine unerlaubte Reiteration des Mythos menschlicher Rassen und insofern ein moralisches Vergehen dar. Auf reale Unterschiede aufmerksam zu machen, erscheint demnach als *Stiftung*, nicht als *Offenlegung* dieser Unterschiede (vgl. Crenshaw et al. 2019: 3). Versuche, durch „bevorzugte“ Behandlung marginalisierter Gruppen historische Ungerechtigkeiten auszugleichen, haben für die farbenblinde Perspektive dann den gleichen moralischen Status wie die Prozesse, die diese Gruppen überhaupt erst in ihre benachteiligte Stellung gebracht haben (vgl. Mills 2009: 179). Auf wirkliche Politik angewandt führt ein farbenblinder Rassismusbegriff so zur Perpetuierung rassistischer Ungleichheit, denn, wie Kimberle Crenshaw (1997: 285) prägnant formuliert: „[I]t is fairly obvious that treating different things the same can generate as much inequality as treating the same things differently“.

Farbenblindheit entpuppt sich durch diese Diskreditierung ausgleichender Gerechtigkeit als Hemmnis konkreten Antirassismus'. In einer rassistischen Gesellschaft antirassistische Politik zu behindern bedeutet jedoch effektiv, den rassistischen Status Quo zu stabilisieren. Insofern ist es sinnvoll, Farbenblindheit nicht als antirassistische Perspektive zu begreifen, sondern als

¹⁸ Aus diesem Grund plädiert Mills (2017c) auch dafür, den Begriff „Rassismus“ durch den klareren „Weiße Vorherrschaft“ zu ersetzen.

moderne rassistische Ideologie. Tatsächlich erfüllt sie die drei oben mit Shelby rekonstruierten Kriterien für eine Ideologie: Indem sie Rassismus als formelles, ahistorisches statt als konkretes, historisch gewachsenes Herrschaftsverhältnis begreift, liefert die farbenblinde Perspektive eine verzerrte Repräsentation ihres Gegenstandes. Sie stabilisiert dadurch zugleich bestehende rassistische Herrschaftsverhältnisse, indem sie deren Beseitigung als Wiederholung rassistischer Unterdrückung darstellt.

Farbenblindheit beinhaltet auch falsches Bewusstsein. Dieser Aspekt verdient eine etwas detailliertere Ausführung. Falsches Bewusstsein liegt dann vor, wenn die wahren Triebkräfte hinter einer Überzeugung bzw. Handlung dem denkenden bzw. handelnden Individuen verschlossen bleiben und es stattdessen andere, illusionäre Motive als Triebkräfte des eigenen Denkens bzw. Handelns unterstellt. Was ist aber die wahre Motivation hinter einer farbenblinden Ideologie? Philip Mazzocco stellt in *The Psychology of Colorblindness* heraus, dass die meisten Vertreter*innen farbenblinder Ideologie (in den USA) Weiße sind (vgl. Mazzocco 2017: 5ff.), also genau diejenigen, die von gegebenen rassistischen Herrschaftsverhältnissen am meisten profitieren. Dieser Umstand korrespondiert mit dem hemmenden Effekt, den eine farbenblinde Perspektive auf antirassistische Politik hat. Farbenblindheit erscheint als Form strategischer Ignoranz, mit der sich Weiße sowohl gegen die Erkenntnis als auch gegen die Beseitigung rassistischer Herrschaftsverhältnisse schützen. Eine farbenblinde Weiße Person muss Ausgleichsmechanismen wie *affirmative action* als eine ungerechtfertigte Bevorzugung Nicht-Weißer, d.h. als Benachteiligung Weißer empfinden, der es zu widerstehen gilt. Ein Widerstand gegen solche Ausgleichsmechanismen läuft jedoch, wie diskutiert, effektiv auf die Verhinderung antirassistischer Politik, d.h. auf die Perpetuierung rassistischer Herrschaft hinaus. Als Motiv hinter dieser Ideologie können wir also ein unbewusstes Interesse Weißer Menschen an der Aufrechterhaltung Weißer Vorherrschaft erkennen.

Die rassistische Ideologie hat sich durch Farbenblindheit den modernen Zeiten angepasst: Offen rassistische Überzeugungen ließen sich bis vor Kurzem nicht ohne Weiteres öffentlich vertreten und stehen noch heute – in Zeiten wiedererstarkender offen rassistischer Bewegungen – unter zwar sukzessive abnehmendem, aber immer noch vergleichsweise großem Rechtfertigungsdruck. Die Aufhebung der Segregation und die formell-rechtliche Gleichstellung aller US-Bürger*innen – oder, auf den deutschen Kontext bezogen: der Sieg über den Faschismus – erschufen eine politisch-diskursive Situation, in der offener Rassismus nicht mehr hegemoniefähig war. Farbenblindheit können wir als eine Strategie deuten, diesen antirassistischen Siegen Rechnung zu zollen, ohne alle notwendigen politischen Konsequenzen aus ihnen ziehen zu müssen. Rassismus wird als irrationales Relikt der Vergangenheit gekennzeichnet, das

heutzutage überwunden sei. Da nun rechtliche Gleichstellung herrsche, sei ein Denken in Race-Kategorien ein Rückfall in diese anachronistische Ideologie. Hier äußert sich Weiße Vorherrschaft also nicht durch explizite rassistische Unterscheidungen, sondern durch die Leugnung aller gesellschaftlichen Unterschiede zwischen Weißen und People of Color (vgl. Mills 2017: 63). Freilich würde keine farbenblinde Weiße Person behaupten, sie leugne Race-Unterschiede, um ihre Privilegien zu schützen. Ganz im Gegenteil: Farbenblindheit soll ja explizit jede Diskriminierung aufgrund von Race-Merkmalen unterminieren. Dies macht angesichts des realen reaktionären Effekts dieser Ideologie jedoch genau ihr falsches Bewusstsein aus.

Rawls' formeller und ahistorischer (oder: farbenblinder) Rassismusbegriff läuft also, wenn man ihn zur Richtschnur wirklichen politischen Handelns macht, entgegen seines offiziell antirassistischen Anspruches auf eine Perpetuierung rassistischer Herrschaftsverhältnisse hinaus. Insofern dieser Rassismusbegriff ein falsches Bewusstsein ausdrückt und eine verzerrte Repräsentation seines Gegenstandes liefert, die Herrschaftsverhältnisse stabilisiert, können wir ihn als ideologisch bezeichnen.

4. Das nicht-ideale Element idealer Theorie

Es ist an dieser Stelle wichtig, zu betonen, dass Rawls' ideologischer Rassismusbegriff kein zufälliges Element seiner Theorie ist, das beliebig abgezogen oder ausgetauscht werden kann, ohne dadurch den methodischen Kern zu verändern. Vielmehr offenbart die oben erfolgte Analyse grundlegende Probleme der idealen Methode, die hier am Werk ist. Mit dem Gedankenexperiment vom Urzustand beansprucht Rawls, ein Mittel gefunden zu haben, das es ermöglicht, Gerechtigkeitsprinzipien zu entwickeln, die nicht durch Partikularinteressen konkret gesellschaftlich situierter Akteure bestimmt sind und insofern (quasi-)universelle Gültigkeit besitzen. Die obige Analyse hat jedoch gezeigt, dass die Prinzipien, die Rawls' fiktive Staatsgründer*innen in Bezug auf Rassismus entwickeln müssen, von einem ideologischen Rassismusbegriff informiert sind. „[This] is why, though Rawls's contract is hypothetical and normative rather than descriptive, the factual critique is still relevant, since the factual picture presupposed shapes the orientation of the normative inquiry, and the concepts deemed appropriate for it.“ (Mills 2009: 173) Mills deutet hier darauf hin, dass das, was formell als ideale Theorie erscheint, inhaltlich durch nicht-ideale Elemente bestimmt ist. Idealisierungen fasst er als theoretische Operationen wirklicher Individuen auf, die vom Standpunkt dieser Individuen ausgehen und daher als theoretische Ausdrücke dieses Standpunktes gelten dürfen. Rawls' Vorstellungen einer vollkommen gerechten Gesellschaft bzw. eines fairen, egalitären Urzustandes sind Idealisierungen *des wirklichen Autors*, d.h. sie repräsentieren, was *Rawls* sich unter einer gerechten

Gesellschaft bzw. einer fairen staatstheoretischen Ausgangssituation vorstellt. Daher gehen inhaltliche Elemente seiner – in nicht-idealen Bedingungen situierten und durch diese bestimmten – Perspektive in die Bestimmungen seiner idealen Theorie, die vermeintlich von der Partikularität konkreter gesellschaftlicher Individuen befreit ist, ein. Diese Rückgebundenheit der Theorie an die partikulare Perspektive des Autors wird durch ihr hohes Abstraktionsniveau lediglich verschleiert und nicht, wie es ihr Anspruch ist, überwunden.

Kehren wir, um dies zu veranschaulichen, noch einmal zur Problematik der *guidance critique* zurück. Diese geht von der Prämisse aus, dass die Übertragbarkeit einer Abstraktion auf einen konkreten Fall davon abhängt, wie genau/ungenau jene diesen repräsentiert (vgl. Mills 2005: 167). Die idealisierten Vorstellungen idealer Theorie – so die Argumentation – unterscheiden sich aber radikal von der gesellschaftlichen Wirklichkeit, sodass sie Theorie und Praxis unter nicht-idealen Bedingungen nicht informieren können. Es ist, wie eingangs dargestellt, allerdings Rawls' Anspruch, dass ideale Theorie nicht-ideale Theorie informieren kann (nämlich im Sinne eines Maßstabs und eines „Kompasses“). Um diese Möglichkeit anzunehmen, muss Rawls also unterstellen, dass seine idealisierten Vorstellungen sich eben *nicht* radikal von der gesellschaftlichen Wirklichkeit unterscheiden, sondern in einem Distanzverhältnis zu dieser stehen, das die Übertragbarkeit idealer Prinzipien auf nicht-ideale Bedingungen ermöglicht. Dies kann Rawls wiederum nur unterstellen, wenn er theoretisch von einem Standpunkt ausgeht, der die Strukturiertheit der wirklichen gesellschaftlichen Grundstruktur durch Herrschaftsverhältnisse nicht anerkennt. Tatsächlich charakterisiert Rawls den Begriff „Gesellschaft“ – und nicht etwa den Begriff „wohlgeordnete Gesellschaft“ – wie folgt:

[A] society is a more or less self-sufficient association of persons who in their relations to one another recognize certain rules of conduct as binding and who for the most part act in accordance with them. Suppose further that these rules specify a system of cooperation designed to advance the good of those taking part in it. [...] [A] society is a cooperative venture for mutual advantage (Rawls 1999a: 4).

Rawls geht also schon, wenn er von wirklichen Gesellschaften spricht, davon aus, dass diese Zusammenhänge von Menschen seien, die sich selbstbestimmt Regeln geben, welche dem Wohle aller dienen sollen. Um „wohlgeordnet“ zu sein, muss dann nur noch die Bestimmung hinzutreten, dass die gesellschaftliche Grundstruktur und die gesellschaftlichen Individuen Prinzipien vollkommener Gerechtigkeit gehorchen. Es ist ersichtlich, dass, wenn eine solche Vorstellung der gesellschaftlichen Wirklichkeit unterstellt wird, auch die Prinzipien, die unter Annahme vollkommen realisierter Gerechtigkeit entwickelt werden, auf diese Wirklichkeit

anwendbar scheinen.¹⁹ Diese Vorstellung ist allerdings selbst eine *idealisierte Vorstellung*, weil sie von den Herrschaftsverhältnissen abstrahiert, die die gesellschaftliche Wirklichkeit auf fundamentaler Ebene strukturieren. Sie ist zugleich eine *ideologische Vorstellung* vom Standpunkt Herrschender, denn in einer herrschaftsförmigen Gesellschaft entgeht vor allem dem hegemonialen Blick, dass die gesellschaftlichen Regeln nicht auf das Wohl aller, sondern vor allem auf dasjenige herrschender Gruppen ausgerichtet ist. So erscheinen auch vor allem einem Mitglied herrschender Gruppen die gesellschaftlichen Verhältnisse als ein „kooperatives Unterfangen zum gegenseitigen Nutzen“ – weil diese Verhältnisse *ihm selbst* nützen und es deren unterdrückerische Mechanismen nicht selbst erfährt (vgl. Mills 2009: 173f.). Wie ich oben entwickelt habe, ist es vom Standpunkt Herrschender aus sogar in gewisser Weise epistemologisch notwendig, die Wirklichkeit derart verzerrt wahrzunehmen, weil durch eine Anerkennung der Herrschaftsförmigkeit der gesellschaftlichen Verhältnisse die eigenen Privilegien illegitim erscheinen würden. Rawls' Gerechtigkeitstheorie erscheint so als Theorie vom Standpunkt Herrschender.

Diese Analyse steht im Widerspruch zum Anspruch idealer Theorie, Gerechtigkeitsprinzipien zu entwickeln, die dem Einfluss partikularer Gruppeninteressen enthoben sind. In herrschaftsförmig organisierten Gesellschaften ist aber, wie Sandra Harding schreibt, ein Erkenntnisstandpunkt, der nicht durch die gesellschaftliche Situiertheit des Erkenntnissubjekts bedingt ist, gar nicht möglich (vgl. Harding 1991: 59). Insofern erscheint nicht nur der Inhalt, sondern schon das Programm idealer Theorie durch ideologische, d.h. die Herrschaftsförmigkeit der Wirklichkeit ausblendende, Missverständnisse bestimmt. Zu glauben, in der eigenen Theorie einen universellen Standpunkt einnehmen zu können und sich als „impersonal, disinterested,

¹⁹ Im Rahmen dieser Vorstellung der gesellschaftlichen Wirklichkeit wird auch Rawls' politischer Inkrementalismus rechtfertigbar. Wie John Simmons herausarbeitet, legt Rawls' Theorie nahe, dass zur Beseitigung wirklicher Ungerechtigkeiten „small, gradual legal steps“ geeigneter seien als „dramatic possible legal steps“ (Simmons 2010: 21). Dies sei mit Rawls' Fokus auf vollkommene Gerechtigkeit verknüpft. Da das Ideal vollkommener Gerechtigkeit den Leitfaden des Rawlsschen Denkens bilde, habe nicht-ideale Theorie in seinem Sinne nicht einfach Strategien dafür auszuarbeiten, wie einzelne bestehende Ungerechtigkeiten beseitigt werden können, sondern müsse dabei immer berücksichtigen, wie sich diese Einzelstrategien in die Gesamtstrategie der Beseitigung *aller* Ungerechtigkeiten, d.i. der Verwirklichung vollkommener Gerechtigkeit, einordnen. Die Beseitigung einzelner Ungerechtigkeiten müsse daher unter Umständen zurückgestellt werden, wenn die Möglichkeit bestehe, dass sie einen politischen „backlash“ (ebd.) erzeuge, aufgrund dessen die Erreichung vollkommener Gerechtigkeit erschwert werde. Insgesamt tendiere Rawls' Theorie daher zur Empfehlung langsamer, vorsichtiger Reformen. Jörg Schaub bringt das Skandalöse dieser Konzeption auf den Punkt: „Gerade für Opfer gravierender Ungerechtigkeiten könnten die Implikationen dieses [...] Ansatzes inakzeptabel erscheinen. Von ihnen würde um der Gerechtigkeit als Ganzer willen verlangt, davon Abstand zu nehmen, für die Etablierung von Verhältnissen zu kämpfen, in denen sie endlich mit Respekt behandelt würden – und dies allein deswegen, weil die Überwindung dieser Ungerechtigkeiten momentan nicht in die effektivste Gesamtstrategie zur Überwindung aller Ungerechtigkeiten, auch der weniger gravierenden, passt.“ (Schaub 2010: 396) Die Intention, vollkommene Gerechtigkeit herbeizuführen, fungiert hier als Vorwand, wirkliche Ungerechtigkeiten bestehen zu lassen. Dies wiederum scheint damit zusammen zu hängen, dass in Rawls' Vorstellung der (wirklichen) Gesellschaft als kooperative Interessensgemeinschaft die Art gravierender Ungerechtigkeiten, die zu ihrer Überwindung dramatische politische Schritte nötig machen, gar nicht angedacht sind.

socially anonymous representatives of human reason“ (ebd.: 273) darzustellen, sei ein typisches solches Missverständnis. Hardings Analyse korrespondiert mit dem oben entwickelten Begriff ideologischer Apparate. Wenn über die ideologischen Apparate der Standpunkt herrschender Gruppen verstärkt und legitimiert und derjenige beherrschter Gruppen marginalisiert wird, erscheint ersterer effektiv als einzig vertretbarer – weil einzig vertretener – und insofern als Ausdruck der Vernunft überhaupt, statt als Ausdruck der Vernunft bestimmter Gruppen. Ideale Theorie erscheint so als illusionäre Form, durch die eine herrschende Gruppe „ihre aparten Interessen als allgemeine Interessen ausspricht“ (Engels & Marx 1969: 163).²⁰

5. Zusammenfassung und Ausblick

Dieser Teil behandelte die in der egalitär-liberalen Sozialphilosophie hegemoniale Methode idealer Theorie. Die unter der Annahme vollkommener Gerechtigkeit entwickelten Gerechtigkeitsprinzipien sollen hier als Maßstab bzw. als Richtungsweiser für Theorie und Praxis unter nicht-idealen Bedingungen dienen. Die Kritik hat allerdings nicht nur herausgestellt, dass unter idealisierten Annahmen entwickelte Gerechtigkeitsprinzipien nicht auf die gesellschaftliche Wirklichkeit übertragbar sind. Überdies hat sich gezeigt, dass diese Prinzipien sowie die ideale Form der Theorie selbst Ausdruck des ideologischen Standpunktes Herrschender sind und insofern Herrschaftsverhältnisse theoretisch perpetuieren. Wenn dem so ist, kann emanzipatorisch orientierte Sozialphilosophie nicht von der logischen Priorität idealer Theorie ausgehen, weil dies bedeuten würde, den ideologischen Standpunkt Herrschender zum theoretischen Ausgangspunkt zu machen.

Diese Einsicht motiviert einen methodischen Wechsel in den Bereich nicht-idealer Theorie. Wenn, wie Harding schreibt, in herrschaftsförmigen Gesellschaften ein Denken unter Abstraktion des gesellschaftlichen Standpunktes der Denkenden nicht möglich ist, muss sich Sozialphilosophie des Standpunktes bewusst sein, von dem aus Theorie betrieben wird. Wie ich im Folgenden zu zeigen hoffe, ist ein Denken vom Standpunkt Beherrschter für eine emanzipatorische Sozialphilosophie adäquat, da von hier aus die gesellschaftlichen Verhältnisse eher in ihrer herrschaftsförmigen Wirklichkeit begreifbar werden als vom Standpunkt Herrschender.

²⁰ Laut Mills (2005: 170) sind die Verfechter*innen idealer Theorie denn auch meist Mitglieder herrschender Gruppen, während beherrschte Gruppen tendenziell nicht-ideale Theorie bevorzugen.

