


Ruhr-Universität Bochum
Fakultät für Sozialwissenschaft
Lehrstuhl für Sozialtheorie und Sozialpsychologie
Modul: Kulturpsychologie, Kultur- und Sozialtheorie
Sommersemester 2018
Seminar: Kulturpsychologische Sondierungen
Dozent: Prof. Dr. Jürgen Straub
Datum: 29.09.2019

Check your privilege –
‘Weißsein‘ in Zeiten der Postmoderne

Giulia Feldhoff 
6. Fachsemester
Master ‚Kultur & Person‘
Giulia.Feldhoff@rub.de

Inhaltsverzeichnis

1. Einleitung.....	3
2. Begriffsbestimmungen	4
2.1 <i>Critical Whiteness</i> als kulturpsychologisches Forschungsobjekt.....	4
2.2 <i>Critical Whiteness</i> zwischen akademischem Selbstverständnis und politischem Aktivismus	5
3. <i>Check your privilege</i> – ‚Weißsein‘ in Zeiten der Postmoderne	9
3.1 Postmoderne Identitäten	9
3.2 <i>Critical Whiteness</i> als therapeutische Selbstpositionierung	13
3.3 Tribunalisierte Verletzungsverhältnisse.....	15
3. Fazit.....	17
4. Literaturverzeichnis	19
5. Eigenständigkeitserklärung.....	23

1. Einleitung

Check your privilege – sich seiner Privilegien zu vergewissern ist in postmodernen Zeiten allgegenwärtig. Der Imperativ, sich mit selbstkritischer Attitüde seinem Standort in der Welt zu vergewissern, gerät zum Verdacht eines unverdienten Glücks, und dem Vorwurf, vor allem auf Kosten anderer zu profitieren. Es sind insbesondere ‚weiße‘ Privilegien, die den Fokus privilegientheoretisch agierender Gruppierungen bilden (Zalloua, 2018, S. 371ff.). „[W]hite privilege as an invisible package of unearned assets“ (McIntosh, 2001, S. 94) bilden gleichermaßen die Grundlage einer Forschungsrichtung, die seit ihrer Etablierung auf dem akademischen Parkett durch Praktiken mit politischem Anspruch auf sich aufmerksam macht. Die – durchaus rege – journalistische Rezeption zeigt sich an dieser Stelle in erster Linie gespalten: werden auf der einen Seite der Theorie inhärente Konzepte wie das der *Cultural appropriation* und die Vorstellung ‚weißer‘ Privilegien ohne nennenswerte Kritik aufgenommen (Ippolito, 2013; Piorkowski, 2016), so wird *Critical Whiteness* auf der anderen Seite als repressiv und beinahe regressiv kritisiert (Kar, 2018; Badura, 2017; Jakob, 2012).

In Zeiten der Postmoderne zeigt sich, dass der Platz in der Welt gar nicht so selbstverständlich ist – weder das eigene Sein noch die Bestimmung desselben sind so sicher, wie sie es in früheren Zeiten mal waren. Konträr dazu bemüht sich der Diskurs der *Critical Whiteness Studies* darum, dass die Position, die einer Person qua ihrer Hautfarbe zukomme, ihren bislang unsicheren Status zugunsten einer eindeutigen Standortzuweisung aufgeben – ‚Weißsein‘ als Ressource deklariert, die exklusiv einer rassistischen Diskriminierung, Ausbeutung und Unterdrückung solcher diene, die ‚nicht-weiß‘ sind. So kritikwürdig diese Hypothese auch sein mag, offenbaren sich im Diskurs solche Praktiken, die nicht nur die spezifische Konstruktion des Weißseins dokumentieren, sondern auch auf tieferliegende Bestimmungsgründe verweisen, die die Intention der Wissenschaftlerinnen und Wissenschaftler in ihrer Beschäftigung mit *Critical Whiteness* offenlegen mögen. Im Sinne einer kulturpsychologischen Annahme, dass sich in kulturellen Handlungsfeldern gewisse Sinn- und Deutungszuschreibungen der getätigten Handlungen, Narrativen und der vorhandenen Ziele entdecken lassen, strebt auch diese Arbeit eine Aufdeckung solcher Strukturen innerhalb des Diskurses an. Neben einer postmodernen Identitätskrise ist es auch der therapeutische Diskurs einer Selbstbestimmung und -optimierung, der sich benennen lässt, ebenso wie der einer Verarbeitung von Verletzungsverhältnissen, die einer ‚Tribunalisierung‘ anheimfallen. Bevor diese drei Punkte in dieser Arbeit erörtert werden, erfolgt ein Verweis auf Grundlagen kulturpsychologischer Forschung sowie eine Bestimmung von *Critical Whiteness* als wissenschaftlichem Forschungszweig mit politischem Anspruch. Eine Vorgehensweise, die uns der Thematik des ‚Weißseins‘ in postmodernen Zeiten näherbringen soll.