Teil II – Nicht-ideale Theorie als Theorie vom Standpunkt Beherrscher

„Nicht-ideale Theorie“ bezeichnet zunächst eine Theorie, die von den wirklichen gesellschaftlichen Verhältnissen ausgeht, statt wie ideale Theorie eine idealisierte Vorstellung derselben vorauszusetzen. Die gesellschaftliche Wirklichkeit ist aber, wie Mills schreibt, vom Standpunkt Beherrscher besser begreifbar als vom Standpunkt Herrschender (vgl. Mills 2015: 28). Dieses Urteil begründet er damit, dass die gesellschaftliche Wirklichkeit wesentlich von Herrschaftsverhältnissen strukturiert sei, diese allerdings vom Standpunkt derer, die von ihnen negativ betroffen sind, besser begreifbar seien als vom Standpunkt derer, die von ihnen profitieren. In Teil I entwickelte ich bereits die These, dass herrschende Subjekte zu ideologischen kognitiven Verzerrungen neigen, die die Herrschaftsförmigkeit der gesellschaftlichen Verhältnisse legitimieren oder naturalisieren. Ihr Standpunkt erscheint daher als Ausgangspunkt für eine Erkenntnis gesellschaftlicher Herrschaftsverhältnisse tatsächlich ungeeignet.

In diesem Teil untersuche ich, ob bzw. inwiefern der Standpunkt Beherrscher als Ausgangspunkt für die Erkenntnis der durch Herrschaftsverhältnisse strukturierten gesellschaftlichen Wirklichkeit dienen kann und welche methodischen Konsequenzen für eine emanzipatorisch ausgerichtete Sozialphilosophie aus dem Anspruch folgen, vom Standpunkt Beherrscher auszugehen.

1. Die widersprüchliche Erkenntnissituation Beherrscher

Wenn ein Erkenntnisvorteil Beherrscher in Bezug auf gesellschaftliche Herrschaftsverhältnisse behauptet wird, so motiviert dies zunächst einmal eine Untersuchung von deren Erkenntnissituation. Welche Gründe gibt es dafür, diesen Erkenntnisvorteil zu konstatieren? Und stehen den Erkenntnisvorteilen Beherrscher nicht auch epistemische Hindernisse gegenüber? Welchen Bezug muss nicht-ideale Theorie zur Erkenntnissituation Beherrscher einnehmen, wenn sie Theorie vom Standpunkt Beherrscher sein will? Diese Fragen behandle ich im Folgenden nacheinander.

1.1. Erkenntnisvorteile

Mills nennt drei verschiedene Begründungsansätze für die These, dass Beherrschte einen privilegierten epistemischen Bezug zu den gesellschaftlichen Herrschaftsverhältnissen haben (vgl. ebd.: 26ff.): 1. Das aus ihrer Unterdrückung entspringende Leid diene als Erkenntnismotivation. 2. Ihr „universeller“ materieller Standpunkt bedinge einen „universellen“ epistemischen Standpunkt. 3. Ihre spezifische Gruppenerfahrung (*differential group experience*) sei eine

vorteilhafte epistemische Grundlage für die Erkenntnis gesellschaftlicher Herrschaftsverhältnisse. Während Mills (nach einer relativ kurzen Diskussion) lediglich das letzte Charakteristikum für tauglich hält, einen Erkenntnisvorteil Beherrscher zu begründen (vgl. ebd.: 27), halte ich dafür, dass auf allen drei Ebenen sowohl Erkenntnisvorteile als auch -blockaden wirksam werden können. Klären wir aber zunächst, inwiefern die drei Charakteristika zu einer *vorteilhaften* Erkenntnissituation führen können.

1.1.1. Unterdrückung

Alison Jaggar vertritt die Position, dass das Leiden, das aus Unterdrückung entspringt, in den Betroffenen als Erkenntnisstimulanz wirken kann: „Their pain provides them with a motivation for finding out what is wrong, for criticizing accepted interpretations of reality and for developing new and less distorted ways of understanding the world.“ (Jaggar 1983: 370) Die Logik dieses Arguments ist: Dass beherrschte Subjekte qua Beherrschtsein leidhafte Erfahrungen machen, motiviert sie zu einer praktischen Beseitigung der Quelle dieses Leids. Dies motiviert in zweiter Instanz auch eine Erkenntnis der Leidquelle und bringt Beherrschte dazu, ein Verständnis für die Funktionsweisen gesellschaftlicher Herrschaftsverhältnisse zu entwickeln und hegemoniale Wirklichkeitsdeutungen zu hinterfragen.²¹ Diese Erkenntnismotivation fehlt herrschenden Subjekten. Während deren Alltagserfahrung im Normalfall reibungslos verläuft, da die gesellschaftlichen Institutionen auf ihre Erfahrungen und Bedürfnisse zugeschnitten sind, treffen beherrschte Subjekte in ihrer Alltagserfahrung auf allerlei Hindernisse (vgl. Ahmed 2006). Diese müssen dabei nicht notwendig in Form „großer“ Phänomene wie Diskriminierungserfahrungen auf dem Wohnungs- oder Arbeitsmarkt auftreten, sondern können auch in „kleinen“ Phänomenen wie Mikroaggressionen bestehen.

1.1.2. Universalität

Wie in der obigen Ideologie-Diskussion besprochen, besteht für herrschende Subjekte nicht nur *kein* Erkenntnisinteresse in Bezug auf Herrschaftsverhältnisse, sie besitzen aufgrund ihres Profiteursstatus sogar ein *negatives* Erkenntnisinteresse. Sie nehmen die gesellschaftlichen Verhältnisse tendenziell verzerrt wahr, weil ihr partikulares Gruppeninteresse von objektiver Erkenntnis gefährdet würde. Von diesem Bedürfnis nach strategischer Ignoranz sind Beherrschte frei. So schreibt etwa Harding: „[M]embers of oppressed groups have fewer interests in ignorance about the social order and fewer reasons to invest in maintaining or justifying the status quo than do dominant groups. They have less to lose by distancing themselves from the social

²¹ Ich vertiefe dieses Thema in Abschnitt 3.2 dieses Teils.

order.“ (Harding 1991: 126) Da beherrschte Subjekte nicht durch ihr politisches Partikularinteresse an den Erhalt der gegebenen Herrschaftsordnung gebunden seien, sei auch ihr Blick auf die gesellschaftlichen Verhältnisse nicht von den ideologischen Verzerrungen geprägt, die die Erkenntnis(un)fähigkeit herrschender Subjekte strukturiert.

Eine extreme – und daher besonders klare – Version dieses Gedankens finden wir im *Manifest der Kommunistischen Partei* (im Folgenden: *Manifest*). Marx und Engels beschreiben dort die Situation des (europäischen) Proletariats (der Mitte des 19. Jahrhunderts) wie folgt:

Alle bisherigen Bewegungen waren Bewegungen von Minoritäten oder im Interesse von Minoritäten. Die proletarische Bewegung ist die selbständige Bewegung der ungeheuren Mehrzahl im Interesse der ungeheuren Mehrzahl. Das Proletariat, die unterste Schicht der jetzigen Gesellschaft, kann sich nicht erheben, nicht aufrichten, ohne daß der ganze Überbau der Schichten, die die offizielle Gesellschaft bilden, in die Luft gesprengt wird. (Engels & Marx 1972: 472f.)

Im Gegensatz zu allen anderen Klassen, so die These, hat das Proletariat innerhalb der Grenzen der kapitalistischen Produktionsweise keine Aussicht auf Verbesserung seiner Lebenslage. Hätten etwa Leibeigene und Kleinbürger im Feudalismus noch bestimmte Aufstiegschancen gehabt, so sei das Los moderner Proletarier nur zunehmende Verelendung (vgl. ebd.: 473). Da sie überdies die „ungeheure Mehrzahl“ ausmachten, sei ihr Emanzipationsinteresse radikal und umfassend: Erst mit dem „gänzlichen Verschwinden des Klassengegengesatzes“ (ebd.: 481) sei das Proletariat frei. Mit der oben entwickelten Terminologie können wir aus dieser politischen Analyse eine epistemologische ableiten: Wenn das Proletariat eine Klasse darstellt, die *absolut keine* Partikularinteressen mit der gegebenen Ordnung verbinden, besitzt es auch kein Bedürfnis nach strategischer Ignoranz. Von den ideologischen Verzerrungen, die die Perspektive herrschender Subjekte strukturieren, ist das Proletariat dann frei. Es nimmt daher nicht nur politisch, sondern auch epistemologisch einen universellen Standpunkt ein.

Die Analyse im *Manifest* stellt insofern einen Extremfall dessen dar, was ich im Folgenden das epistemologische Universalitätsargument nenne und dessen allgemeine Logik wie folgt verläuft: Partikulare Gruppeninteressen verzerren den Blick auf die gesellschaftliche Wirklichkeit. Je weniger die materiellen Interessen einer Gruppe mit den bestehenden Herrschaftsverhältnissen positiv verknüpft sind, kurz: je unterdrückter eine Gruppe ist, desto ungetrübter wird daher ihr Blick auf die gesellschaftliche Wirklichkeit. *Total* beherrschte Subjekte hielte keine prinzipielle Schranke mehr vor einer objektiven Erkenntnis der gesellschaftlichen Verhältnisse zurück, denn sie hätten „nichts in ihr zu verlieren als ihre“ – geistigen – „Ketten.“ (ebd.: 493)

1.1.3. Spezifische Gruppenerfahrung

Das letzte Argument für einen Erkenntnisvorteil Beherrscher geht von einem im Grunde ganz trivialen Umstand aus: Beherrschte sind von den infrage stehenden Herrschaftsverhältnissen unmittelbar betroffen und haben daher eine vorteilhafte epistemologische Nähe zu ihnen. Wie Patricia Hill Collins konstatiert, sind manche Funktionsweisen von Herrschaftsverhältnissen aus der Perspektive der Betroffenen besser erkennbar als von außerhalb (vgl. Hill Collins 2000: 35). Die theoretische Tradition, die diesen Gedanken am differenziertesten entwickelt, ist die feministische Standpunkttheorie. In ihrem klassischen Text mit dem Titel *The Feminist Standpoint* formuliert Hartsock deren Grundzüge: Das materielle Leben der Individuen, d.h. (bei Hartsock) deren objektive Position in der gesellschaftlichen Arbeitsteilung, strukturiere ihren Erfahrungs- und Erkenntnishorizont (vgl. Hartsock 1998: 107f.). Vom Standpunkt der Herrschenden erschienen die gesellschaftlichen Verhältnisse stets einseitig und verzerrt. Vom Standpunkt der Beherrschten könnten diese ideologischen Verzerrungen jedoch durchschaut und korrigiert werden. So habe Marx etwa die Mechanismen der Kapitalakkumulation nur theoretisch freilegen können, indem er in der Theorie den Standpunkt des Proletariats einnahm, d.h. die politische Ökonomie auch in Hinblick auf die ökonomische Sphäre untersuchte, in der das Proletariat tätig ist – die Produktionssphäre –, anstatt wie bisherige Ökonomen nur die Austauschsphäre in den Blick zu nehmen (vgl. ebd.: 109ff.).²²

Ähnlich könne ein Ausgehen von der Stellung von Frauen in der gesellschaftlichen Arbeitsteilung den Blick auf patriarchale Institutionen und Ideologien eröffnen (vgl. ebd.: 111). Harding fasst diesen theoretischen Anspruch in der Formulierung zusammen, feministisches Denken müsse „beim Leben von Frauen ansetzen“ (vgl. Harding 1991, 1992, 2009). Im Anschluss an Dorothy Smith beschreibt sie, wie die Position von Frauen in der gesellschaftlichen Arbeitsteilung den Blick auf die gesellschaftliche Wirklichkeit schärft:

[W]omen have been assigned the kinds of work that men in the ruling groups do not want to do, and “women’s work” relieves these men of the need to take care of their bodies or of the local places where they exist, freeing them to immerse themselves in the world of abstract concepts. The labor of women “articulates” and shapes these men’s concepts of the world into those appropriate for administrative work. [...] Starting from the “standpoint of women” in this organization of social activity enables us to recover the processes through which social life *in fact* has taken the forms we see around us. (Harding 1991: 128, meine Hervorhebung)

²² Marx, der selbst nicht Fabrikarbeiter*in war, produzierte in dieser Darstellung eine Theorie vom Standpunkt von Fabrikarbeiter*innen. Wie ein Subjekt, das selbst nicht beherrscht ist, in der Theorie den Standpunkt Beherrscher einnehmen bzw. diesen entwickeln kann, wird im Lichte der Diskussion in Abschnitt 1.3, 2.2 und 3.1 dieses Teils ersichtlich.

Was Harding hier herausstellt, ist Folgendes: Frauen fällt mit der Hausarbeit eine wesentliche gesellschaftliche Funktion zu, die aber aus der hegemonialen Sicht von Männern gar nicht als gesellschaftlich nützliche Arbeit erscheint, weil Männer in der Regel von ihr ausgenommen sind. Während Theorien, die „vom Leben von Männern ausgehen“, mit der Sphäre der Hausarbeit eine wesentliche Sphäre der gesamtgesellschaftlichen Reproduktion strukturell übersehen und somit ein verzerrtes Bild der gesellschaftlichen Wirklichkeit zeichnen²³, können Theorien, die „vom Leben von Frauen ausgehen“, diesen verzerrten hegemonialen Blick korrigieren. Beherrschte Subjekte haben in dieser Lesart also einen Erkenntnisvorteil in Bezug auf die gesellschaftlichen Herrschaftsverhältnisse, weil sie deren Wirkungsweisen unmittelbar negativ unterworfen sind. Von ihrem Standpunkt aus werden daher bestimmte Dimensionen der gesellschaftlichen Reproduktion, die dem hegemonialen Blick der Herrschenden entgehen, allererst erkennbar (vgl. auch Hill Collins 2000: 70).

1.2. Ideologische Blockaden

Es lassen sich also verschiedene Vorteile in der Erkenntnissituation Beherrscher identifizieren. Allerdings ist diese nicht nur durch Vorteile, sondern auch durch Hindernisse geprägt. Wie in Abschnitt 3.1 von Teil I entwickelt, geben die ideologischen Apparate den gesellschaftlichen Individuen Denk- und Praxisformen vor, die die Entwicklung eines ideologisch verzerrten Selbst- und Weltverhältnisses fördern. Auf diese Weise können ideologische Anrufungen aufseiten Beherrscher zu einem „strukturellen Reflexivitätsdefizit“ (vgl. Celikates 2009: 168) führen. Die in der Erkenntnissituation Beherrscher angelegten Erkenntnisvorteile können dann nicht von diesen realisiert werden, weil sie durch ideologische Selbst- und Weltdeutungen überlagert bzw. blockiert sind. Im Folgenden diskutiere ich, wie die ideologischen Apparate auf den Ebenen, auf denen soeben Erkenntnisvorteile in der Position Beherrscher diskutiert wurden, ansetzen und so die Realisierung dieser Erkenntnisvorteile blockieren können.

1.2.1. Unterdrückung

Oben identifizierte ich ein Interesse beherrschter Gruppen an objektiver Erkenntnis der gesellschaftlichen Wirklichkeit, das aus dem Leiden abgeleitet wurde, welches ein Effekt von deren Unterdrückung ist. Ein Erkenntnis*interesse* ist allerdings noch kein Erkenntnis*grund*. Dass Beherrschte ein größeres Interesse an objektiver Erkenntnis der gesellschaftlichen Herrschaftsverhältnisse haben, impliziert nicht, dass sie auch die geeigneten Mittel hierzu besitzen. Leiden

²³ Man denke etwa an die feministische Kritik am Marxschen Fokus auf (männliche) Lohnarbeit bei gleichzeitiger Unterbelichtung von (weiblicher) Hausarbeit (vgl. Vogel 2001).

kann Erkenntnis fördern, aber auch blockieren. Im Angesicht großen Elends können Beherrschte eine rationale, emanzipatorische Aktivität entfalten, aber auch eskapistische Zuflucht zu einem „verkehrten Weltbewusstsein“ (vgl. Marx 1976a: 378) nehmen. Der junge Marx sieht bekanntermaßen die Rolle der christlichen Religion darin, ein „Opium des Volkes“ darzustellen, einen „Seufzer der bedrängten Kreatur“ (ebd.), durch den diese zwar gegen das wirkliche gesellschaftliche Elend protestiert, aber auf eine Art, die politisch folgenlos bleibt und daher ihre Unterdrückung perpetuiert (vgl. Rehmann 2008: 28f.). Gerade dann, wenn ein politischer Kampf aussichtslos erscheint, stehen laut Gramsci fatalistische Weltbilder hoch im Kurs, die das geschichtsverändernde Potenzial menschlichen Handelns ja gerade leugnen, statt es zu befördern (vgl. Gramsci 2012: 1386f.).

Unterdrückung hat also widersprüchliche Effekte auf die Erkenntnisfähigkeit: Einerseits steigt mit zunehmender Unterdrückung das Interesse an einer emanzipatorischen politischen Praxis und damit einhergehend auch an der Erkenntnis der gesellschaftlichen Wirklichkeit. Andererseits scheint der mit Unterdrückung einhergehende Leidensdruck auch eine Affinität für reaktionäre, irrationale Wirklichkeitsdeutungen zu fördern. Diese müssen sich nicht notwendig religiös artikulieren, sondern können etwa auch in Form von Fortschritts- und Technikglaube, Verschwörungstheorien oder Autoritarismus auftreten. Bekanntlich begünstigte die Weltwirtschaftskrise von 1929, die Massen an Menschen in Arbeitslosigkeit und Elend stürzte, nicht (nur) emanzipatorische Bewegungen und rationale Deutungsangebote. Vor allem in Deutschland und Italien konnten faschistische Bewegungen das grassierende Leid der Bevölkerung erfolgreich als Nährboden für ihre irrationale und autoritäre Weltanschauung nutzen. Eine analoge, globale Entwicklung lässt sich im Anschluss an die Weltwirtschaftskrise von 2008 beobachten.

1.2.2. Universalität

Das Universalitätsargument ging von der Überlegung aus, dass die von einem bestimmten Herrschaftsverhältnis negativ Betroffenen von den ideologischen Verzerrungen, die die Erkenntnisfähigkeit der davon positiv Betroffenen strukturiert, nicht eingeschränkt sind. Die Rolle, die im *Manifest* dem Proletariat zugesprochen wird, wurde als die eines politisch-epistemologischen Universalsubjekts interpretiert, das, weil es keinerlei Partikularinteressen an die gegebene Ordnung binden, die soziale Wirklichkeit gänzlich unverzerrt begreifen kann. Diese Interpretation wurde im Laufe der Geschichte von verschiedenen Seiten für ihre Ausklammerung sexistischer und rassistischer Herrschaft kritisiert. Marx und Engels hätten nur das Weiße, männliche Proletariat Europas vor Augen gehabt, das global betrachtet tatsächlich nur eine relativ privilegierte

Minderheit der lohnabhängigen Bevölkerung ausmache (vgl. Robinson 2000: 79ff.). Um wirklich „die unterste Schicht der jetzigen Gesellschaft“ zu identifizieren, deren Emanzipation den Sturz *aller* Herrschaftsverhältnisse impliziere, müsse man die Analyse daher um weitere Dimensionen – etwa von Race und Gender – erweitern.