2. Begriffsbestimmungen

2.1 *Critical Whiteness* als kulturpsychologisches Forschungsobjekt

Kulturpsychologisches Forschen bedeutet in erster Linie, den Regeln nachzuspüren, die, in kulturellen „*contexts of practice*“ (Bruner, 1990, S. 188) entstehend, als sogenannte *Sinn- und Bedeutungszusammenhänge* der menschlichen Welt zugrunde liegen und nach denen die Individuen ihre Umwelt zu gestalten suchen und auch zu gestalten haben. *Acts of meaning* also, die Handlungen als ein „sinn- und bedeutungsstrukturiertes Verhalten“ (Straub, 2011, S. 24) zu definieren vermögen. Während Kulturpsychologie jegliche psychologischen Phänomene als kulturell gefärbt begreift – bilden Kultur und Psyche doch ein „*wechselseitige[s] Konstitutionsverhältnis*“ (Straub & Chakkarath, 2010, S. 192) – und gilt damit jegliches menschliches „Erleben, Denken, Fühlen, Wollen und Handeln“ (ebd., S. 195) als ein kulturell geprägtes Phänomen, so legt die Kulturpsychologie mit ihrer dezidiert handlungstheoretischen Ausrichtung ihren Fokus vor allem auf die Untersuchung menschlicher Handlungen. Kultur sei in diesem Sinne ein *Handlungsfeld*, das sowohl gewisse Handlungen ermöglicht als auch begrenzt, und das als „kollektives Zeichen-, Wissens- und Orientierungssystem“ (Straub, 2011, S. 25) damit praktisch wirksam wird. Kultur sei „praktisches Wissen“ (Straub & Chakkarath, 2010, S. 195), das sich in kollektive Ziele, kulturspezifische Handlungsregeln sowie in kulturspezifische Narrative systematisieren lasse; ein Wissensbestand allerdings, der vielmehr implizit als explizit wirksam werde, „allenfalls in Spuren oder Anzeichen präsent“ (ebd., S. 197) und oftmals symbolisch vermittelt. Auch sei die Erfahrungsrealität weniger als eine objektive Angelegenheit denn als *polyvalente* zu begreifen, als „zum Teil *denotativ* und ‚objektiv‘, zum Teil *konnotativ* und ‚subjektiv‘“ (Boesch, 2006, S. 32); immer auch eine „metaphorische Dimension“ (ebd.) besitzend, sei die menschliche Welt in einem „Netz vielfältiger Bedeutungen eingeflochten“ (ebd., S. 12).

Besitzen Bedeutungsvalenzen einen oftmals impliziten sowie unbewussten Charakter, so erfordert dies in methodologischer sowie methodischer Hinsicht eine vor allem interpretative, rekonstruktive und qualitative Vorgehensweise. Handlungen ‚sinnverstehend‘ erklären zu können – und dabei die Existenz vielfältiger sowie gleichberechtigter, keineswegs objektiv gültiger Erklärungsmodelle zu berücksichtigen (Straub & Chakkarath, 2010, S. 197) – priorisiere schließlich die Einnahme einer emischen Perspektive (ebd., S. 200); auch ermögliche erst eine Untersuchung sogenannter „*experience-near concepts [...] and beliefs implicit in the individuals self-functioning*“ (Shweder & Sullivan, 1993, S. 508) und eine kulturpsychologische Ausrichtung ‚am Subjekt‘ die Kenntnis der kulturellen, polyvalenten Ordnungs- und Deutungsmuster als Grundlage von „Handlungen und Praktiken, Diskurse[n], Dispositive[n], Dispositione[n] und Habitusformen sowie

zahllose[r] Objektivierungen und Subjektivierungen kultureller Tätigkeiten“ (Straub, 2011, S. 25).

Critical Whiteness als einen zu untersuchenden Gegenstand zu betrachten bedeutet, die zugrundeliegenden Sinn- und Bedeutungszusammenhänge in einem interpretativen Vorgehen zu erschließen. Zwischen Bedeutungsvalenzen mit mehr oder weniger objektiven Ansprüchen und solchen subjektiver Art divergierend, stellt sich die Frage, welche Motivations- und Beweggründe der Akteurinnen und Akteuren zu identifizieren sind, sei es auf denotativer – artikuliert in wissenschaftlichen Artikeln – oder auf einer konnotativen Ebene. Es heißt, die ganz eigene ‚Logik‘ dieser Akteurinnen und Akteure zu identifizieren und in einem verstehenden und erklärenden Sinne zugleich eine „Rekonstruktion und Explikation psychologisch relevanter Sinn- und Bedeutungssysteme (zu denen Ziele, Regeln, Werte und Geschichten gehören).“ (Boesch & Straub, 2007, S. 35) vorzunehmen; es heißt außerdem – den Prinzipien der Fremdheit, Offenheit und Kommunikation folgend (ebd., S. 40f.) – diese Deutungs- und Orientierungsmuster explorativ zu entschlüsseln, ohne dabei die Polyvalenz zu verkennen, die das jeweilige Handeln bestimmen mag. Anders ausgedrückt: zu berücksichtigen ist eine Komplexität kultureller Bedeutungsvalenzen und eine damit einhergehende Perspektivenabhängigkeit kulturpsychologischer Forschung, die weniger von objektiven Wahrheiten ausgeht denn von vielfältigen, jeweils gültigen Sinn- und Bedeutungszuschreibungen: „Die Kulturpsychologie interessiert diese ‚objektive Kultur‘ nicht an sich, sondern als ein subjektiv erlebtes und gedeutetes *Handlungsfeld*.“ (ebd., S. 38). In diesem Sinne erhebt auch die folgende Betrachtung der *Cultural Whiteness Studies* keinen allgemein gültigen Geltungsanspruch. Es schließt allerdings nicht ein, der Thematik gleichgültig gegenüber zu treten, etwaige Inkonsistenzen zu ignorieren, denn:

„Den neutralen Interpreten, der sich aus allem raushält, was einem die anderen krumm nehmen können, gibt es nicht. Wer Wirklichkeiten repräsentiert, verhält sich in und mit seinen Repräsentationen – durch die Art, wie er identifiziert, prädiziert, beschreibt, analysiert, erklärt – zu diesen Wirklichkeiten. Er nimmt, bisweilen sehr subtil und kaum erkennbar, Stellung.“ (Straub, 1999, S. 30).

2.2 *Critical Whiteness* zwischen akademischem Selbstverständnis und politischem Aktivismus

Critical Whiteness lässt sich weniger als einheitliche Theorie bestimmen denn als Forschungsprogramm, das zwischen politischem Aktivismus einerseits und akademischen Selbstverständnis andererseits divergiert. Eine Abgrenzung, die keineswegs als trennscharf zu verstehen sei, erheben die Vertreterinnen und Vertreter doch den Anspruch auf eine progressive, auf Veränderung und Transformation abzielende Perspektive (Lorey, 2012). Damit reihen sich auch die *Critical Whiteness Studies* in die