Dieser theoretische Schritt wird vom *Combahee River Collective* (im Folgenden: CRC) in seinem Manifest von 1977 vollzogen. Als politisch-epistemologisches Universalsubjekt fungieren nicht mehr „raceless, sexless workers“, sondern proletarische Schwarze Frauen: „If Black women were free, it would mean that everyone else would have to be free since our freedom would necessitate the destruction of all the systems of oppression.“ (CRC 1977) Analog zu Marx und Engels, jedoch erweitert um zwei weitere Analysedimensionen, wird hier die Tatsache, dass Schwarze proletarische Frauen „die unterste Schicht der jetzigen Gesellschaft“ bilden, als Argument dafür genutzt, deren umfassendes Emanzipationsbedürfnis zu begründen, woraus wir im Rahmen des oben entwickelten Begriffsinstrumentariums wiederum eine Freiheit von ideologischen Verzerrungen ableiten können. Allerdings lässt sich diese Kritik, wenn schon nicht bis ins Unendliche, so doch in problematische Längen fortführen: Die Identifikation proletarischer Schwarzer Frauen erweitert zwar die marxistische Analyse um die Analysedimensionen Race und Gender, lässt aber andere Analysedimension – etwa die Diskriminierung gegenüber nicht cis-geschlechtlichen Personen sowie Menschen mit Behinderung – unbeachtet. Das Universalsubjekt des CRC hat immer noch gegenüber einigen gesellschaftlichen Gruppen Privilegien (vgl. Medina 2013: 205) und somit nicht „nichts zu verlieren als seine Ketten“. Über dem Vorhaben, ein politisch-epistemologisches Universalsubjekt zu identifizieren, schwebt als Damoklesschwert stets die prinzipielle Möglichkeit, in der Analyse eine Herrschaftsdimension außer Acht gelassen zu haben.

Die Suche nach einer Art vollständigen Liste aller Unterdrückungsdimensionen, anhand derer sich dann die am meisten unterdrückte und demnach auch epistemologisch objektivste gesellschaftliche Position identifizieren lässt, ist aber ohnehin ein fragwürdiges Unterfangen. Wie die Literatur unter dem Stichwort „Intersektionalität“ (vgl. Crenshaw 1991, Dill & Zinn 1996, Lugones 2003) nahelegt, lassen sich Unterdrückungsdimensionen nicht quantifizieren und aufaddieren, um festzustellen, wer in einem gegebenen gesellschaftlichen Arrangement „am meisten unterdrückt“ ist. Die Unterdrückung einer Schwarzen Frau ist dann nicht das Ergebnis einer „Rechnung“ der Art „Sexismus + Rassismus“. Vielmehr verschränkten sich für Schwarze Frauen sexistische und rassistische Herrschaftsmechanismen derart, dass dabei ein genuin neues Herrschaftsverhältnis entstehe, das mit der Unterdrückung Schwarzer Männer und Weißer Frauen Ähnlichkeiten besäße, aber nicht auf diese reduzierbar sei. Die Hierarchie zwischen

gesellschaftlichen Gruppen sei nicht auf einem einfachen Kontinuum darstellbar, sondern komplex strukturiert: In manchen Hinsichten, in denen eine bestimmte Gruppe unterdrückt ist, ist eine andere privilegiert und umgekehrt.²⁴ Abwägende Vergleiche zwischen spezifischen Unterdrückungsformen – nach der Art: „Ist eine Schwarze heterosexuelle Frau oder eine Weiße lesbische Frau ‚unterdrückter‘?“ – sind aus diesem Grund schwer bis gar nicht zu entscheiden.

Angesichts der Masse wirklicher Herrschaftsverhältnisse und deren komplexer Verstrickung erscheint es also unmöglich, ein politisch-epistemologisches Universalsubjekt ausfindig zu machen. Wenn keine Gruppe in der sozialen Hierarchie „ganz unten“ ist, bedeutet das aber im Umkehrschluss: In der Regel hat jede Gruppe in irgendeiner Herrschaftsdimension noch eine andere „unter sich“. Genau hier setzt die Ideologie an. Shelby illustriert dies am Beispiel von Weißem proletarischem Rassismus:

Some white members of the working class use racism to console themselves in their subordinate social position, feeling blessed that they were born with the “natural” virtue that “whiteness” bestows. And it is also clear that in the aftermath of slavery many working class whites embraced racist ideology when faced with the threat of lower wages and fewer jobs due to the influx of blacks into an already competitive labor market. (Shelby 2003: 182)

Die beiden von Shelby beschriebenen Phänomene offenbaren eine klassische Funktion rassistischer Ideologie. Der Rassismus Weißer Arbeiter*innen diene dazu, die Empörung über die eigene elende Situation zu dämpfen bzw. umzulenken. Wenn Weißsein als natürliches Privileg empfunden wird, kann der Stolz über die eigene Weiße Identität die Leiden, die mit der eigenen Unterdrückung einhergehen, abmildern. Gelingt dies nicht, kann die entstehende Aggression auf Gruppen umgelenkt werden, die am eigenen Elend weder Schuld tragen noch davon profitieren (nämlich People of Color). In beiden Fällen unternehmen Weiße Arbeiter*innen nichts gegen die Strukturen und Akteure, die faktisch von ihrer Unterdrückung profitieren. Somit erweist sich Rassismus als eine herrschaftsstabilisierende Ideologie. Die in ihr Lebenden erlangen zwar durch sie einige Vorteile, etwa relative psychologische Stabilität oder eine relative Erleichterung des Konkurrenzdrucks auf dem Arbeitsmarkt. Unter Umständen werden diese Vorteile jedoch von den Nachteilen überwogen: Marx analysiert dies am anti-irischen Rassismus des englischen Proletariats seiner Zeit. Dadurch, dass sich dieses in die kolonialistischen Regierungskampagnen gegen Irland einreihete, stärkte es einen Militärapparat, der nicht nur der Unterdrückung irischen Widerstandes diene, sondern auch im Inland zur Zerschlagung der

²⁴ Diese Einsicht sollte selbstverständlich nicht zur Verwischung wirklicher Machtunterschiede zwischen gesellschaftlichen Gruppen führen. Ebenso wenig verbietet sie prinzipiell die Hierarchisierung von Herrschaftsverhältnissen. Sie dient vielmehr als methodologische Prämisse. Welche Herrschaftsverhältnisse in einem gegebenen Kontext wie ineinander verschränkt sind und welchen Herrschaftsverhältnissen in der gesellschaftlichen Reproduktion eine zentralere/marginalere Rolle zukommt, muss die konkrete Analyse zeigen.

Arbeiterbewegung eingesetzt wurde. Die rassistische Spaltung der englischen und irischen Arbeiterschaft stärkte letzten Endes ihre gemeinsamen Feinde (vgl. Marx 1975: 416f.). Cedric Robinson nennt diese Allianz zwischen Weißen unterschiedlicher Klassenzugehörigkeit, die die proletarische Seite dazu bringt, sich von anders rassifizierten Menschen zu entsolidarisieren, den „myth of white solidarity“ (Robinson 2000: 80).

Der erkenntnisfördernde Effekt des Beherrschtseins kann also von der Ideologie dadurch abgefedert werden, dass sie die gesellschaftlichen Subjekte in Dimensionen ihrer Identität anruft, in denen sie gerade *nicht* beherrscht, sondern privilegiert sind. Aufgrund der komplexen intersektionalen Verstrickung von Herrschaftsverhältnissen werden sich solche Dimensionen in der Regel finden lassen. Während man also zwar Subjekte identifizieren können wird, die aufgrund ihrer negativen Betroffenheit von Herrschaftsverhältnissen weniger anfällig für (bestimmte) ideologische Anrufungen sind, lässt sich die Existenz eines politisch-epistemologisches Universalsubjekt, das der ideologischen Anrufung gänzlich widersteht, begründet anzweifeln.

1.2.3. Spezifische Gruppenerfahrung

Oben rekonstruierte ich die Position der (feministischen) Standpunkttheorie, dass bestimmte gesellschaftliche Phänomene vom Standpunkt Beherrscher besser bzw. überhaupt erst erkennbar sind. Die spezifische (Unterdrückungs-)Erfahrung einer beherrschten Gruppe stelle insofern eine (nur dieser zugängliche) theoretische Ressource dar, die notwendig für das Verständnis des sie betreffenden Herrschaftsverhältnisses sei.

Wir müssen hier allerdings eine entscheidende Differenzierung vornehmen: Eine beherrschte gesellschaftliche Position zu besetzen, führt zwar notwendig zu einer dieser Position entsprechenden Erfahrung, also zu einer entsprechenden *Perspektive*, aber nicht automatisch zu einem dieser Position adäquaten *Standpunkt* (vgl. Harding 1991: 276 (Fn. 9); Hill Collins 2000: 25, 33). Wir sollten nicht annehmen, dass Beherrschte durch eine Form spontanen Bewusstseins, etwa einen „Klasseninstinkt“ (Althusser 1977: 164), die gesellschaftliche Wirklichkeit intuitiv und ohne Rückgriff auf theoretische Instrumente durchschauen können. Damit sich die Beherrschten als Beherrschte begreifen, reicht die Erfahrung des Beherrschtwerdens nicht aus. Es muss eine entsprechende Selbstdeutung hinzutreten.

Hartsock betont dementsprechend, dass der Standpunkt Beherrscher eine „Errungenschaft“ (*achievement*) darstellt, die erst gegen den Widerstand herrschender Ideologien erkämpft werden muss (vgl. Hartsock 1998: 110). Weil im Normalfall die ideologische Interpretation – d.h. die Interpretation vom Standpunkt der Herrschenden – eines gesellschaftlichen Sachverhalts

die hegemoniale sei, bedeute die Einnahme des Standpunkts Beherrscher für diese in der Regel zunächst das Abstreifen herrschender Ideologie. Dies könne wiederum nicht ohne theoretische Arbeit und politischen Kampf gelingen (vgl. auch Harding 1991: 71f.).

Folgen wir Hartsock, so müssen wir annehmen, dass die Ideologie die Beherrschten auf eine Weise anruft, die deren Selbstverständnis als beherrschte – d.h. auch: emanzipationsfähige – Subjekte blockiert und andere Selbstverständnisse an dessen Stelle setzt. Ben Tarnoff (2020) exemplifiziert dies einleuchtend an der kontemporären US-amerikanischen Techarbeiterbewegung, deren Mitglieder sich lange Zeit gar nicht als Arbeiter*innen begriffen, obwohl dies ihrer Position in der gesellschaftlichen Arbeitsteilung durchaus entspricht:

Mitarbeiter von Branchenführern wie Google sahen sich traditionell eher als Profis, Kreative oder Unternehmer denn als Arbeiter – ein Selbstverständnis, das sich aus einer Mischung verschiedener Faktoren speist, die von den relativ hohen Gehältern bis zu den neo-liberalen Glaubenssätzen der kalifornischen Ideologie reichen. (Tarnoff 2020: 184)

Tarnoff beschreibt hier an konkretem Material die Entwicklung, die Hartsock theoretisch entwirft: Die Beschäftigten von Google begriffen sich aufgrund ihrer relativ guten Bezahlung und dem starken Einfluss der „kalifornischen Ideologie“ traditionell nicht als Arbeiter*innen, d.h. als Ausgebeutete ohne betrieblichen Einfluss, sondern als kreative Individuen oder Mitglieder der herrschenden Klasse. Erst durch Arbeitskampf und Protest gegen Produktions- und Investitionsentscheidungen ihrer Unternehmen seien sie zu der Erkenntnis gelangt, dass ihre Interessen denen der Unternehmensführung entgegenstehen und damit zu einem Selbstverständnis als Arbeiter*innen gekommen. Dieses habe sowohl die Einsicht ins eigene Beherrschtsein als auch in die eigene kollektive Handlungsfähigkeit umfasst (vgl. ebd.: 192).

Die prinzipielle Umkämpftheit des Selbstverständnisses beherrschter Subjekte wird an diesem Beispiel aber nur *besonders* deutlich, weil die mittelständischen Techarbeiter*innen im Silicon Valley eine relativ privilegierte proletarische Schicht darstellen und daher eine „widersprüchliche Klassenlage“ (vgl. ebd. 201) – zwischen Bourgeoisie und Proletariat – besetzen. Auch proletarisiertere Schichten sind vor einer reaktionären Reartikulation ihrer Klassenlage nicht prinzipiell geschützt. Sie können sich als „Klassenkämpfer*innen“ begreifen, aber auch – und im Normalfall eher – als „Sozialpartner*innen“, „Kleinunternehmer“, „Deutsche“ etc. Der Erlangung eines ihrer gesellschaftlichen Position adäquaten, emanzipatorischen Standpunktes stehen also stets ideologische Anrufungen im Weg, die das Bewusstsein übers eigene Beherrschtsein aus dem Selbstverständnis der Beherrschten verdrängen.

1.3. Alternative theoretische Bezugnahmen auf die Erkenntnissituation Beherrscher:

Die Modelle des Bruchs und der Symmetrie

Die Diskussion der Erkenntnisvorteile bzw. -blockaden, die mit einer gesellschaftlichen Position als beherrschtes Subjekt einhergehen, offenbart zwei verschiedene Perspektiven von Ideologiekritik: Ideologiekritik kann sich sowohl „nach oben“ als auch „nach unten“ richten, d.h. sie kann sowohl Erkenntnishemmnisse von herrschenden als auch von beherrschten Subjekten analysieren, die sich aus der jeweiligen gesellschaftlichen Position dieser Subjekte sowie den damit einhergehenden Erfahrungen und materiellen Interessen ergeben. Während klassische marxistische Ideologietheorien²⁵ den Blick traditionell eher „nach unten“ richten, richten neuere (an Ideologietheorien oft nur noch *anknüpfende*) Strömungen der feministischen Standpunkttheorie oder Critical Race Theory²⁶ den Blick eher „nach oben“.²⁷

Wenn das Erkenntnisvermögen Herrschender *und* Beherrscher von ideologischen Verzerrungen betroffen sein kann, dann ist die These, dass beherrschte Subjekte qua Beherrschtsein einen besseren epistemischen Zugang zur gesellschaftlichen Wirklichkeit haben, komplexer zu interpretieren als dies auf den ersten Blick erscheinen mochte. Dem materiellen Nachteil Beherrscher entspricht in der konkreten gesellschaftlichen Wirklichkeit nicht notwendig ein epistemischer Vorteil. Dessen Realisierung wird zumindest permanent von den Anrufungen ideologischer Mächte bedroht. Was bedeutet es aber dann, dass nicht-ideale Theorie beim Standpunkt Beherrscher ansetzen soll? Eine unkritische Übernahme ihrer Perspektive kann jedenfalls nicht gemeint sein, weil auch diese durch ideologische Verzerrungen (mit)strukturiert ist.

Eine Unterscheidung von Celikates kann bei der Beantwortung dieser Frage helfen. Er unterscheidet in *Kritik als soziale Praxis* zwischen zwei Modellen der Gesellschaftskritik: einem „Modell des Bruchs“ und einem „Modell der Symmetrie“. Das Modell des Bruchs betont den Einfluss von Ideologien auf die Erkenntnis- bzw. Reflexionsfähigkeit der gesellschaftlichen Akteure. Diese seien in ihrer Alltagspraxis derart in ideologische Verzerrungen „verstrickt [...], dass sie zu einer reflexiven Distanzierung und zur Erkenntnis ihrer eigenen Situation und Interessen nicht in der Lage sind“ (Celikates 2009: 162). Aus dieser Interpretation wird die Forderung nach einem „klaren Bruch zwischen Ideologie und Wissenschaft“ abgeleitet:

²⁵ Neben Autor*innen wie Althusser und dem PIT sind hier v.a. noch Georg Lukács (1988) und die Kritische Theorie (vgl. Adorno & Horkheimer 2000, Marcuse 1968) zu nennen.

²⁶ Neben Autor*innen Harding, Hartsock, Mills und Hill Collins sind hier v.a. noch Donna Haraway (1988) und Dorothy Smith (1987) zu nennen.

²⁷ Bei Marx lassen sich Bezugspunkte für beide Perspektiven finden. Die bereits angesprochene Religionskritik des frühen Marx lässt sich, obwohl sie noch nicht unter diesem Titel firmiert, als Ideologiekritik „nach unten“ interpretieren. Die Stellen, an denen Marx die Beschränktheit der bourgeoisen Ideologie entlarvt (vgl. etwa Marx 1983: 825, 838ff.), stellen wiederum eher Ideologiekritik „nach oben“ dar.

Für die Akteure selbst bleibt die gesellschaftliche Struktur, in der sie leben, notwendigerweise undurchsichtig. [...] Will die Wissenschaft das Funktionieren der Gesellschaft durchschauen, muss sie deshalb mit den mystifizierten Vorstellungen der Akteure brechen und die Ideologie nicht nur als ein Hindernis, sondern auch als eine ständige Gefahr wahrnehmen, der nur durch ein Auf-Dauer-Stellen des Bruchs begegnet werden kann. (ebd.: 49f.)

In diesem Modell fehlt den gewöhnlichen gesellschaftlichen Akteuren die reflexive Distanz zu ihrer Alltagspraxis, weshalb sie diese nicht adäquat begreifen können. Die Kritik dürfe daher nicht bei dieser ideologisch verzerrten „Teilnehmerperspektive“ ansetzen, sondern vielmehr mit dieser brechen und die gesellschaftliche Wirklichkeit aus der (uninvolvierten, uninteressierten) „Beobachterperspektive“ (ebd.: 39) analysieren (vgl. ebd.: 162).

Dem Modell des Bruchs stellt Celikates das Modell der Symmetrie gegenüber. Dieses geht von einem „methodologischen Egalitarismus“ aus, d.h. von der „Kontinuität zwischen praktischen und theoretischen Formen des Selbst- und Weltverhältnisses“ (ebd.: 101f.). Wie Celikates anhand einer Diskussion der Ergebnisse der „Ethnomethodologie“ und der „Soziologie der Kritik“ zeigt, sind gewöhnliche gesellschaftliche Akteure zu kritischer Reflexion ihrer Praxis und ihrer gesellschaftlichen Umgebung nicht nur prinzipiell in der Lage, sondern sogar in ihrem Alltag ständig darauf angewiesen. Die Theorie müsse sie daher nicht erst aus ihrem ideologischen Schlummer wecken und aufklären. Sie stelle vielmehr selbst nur die Fortsetzung einer in allen Menschen alltäglich wirksamen Reflexionsaktivität dar (ebd.: 102f.).

Diese beiden Modelle sind gute theoretische Instrumente, um das Verhältnis nicht-idealer Theorie, die ja Theorie vom kritisch-entwickelten Standpunkt Beherrscher sein soll, zur alltäglichen Perspektive Beherrscher genauer zu bestimmen. Die Frage ist, ob zwischen dem Standpunkt und der Perspektive Beherrscher ein Bruch oder eine Kontinuität angenommen werden soll. Das Modell des Bruchs setzt voraus, dass die Alltagspraxis der Beherrschten so sehr von ideologischen Verzerrungen strukturiert ist, dass dort keine epistemischen Ressourcen liegen, die nicht-ideale Theorie gewinnbringend aufgreifen könnte. Das spontane Alltagsbewusstsein Beherrscher sei gar nicht dazu in der Lage, sich zu einem kritischen Gruppenstandpunkt weiterzuentwickeln. Ein kritischer Standpunkt zu den gesellschaftlichen Herrschaftsverhältnissen kann hier nur das Ergebnis eines theoretischen Kritikprozesses sein. Wenn dem so ist, kann dieser Standpunkt nicht nur prinzipiell auch von Subjekten eingenommen werden, die nicht selbst Teil der infrage stehenden beherrschten Gruppe sind (vgl. Harding 1991: 268ff.). Eine solche theoretische „Beobachterperspektive“ erscheint dann sogar aufgrund ihrer kritischen Distanz *besser* dazu geeignet, einen kritischen Standpunkt im Interesse Beherrscher zu entwickeln als eine „Teilnehmerperspektive“. Dies scheint etwa Vladimir Iljitsch Lenin anzunehmen, der in *Was tun?* schreibt, „die *spontane* Entwicklung der Arbeiterbewegung“ führe „zu ihrer

Unterordnung unter die bürgerliche Ideologie“. Daher brauche es Theorien, „die von den gebildeten Vertretern der besitzenden Klassen, der Intelligenz, ausgearbeitet“ (Lenin 1955: 396, 386; Hervorhebung im Original) werden. Theorie ist hier etwas, das von „der Intelligenz“ *für* die beherrschten Massen fertig produziert wird.²⁸ Ganz im Gegensatz zur oben entwickelten Position, dass Herrschende im Gegensatz zu Beherrschten aufgrund ihrer gesellschaftlichen Position und den damit korrespondierenden Erfahrungen und materiellen Interessen zu ideologischen Verzerrungen neigen, scheinen Mitglieder herrschender Gruppen hier *besser* dazu geeignet, ideologische Verzerrungen zu überwinden – sofern sie „gebildete Vertreter“ dieser Gruppen sind.

Hier zeigen sich jedoch auch die Probleme eines Modells des Bruchs. Nicht nur erzeugt dessen methodologische Prämisse – dass nicht die gewöhnlichen Akteure selbst ihre eigene Praxis verstehen können, sondern *nur* der kritische Blick der distanzierten Sozialwissenschaft – eine problematische paternalistische Tendenz. Überdies ist die These, die ideologischen Mächte seien in der Lage, einen totalen „Verblendungszusammenhang“ (Adorno & Horkheimer 2000: 60) zu errichten, der die Möglichkeit kritischer Reflexion aufseiten beherrschter Subjekte *absolut* untergrabe, empirisch nicht haltbar (vgl. Celikates 2009: 76ff.). Dass beherrschte Subjekte ihre oben besprochenen Erkenntnisvorteile zu kritischer Reflexion über die gesellschaftlichen Verhältnisse nutzen und dabei auch ideologischen Anrufungen widerstehen, ist eine alltäglich realisierte Möglichkeit.²⁹ Und dass nicht-ideale Theorie aus dieser (Alltags-)Perspektive Beherrscher wichtige theoretische Ressourcen beziehen kann, zeigten wir bereits oben am Fall der Hausarbeit, die nur „entdeckt“ werden konnte, weil theoretisch „vom Leben von Frauen“ ausgegangen wurde: vom Leben der Frauen nämlich, die alltäglich Hausarbeit leisten müssen und daher ein Bewusstsein für die zentrale Stellung haben, die diese in der gesamtgesellschaftlichen Reproduktion innehat.

Dieser Fall zeigt jedoch sogleich die epistemischen Grenzen beherrschter Subjekte als alltäglicher Akteure. Die Theorie von der Rolle der Hausarbeit in der gesamtgesellschaftlichen Reproduktion wird durch das Ausgehen „vom Leben von Frauen“ möglich, aber nicht von denselben Frauen, von denen hier ausgegangen wird, produziert. Erst die Rezeption und Interpretation durch Theoretiker*innen artikuliert das in dieser alltäglichen Praxis implizite Wissen (vgl. Jaggar 1983: 371, 384). Die Betonung der Reflexionsfähigkeit Beherrscher darf daher nicht dazu führen, den Standpunkt Beherrscher mit deren Perspektive zu identifizieren und zu

²⁸ Hierbei sei allerdings beachtet, dass es sich bei *Was tun?* um eine historisch situierte politische Kampfschrift und kein fertig ausgearbeitetes theoretisches Bekenntnis handelt und sich der spätere Lenin gegen eine elitäre Bevormundung der proletarischen Massen aussprach (vgl. Mills 1990: 11ff.).

²⁹ Ich werde dieses Thema in Abschnitt 3 dieses Teils vertiefen.

vergessen, dass ersterer als „Errungenschaft“ charakterisiert werden muss. Die Perspektive Beherrscher ist eben nicht nur durch Erkenntnisvorteile charakterisiert. Deren Realisierung ist auch ständig von ideologischen Blockaden bedroht. Letzteres macht gerade den rationellen Kern des Modells des Bruchs aus.

Die Erkenntnissituation Beherrscher ist nicht einfach vorteilhaft oder nachteilig: „An oppressed group’s experiences may put its members in a position to see things differently, but their lack of control over the ideological apparatuses of society makes expressing a self-defined standpoint more difficult.“ (Hill Collins 2000: 39) Obwohl die Perspektive Beherrscher einige Erkenntnisvorteile birgt, kann der Einfluss ideologischer Mächte die Entwicklung dieser Perspektive Beherrscher hin zu einem kritischen Gruppenstandpunkt blockieren. Insofern ist die Erkenntnissituation Beherrscher *widersprüchlich*, d.h. gleichzeitig und auf denselben Ebenen von Erkenntnisvorteilen als auch -blockaden strukturiert. Daher hat auch nicht-ideale Theorie ein widersprüchliches Verhältnis zur Perspektive Beherrscher einzunehmen: Der Anspruch, Theorie vom Standpunkt der Beherrschten aus zu betreiben, impliziert ein Ansetzen „beim Leben“ der Beherrschten. Dies kann aber einerseits nicht heißen, unkritisch deren Perspektive zu übernehmen, da diese durch Ideologien (mit)strukturiert ist, gegen die ein Standpunkt erst durchzusetzen ist. Andererseits kann nicht-ideale Theorie aber auch keine umfassende ideologische Verblendung beherrschter Subjekte unterstellen, weil dies moralisch-politisch fragwürdig und empirisch falsch wäre. Das Verhältnis nicht-idealer Theorie zur Perspektive Beherrscher muss daher die Einseitigkeiten der Modelle des Bruchs und der Symmetrie vermeiden, aber zugleich deren sinnvolle Einsichten aufbewahren. Wie dies gelingen kann, versuche ich im Folgenden auf Grundlage von Gramscis Theorie organischer Intellektueller zu zeigen.

2. Standpunktformulierung als kollektiver Prozess

Wie Marx schreibt, lassen sich wirkliche Widersprüche nur lösen, indem man ihnen eine Bewegungsform gibt (vgl. Marx 1962: 119f.). Die oben diskutierten Modelle des Bruchs und der Symmetrie sind zwei Beispiele für Bewegungsformen, die zwischen nicht-idealer Theorie und der Perspektive Beherrscher bestehen können. Allerdings hat die Diskussion herausgestellt, dass beide Modelle einseitig sind, da sie entweder die Erkenntnisblockaden oder die Erkenntnisvorteile in der Position Beherrscher verabsolutieren. Worauf ich im Folgenden abziele, ist eine Form der theoretischen Bezugnahme auf die Perspektive Beherrscher, die die Vorteile, die deren Erkenntnissituation inhärent sind, zu realisieren sucht, während sie den entsprechenden Erkenntnisblockaden entgegenwirkt. Wichtige theoretische Elemente für eine solche Bezugnahme liegen in der Epistemologie Gramscis.

2.1. Gramscis Epistemologie als Modell des Übergangs

Der erste Bezugspunkt im Denken Gramscis für die hiesige Diskussion wurde bereits in Teil I angesprochen. In Abschnitt 3.1 stellte ich den Alltagsverstand in Gramscis Sinne als spontane Weltauffassung eines Individuums vor, die zunächst immer „mechanisch von der äußeren Umgebung auferlegt“ sei. Ein gesellschaftliches Individuum denke dementsprechend immer zunächst so, wie seine gesellschaftliche Gruppe denkt, es sei zunächst immer „Konformist irgendeines Konformismus, [...] immer Masse-Mensch oder Kollektiv-Mensch“ (Gramsci 2012: 1376, vgl. auch 1381). Gramsci unterstellt hiermit jedoch nicht, dass jede gesellschaftliche Gruppe ein konsistentes, abgeschlossenes Weltbild hat, das ihre Mitglieder einfach fertig übernehmen. Zum einen habe jede Gruppe nicht einfach *eine* Weltauffassung, zum anderen gehöre jedes Individuum „gleichzeitig zu einer Vielzahl von Masse-Menschen“ (ebd.: 1376), unterstehe also dem Einfluss mehrerer gesellschaftlicher Gruppen (zu denen es nicht einmal unbedingt auch selbst gehören muss) (vgl. ebd.: 1378). Daher sei der Alltagsverstand „nicht kritisch und kohärent, sondern zufällig und zusammenhangslos“:

[D]ie eigene Persönlichkeit ist auf bizarre Weise zusammengesetzt: es finden sich in ihr Elemente des Höhlenmenschen und Prinzipien der modernsten und fortgeschrittensten Wissenschaft, Vorurteile aller vorangegangenen, lokal bornierten geschichtlichen Phasen und Intuitionen einer künftigen Philosophie, wie sie einem weltweit vereinigten Menschengeschlecht zueigen sind. (ebd.: 1376)

Aus dieser Stelle können wir entnehmen, dass der Alltagsverstand nicht nur vielfältig ist (als Zusammenhang „einer Vielzahl von Masse-Menschen“), sondern auch *widersprüchlich*: Die Ansichten des Höhlenmenschen sind nicht kompatibel mit denen der fortgeschrittensten Wissenschaft, dennoch befinden sie sich im Alltagsverstand unvermittelt nebeneinander.³⁰

Gramscis Analyse des Alltagsverstandes, den er als „widersprüchliches Bewusstsein“ (ebd.: 1385) charakterisiert, korrespondiert mit der oben vorgenommenen Analyse der Erkenntnissituation Beherrscher: In beiden Fällen handelt es sich um ein widersprüchliches Nebeneinander von erkenntnisfördernden und -blockierenden Elementen. Außerdem können wir, analog zu Gramsci, sagen, dass die Erkenntnissituation Beherrscher von den Perspektiven verschiedener gesellschaftlicher Gruppen informiert ist: Einerseits von der Perspektive, die aufgrund ihrer gesellschaftlichen Situiertheit nur die Beherrschten genuin einnehmen können und die ich oben unter „Erkenntnisvorteile“ diskutierte. Andererseits von der Perspektive, die Ergebnis ideologischer Anrufungen sind. Wenn wir, wie in Teil I entwickelt, unterstellen, dass eine durch

³⁰ Interessant ist an Gramscis Ansatz auch, dass er die verschiedenen Elemente im Alltagsverstand auf einer zeitlichen Skala anordnet. Zum Thema der „Ungleichzeitigkeit“ von Bewusstseinsinhalten und -formen vgl. Bloch 1985: 104ff.

ideologische Apparate geprägte Weltauffassung der Perspektive der Herrschenden entspricht, übernehmen die Beherrschten, sofern sie unter dem Einfluss von Ideologien stehen, „eine Auffassung, die nicht die ihre ist, von einer anderen Gruppe“ (ebd.: 1378).

Die Erkenntnissituation Beherrscher ist also durch die Perspektive der Herrschenden mitbestimmt. Dieses Phänomen können wir mit einem Begriff von W.E.B. Du Bois (2007: 8) „doppeltes Bewusstsein“ (*double consciousness*) nennen. Mit diesem Begriff charakterisiert dieser die kognitive Situation Schwarzer Menschen in der US-amerikanischen Gesellschaft, die ihnen kein „wahres Selbstbewusstsein“ erlaube, sondern sie sich selbst nur durch „die Offenbarung der anderen [hegemonialen, Weißen] Welt“ (ebd.)³¹ betrachten ließe.³² Die Erkenntnissituation Schwarzer US-Amerikaner*innen ist hier also keine einfache, sondern eine, in der sich zwei widersprüchliche Perspektiven – nämlich die eigene und die der Herrschenden – überkreuzen.³³ Insofern korrespondiert sie auf allgemeiner Ebene mit dem hier entwickelten Begriff der Erkenntnissituation Beherrscher.

Einen Gegenbegriff zum widersprüchlichen Alltagsverstand bildet bei Gramsci die Philosophie. Diese stelle im Gegensatz zum Alltagsverstand eine „kritisch kohärente Weltauffassung“ und „intellektuelle Ordnung“ (ebd.: 1376f.) dar. Hierbei ist jedoch zu beachten, dass Gramsci Philosophie nicht als „spezifische intellektuelle Tätigkeit einer bestimmten Kategorie von spezialisierten Wissenschaftlern oder professionellen und systematischen Philosophen“ (ebd.: 1375) versteht, sondern als intellektuelle Praxis, die nicht nur prinzipiell alle betreiben können, sondern die alle immer schon betreiben (vgl. ebd.: 1379). Denn jeder Mensch besäße „gesunden Menschenverstand“. Diesen bestimmt Gramsci als die im Alltagsverstand enthaltene „spontane Philosophie“, als dessen „gesunden Kern“ (ebd.: 1375, 1379), der den Alltagsverstand aus seinem zufälligen und inkohärenten Zustand hin zu einem kritischen und kohärenten treibt. Die Philosophie fungiert hier also zwar als Gegenbegriff zum Alltagsverstand, zugleich existiert aber kein harter Bruch zwischen beiden, denn mit dem gesunden Menschenverstand ist ein zwischen Alltagsverstand und Philosophie vermittelnder Faktor identifiziert.

Aus diesem Grund lässt sich das epistemologische Modell Gramscis weder auf das Modell des Bruchs noch das der Symmetrie reduzieren. Es vermittelt vielmehr die methodologischen Prämissen beider Modelle miteinander. Wie in einem Modell des Bruchs bestimmt Gramsci die alltägliche Form des Denkens als widersprüchlich, inkohärent und zufällig, kurz: als reflexionsunfähig und stellt ihr die Philosophie als „intellektuelle Ordnung“ gegenüber. Dieser

³¹ Die deutsche Übersetzung wurde übernommen aus Du Bois 2003: 35.

³² Hieraus entspringen Schwarzen US-Amerikaner*innen laut Du Bois Erkenntnisvorteile, die ich in Abschnitt 3.2 dieses Teils diskutiere.

³³ In feministischen Standpunkttheorien wird dieses Phänomen beizeiten mit dem Begriff „bifurcated consciousness“ bezeichnet (vgl. Harding 1991: 285).

scheinbar harte Bruch wird jedoch durch den Begriff des gesunden Menschenverstandes aufgeweicht, mit dem ein Faktor bestimmt ist, der die zunächst reflexionsunfähigen Subjekte zur Kritik und Systematisierung ihrer Erkenntnis antreibt. Der qualitative Unterschied zwischen Alltagsverstand und Philosophie wird so auf einen quantitativen zurückgeführt: Philosoph*innen tun das, was alle Menschen mit ihrem gesunden Menschenverstand alltäglich tun, nur intensiver und systematischer. Insofern mag es scheinen, als vertrete Gramsci ein Modell der Symmetrie. Diesem Eindruck steht allerdings Gramscis Betonung des defizitären Charakters des Alltagsverstandes gegenüber. Die alltäglichen Subjekte seien zwar prinzipiell reflexionsfähig, dennoch sei ihr Geisteszustand zunächst immer epistemologisch defizitär und fremdbestimmt. Der gesunde Menschenverstand stelle insofern lediglich ein Potenzial dar, das keineswegs immer schon verwirklicht sei.

Bei Gramscis Epistemologie handelt es sich weder um ein Modell des Bruchs noch ein Modell der Symmetrie. Ich nenne es daher ein *Modell des Übergangs*. Die Logik dieses Modells wird in Gramscis Position deutlich, dass es „nicht möglich ist, das, was sich ‚wissenschaftliche‘ Philosophie nennt, von der ‚vulgären‘ und popularen Philosophie abzukoppeln, die nur ein zusammenhangsloses Ensemble von Ideen und Meinungen ist.“ (ebd. 1379) Einerseits wird hier die „populäre“ Philosophie pejorativ als ein „zusammenhangsloses Ensemble von Ideen und Meinungen“ beschrieben, andererseits aber auch bestritten, dass sich die „wissenschaftliche“ Philosophie von ihr kategorisch trennen ließe. Es wird zwar ein qualitativer Unterschied zwischen Alltagsverstand und Philosophie behauptet, jedoch unter Voraussetzung eines „methodologischen Egalitarismus“³⁴, der die prinzipielle Reflexionsfähigkeit alltäglicher Akteure unterstellt und somit eine Kontinuität zwischen Alltagsverstand und Philosophie sowie die Möglichkeit der Entwicklung des ersten in Richtung der zweiten etabliert.

2.2. Organische Intellektuelle

Wenn ein Entwicklungspotenzial des widersprüchlichen Alltagsverstandes in Richtung einer „kritisch kohärenten Weltauffassung“ behauptet wird, stellt sich die Frage, wie dieses Potenzial verwirklicht werden kann. Bei Gramsci spielen hierbei Intellektuelle eine zentrale Rolle. Im Folgenden möchte ich Gramscis Begriff organisch-intellektueller Tätigkeit rekonstruieren,

³⁴ Dieser methodologische Egalitarismus muss allerdings noch weiter qualifiziert werden, um die Theorie nicht wieder in ein Modell der Symmetrie zurückzuführen: Das hier unterstellte „Prinzip der Symmetrie besagt nicht, dass es keine Asymmetrien gibt – das wäre angesichts der subjektiv erfahrenen und empirisch nachweisbaren Asymmetrien absurd und verharmlosend –, sondern dass eine Asymmetrie etwa zwischen den Fähigkeiten und dem Wissen der ‚gewöhnlichen‘ Akteure auf der einen Seite und der sozialwissenschaftlichen Experten auf der anderen nicht vorausgesetzt oder methodologisch abgeleitet werden kann, sondern empirisch aufgewiesen und erklärt werden muss.“ (Celikates 2009: 182f.)

wobei ich auf Celikates' Konzept rekonstruktiver Kritik zurückgreifen werde, um die Konzepte Gramscis zu ergänzen.

Intellektuellen fällt bei Gramsci die Aufgabe zu, „die ‚Einfachen‘ [...] zu einer höheren Lebensauffassung zu führen“ (ebd.: 1383), indem sie den Alltagsverstand kritisieren und dadurch den gesunden Menschenverstand stärken (vgl. ebd.: 1382). Dies hört sich zunächst so an, als falle Gramsci in ein Modell des Bruchs zurück, in dem die kritischen Intellektuellen die ignoranten Massen einseitig aufzuklären haben. Und tatsächlich hat er eine intellektuelle *Elite* vor Augen, d.h. eine „Schicht von Personen, die auf die begriffliche und philosophische Ausarbeitung ‚spezialisiert‘ sind“ (ebd.: 1385) und daher die besten Voraussetzungen dafür haben, die Widersprüche und regressiven Elemente im Alltagsverstand zu identifizieren und zu bereinigen. Diese Schicht von „Organisatoren und Führer[n]“ (ebd.) ist allerdings nicht im Sinne eines Du Boisschen „talented tenth“ gedacht, also einer Elite, die *stellvertretend* für die beherrschten Massen denkt, spricht und handelt (vgl. Du Bois 1969). Stattdessen ist es in Gramscis Sinne entscheidend, dass die Intellektuelle

bei der Arbeit der Ausbildung eines dem Alltagsverstand überlegenen und wissenschaftlich kohärenten Denkens niemals vergißt, mit den „Einfachen“ in Kontakt zu bleiben, und gerade in diesem Kontakt die Quelle der zu untersuchenden und zu lösenden Probleme entdeckt (Gramsci 2012: 1381).