vielfältigen Theoriedebatten ein, die sich mit ihrer Absicht, die gesellschaftlichen Verhältnisse reflektieren zu wollen, als kritisch labeln. Spuren der *Critical Whiteness Studies* selbst lassen sich in verschiedensten Diskursen wiederfinden (Tißberger, 2017, S. 9), wobei sich neben postkolonialen Theoretikerinnen und Theoretikern auch solche post-strukturalistischer Couleur mit der Thematik auseinandersetzen (Dietrich, 2015, S. 40). Entstanden im „Nexus“ von Rassismus- und Gender Studies hängen *Critical Whiteness Studies* insbesondere mit intersektional-feministischen Theorien eng zusammen (Tißberger, 2017, S. 87); als US-amerikanischer Import konnte sich diese Strömung in akademischer Hinsicht allerdings erst zu Beginn des 21. Jahrhunderts etablieren (ebd., S. 88). So divers sich *Critical Whiteness* in theoretischer Hinsicht erweist, so divers sind auch die Forschungsgegenstände, die sich in kultur- und sozialwissenschaftlicher Methodik insbesondere auf solche Gegenstände beschränken, in denen sich die zu kritisierenden gesellschaftlichen Verhältnisse widerspiegeln, d. h. in solchen kulturellen Artefakten wie Texte, Bilder oder Filme (ebd., S. 240).

Vertreterinnen und Vertreter der *Critical Whiteness Studies* verstehen sich als dezidiert anti-rassistisch. Galt bisher die Ableitung gewisser Eigenschaften oder Verhaltensweisen von der ethnischen Abstammung einer Person als rassistisch, so ist diese Vorstellung sekundärer Natur. So werde zwar nicht bestritten, dass Rasse als sozialer Konstruktion „jeglicher empirischer Basis“ (Tißberger, 2017, S. 9) entbehre und dass sich Merkmale vor allem qua einer Biologisierung und Naturalisierung in den Körper einschreiben – Rasse insofern die Vorstellung davon sei, dass „die (Körper-)Oberfläche eines Menschen Informationen darüber enthält, wie dieser Mensch denkt, fühlt und handelt“ (ebd.) –, so bricht *Critical Whiteness* mit diesem Paradigma. Relevant werde im Kontext der *Critical Whiteness Studies* eine Definition des Rassismus, die – vor allem machttheoretisch aufgeladen – Rassismus als ein gesellschaftliches Verhältnis begreift, in dem Gruppen über Naturalisierung, Homogenisierung und Polarisierung von Differenzen *hierarchisiert* werden. Diese Vorstellung von einer Gesellschaftsstruktur, die sich in eine privilegierte Gruppe einerseits und in eine benachteiligte, von Diskriminierungen betroffene Gruppe andererseits auseinander dividieren lasse, ist kein neuer Gedanke, allerdings verweilt *Critical Whiteness* nicht bei dieser Definition von Rassismus als einem strukturell-institutionellen Unterdrückungsmechanismus. ‚Speziell‘ an *Critical Whiteness* sei die Verschiebung des Fokus‘ auf die ‚Verantwortlichen‘ rassistischer Diskriminierung, und damit hinweg von den Opfern des Rassismus. Im Zentrum der Aufmerksamkeit stünden nun diejenigen, „die [den Rassismus, G. F.] perpetuieren, und zwar oft wider Willen und trotz besseren Wissens“ (Tißberger, 2017, S. 89); diejenigen, die als bislang ‚de-

thematisiert' und ‚de-markiert‘ verstandenen Individuen, die qua ihres ‚Weißseins‘¹ mit „symbolische[m] Kapital“ (ebd., S. 87) und ‚weißen‘ Privilegien ausgestattet seien:

„Die weiße* Hautfarbe garantiert Privilegien, Zugang zu Ressourcen; sie lässt viele Schwierigkeiten gar nicht erst in Erscheinung treten, die rassistisch markierten Subjekten mitunter das Leben zur Hölle machen. ‚Fremdenhass‘ und ‚Ausländer*innenfeindlichkeit‘ richten sich in Deutschland nicht gegen ‚Ausländer*innen‘ oder ‚Fremde‘ solange sie weiß* sind, sondern gegen Menschen, die nicht weiß* sind, auch Einheimische.“ (ebd., S. 13)