Diese Aufforderung, die eigenen theoretischen Fragestellungen im Kontakt mit den „Einfachen“³⁵ zu entwickeln, erinnert an Hardings Aufforderung in der Theorie „beim Leben von Frauen anzusetzen“. Intellektuelle sollen hier *organisch mit den Massen verbunden sein*, d.h. „die Prinzipien und die Probleme“ ausarbeiten und kohärent machen, „die diese Massen mit ihrer praktischen Tätigkeit [aufstellen]“ (ebd.: 1381). Im praktischen Weltbezug Beherrscher sei eine embryonale Weltauffassung enthalten, derer sich diese allerdings im Normalfall nicht bewusst würden, weil ihr Bewusstsein von ideologischen Anrufungen überlagert sei (vgl. ebd.: 1387). Daher müssten Intellektuelle die weltanschaulichen Gehalte dieser Praxis zuerst theoretisch explizieren und entwickeln.³⁶

Wie können wir die Aufforderung, „die Prinzipien und Probleme auszuarbeiten, die die Massen mit ihrer praktischen Tätigkeit aufstellen“, konkreter begreifen? Um dies zu klären, lohnt es sich, Gramscis Vorstellung organisch-intellektueller Tätigkeit mit Celikates' Konzept rekonstruktiver Kritik in Bezug setzen. Rekonstruktive Kritik ist Celikates' Vorschlag einer Kritikart,

³⁵ Der Begriff „Einfache“ hat seinen Ursprung in der biblischen Redeweise von den „Einfachen im Geiste“ (vgl. Barfuß & Jehle 2014: 66).

³⁶ Wenn die Aufgabe von Intellektuellen in der Explikation und Entwicklung von weltanschaulichen Gehalten, die der Praxis Beherrscher implizit sind, besteht, können wir annehmen, dass prinzipiell auch nicht-beherrschte Subjekte in der Theorie den Standpunkt Beherrscher einnehmen bzw. entwickeln können (vgl. Fn. 22 dieser Arbeit).

die die Einseitigkeiten der Modelle des Bruchs bzw. der Symmetrie aufhebt, ohne deren richtige Einsichten zu verwerfen. Die Kritikerin operiert hierbei ähnlich wie eine Psychoanalytikerin (vgl. Celikates 2009: 195ff.). Die Aufgabe dieser sei es, von den leidhaften Erfahrungen der Analysandin ausgehend theoretische Hypothesen aufzustellen, anhand derer die Analysandin sowohl ihre bereits gemachten Erfahrungen besser verstehen als auch tiefere Schichten ihrer psychischen Problematik erschließen kann. Analog bestehe die Aufgabe der kritischen Theoretikerin im Aufstellen „hypothetische[r] Konstruktionen beziehungsweise eben Rekonstruktionen, welche die Akteure etwas sehen lassen sollen, was sie im Moment noch nicht sehen, ja, aus ihrer momentanen Perspektive vielleicht nicht einmal sehen können“ (ebd.: 227).

Entscheidend ist in diesem Modell, dass es sich bei den Hypothesen der Theoretikerin um *Re*-Konstruktionen handelt. Die Theoretikerin soll nicht eigene normative Ideale oder kritische Analysen aufstellen und diese den Beherrschten fertig übergeben (vgl. ebd.: 179, 187, 202). Stattdessen soll sie beherrschten Subjekten helfen, selbst Fragen (und Antworten auf diese Fragen) zu formulieren. Sie ist dazu aufgerufen, das bereits bestehende „Problembewusstsein“ (ebd.: 202) der Akteure aufzugreifen und es mit dem ihr zur Verfügung stehenden theoretischen Vokabular auf eine Weise zu reformulieren, die dazu geeignet ist, einen klareren Blick auf die gesellschaftliche Wirklichkeit zu eröffnen. Dies bedeute in vielen Fällen vor allem, ideologische Blockaden abzubauen (vgl. ebd.: 176). Die Rede vom *Problembewusstsein* mag jedoch in die Irre führen. Nicht immer muss das, was die Theoretikerin aufgreift, bei den Beherrschten als Bewusstseinsinhalt vorliegen. Die Arbeit der Theoretikerin kann auch darin bestehen, einen in der Praxis Beherrscher „impliziten normativen Gehalt explizit zu machen.“ (ebd.: 187)

Die Arbeit organischer Intellektueller können wir uns gut im Sinne rekonstruktiver Kritik vorstellen: Die Fragen auszuarbeiten, die die Massen mit ihrer praktischen Tätigkeit aufstellen, heißt dann, diese Tätigkeit und den gesellschaftlichen Kontext, in dem sie stattfindet, auf eine Weise begrifflich zu rekonstruieren, die ein differenzierteres Verständnis der gesellschaftlichen Wirklichkeit bzw. den Abbau ideologischer Blockaden aufseiten der Beherrschten bewirkt. Ob die begrifflichen Rekonstruktionen der Intellektuellen gelungen sind oder nicht, bemisst sich für Gramsci nicht vorrangig daran, ob sie der Kritik wissenschaftlicher Konferenzen oder anderen Regulationsmechanismen institutionalisierten Intellektuellentums standhalten. Der Maßstab für gelungene intellektuelle Tätigkeit ist hier „Massenzustimmung“ (ebd.: 1391). Einen ähnlichen Gedanken finden wir bei Celikates, für den das Adäquatheitskriterium für die begrifflichen Rekonstruktionen der Kritikerin die Zustimmung der adressierten Akteure ist (vgl. ebd.: 207, 223f.). Da das Ziel der Kritik die „Klärung des Selbstverständnisses der Akteure“ (ebd.: 170) sei, entscheide sich die Frage, ob ein Theorem „richtig“ ist oder nicht, daran, ob es

von denen, die es adressiert, verstanden und übernommen werde. Es geht rekonstruktiver Kritik bzw. organisch-intellektueller Tätigkeit daher nicht nur um wissenschaftlichen Fortschritt, zumindest nicht, wenn dieser zum Preis des Abreißens der Verbindung zu den „Einfachen“ erkaufte wird. Daher diskutiert Gramsci die Möglichkeit einer intellektuellen Selbstbeschränkung: In manchen Situationen sei es sinnvoll, das Tempo der Differenzierung und Weiterentwicklung von Theorien bewusst zu drosseln, damit die Geschwindigkeit der theoretischen Errungenschaften sich dem des Lernprozesses der Massen angleichen könne (vgl. Gramsci 2012: 1380, 1391). Obwohl auch Celikates die Zustimmung der Adressierten als Adäquatheitskriterium der Theorie ansieht, betont er zugleich, dass diese Zustimmung im Sinne eines notwendigen, aber nicht im Sinne eines hinreichenden Kriteriums interpretiert werden darf. Ein zweites zentrales Kriterium ist selbstverständlich der Wirklichkeitsbezug der Theorie. Da die Beherrschten aufgrund eventuell vorliegender ideologischer Verzerrungen die (Nicht-)Erfüllung dieses Kriteriums nicht notwendigerweise immer einschätzen können, „kann die faktische Ablehnung der Theorie durch die Adressaten nicht als letztes Kriterium für die Inadäquatheit der Theorie gelten“ (Celikates 2009: 230). Diese Spannung zwischen der Angewiesenheit auf und der Unabhängigkeit vom Selbstverständnis der Beherrschten müsse die Kritik „auf theoretischer Ebene aushalten, sich in der Praxis aber an ihr abarbeiten.“ (ebd.: 233)

Organische Intellektuelle erhalten in dieser Konzeption sowohl die Fragestellungen als auch den Maßstab ihrer Arbeit von den „Einfachen“. Diese wiederum erhalten von den Intellektuellen Theorieangebote, mit denen sie ihre Praxis und gesellschaftliche Umgebung besser begreifen können. So führt das Zusammenwirken organischer Intellektueller und „Einfacher“ für Gramsci zu einem „massenhaften intellektuellen Fortschritt“³⁷ (Gramsci 2012: 1384) und unterscheidet sich insofern von „klassischer“ Intellektuellentätigkeit, deren Entdeckungen „Erbhof kleiner Intellektuellengruppen“ (ebd.: 1377) blieben. Celikates formuliert einen ähnlichen Gedanken: Die Intellektuelle (bzw. die Kritikerin) verfüge zwar über ein Instrumentarium an Begriffen und Interpretationsschemata, „das den Akteuren selbst nicht von vornherein zur Verfügung steht“ (Celikates 2009: 206). Das, worauf rekonstruktive Kritik jedoch letzten Endes abziele, sei die Aneignung dieses kritischen theoretischen Instrumentariums durch die Beherrschten selbst: Wie die Psychoanalytikerin mache die kritische Theoretikerin sich selbst im besten Fall sukzessive durch ihre Arbeit überflüssig (vgl. ebd.: 170, 200, 204ff.). Rekonstruktive Kritik werde so zu einem Instrument der *Selbstaufklärung* Beherrschter (vgl. ebd.: 178, 240).

³⁷ Diesen Anspruch fasst Angela Davis in der Formel zusammen: „We must strive to ‘lift as we climb’“ (Davis 1989: 5)

Intellektuelle und „Einfache“ stehen hier in einem *dialogischen Verhältnis*, in dem beide Seiten einander informieren und aufeinander angewiesen sind. Gramsci spricht daher auch von einer „Dialektik Intellektuelle-Masse“ (Gramsci 2012: 1385). Wir sehen erneut, dass Gramscis Denken weder ein Modell des Bruchs noch eines der Symmetrie, sondern ein Modell des Übergangs voraussetzt. „Kritik des Alltagsverstands“ bedeutet hier nicht, die gesellschaftlichen Herrschaftsverhältnisse oder die herrschenden Ideologien von der Position der uninvolvierten Theoretikerin aus zu kritisieren und den Beherrschten eine solche Kritik von außen als geistiges Befreiungsmittel zu präsentieren. Auch darf es nicht einfach als Ergebnis ideologischer Verblendung interpretiert werden, wenn die Theorieangebote Intellektueller von den „Einfachen“ nicht aufgenommen werden. Denn Maßstab für die Adäquatheit einer begrifflichen Konstruktion ist hier die Zustimmung der Adressat*innen, die selbst auch zu kritischer Reflexion ihrer Praxis und gesellschaftlichen Umgebung fähig sind. Obwohl Theoretiker*innen ihre Funktion als Intellektuelle „offiziell“ ausübten, sei jeder Mensch schon immer im Alltag – auf welchem theoretischen Niveau auch immer – intellektuell tätig (vgl. Gramsci 2012: 1500). Diese Einsicht darf in Gramscis Sinne jedoch auch nicht dazu führen, jede Wissenshierarchie zwischen Theoretiker*innen und Beherrschten zu leugnen und so die intellektuelle Praxis „offizieller“ Intellektueller und „Einfacher“ auf eine Stufe zu stellen. Eine Romantisierung der Erkenntnissituation Beherrscher liefe praktisch darauf hinaus, „die ‚Einfachen‘ in ihrer primitiven Philosophie des Alltagsverstandes zu belassen“ (ebd.: 1383). Vielmehr sollen Intellektuelle hier versuchen, eine in den Beherrschten „bereits bestehende Aktivität“, nämlich die des gesunden Menschenverstandes, „zu erneuern und ‚kritisch‘ zu machen“ (ebd.: 1382).

Ein gramscianischer Begriff organisch-intellektueller Tätigkeit kann die Vorstellung des Übergangs von der spontanen und widersprüchlichen Gruppenperspektive zum kritischen Gruppenstandpunkt bereichern. Gramsci schreibt: „Eine Masse ‚unterscheidet‘ sich nicht und wird nicht ‚per se‘ unabhängig, ohne sich (im weiten Sinn) zu organisieren, und es gibt keine Organisation ohne Intellektuelle“ (Gramsci 2012: 1385) Dass eine Masse sich „unterscheidet“, bedeutet hier, dass sie die von anderen (herrschenden) Gruppen übernommenen Fremdzuschreibungen ablegt und einen eigenen Standpunkt formuliert (vgl. Barfuß & Jehle 2014: 63). Dieser Prozess ist im hier entwickelten Sinne nicht ohne Intellektuelle denkbar, die der Selbstaufklärung Beherrscher zuarbeiten, indem sie die aus deren Lebenspraxis entspringenden Probleme theoretisch auf den Begriff bringen und die dabei entstehenden Theoreme an sie zurückzugeben sowie ihrer Kritik unterstellen. Bemerkenswert an diesem Ansatz ist, dass er die *Formulierung eines*

kritischen Gruppenstandpunkts als kollektive Anstrengung begreift, als Zusammenwirken zweier Gruppen, nämlich Intellektuellen und „Einfachen“.

Diese beiden Gruppen sind bis hierher jedoch noch nicht ausreichend bestimmt worden. Wen meint Gramsci, wenn er von „Intellektuellen“ bzw. „Einfachen“ spricht? Sind hier zwei materiell unterschiedlich Gruppen gemeint? Um diese Frage zu klären, behandle ich im folgenden und letzten Abschnitt die Frage nach dem Zusammenhang von materieller gesellschaftlicher Position und intellektueller Tätigkeit.

3. Zum Zusammenhang von materieller Situiertheit und intellektueller Tätigkeit

Der Begriff „Intellektuelle“, wie er bis hierher entwickelt wurde, kann auf zwei verschiedene Weisen interpretiert werden – im Sinne einer Funktion und im Sinne einer gesellschaftlichen Position: Eine Person „funktioniert“ als (organische) Intellektuelle, wenn sie ihre theoretischen Fragestellungen von der Praxis Beherrscher ausgehend entwickelt und durch begriffliche Arbeit deren Selbstaufklärung im oben entwickelten Sinne fördert. Da mit Intellektuellen eine „Schicht von Personen, die auf die begriffliche und philosophische Ausarbeitung spezialisiert sind“, angesprochen ist, liegt es aber zugleich nahe anzunehmen, dass eine Bedingung für Intellektuellentum formelle Bildung ist. Intellektuelle, so scheint es, müssen eine akademische Ausbildung hinter sich haben, die sie auf die „begriffliche und philosophische Ausarbeitung“ vorbereitet. Da der Zugang zu akademischen Institutionen beschränkt und für Mitglieder herrschender Gruppen leichter zu erwerben ist als für Mitglieder beherrschter Gruppen, scheint Intellektuellentum auch eine privilegierte gesellschaftliche Position zu implizieren. Dieser Eindruck ist, wie ich im Folgenden zeigen möchte, allerdings verfehlt.

3.1. Sind Intellektuelle notwendig Akademiker*innen?

Emanuelle Saccarelli (2011: 772f.) warnt davor, sich die Universität als den natürlichen Ort des Denkens vorzustellen und weist darauf hin, dass Gramsci selbst, obwohl er als der exzellente Student, der er war, eine erfolgreiche akademische Karriere hätte verfolgen können, bewusst die akademische Welt verließ, um Parteiintellektueller zu werden. So betont Gramsci (2012: 1385f.) selbst auch nicht die Bedeutung der Universitäten, sondern der Parteien für die organisch-intellektuelle Arbeit: Parteien seien für beherrschte Gruppen das hauptsächliche Mittel zur Herausbildung eigener Intellektueller (Gramsci 1971: 15). Sie schufen ein organisches Intellektuellentum, indem sie „die handelnde Masse individuell aus[lesen]“ (Gramsci 2012: 1385f.) und die so ausgelesenen Individuen in politisch-intellektuelle Führungspositionen brächten, wo sie ihre intellektuellen Fähigkeiten sowohl ausüben als auch weiterentwickeln

könnten. Gramsci schwebt also die Rekrutierung der Intellektuellenschicht aus den Reihen Beherrscher vor. Auslese und Ausbildung zu Parteiintellektuellen nehmen dabei durchaus den Weg über „das Sieb von Akademien oder kulturellen Institutionen verschiedener Art“ (ebd.: 1391). Auch Gramsci hat also formalisierte Bildungsinstitutionen vor Augen, wenn es darum geht, Intellektuelle auszubilden (vgl. Gramsci 1971: 10), wenngleich mit diesen Institutionen nicht die der klassischen Akademie gemeint sind, sondern proletarische, mit den Arbeiterparteien verbundene Bildungsstätten.

Zugleich muss Gramsci als praktischer Parteiintellektueller mit der Tatsache umgehen, dass diese alternativen Bildungsinstitutionen zu seiner Zeit nicht umfassend vorhanden sind. Formelle Bildung ist in der geschichtlichen Situation, die Gramsci vor Augen hat, in noch höherem Maße als heute ein Privileg der gesellschaftlichen Elite. In diesem Kontext können wir folgende Stelle verstehen:

[D]ie [intellektuelle] Erneuerung kann in ihren ersten Stadien die Masse nur vermittels einer Elite ergreifen, bei der die der menschlichen Tätigkeit innewohnende Auffassung bereits zu einem gewissen Grad aktuelles kohärentes und systematisches Bewußtsein und genauer entschlossener Wille geworden ist. (Gramsci 2012: 1386)

Zumindest „in ihren ersten Stadien“ benötige die Partei also Intellektuelle, die bereits, bevor die Massen hierzu in der Lage sind, die weltanschaulichen Gehalte, die deren Praxis implizit sind, bewusst zum Ausdruck bringen kann. Gramsci entwirft hier den Plan einer organisch-intellektuellen Zusammenarbeit zwischen den arbeitenden Massen und den „gebildeten Vertretern der besitzenden Klasse“, von denen bereits oben mit Lenin die Rede war. Und auch die Führungsriege der Kommunistischen Partei Italiens, die er mitgründete, war demographisch entsprechend zusammengesetzt.

Gramscis Vorstellung der materiellen gesellschaftlichen Position Intellektueller ist also auf der prinzipiellen und der geschichtlich-faktischen Ebene jeweils eine andere: Obwohl er der prinzipiellen Identifikation von Intellektualität, privilegierter gesellschaftlicher Stellung und klassisch-akademischem Betrieb in Wort und Tat widerspricht, zollt er der faktischen gesellschaftlichen Arbeitsteilung seiner geschichtlichen Situation Rechnung, indem er zugibt, dass eine privilegierte gesellschaftliche Position und die damit einhergehende formelle Bildung besonders günstige Voraussetzungen für die Ausübung (partei-)intellektueller Funktionen bieten.

3.2. Intellektuelle Traditionen Beherrscher

Die Vermengung der funktionalen mit der gesellschaftlich-materiellen Dimension des Intellektuellenbegriffs zieht jedoch eine problematische Vorstellung des Verhältnisses zwischen

herrschenden und beherrschten Subjekten nach sich. Mitglieder herrschender Gruppen scheinen per se theoretisch besser ausgestattet zu sein als Mitglieder beherrschter Gruppen, die (im Rahmen der gegebenen gesellschaftlichen Arbeitsteilung) tendenziell gar keine intellektuellen Funktionen ausüben können. Diese Problematik lässt sich besser ausbuchstabieren, wenn wir sie in der Terminologie der *Epistemic-Injustice*-Debatte reformulieren. In ihrem für diese Debatte grundlegenden Buch *Epistemic Injustice* prägt Miranda Fricker den Begriff „hermeneutische Ungerechtigkeit“. Hermeneutische Ungerechtigkeit liegt vor, wenn einem beherrschten Subjekt aufgrund seines Beherrschtseins das begriffliche Instrumentarium fehlt, um eine relevante (Unterdrückungs-)Erfahrung auszudrücken (vgl. Fricker 2007: 157f.): „[E]xtant collective hermeneutical resources can have a lacuna where the name of a distinctive social experience should be.“ (ebd.: 150f.) Wo dies der Fall ist, können Beherrschte in ihrer Fähigkeit behindert sein, gegen die Herrschaftsverhältnisse, von denen sie negativ betroffen sind, anzukämpfen, weil ihnen die Begriffe zur adäquaten Bezeichnung dieser Herrschaftsverhältnisse fehlen. Als Grund für hermeneutische Ungerechtigkeit nennt Fricker hermeneutische Marginalisierung (ebd.: 153), d.h. den Ausschluss aus den gesellschaftlichen Institutionen und Prozessen der Wissensbildung. Den Ausschluss aus den Institutionen formeller Bildung, den Mitglieder beherrschter Gruppen erfahren, können wir als eine Form hermeneutischer Marginalisierung auffassen, aus der sich für sie eine hermeneutische Ungerechtigkeit ergibt.