Thematisiert werde im Sinne einer vor allem *selbstkritischen* Aufarbeitung das vorher Nicht-Thematisierte: das ‚Eigene‘, das Zugehörige und „seltsam unbeschrieben[e]“ (ebd., S. 89). Rassismus werde weniger als ein marginales Thema begriffen – als alleinige Einstellungssache weniger, rechtsradikalen Spektren angehöriger Personen –, sondern vielmehr als gesamtgesellschaftliches Problem, gehe ‚Weißsein‘ doch stets mit dem Nutznießen von Privilegien sowie der Verursachung von Diskriminierungen einher. ‚Weißsein‘ sei keine Haltungssache: „Weiße* müssen nichts ‚tun‘, um Rassismus zu produzieren, sie brauchen es einfach nur zu ‚sein‘“ – ‚Weißsein‘ sei „ganz einfach die Erfahrung [...], *nicht* ins Gesicht geschlagen zu werden.“ (ebd., S. 241f.). Eine Erfahrung, die den ‚weißen‘ Subjekten nicht per se bewusst werde könne: werde Rassismus vor allem diskursiv reproduziert, so fungiere ‚Weißsein‘ als unsichtbares Machtzentrum einer symbolischen Ordnung, und das qua seiner Definitionsmacht als ‚Eigentliches‘, ‚Normatives‘, ‚Normales‘ das ‚Abnormale‘, ‚Abweichende – sprich: das Nicht-Weiße – stets zu reproduzieren habe.

Critical Whiteness verstehe sich insofern als hegemoniekritisches Forschungsprogramm, das mit seiner Untersuchung der Annehmlichkeiten und Vorteile des Rassismus – in welchem das ‚Weißsein‘ also einen „unbewussten Kern“ (ebd., S. 239) verkörpere – einen Paradigmenwechsel markiere. Zu kritisieren seien nun solche Praktiken, die – in den „Lebens-, Denk- und Fühlweisen“ (Langemeyer, 2009, S. 75) verankert – eine herrschende Klasse organisieren sowie legitimieren und eine „subalterne“ (ebd., S. 74) konstruieren. Individuen seien stets „racialized“, wobei die „hegemonic whiteness“ diesen den Eindruck von ‚Weißsein‘ als einem erstrebenswerten Ideal kolportiere. ‚Weißsein‘ werde nicht nur in kulturellen Praktiken vermitteln, sondern auch in Form einer impliziten, als natürlich und selbstverständlich wahrgenommenen „white racial identity“ (Hughey, 2016, S. 214) verinnerlicht. Als Synonym zur kulturellen Hegemonie verstanden, sei das omnipräsente ‚Weißsein‘ an der Reproduktion des „hierarchical status quo“ beteiligt, indem „elites manipulate their power in subtle and sophisticated ways to persuade and induce citizens to agree to norms, values, practices, and policies that meet the

¹ Eine eindeutige Schreibweise von ‚Weißsein‘ oder ‚weiß‘ gibt es im Diskurs nicht (Tißberger, 2017, S. 98). In dieser Arbeit werden die Begrifflichkeiten in einfache Anführungsstriche gesetzt, um die Distanz zur implizierten Bedeutung zu verdeutlichen.

interests of the elites.“ (Lea et al., 2018, S. 3). Rasse als binäres Konstrukt halte insofern nur die beiden Seiten ‚Weiß-‘ oder ‚Schwarz-Sein‘ bereit, bzw. ‚gut‘ oder ‚schlecht‘, ‚privilegiert‘ oder ‚nicht-privilegiert‘ (ebd.).

Im Hinblick auf den Stellenwert der Hautfarbe zeigen sich allerdings erste Diskrepanz innerhalb der *Critical Whiteness Studies*. Während Tißberger ‚Weißsein‘ von somatischen Merkmalen abkoppelt und vor allem als Signifikant einer symbolischen Ordnung versteht, der auf Ideale der „aufklärerischen Moderne mit ihrer imperialistischen Episteme“ (Tißberger, 2017, S. 97) rekurriert, so werde anderswo auf die Persistenz der Hautfarbe verwiesen, die die soziale Positionierung eines Individuums maßgeblich bestimme: „[t]he racially dominant body, benefits from white-skin privilege in a white-supremacist society and is encouraged by dominant discourses [...].“ (Howard, 2004, S. 65ff.). Die Hautfarbe als irrelevant zu erklären mag auf eine fragliche „Körpervergessenheit“ und damit „krude[n] Dichotomie von ‚Natur‘ und ‚Kultur““ (Waldschmidt, 2005, S. 20f.) verweisen, der die *Critical Whiteness Studies* mit ihrer rein diskursiven Perspektive anheimfallen mögen, stellt sich doch durchaus die Frage, wie die Relevanz einer Hautfarbe eliminiert werden kann. Ad absurdum geführt wird diese ‚körpervergessene‘ und ‚machtversessene‘ Rassismus-Definition dann, wenn vor dem Hintergrund der Unmöglichkeit eines ‚umgekehrten‘ Rassismus (Yee, 2008, S. 1118) die dominierte Gruppe qua fehlender Privilegien von jeglichen Rassismus-Vorwürfen freizusprechen sei. Ein Kuriosum, das in der US-amerikanischen Rezeption von *Critical Whiteness* gar Jüdinnen und Juden als Teil der dominierenden, privilegierten und damit rassistischen Gruppe begreift (Berkovits, 2018, S. 90f.) – es ist nicht nur naheliegend, sondern schon beinahe unumgänglich, hier Analogien zu antisemitischen Ressentiments festzustellen.

Intendieren die *Critical Whiteness Studies* einen Transfer in die Praxis, so lässt sich allerdings eine keineswegs einheitliche Umsetzung beobachten. Als „Figur hegemonialer Selbstreflexion“ (Tißberger, 2017, S. 87) richte sich die Praxis der *Critical Whiteness Studies* zwar auf eine Artikulierung der bislang unbewusst wirksamen Dynamik, bedürfte ‚Weißsein‘ doch einer Markierung, um den ‚weißen‘ Subjekten ihre privilegierte Position erfahrbar zu machen. Allerdings divergieren hier die Vorstellungen, wie diese Thematisierung des bislang De-Thematisierten zu erfolgen habe. Seien es akademische Seminare oder „Social Justice Trainings“, die die Konfrontation mit eigenen Privilegien und Diskriminierungen über praktische Übungen sucht (Tißberger, 2017, S. 242); seien es kulturwissenschaftliche Untersuchungen, interdisziplinäre Perspektiven und geschlechtsspezifischen Orientierungen (vgl. Lea et al. 2018, Middleton et al. 2016, Dietrich 2015, hooks 1992) – es lässt sich ein Spektrum beobachten, das von wissenschaftlichen Analysen bis hin zu einem politisch motivierten Aktivismus reicht. Dass die Rezeption der *Critical Whiteness Studies* so kontrovers ausfällt, mag an den Auswüchsen

liegen, die aus dem Versuch der praktischen Umsetzung resultieren. Das Attribut einer „autoritär vertretene[n] Ideologie“ (Tißberger, 2017, S. 243) kassierten die *Critical Whiteness Studies* beispielsweise durch repressive Sprachpraktiken wie Sprechverbote ‚weißer‘ Menschen ein (ebd.); und bleibt die Relevanz der Hautfarbe im theoretischen Diskurs umstritten, so erhält diese in der Praxis eine Virulenz, die nicht nur in der inflationären Verwendung des Begriffs „People of Colour“ kulminiert (ebd., S. 98). Beobachtbar wurde dadurch vor allem eine Dichotomisierung der gesellschaftlichen Strukturen in ‚weiße‘, rassistische Menschen einerseits und ‚schwarze‘ Menschen andererseits, die den *Critical Whiteness Studies* recht bald die Kritik einbrachte, sich trotz ihrer anti-rassistischen Intention doch selbst repressiver sowie rassistischer Praktiken zu bedienen (vgl. Kar 2018, Badura 2017, Karakayali et al. 2013). Vor allem in emanzipatorischer Hinsicht sei diese Täter-Opfer-Binarität, die sich in der Argumentation der *Critical Whiteness Studies* wiederfinden lasse, kontraproduktiv (Karakayali et al., 2013, S. 5) – eine Kritik, die mit den *Critical Whiteness Studies* als einem Vertreter sogenannter Identitätspolitikern rekurriert (van Dyk, 2019, S. 29) und die nur ein erster Verweis auf die These von *Critical Whiteness* als Ausdruck einer postmodernen Identitätskrise darstellt.