Wesentlich für Frickers Version hermeneutischer Ungerechtigkeit ist, dass die Leerstelle in der Wissensressource, die die hermeneutische Ungerechtigkeit konstituiert, eine *gesamtgesellschaftliche* ist, dass also weder Beherrschte noch Herrschende für die infrage stehende Erfahrung einen adäquaten Begriff besitzen (vgl. ebd.: 151). Diese Vorstellung einer singulären hermeneutischen Ressource, auf die alle Gesellschaftsmitglieder gleichermaßen zugreifen, wurde u.a. von José Medina kritisiert (vgl. auch Mason 2011). Anstatt anzunehmen, dass allen Gesellschaftsmitgliedern dasselbe begriffliche Instrumentarium zur Verfügung steht, unterstellt Medina, dass die verschiedenen gesellschaftlichen Gruppen verschiedene hermeneutische Ressourcen besitzen, die mit ihrer jeweiligen Erfahrung korrespondieren. Diese gruppenspezifischen hermeneutischen Ressourcen könnten sich mit anderen überschneiden und vermischen, müssten dies aber nicht. Eine Lücke in einer dieser hermeneutischen Ressourcen impliziere daher nicht notwendig eine Lücke an derselben Stelle in einer anderen. (vgl. Medina 2012: 203f., 211) Medina betont im Anschluss an Mills, dass die hermeneutischen Ressourcen herrschender Gruppen aufgrund ihrer strategischen Ignoranz tendenziell Lücken in Bezug auf gesellschaftliche Herrschaftsverhältnisse aufweisen. Zwar seien auch Beherrschte nicht per se vor ideologischen Verzerrungen gefeit, sondern – wie oben besprochen – durch ein doppeltes

Bewusstsein, also die widersprüchliche Überkreuzung ihrer eigenen Perspektive mit derjenigen der Herrschenden, bestimmt. Dieses doppelte Bewusstsein Beherrscher zeige aber nicht nur eine widersprüchliche Erkenntnissituation an, sondern könne auch als theoretische Ressource dienen. Durch das Neben- und Ineinander zweier einander widersprechenden Perspektiven entstehe eine „epistemische Reibung“ (*epistemic friction*), die vorteilhafte epistemische Effekte zeitigen könne. Zum einen hätten Beherrschte – anders als privilegierte Subjekte – ein in ihrer Erfahrung gründendes Gegengewicht gegen ideologische Anrufungen. Zum anderen zwingt die epistemische Reibung zwischen den Wirklichkeitsdeutungen herrschender und beherrschter Gruppen, die das Bewusstsein Beherrscher widersprüchlich durchziehen, diese dazu, die Fähigkeit auszubilden, verschiedene Interpretationen der Wirklichkeit kritisch miteinander zu vergleichen und zu beurteilen (vgl. Medina 2013: 50). Hierdurch stärke die Erfahrung eines doppelten Bewusstseins ihre Sensibilität für die Mannigfaltigkeit verschiedener Wirklichkeitsdeutungen und deren Zusammenhang mit materiellen Herrschaftsverhältnissen. Da Beherrschte schon im eigenen Bewusstsein die Konsolidierung widersprüchlicher Wirklichkeitsdeutungen leisten müssten, seien sie im Allgemeinen offener, die Möglichkeit und Richtigkeit alternativer Erklärungsansätze zu akzeptieren sowie besser dazu imstande, ideologische Verzerrungen zu durchschauen (vgl. ebd.: 78). Diese Fähigkeit nennt Medina auch „meta-lucidity“ (ebd.: 186). Du Bois hat eine ähnliche, wenn auch nicht derart theoretisch ausformulierte Diagnose der Erkenntnisvorteile³⁸, die ein doppeltes Bewusstsein birgt, wenn er schreibt, dass dieses zu einer „second sight“ (Du Bois 2007: 8) befähigt.

Interpretieren wir das Begriffspaar „Intellektuelle-Einfache“ als Funktionsgegensatz, können wir sagen, die hermeneutische Ressource jener ist größer als diejenige dieser. Dies ist ja gerade die Voraussetzung dafür, dass Intellektuelle ihr größeres begriffliches Instrumentarium in den Dienst der Selbstaufklärung „Einfacher“ stellen. Interpretieren wir das Begriffspaar „Intellektuelle-Einfache“ jedoch im Sinne einer gesellschaftlichen Hierarchie, erhalten wir mit Medina das umgekehrte Bild: Während die hermeneutische Ressource herrschender Subjekte aufgrund ihrer strategischen Ignoranz von wesentlichen Lücken und Verzerrungen strukturiert ist, haben beherrschte Subjekte in ihrem doppelten Bewusstsein eine theoretische Ressource, die sie potenziell ideologiekritischer macht (vgl. auch Harding 1991: 285).

Diese Analyse setzt sich fort, wenn wir von der Ebene der Individuen und Gruppen auf die Ebene der Institutionen übergehen. Wenn Mitglieder herrschender Gruppen überproportionalen

³⁸ Die Widersprüchlichkeit eines doppelten Bewusstseins kann jedoch, wie Du Bois (2007:12f.) schreibt auch schwerwiegende Erkenntnisblockaden und psychische Störungen zur Folge haben (vgl. auch Gramsci 2012: 1384). Medina (2013: 50) differenziert entsprechend zwischen „nützlicher“ (*beneficial*) und „schädlicher“ (*detrimental*) epistemischer Reibung.

Zugang zu den Institutionen formeller Bildung haben, sind sie hierdurch nicht notwendig besser zur Ausübung von Intellektuellenfunktionen geeignet. Institutionen wie die Schule oder die Universität stellen keine neutralen Stätten der Übermittlung unkontroversen Fachwissens dar, sondern sind als ideologische Apparate maßgeblich an der Reproduktion gesellschaftlicher Herrschaftsverhältnisse beteiligt.³⁹ Da im Normalfall die Gruppen, die in politischer und ökonomischer Hinsicht herrschend sind – oder zumindest die Konzepte dieser Gruppen (vgl. Fn. 15 dieser Arbeit) – diese Institutionen dominieren, wird ihre Perspektive – und das heißt auch: ihre strategische Ignoranz – in den Diskursen dieser Institutionen reproduziert (vgl. Hill Collins 2000: 251). Ein privilegierter Zugang zu Bildungsinstitutionen führt daher für Mitglieder herrschender Gruppen nicht notwendig zur Schließung derjenigen hermeneutischen Lücken, die Ausdruck ihrer eigenen strategischen Ignoranz sind. Denn obwohl formelle Bildung in einigen Hinsichten (v.a. in Hinsicht auf die Schulung bestimmter „technischer“ Fähigkeiten wie logisches Argumentieren, Aneignung wissenschaftlicher Methoden etc.) vorteilhaft für die Ausübung intellektueller Funktionen sein kann, kann sie auch (und gleichzeitig) zur Vertiefung einer ideologischen Subjektivität beitragen.⁴⁰

Es spricht also einiges dafür, die Gleichsetzung von Intellektuellen mit Herrschenden bzw. „Einfachen“ mit Beherrschten fallen zu lassen. Herrschende Subjekte besitzen in ihrer strategischen Ignoranz eine wesentliche Erkenntnisblockade, von der beherrschte Subjekte nicht nur frei sind, sondern die sie aufgrund ihrer „meta-lucidity“ auch besser begreifen können. Diese strategische Ignoranz setzt sich in den Diskursen offizieller Bildungsinstitutionen fort, weshalb der Zugang zu diesen nicht unbedingt die Beseitigung ideologischer Verzerrungen verspricht. Epistemologisch besteht zwischen herrschenden und beherrschten Subjekten eine komplexe Asymmetrie: Manches, was diese wissen, wissen jene nicht und umgekehrt (vgl. Celikates 2009: 205). Herrschende Subjekte haben in der Regel einen Vorsprung in Bezug auf akademisiertes Wissen, weil sie einen privilegierten Zugang zu den Institutionen haben, in denen dieses produziert wird. Beherrschte Subjekte wiederum haben bestimmte, aus ihrer objektiven gesellschaftlichen Position entspringende Erkenntnisvorteile, die ich oben diskutierte und die v.a. darin bestehen, nicht auf die gleiche Art wie herrschende Subjekte von ideologischen

³⁹ Für eine gramscianische Untersuchung der politischen Umgestaltung US-amerikanischer Universitäten im Sinne der Interessen herrschender Gruppen vgl. Shear 2008.

⁴⁰ Dem hier u.U. entstehenden Eindruck, Bildungsinstitutionen seien monolithische Herrschaftsinstitutionen, muss die Einsicht entgegengehalten werden, dass die Institutionen, die als ideologische Apparate fungieren, wie Poulantzas (1978) theoretisch herausgearbeitet hat, politisch umkämpft sind. Ihre Ressourcen können prinzipiell auch zu emanzipatorischen Zwecken genutzt werden – man denke zur Veranschaulichung etwa an die kritische studentische Kultur der 1960er und 1970er Jahre. Dieser Möglichkeit steht allerdings gegenüber, dass diese Institutionen unter den normalen Bedingungen einer herrschaftsförmigen Gesellschaft unter der Hegemonie herrschender Gruppen stehen und daher von ihnen als ideologische Apparate eingesetzt werden.

Verzerrungen betroffen zu sein und in ihrer unmittelbaren Unterdrückungserfahrung eine epistemische Ressource zur Durchdringung von Herrschaftsverhältnissen zu besitzen.

Die Diskurse, in denen diese Erkenntnisvorteile von Mitgliedern beherrschter Gruppen selbst realisiert werden, bilden eigenständige intellektuelle Traditionen. Gäbe es diese nicht, wäre es, wie Harding (1991: 270) schreibt, auch für Mitglieder herrschender Gruppen unmöglich, eine für Beherrschte nützliche intellektuelle Tätigkeit zu entfalten. Intellektuelle, die organische Intellektuelle beherrschter Gruppen sein wollen, aber eine privilegierte gesellschaftliche Position besetzen, müssen an die intellektuelle Selbsttätigkeit der Beherrschten anknüpfen und dürfen diese nicht ersetzen wollen.⁴¹ Denn obwohl auch Beherrschte nicht per se frei von ideologischen Blockaden sind, sind die Herrschaftsverhältnisse, die sie negativ betreffen, unter Ausklammerung ihrer Erfahrung schlechthin nicht begreiflich. Außerdem sollte jede intellektuelle Tätigkeit, die nicht in Paternalismus münden will, ihren Adressaten die Deutungshoheit über ihre eigene Situation zugestehen.⁴² Die Diskussion in diesem Abschnitt hat überdies gezeigt, dass herrschende Subjekte aufgrund der komplexen epistemischen Asymmetrie, die zwischen ihnen und beherrschten Subjekten besteht, aus deren intellektuellen Traditionen auch genuin Neues lernen können. Die Prozesse der Wissensproduktion, -kritik und -verbreitung innerhalb dieser Traditionen nehmen jedoch andere Formen an als in akademischen Diskursen. Mit diesen eigentümlichen Formen müssen sich akademische Intellektuelle vertraut machen, wenn sie anstreben, organische Intellektuelle Beherrscher zu werden. Daher diskutiere ich im Folgenden anhand von Hill Collins' *Black Feminist Thought* einen Fall einer intellektuellen Tradition Beherrscher, an dem einige Spezifika eines nicht-akademisierten Wissens „von unten“ deutlich werden.

3.3. *Black Feminist Thought* als Fall einer intellektuellen Tradition „von unten“

In *Black Feminist Thought* nimmt sich Hill Collins vor, den Standpunkt afro-amerikanischer Frauen zu artikulieren. Das Studium des Wissens Unterdrückter sei dabei zugleich ein Studium unterdrückten Wissens, was die Untersuchung vor spezifische Herausforderungen stelle:

Investigating the subjugated knowledge of subordinate groups [...] requires more ingenuity than that needed to examine the standpoints and thought of dominant groups. [...] This is because subordinate groups have long had to use alternative ways to create independent self-definitions and self-valuations and to rearticulate them through our own specialists. Like other subordinate groups, African-American women not only have developed a

⁴¹ Die desaströsen politischen Folgen, die eine Missachtung dieser Regel zeitigen kann, zeigt Mills (1990) am Beispiel des *New Jewel Movement* in Grenada.

⁴² Vgl. die Diskussion in Abschnitt 2.2 dieses Teils

distinctive Black women's standpoint, but have done so by using alternative ways of producing and validating knowledge. (Hill Collins 2000: 252)

Da afro-amerikanischen Frauen historisch der Zugang zu Institutionen formeller Bildung sowie politischer und ökonomischer Macht verwehrt wurde⁴³, bildeten sie laut Hill Collins andere Orte und Formen der Wissensproduktion aus. Da dieses nicht-akademisierte Wissen allerdings formell und inhaltlich nicht den Kriterien offizieller Bildungsinstitutionen entspreche, werde es von diesen Institutionen nicht anerkannt, was den fortdauernden Ausschluss Schwarzer Frauen begründe, der wiederum zu einer Vertiefung ihrer nicht-akademischen Wissensproduktionspraktiken führe (vgl. ebd.: 254). Dass die Wissensproduktionspraktiken (sowie die Widerstandspraktiken) afro-amerikanischer Frauen vom hegemonialen Blick nicht als solche erkannt werden, heiße aber nicht, dass sie nicht existierten (vgl. ebd.: 201ff.). Vielmehr sei es auch eine Mahnung lebenspraktischer Klugheit, dass Schwarze US-Amerikanerinnen gegenüber denjenigen, die von ihrer Unterdrückung profitieren, nicht immer alles offenlegen, was sie denken oder tun (vgl. ebd.: 74). Eine Untersuchung der Wissensproduktionspraktiken Beherrscher darf daher nicht dieselben *Wissenssubjekte, -orte, und -formen* voraussetzen, die für eine Untersuchung akademisierten Wissens üblich sind. Im Folgenden stelle ich mit Hill Collins die Eigenheiten dar, die die intellektuelle Tradition afro-amerikanischer Frauen in diesen drei Hinsichten aufweist und stelle sie in Bezug zu Überlegungen Gramscis.

3.3.1. Wissenssubjekte

Obwohl die Geschichte der USA viele hervorragende Schwarze weibliche Intellektuelle hervorgebracht habe (vgl. ebd.: 2f.), seien die wenigsten von ihnen (zu ihrer Zeit) von den offiziellen Institutionen der Macht und des Wissens als solche anerkannt worden. Hill Collins nimmt daher eine Unterscheidung zwischen Akademiker*innen und Intellektuellen vor, die derjenigen Gramscis ähnlich ist und warnt vor der Gleichsetzung von Intellektuellentum und formeller Bildung (ebd.: 15, 36). Intellektuelle werden hier nicht durch ihre akademischen Zeugnisse, sondern durch ihre Teilnahme an Emanzipationsbewegungen Beherrscher bestimmt. Ihre Arbeit bestehe – durchaus im oben entwickelten Sinne⁴⁴ – in der Förderung der Selbstaufklärung Beherrscher, die deren Befreiung auf materieller Ebene unterstützt. Dabei ist auch das Nähe-Distanz-Verhältnis zwischen Intellektuellen und „Einfachen“ ähnlich gedacht wie bei Gramsci.

⁴³ Wie ich bereits in Teil I (Abschnitt 3.2-3.4) diskutierte, wurde Schwarzen Menschen der Zugang zu Weißen Universitäten bis 1954 rechtlich versagt und selbst danach massiv erschwert; ob durch die Weigerung politischer Instanzen, das Urteil im Prozess *Brown vs. Board of Education* umzusetzen oder durch strukturelle ökonomische Gründe, die bis heute den Zugang Schwarzer Mensch zu den (höheren) Bildungsinstitutionen der USA erschweren.

⁴⁴ So spricht Hill Collins – analog zu Celikates – davon, dass die Arbeit Intellektueller in der *Reartikulation* des Alltagswissens afro-amerikanischer Frauen bestehe (vgl. Hill Collins 2000: 32; vgl. auch 118, 269).

Intellektuelle werden als Individuen bestimmt, die aus der Masse hervortreten, weil sie die Diskurse ihrer Gruppe besonders prägnant artikulieren können (vgl. ebd.: 12, 34), sind aber zugleich dazu angehalten, trotz ihrer exponierten Stellung nicht den organischen Kontakt zu den Massen zu verlieren, in denen sie ihre Adressat*innen wie ihre Kritiker*innen finden (vgl. ebd.: 41, 266f.).

Es ist klar, dass ein so definiertes Intellektuellentum personell anders zusammengesetzt ist als ein klassisch-akademisches. Ein besonders prägnantes Beispiel hierfür ist Hill Collins' Behandlung von Sojourner Truth, die 1851 auf der Frauenrechtskonferenz in Akron, Ohio eine Rede hielt, die unter dem Titel *Ain't I a Woman?* berühmt wurde. Truth dekonstruierte hier den Begriff „Frau“, indem sie den ideologischen Gehalt des Wortes mit ihren eigenen Erfahrungen als Versklavter konfrontierte: Diese intellektuelle Arbeit gelinge ihr, obwohl sie nie gelernt habe, zu lesen oder zu schreiben (vgl. ebd.: 14f.). Indem Hill Collins Truths Rede als intellektuelle Arbeit interpretiert, widerspricht sie klassischen Definitionen von Intellektuellentum ebenso sehr wie Vorstellungen darüber, dass beherrschte Subjekte aufgrund ihrer materiellen Marginalisierung unrettbar epistemisch blockiert seien (vgl. ebd.: 24f.). Dies schlägt sich auch in ihrer restlichen Zitatpraxis nieder: Die Berichte und theoretischen Positionen proletarischer „inner city residents“ werden hier gleichrangig mit akademischen Texten als Quellen verwendet (vgl. ebd.: 11, 24, 62, 70, 99, 257, 263).

3.3.2. Orte der Wissensproduktion

Aufgrund ihres Ausschlusses aus klassischen Bildungsinstitutionen fanden afro-amerikanische Frauen laut Hill Collins andere Orte für ihre Wissensproduktion (vgl. ebd. 15). So böten etwa Familien, Kirchen und zivilgesellschaftliche⁴⁵ Organisationen Räume, in denen durch Diskussion und Dialog die eigene Situation begriffen, d.h. der eigene Standpunkt artikuliert werden könne. Was diese Diskursstätten gemeinsam haben, ist, dass sie – im Gegensatz zu akademischen Institutionen – allgemein zugänglich sind. Sie bildeten Stätten, an denen *Alltagswissen* produziert und diskutiert werden könne. Die intellektuelle Arbeit afro-amerikanischer Frauen baue auf diesem Alltagswissen auf und bestehe gewissermaßen „lediglich“ in dessen Ausarbeitung (vgl. ebd.: 33f.).⁴⁶ In den genannten Räumen fänden afro-amerikanische Frauen *safe spaces*, in denen sie „unter sich“ sein könnten. Da die ideologischen Mächte, die ihren Alltag

⁴⁵ „Zivilgesellschaft“ ist hier freilich nicht im gramscianischen Sinne einer Dimension des integralen Staates, sondern im umgangssprachlichen Sinne der freiwilligen Vereine etc. gemeint.

⁴⁶ Für eine Diskussion der epistemischen Ressourcen, die in Alltagspraktiken und -diskursen liegen, vgl. Aptheker 1989, insbesondere 37ff.

durchzögen, hier weniger⁴⁷ wirksam seien, böten diese Räume die Möglichkeit, den ideologischen Deutungen der gesellschaftlichen Wirklichkeit eigene entgegenzustellen (vgl. ebd.: 98ff.). Hier könne daher das im Alltag bereits implizit vorhandene kritische Wissen (vgl. ebd.: 88) bewusst artikuliert werden. Mit Medina können wir diese *safe spaces* als Orte bestimmen, an denen „epistemische Reibung“ zwischen der Selbst- und (ideologischen) Fremddeutung beherrschter Subjekte produziert wird, die zu einer Klärung des eigenen Standpunktes und zu einer Kritik ideologischer Anrufungen führen kann: „[W]hen the contradictions between Black women’s self-definitions and everyday treatment are heightened, controlling images become increasingly visible.“ (ebd.: 89)

Da afro-amerikanischen Frauen historisch die Fähigkeit zu lesen und zu schreiben vorenthalten wurde, nähme darüber hinaus der mündliche Ausdruck in ihrer intellektuellen Tradition eine zentrale Stellung ein (vgl. ebd.: 108). So seien schon alltägliche Gespräche und familiär tradierte Geschichten eine wichtige Stätte kritischer Wissensproduktion und -vermittlung (vgl.: 251, 267). Auch betont Hill Collins die intellektuelle Funktion von Musik, v.a. sprachzentrierter Musikformen wie Blues oder Hip-Hop (vgl. ebd.: 16, 105ff.). All diese Orte der (mündlichen) Wissensproduktion werden von den klassischen (textbasierten) akademischen Institutionen traditionell nicht als legitime Wissensproduktionsstätten begriffen und in ihrer intellektuellen Funktion übersehen.

3.3.3. Wissensformen

Wenn die Subjekte und Orte der Wissensproduktion afro-amerikanischer Frauen sich derart von denen des klassisch-akademischen Intellektuellentums unterscheiden, liegt es nahe, anzunehmen, dass auch die Formen dieser Wissensproduktion andere sind. Hill Collins analysiert vier formale Eigenheiten in der intellektuellen Tradition afro-amerikanischer Frauen: den Praxisbezug des Wissens, die zentrale Stellung des Dialogs, die affektive Verbundenheit mit dem Gegenstand und die persönliche Verantwortlichkeit (*accountability*) für das Gesagte.

Praxisbezug: Da afro-amerikanische Frauen nie denselben Zugang zu Bildungsinstitutionen hatten wie herrschende Subjekte, erlangte ihr Denken laut Hill Collins nie den rein theoretischen Charakter, den eine Stellung im akademischen Betrieb erzeugen kann (vgl. ebd.: 33). Schwarze intellektuelle Frauen, meist selbst als Mütter und/oder Lohnabhängige in einen alltäglichen materiellen Arbeitszusammenhang eingebettet, dächten von der Praxis her. Dies führe zur Ablehnung von Wissen, das sich in praktischen Situationen als unnützlich oder schädlich

⁴⁷ Hill Collins (2000: 86) betont aber, dass auch diese *safe spaces* nicht außerhalb der Ideologie existieren und daher widersprüchliche Stätten seien, an denen ideologische Anrufungen einerseits bekämpft, andererseits aber auch reproduziert würden.

erweise (vgl. ebd.: 257). Es bedinge außerdem die relative Bedeutungslosigkeit expliziter politischer Labels und Zuordnungen (vgl. ebd.: 203); Hill Collins zitiert in diesem Kontext Obioma Nnaemekas Charakterisierung von afrikanischem Feminismus: „[T]he majority of African women are not hung up on ‘articulating their feminism’; they just do it.“ (ebd.: 31) Es gehe Schwarzen Frauen in diesem Sinne nicht um theoretisches-abstraktes „Wissen“, sondern um praxistaugliche „Weisheit“ – um diese jedoch zu erlangen, müsse man das, worüber man spricht, selbst erlebt und nicht aus analytischer Distanz lediglich beobachtet haben (vgl. ebd.: 257ff.).

Im Praxisbezug identifiziert Hill Collins ein Kriterium intellektueller Tätigkeit, das auch für Gramsci zentral ist. Dieser fordert, wie besprochen, auch ein Denken, das die Probleme theoretisch artikuliert, die in der Praxis Beherrscher impliziert sind. Ein solches in der Praxis verwurzeltes Denken wird sich, sofern es gelingt, auch in der Praxis stets als hilfreich erweisen und von den handelnden Akteuren akzeptiert und übernommen werden. Zwar stellt Gramsci nicht die Bedingung auf, das Gesagte in der eigenen Erfahrung nachweisen zu können, aber in der Forderung an Intellektuelle, mit den „Einfachen“ in Kontakt zu bleiben,⁴⁸ finden wir eine Annäherung an dieses Kriterium.

Dialog: Die Wissensproduktion afro-amerikanischer Frauen beruht laut Hill Collins auf Dialog. Dialog ist hier allerdings nicht im Sinne der akademischen Debatte (*adversarial debate*) gemeint, bei der es darum geht, die Argumente einer Debattantin zu prüfen, indem man ihr, nachdem man ihre im Vorhinein ausgearbeitete Argumentation gehört hat, möglichst starke Gegenargumente präsentiert. Vielmehr arbeiten Sprecher*in und Hörer*in hier in einem Sinn zusammen, der in der *Call-and-Response*-Methode verwurzelt ist: Die Äußerungen einer Sprecherin werde durch Äußerungen der Hörerin (die insofern aufhört, im strengen Sinne eine „Hörerin“ zu sein) auf eine Weise resoniert, die die Rede der Sprecherin informiere und verändere. Dies führe dazu, dass der Inhalt der Rede sich erst im Akt des Redens vollständig bildet (vgl. ebd. 260f.). Diese kollektive Form der Wissensproduktion unterscheidet sich von der Ausgangssituation klassischer Epistemologien, bei denen traditionell ein isoliertes erkennendes Individuum einem Erkenntnisgegenstand gegenübersteht.

Auch betont Hill Collins die epistemologischen Spezifika der englischen Sprache, wie sie von afro-amerikanischen Frauen benutzt wird. *Black English* erlaube einen spezifischen Weltbezug, indem es bestimmte Sachverhalte auszudrücken helfe, für die es auf Standardenglisch keine bzw. nur unzureichende Ausdrücke gäbe. Um dies zu illustrieren, zitiert sie die Aktivistin, Poetin und Lehrerin June Jordan:

⁴⁸ Hill Collins teilt diese Forderung explizit (vgl. Hill Collins 2000: 36, 267).

Our language devolves from a culture that abhors all abstraction, or anything tending to obscure or delete the fact of the human being who is here and now/the truth of the person who is speaking or listening. Consequently, there is no passive voice construction possible in Black English. For example, you cannot say, “Black English is being eliminated.” You must say, instead, “White people eliminating Black English.” (zit. nach ebd.: 261)

Unterschiede dieser Art gebe es in so großer Zahl, dass diese beiden Varianten der englischen Sprache – und das bedeute auch: diese beiden Epistemologien – nicht ineinander übersetzbar seien (vgl. ebd.: 268).

Diese beiden Momente finden wir auch bei Gramsci. Bereits oben entwickelte ich anhand von Gramscis Modell organisch-intellektueller Praxis die These, dass die Artikulation eines Standpunktes Beherrscher nur als kollektiver Akt betrachtet werden kann. Außerdem betont auch Gramsci den Einfluss, den die Sprachform auf die Epistemologie der Sprechenden hat. So schreibt er, „dass jede Sprache die Elemente einer Weltauffassung und einer Kultur enthält“ und man „von der Sprache eines jeden aus die größere oder geringere Komplexität seiner Weltauffassung beurteilen kann“⁴⁹ (Gramsci 2012: 1377). Im Gegensatz zu Hill Collins sieht Gramsci jedoch in Dialekten – wie *Black English* – keine der Standardsprache überlegene Weltauffassung aufgehoben: „Wer nur Dialekt spricht“ habe Anteil an „einer mehr oder minder provinziellen und beschränkten [...] Intuition der Welt, die anachronistisch ist im Vergleich zu den großen Gedankenströmungen, welche die Weltgeschichte beherrschen“; es gelte daher, möglichst viele, wenigstens aber die eigene „Nationalsprache“ gut zu erlernen (ebd.).

Affektive⁵⁰ Verbundenheit: Die intellektuelle Tradition afro-amerikanischer Frauen legt laut Hill Collins großen Wert auf die affektive Verbundenheit der Sprechenden mit dem, worüber sie spricht. Um richtig über eine Sache sprechen zu können, müsse die Sprecherin ihren Gegenstand nicht nur begrifflich adäquat wiedergeben, sondern auch die Gefühle ausdrücken, die sie mit demselben verbinden und zu einer Erkenntnis überhaupt erst motivieren. Gefühlen komme eine epistemische Funktion zu⁵¹; sie enthüllten Dimensionen des Gegenstandes, zu denen eine rein verstandesmäßige Untersuchung nicht vordringe. Richtige Erkenntnis bedürfe daher der Einheit von Gefühl und Verstand, die bis zur Ununterscheidbarkeit beider führen könne. Hill

⁴⁹ Diese Position sollte von kulturell-rassistischen Sprachauffassungen abgegrenzt werden, laut denen, wie etwa Johann Gottlieb Fichte es in seinen *Reden an die deutsche Nation* formuliert, die Sprache Ausdruck des „gemeinsamen Lebens [eines] Volks“ (Fichte 2008: 68) sei, die dieses „vor aller menschlichen Kunst vorher durch die bloße Natur mit einer Menge von unsichtbaren Banden“ aneinanderknüpfe und so als „unzertrennliches Ganzes“ konstituiere (ebd.: 211). Bei Gramsci und Hill Collins wird Sprache nicht als Ausdruck der mystischen Einheit einer Volksgruppe, sondern als Sediment historischer Erfahrung begriffen. Auch entwickelte ich bereits oben mit Medina, dass sich die hermeneutischen Ressourcen einer Gruppe, zu denen auch die Sprache zählt, mit denen anderer Gruppen durchaus überschneiden und vermischen können, was mit der Vorstellung von gesellschaftlichen Gruppen als kulturell hermetisch abgeschlossenen Einheiten – als „unzertrennliches Ganze“ – nicht vereinbar ist.

⁵⁰ Die Begriffe „Affekt“, „Emotion“ und „Gefühl“ werden hier synonym verwendet. Für eine genauere Unterscheidung vgl. Sheve & Slaby 2019.

⁵¹ Zur epistemischen Funktion von Gefühlen vgl. Candiotti 2019.

Collins veranschaulicht dies am Beispiel von Gottesdiensten Schwarzer Kirchen, bei denen die Pfarrerin durch die Art ihrer Rede ebenso viel epistemischen Gehalt vermittele wie durch den Inhalt derselben, wodurch es unmöglich werde, den linguistischen-kognitiven vom psychoemotionalen Gehalt zu unterscheiden (vgl. Hill Collins 2000: 262ff.). Diese Aufwertung von Affekten als epistemischen Instanzen ist der klassischen philosophischen Epistemologie fremd, in der Gefühle traditionell eher als Erkenntnishindernisse aufgefasst werden.

Dieser klassischen Tradition widerspricht auch Gramsci, wenn er die Vorstellung, „man könne wissen [...] ohne zu fühlen und leidenschaftlich zu sein“ als „Irrtum“ bezeichnet (Gramsci 2012: 1490). Leidenschaft müsse die Denkende „nicht nur fürs Wissen, sondern fürs Objekt des Wissens“ fühlen (ebd.). Die affektive Verbundenheit mit dem Gegenstand wird also auch hier zur epistemischen Ressource erklärt. Gramsci trifft in diesem Kontext auch eine Unterscheidung, die an die zwischen „Weisheit“ und „Wissen“ erinnert: „Das volkshafte Element ‚fühlt‘, aber weiß nicht immer; das intellektuelle Element“ – das hier klar im Sinne einer privilegierten gesellschaftlichen Position und nicht (nur) im Sinne einer Funktion gemeint ist – „weiß“, aber es versteht und vor allem ‚fühlt‘ nicht immer.“ (ebd.) Hier wird der rein theoretischen Bezugnahme auf den Gegenstand – die Hill Collins „Wissen“ nennt – ein gefühlsmäßiges Verständnis desselben gegenübergestellt. Da dieses gefühlsmäßige Verständnis dem „volkshafte Element“ attribuiert wird, können wir annehmen, dass es mit einem praktischen Weltbezug verknüpft ist. Insofern korrespondiert es mit dem, was Hill Collins „Weisheit“ nennt.

Persönliche Verantwortlichkeit: Als letztes spezifisches formales Merkmal der intellektuellen Tradition Schwarzer US-Amerikanerinnen nennt Hill Collins die persönliche Verantwortlichkeit, die einem Wissenssubjekt hier für sein Wissen zugesprochen wird. Es werde von Sprechenden erwartet, dass sie ihre Ansichten ernsthaft vertreten, persönlich für sie einstehen und Rechenschaft ablegen können, wenn sie herausgefordert werden. Daher finde auch die Lebenspraxis und Biographie einer Sprecherin bei der Evaluation ihrer Positionen Berücksichtigung: Wenn eine Person eine Position wirklich vertrete, so müsse sich dies auch in ihrer Lebenspraxis zeigen. Bloßen Lippenbekenntnissen komme weniger Glaubwürdigkeit zu als Ansichten, die die Sprecherin auch handelnd vertritt (vgl. Hill Collins 2000: 265f.). Diese Verknüpfung der Lebenspraxis eines Subjektes mit dessen Ansichten beruhe auf der – bereits in Abschnitt 4 von Teil I diskutierten – epistemologischen Prämisse, dass es keinen universellen Standpunkt gebe, von dem aus die Wirklichkeit unverzerrt erkannt werden könne, weshalb die Situiertheit des Wissenssubjektes stets explizit gemacht werden müsse (vgl. ebd.: 270). Diese Auffassung unterscheidet sich von der klassischen epistemologischen Tradition, in der das Wissenssubjekt als

abstraktes, anonymes und prinzipiell austauschbares Sprachrohr einer universellen Instanz wie der Wahrheit, Wissenschaft, Vernunft o.ä. fungiert.

Auch Gramsci unterscheidet zwischen „einer mit Worten behaupteten [Weltauffassung] und der andern, die sich im effektiven Handeln ausdrückt“ und erklärt, dass „die wirkliche Philosophie eines jeden“ (Gramsci 2012: 1378) nicht in seinen explizit geäußerten, sondern in den in seinem Handeln manifestierten Überzeugungen enthalten sei. Dass Gramsci auch die Situiertheit von Wissen betont, indem er die verschiedenen faktisch existierenden Weltauffassungen mit bestimmten gesellschaftlichen Positionen und zeitlichen Epochen in Verbindung bringt, stellte ich bereits in Abschnitt 2.1 dieses Teils dar.

Mit Hill Collins konnten Eigenheiten der intellektuellen Traditionen afro-amerikanischer Frauen herausgearbeitet werden, die die These veranschaulichen und plausibilisieren, dass beherrschte Gruppen nicht nur intellektuelle Traditionen besitzen, sondern dass sich diese Traditionen in Hinblick auf Subjekte, Orte und Formen der Wissensproduktion von der hegemonialen, akademisierten Art der Wissensproduktion unterscheiden. Organisch-intellektuelle Tätigkeit muss an diese Traditionen anknüpfen, will sie ihren Anspruch verwirklichen, der Selbstaufklärung Beherrscher zuzuarbeiten, ohne in ein paternalistisches Verhältnis zu diesen zu verfallen. Hierfür ist es allerdings erforderlich die Eigenheiten der intellektuellen Traditionen Beherrscher zu kennen. Indem Hill Collins diese Eigenheiten herausarbeitet, kohärent darstellt und kritisch diskutiert, erfüllt sie den gramscianischen Anspruch, die bereits bestehende intellektuelle Aktivität Beherrscher aufzugreifen und weiterzuentwickeln. Insofern stellt *Black Feminist Thought* selbst ein Beispiel organisch-intellektueller Tätigkeit dar, an dem sich nicht-ideale Theorie im hier entwickelten Sinne positiv orientieren kann.

4. Zusammenfassung und Konklusion

Dieser Teil folgte auf die in Teil I entwickelte Kritik und methodische Ablehnung idealer Theorie und befasste sich insofern mit einem Umriss der Operationsweise nicht-idealer Theorie. Diese ist im Anschluss an Mills mit dem Anspruch konfrontiert, vom Standpunkt Beherrscher aus zu denken. Deren Erkenntnissituation ist allerdings widersprüchlich, d.h. sowohl durch Erkenntnisvorteile als auch durch ideologische Blockaden bestimmt. Die sozialphilosophische Bezugnahme auf diese Erkenntnissituation darf daher weder die Reflexionshindernisse noch die Reflexionsfähigkeit Beherrscher verabsolutieren. Vielmehr sollte sie die Erkenntnissituation Beherrscher im Sinne Gramscis als widersprüchlichen Alltagsverstand auffassen, der zwar zunächst epistemisch defizitär, jedoch auch prinzipiell in Richtung einer kritischen, kohärenten

Weltauffassung entwickelbar ist. Die Selbstaufklärung Beherrscher wird dabei durch die begriffliche Arbeit organischer Intellektueller stimuliert und unterstützt. So erscheint die Formulierung eines kritischen Gruppenstandpunktes als kollektive Anstrengung von Intellektuellen und „Einfachen“. Unter Intellektuellen hat man sich jedoch nicht primär akademische Spezialist*innen vorzustellen, sondern Mitglieder beherrschter Gruppen selbst, an deren intellektuelle Arbeit jede organisch-intellektuelle Tätigkeit, die sich in ein nützliches Verhältnis zu den Emanzipationsbewegungen Beherrscher begeben will, anknüpfen muss. In diesem Unterfangen muss anerkannt werden, dass die intellektuellen Traditionen Beherrscher in der Regel andere Formen der Wissensproduktion voraussetzen als diejenigen herrschender Gruppen.

So deutet die in diesem Teil erfolgte Diskussion darauf hin, dass nicht-ideale Theorie, wenn sie den Anspruch verwirklichen will, vom Standpunkt Beherrscher aus zu denken, im Sinne organisch-intellektueller Tätigkeit an die intellektuellen Traditionen Beherrscher anknüpfen muss.