3. Check your privilege – ‚Weißsein‘ in Zeiten der Postmoderne

3.1 Postmoderne Identitäten

Die Identitätsfrage hat Konjunktur – auch wenn die Frage danach, wer ich bin und wer ich sein möchte, eine gewisse historische Kontingenz besitzt, so ist sie in den spätmodernen Verhältnissen nun allgegenwärtig. Dies mag mit einer virulent gewordenen Unsicherheit und Unklarheit der Individuen auf ihr eigenes Selbstverständnis einhergehen, die im Zuge einer postulierten Modernitätskrise – einer „Diagnose von der ‚Postmoderne‘“ (Joas/Knöbl, 2013, S. 639) – mit einer Dissonanz an Entfaltungsmöglichkeiten und -praktiken konfrontiert werden, die der einer Identität impliziten Kontinuität und Kohärenz (Straub, 2000, S. 285) zuwiderlaufen mag. Zumindest sei es ein „Widerstreit womöglich heterogener, inkommensurabler Positionen und Perspektiven, Praktiken und Zugehörigkeiten“ (ebd., S. 279), der eine eindeutige Antwort auf die Identitätsfrage konterkariert und eine etwaige Krise induziert.

Die Frage danach, wer ich bin und wer ich sein möchte, lasse sich im Zeitalter der Postmoderne nun gar nicht mehr so konkret benennen. Im Zuge des „Tod des Menschen“ vom „Ich als Subjekt einer Lebensgeschichte“ (Benhabib, 1993, S. 10ff.) verabschiedet, bewege sich das postmoderne Dasein im Kontext einer Zwang- und Belanglosigkeit, in „freischwebender Verantwortlichkeit“ (Rommelspacher, 2014, S. 329), in der eine als reflexiv gedachte Identität vielmehr als gewählt denn als gegeben erscheine (Rosa, 2007, S. 50). Die zunehmende „Re-Kombinierbarkeit und Revidierbarkeit der

Identitätsbausteine“ (ebd.) ist wohl symptomatisch für ein vornehmlich postmodernes Problem, in der die Identitätsfrage deshalb so drängend erscheint, weil sich nicht nur die möglichen Antworten zu vervielfältigen scheinen, sondern auch das mit jeder Identitätsfrage notwendig einhergehende Gefühl eines Defizits, sodass die Ungewissheit in Bezug auf sich selbst (Straub, 2000, S. 279) ein Normalzustand zu sein scheint:

„One thinks of identity whenever one is not sure of where one belongs; that is, one is not sure how to place oneself among the evident variety of behavioural styles and patterns, and how to make sure that people around would accept this placement as right and proper [...]. ‚Identity‘ is a name given to the escape sought from that uncertainty.“ (Bauman, 1996, S. 19)

Das postmoderne Selbst – wenn man es überhaupt so nennen kann – verliere in der Begegnung mit einer schier unendlichen Anzahl von Entfaltungsmöglichkeiten, von Lebensmodellen und Deutungs- sowie Orientierungsmustern, von „*petits recits*“ (Benhabib, 1993, S. 21) quasi – sich Selbst. „[V]on einer *I-Position* zur nächsten“ (Straub/Zielke, 2005, S. 195) springend oder das Ich ganz verwerfend, verlieren jegliche normative Grundlagen von Handlungen und Praktiken ihren Wert. Dadurch gerate außer Acht, dass, als „implizite[r] Bestandteile einer kollektiven Praxis“ (ebd., S. 197), das alltägliche Tun und Handeln in der Tat eine gewisse *Sinn-* und *Bedeutungsstrukturierung* besitze, die sich auch im Zusammenspiel mit gesellschaftlichen und kulturellen Rahmenbedingungen sowie in der Beziehung zu Anderen entwickle, sich sowohl die alltägliche Praxis als auch ein sich darin konstituierendes Selbstverständnis eines Individuums von jeglichen regulativen Prinzipien lösen könne. Möglicherweise mag es irreführend sein, eine eindeutige Antwort auf die Identitätsfrage zu erwarten, handle es sich schließlich weniger um eine festgesetzte Identität, als um ein fluides, zwischen den beiden Extremen Totalität und Multiplizität schwankendes, „höchst fluktuierende[s]“ (Mey, 2018, S. 191) Konstrukt.