Schluss

Ich ging aus von der in der Sozialphilosophie weit verbreiteten Methode idealer Theorie. Diese entpuppte sich jedoch im Laufe der Diskussion als ideologisch: Hinter dem vermeintlich universelle Schlüsse ermöglichenden Ansatz verbergen sich die Bestimmungen des Standpunkts herrschender Gruppen. Die Ablehnung idealer Theorie motivierte sodann einen methodischen Wechsel in den Bereich nicht-idealer Theorie, die ich als Theorie vom Standpunkt Beherrscher und organisch-intellektuelle Tätigkeit konzeptionalisierte. Zusammengefasst darf als Einsicht dieser Arbeit also hoffentlich gelten: *Eine Gesellschaftstheorie, die die Überwindung der gesellschaftlichen Herrschaftsverhältnisse anstrebt, darf nicht von idealisierten Vorstellungen einer vollkommen gerechten Gesellschaft ausgehen, sondern muss bei den in praktischer Auseinandersetzung mit der gesellschaftlichen Wirklichkeit entwickelten intellektuellen Traditionen Beherrscher ansetzen.*

Es ist ersichtlich, dass diese Theoriekonzeption von den meisten in der akademischen Philosophie verbreiteten Theoriekonzeptionen abweicht. Theorie wird hier nicht im altgriechischen Wortsinn als betrachtendes, sondern als eingreifendes Denken verstanden. An die Stelle der distanzierten, vielleicht gar selbstgenügsamen Kontemplation tritt die politisch wie affektiv involvierte Auseinandersetzung mit den Kämpfen und Diskursen Beherrscher. Nicht-ideale Gesellschaftstheorie, wie ich sie hier konzipiert habe, verlangt also von der Philosophie eine andere Haltung, als sie klassische Philosoph*innen einnehmen. Sie beansprucht neben der Ausarbeitung philosophischer Theorien auch die Entwicklung einer bewusst in den gesellschaftlichen Herrschaftsverhältnissen verorteten *philosophischen Praxis* und fragt, in welchen institutionellen Settings dieser Anspruch verwirklicht werden kann. Dies markiert in gramscianischen Begriffen den Übergang vom klassischen zum organischen Intellektuellentum. Durch die Diskussion des Methodenstreits zwischen idealer und nicht-idealer Theorie hoffe ich daher, auch einige Anhaltspunkte dafür gegeben zu haben, wie dieser Übergang vonstatten gehen kann.

Zum Schluss sei mir eine persönliche Note gestattet. Ich schreibe diesen Text als Repräsentant ebenjener Weißen Männer aus der ökonomischen Mittelschicht, die (nicht nur) Mills zu recht für viel philosophische Verwirrung und gesellschaftliches Unheil verantwortlich macht. Menschen wie ich werden, in den Worten Bertolt Brechts, „erzogen| In den Gewohnheiten des Bedientwerdens| Und unterrichtet in der Kunst des Befehlens“ (Brecht 2007: 353). Durch diese Erziehung mit allerlei ideologischem Ballast ausgestattet, ist es für uns nicht ohne weiteres möglich, im Sinne einer Verbesserung der gesellschaftlichen Verhältnisse zu wirken, mögen uns auch die besten Absichten antreiben. Zu groß sind die Verlockungen, die auf dem uns

geebneten Weg bereitliegen, zu schnell sind wir daher bereit, allerlei Kompromisse und Halbheiten einzugehen, statt eine radikal emanzipatorische intellektuelle Praxis zu entwickeln. Der Weg zu einer „verräterischen Identität“ (vgl. Harding 1991: 288), in der wir uns von den Ideologien unserer Klasse, Hautfarbe, Geschlechtsidentität etc. befreien und „zu den geringen Leuten“ (Brecht 2007: 353) gesellen, erfordert daher notwendig Selbstkritik. Eine Hinwendung zu den Theorie- und Praxistraditionen derjenigen, die nicht zum Bedientwerden und Befehlen, sondern zum Dienen und Gehorchen erzogen werden, kann auf diesem Weg einen augenöffnenden Effekt haben, wie ich nicht nur in meiner theoretischen Entwicklung, sondern auch in meinem persönlichen Leben stets auf Neue erleben durfte. Denn, was die akademische Hybris immer wieder vergessen lässt, ist, dass mit der theoretischen Spezialisierung nicht nur spezifische Kompetenzen und Kenntnisse, sondern auch Verwirrungen und Blindheiten einhergehen. Ich möchte mich daher abschließend dem Appell Paolo Freires anschließen, der in seiner *Pädagogik der Unterdrückten* schreibt: „Es ist nicht unsere Aufgabe, zum Volk über unsere Sicht der Welt zu sprechen, erst recht nicht, zu versuchen, ihm diese Sicht aufzunötigen. Vielmehr besteht sie darin, mit dem Volk in einen Dialog über seine und unsere Auffassungen einzutreten.“ (Freire 1998: 79)

Literatur

- Adorno, Theodor W. 1970: Gesellschaftstheorie und empirische Forschung. In: Willy Hochkeppel (Hg.): *Soziologie zwischen Theorie und Empirie: Soziologische Grundprobleme*. München: Nymphenburger Verlagshaus.
- Adorno, Theodor W. & Horkheimer, Max 2000: *Dialektik der Aufklärung. Philosophische Fragmente*. Frankfurt am Main: Fischer.
- Ahmed, Sara 2006: *Queer Phenomenology. Orientations, Objects, Others*. Durham & London: Duke University Press.
- Althusser, Louis 1977: *Ideologie und ideologische Staatsapparate. Aufsätze zur marxistischen Theorie*. Hamburg: VSA.
- Aptheker, Bettina 1989: *Tapestries of life: women's work, women's consciousness, and the meaning of daily experience*. Amherst: University of Massachusetts Press.
- Barfuß, Thomas & Jehle, Peter 2014: *Antonio Gramsci zur Einführung*. Hamburg: Junius.
- Bloch, Ernst 1985: *Erbschaft dieser Zeit. Erweiterte Ausgabe*. In: *Werke*. Bd. 4. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Bonilla-Silva, Eduardo 2010: *Racism without Racists. Colorblind Racism and the Persistence of Racial Inequality in the United States*. Plymouth (UK): Rowman & Littlefield.
- Brecht, Bertolt 2007: *Verjagt mit gutem Grund*. In: Jan Knopf (Hg.): *Bertolt Brecht. Die Gedichte*. Frankfurt (Main): Suhrkamp.
- Candiotto, Laura 2019: *The Value of Emotions for Knowledge*. Cham: Springer.
- Celikates, Robin 2009: *Kritik als soziale Praxis. Gesellschaftliche Selbstverständigung und kritische Theorie*. Frankfurt am Main: Campus.
- Combahee River Collective (CRC) 1977: *Combahee River Collective Statement*. <http://historyisaweapon.com/defcon1/combrivercoll.html> (23.12.2020).
- Crenshaw, Kimberle 1991: *Mapping the Margins: Intersectionality, Identity Politics, and Violence Against Women of Color*. In: *Stanford Law Review* 43/6. 1241-1299.
- Crenshaw, Kimberle 1997: *Color Blindness, History, and the Law*. In: Lubiano, Wahneema (Hg.): *The House That Race Built*. 280–288. New York: Pantheon.
- Crenshaw, Kimberle et al. (Hg.) 2019: *Seeing Race Again. Countering Colorblindness Across the Disciplines*. Oakland (Cal.): University of California Press.
- Davis, Angela 1989: *Women, Culture, and Politics*. New York: Random House.
- Descartes, René 2009: *Meditationen*. Hamburg: Meiner.
- Dill, Bonnie Thornton & Zinn, Maxine Baka 1996: *Theorizing Difference from Multiracial Feminism*. *Feminist Studies* 22. 321–331.
- Du Bois, W.E.B. 1969: *The Conservation of Races*. Washington (DC): Academy.
- Du Bois, W.E.B. 2003: *Die Seelen der Schwarzen*. Freiburg: Orange Press.
- Du Bois, W.E.B. 2007: *The Souls of Black Folk*. New York: Oxford University Press.
- Engels, Friedrich 1968: *Brief an Franz Mehring*. 14. Juli 1893. In: *Marx-Engels-Werke*. Bd. 39. Berlin/DDR: Dietz. 96-101.

- Engels, Friedrich & Marx, Karl 1969: Die deutsche Ideologie. Kritik der neuesten deutschen Philosophie in ihren Repräsentanten Feuerbach, B. Bauer und Stirner und des deutschen Sozialismus in seinen verschiedenen Propheten. In: Marx-Engels-Werke Bd. 3. Berlin/DDR: Dietz.
- Engels, Friedrich & Marx, Karl 1972: Manifest der Kommunistischen Partei. In: Marx-Engels-Werke Bd. 4. Berlin/DDR: Dietz. 459-493.
- Farely, Collin 2007: Justice in Ideal Theory. A Refutation. In: Political Studies 55. 844-864.
- Fichte, Johann Gottlieb 2008: Reden an die deutsche Nation. Hamburg: Meiner.
- Freire, Paulo 1998: Pädagogik der Unterdrückten. Bildung als Praxis der Freiheit. Reinbeck bei Hamburg: Rowohlt.
- Fricker 2007: Epistemic Injustice. Power and the Ethics of Knowing. Oxford: Oxford University Press.
- Gramsci, Antonio 1971: Selections from the Prison Notebooks of Antonio Gramsci. Hg.: Quentin Hoare & Geoffrey Nowell-Smith. New York: International Publishers.
- Gramsci, Antonio 2012: Gefängnishefte in 10 Bänden. Hg.: Klaus Bochman, Wolfgang Fritz Haug, Peter Jehle. Hamburg: Argument.
- Habermas, Jürgen 1991: Theorie des kommunikativen Handelns. Bd. 2. Zur Kritik der funktionalistischen Vernunft. Berlin: Suhrkamp.
- Hall, Stuart 2018: The Fateful Triangle. Cambridge (Mass.): Harvard University Press.
- Haraway, Donna 1988: Situated Knowledges: The Science Question in Feminism and the Privilege of Partial Perspective. In: Feminist Studies 14/3. 575-599.
- Harding, Sandra 1990: Rethinking Standpoint Epistemology: What is "Strong Objectivity"? In: The Centennial Review 36/3, 437-470.
- Harding, Sandra 1991: Whose Science? Whose Knowledge? Thinking From Women's Lives. Ithaca (NY): Cornell University Press.
- Harding, Sandra 2009: Standpoint Theories: Productively Controversial. In: Hypatia 24/4. 192-200.
- Hartsock, Nancy C. M. 1998: The Feminist Standpoint: Developing the Ground for a Specifically Feminist Historical Materialism. In: Nancy C. M. Hartsock: The Feminist Standpoint Revisited & Other Essays. Boulder (Colorado): Westview Press. 105-132.
- Hill Collins, Patricia 2000: Black Feminist Thought. Knowledge, Consciousness and the Politics of Empowerment. New York & London: Routledge.
- Horster, Detlef 2005: Sozialphilosophie. Leipzig: Reclam.
- Jaggar, Alison 1983: Feminist Politics and Human Nature. Totowa (NJ): Rowman & Allanheld.
- Kant, Immanuel 1977: Von den verschiedenen Racen der Menschen. In: Werke. Bd. 11. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Lenin, Wladimir Iljitsch 1955: Was tun? Brennende Fragen unserer Bewegung. In: Werke. Bd. 5 Berlin/DDR: Dietz. 355-549.
- Lugones, Maria 2003: Pilgrimages/Peregrinajes. Theorizing Coalition Against Multiple Oppressions. Oxford & New York: Rowman & Littlefield.
- Marcuse, Herbert 1968: Der eindimensionale Mensch. Studien zur Ideologie der fortgeschrittenen Industriegesellschaft. Neuwied: Luchterhand.

- Marx, Karl 1962: *Das Kapital. Kritik der politischen Ökonomie. Bd. 1.* In: Marx-Engels-Werke. Bd. 23. Berlin/DDR: Dietz.
- Marx, Karl 1968: *Ökonomisch-philosophische Manuskripte aus dem Jahre 1844.* In: Marx-Engels-Werke. Bd. 40. 465-588.
- Marx, Karl 1975: *Konfidentielle Mitteilung.* In: Marx-Engels-Werke. Bd. 16. 409-420.
- Marx, Karl 1976a: *Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie, Einleitung.* In: Marx-Engels-Werke Bd. 1. Berlin/DDR: Dietz. 378-391.
- Marx, Karl 1976b: *Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie. Kritik des Hegelschen Staatsrechts.* In: Marx-Engels-Werke. Bd. 1, Berlin/DDR: Dietz. 203-333.
- Marx, Karl 1983: *Das Kapital. Kritik der politischen Ökonomie. Bd. 3.* In: Marx-Engels-Werke. Bd. 25. Berlin/DDR: Dietz.
- Mason, Rebecca 2011: *Two Kinds of Unknowing.* In: *Hypatia* 26/2. 294-307.
- Medina, José 2012: *Hermeneutical Injustice and Polyphonic Contextualism: Social Silences and Shared Hermeneutical Responsibilities.* In: *Social Epistemology* 26/2. 201-220.
- Medina, José 2013: *The Epistemology of Resistance. Gender and Racial Oppression, Epistemic Injustice, and Resistant Imaginations.* New York: Oxford University Press.
- Mikkola, Mari 2018: *Feminist Metaphysics as Non-Ideal Metaphysics.* In: Pieranna Garavaso (Hg.): *The Bloomsbury Companion to Analytic Feminism.* London: Bloomsbury Academic. 80-102.
- Mills, Charles 1990: *Getting out of the Cave: Tension Between Democracy and Elitism in Marx's Theory of Cognitive Liberation.* In: *Social and Economic Studies* 39/1. 1-50.
- Mills, Charles 1997: *The Racial Contract.* Ithaca (NY): Cornell University Press.
- Mills, Charles 2003: *From Class to Race. Essays in White Marxism and Black Radicalism.* Lanham (Maryland): Rowman & Littlefield.
- Mills, Charles 2005: *"Ideal Theory" as Ideology.* In: *Hypatia* 20/3. 165-184.
- Mills, Charles 2009: *Rawls on Race/Race in Rawls.* In: *The Southern Journal of Philosophy* 47, 161-184.
- Mills, Charles 2013: *Retrieving Rawls for Racial Justice? A Critique of Tommie Shelby.* In: *Critical Philosophy of Race* 1/1 (special issue: *Critical Philosophy of Race Beyond the Black/White Binary*), 1-27.
- Mills, Charles 2015: *Alternative Epistemologies In: Blackness Visible.* Ithaca (NY): Cornell University Press. 21-40.
- Mills, Charles 2016: *Critical Theory of Race.* In: Herman Cappelen et al. (Hg.): *The Oxford Handbook of Philosophical Methodology.* Oxford: Oxford University Press. 709-730.
- Mills, Charles 2017a: *Ideology.* In: Ian James Kidd et al. (Hg.): *The Routledge Handbook on Epistemic Injustice,* Routledge Ltd., Milton, 100-111.
- Mills, Charles 2017b: *The Whiteness of Political Philosophy In: Black Rights/White Wrongs. The Critique of Racial Liberalism.* Oxford: Oxford University Press. 181-200.
- Mills, Charles 2017c: *White Ignorance.* In: *Black Rights/White Wrongs. The Critique of Racial Liberalism.* Oxford: Oxford University Press. 49-71.
- Mills, Charles 2017d: *White Supremacy.* In: Linda Alcoff et al. (Hg.): *The Routledge Companion to the Philosophy of Race.* 475-487.

- O'Neill, Onora 1987: Abstraction, Idealization and Ideology in Ethics. In: Royal Institute of Philosophy Supplement 22. 55-69.
- Phillips, Michael 1985: Reflections on the Transition from Ideal to Non-Ideal Theory. In: *Noûs* 19/4. 551-570.
- Poulantzas, Nikos 1978: Staatstheorie: politischer Überbau, Ideologie und sozialistische Demokratie. Hamburg: VSA.
- Projekt Ideologietheorie (PIT) 2007: Faschismus und Ideologie. Hamburg: Argument.
- Projekt Ideologietheorie (PIT) 1979: Theorien über Ideologie. Berlin/BRD: Argument.
- Rawls, John 1977: The Basic Structure as Subject. In: *American Philosophical Quarterly* 14/2. 159-165.
- Rawls, John 1996: *Political Liberalism*. New York: Columbia University Press.
- Rawls, John 1999a: *A Theory of Justice*. Cambridge (MA): Harvard University Press.
- Rawls, John 1999b: *The Law of Peoples*. Cambridge (MA): Harvard University Press.
- Rawls, John 2001: *Justice as Fairness. A Restatement*. Cambridge (MA): Harvard University Press.
- Resch, Christine & Steinert, Heinz 2011: Kritik. Vom Schimpfen am Stammtisch über technokratische Verbesserungsvorschläge zur reflexiven Herrschaftsanalyse. In: *Z. Zeitschrift für kritische Theorie*. 32/33, 111-135.
- Rehmann, Jan 2008: *Einführung in die Ideologietheorie*. Hamburg: Argument.
- Rehmann, Jan 2004: *Ideologietheorie*. In: *Historisch-Kritisches Wörterbuch des Marxismus* Bd. 6/1. Hamburg: Argument.
- Reitz, Tilman 2004: *Ideologiekritik*. In: *Historisch-Kritisches Wörterbuch des Marxismus* Bd. 6/1. Hamburg: Argument.
- Robinson, Cedric J. 2000: *Black Marxism. The Making of the Black Radical Tradition*. Chapel Hill (NC): University of North Carolina Press.
- Schaub, Jörg 2010: Ideale und/oder nicht-ideale Theorie – oder weder noch? In: *Zeitschrift für philosophische Forschung* 64. 393-409.
- Sen, Amartya 2006: What Do We Want From A Theory of Justice? In: *The Journal of Philosophy* 103/5. 215-238.
- Shelby, Tommie 2003: Ideology, Racism, and Critical Social Theory. In: *The Philosophical Forum* 34/2. 153-188.
- Shelby, Tommie 2004: Race and Social Justice: Rawlsian Considerations. In: *Fordham Law Review*. 72/5. 1697-1714.
- Shelby, Tommie 2013: Racial Realities and Corrective Justice. A Reply to Charles Mills. In: *Critical Philosophy of Race* 1/2. 145-162.
- Shear, Boone W. 2008: Gramsci, Intellectuals, and Academic Practice Today. In: *Rethinking Marxism* 20/1. 55-67.
- Sheve, Christian von & Slaby, Jan (Hg.) 2019: *Affective Societies. Key Concepts*. Milton: Routledge.
- Simmons, John 2010: Ideal and Nonideal Theory. In: *Philosophy & Public Affairs* 38/1. 5-36.

- Smith, Dorothy 1987: *The Everyday World as Problematic. A Feminist Sociology*. Boston: Northeastern University Press.
- Stemplowska, Zofia 2008: What's Ideal about Ideal Theory? In: *Social Theory and Practice* 34. 319-340.
- Tarnoff, Ben 2020: Die Entstehung der Techarbeiterbewegung als Lernprozess. In: *Das Argument* 335. 183-203.
- Valentini, Laura 2009: On the Apparent Paradox of Ideal Theory. In: *Journal of Political Philosophy* 17/3. 332-355.
- Vogel, Lise 2001: Hausarbeitsdebatte. In: *Historisch-Kritisches Wörterbuch des Marxismus*. Bd. 5. Hamburg: Argument.
- Young, Iris M. 2014: Five Faces of Oppression. In: Seth N. Asumah & Mechthild Nagel (Hg.): *Diversity, Social Justice, and Inclusive Excellence. Transdisciplinary and Global Perspectives*. Alban: State University of New York Press.