Das postmoderne Verständnis einer Identität ignoriere allerdings die einer Identitätsbestimmung innewohnenden Begriffe der „*Kontinuität, Konsistenz und Kohärenz*“ (Straub/Zielke, 2005, S. 180), die Gleichzeitigkeit von „*Kontinuität und Wandel* einerseits und *Kohärenz und Flexibilität* andererseits“ (Rosa, 2007, S. 49), und dass die mit der Begründung einer Identität einhergehende Selbstdarstellung und Selbstherstellung im Sinne einer Positionierung innerhalb eines *sozialen Raums* auch ein Selbstverhältnis verkörpert und damit die Standortbestimmung sowohl von sich selbst, als auch von anderen (Mey, 2018, S. 192) – denn indem ich sage, wer ich bin, so sage ich letztlich auch, wer ich *nicht* bin, und vollziehe damit eine Abgrenzung vom „*Anderen, Differenten oder Fremden*“ (Rosa, 2007, S. 49). Identität sei von daher ein relationaler Begriff – so sehr das jeweilige Selbstverhältnis und Selbstbild eines Individuums zu sich selbst als wesentliche Komponente einer modernen Identität von der „*Aspiration*“ (Straub/Zielke,

2005, S. 165) zur Selbstbestimmung geprägt sei, so sehr ist die Bestimmung einer Identität auch von der Beziehung zu seiner Umwelt geprägt. Ohne dabei in ein einseitiges Verständnis einer Identität als Extrem von einer entweder „narzisstischen und egoistischen Selbstbehauptung“ (ebd., S. 166) oder einer kollektivistischen, einzig Beziehungsgeprägten Form zu verfallen, soll vielmehr auf einen dialektischen Zusammenhang zwischen Verbundenheit und Autonomie verwiesen werden – Identität in einem ‚personal-autonomen‘ Verständnis „setzt ein mit anderen geteiltes Symbolsystem, eine gemeinsame Praxis und damit verknüpfte Möglichkeiten der symbolischen Selbstbeschreibung voraus“ (ebd., S. 167f.), ebenso wie die Anerkennung einer stets von Heteronomie durchsetzten Selbstbestimmung: „Der Mensch ist als (biologisch und sozial) abhängiges Wesen zur Autonomie fähig [...]. Autonomie bedarf sodann ihrerseits der Anerkennung durch andere, ist also gewiss kein Attribut sozial isolierter Monaden.“ (ebd., S. 170f.).²

Identitätspolitikern lassen die Identität wiederaufleben. Solche Bestrebungen drehen sich in erster Linie um Fragen der Anerkennung und einer affirmativen Zuwendung benachteiligter Gruppen zu den Eigenschaften, deretwegen sie bislang diskriminiert wurden (Köck, 2018, S. 7). Erfahrungen der Missachtung seien für die Entstehung solcher politischer und sozialer Bewegungen maßgeblich, eine Auseinandersetzung um Respekt und Achtung, gegen Diskriminierung und im Sinne partikularer Interessen grundlegend. „Identität als Schlagwort der Stunde“ (Strauß, 2019, S. 4) mag jedoch auch als Reaktion auf zunehmende Möglichkeiten zur Selbstverwirklichung und Selbstentfaltung gedeutet werden, in der die Ich-Fixierung eine logische Folge zu sein scheint (ebd., S. 5f.); ebenso als Gegenteil resp. als Versuch, den Anforderungen der beschleunigten Gesellschaft „zeitlos stabile, über alle Kontexte hinausreichende oder sogar überzeitlich-transzendente Identitätsbestimmungen entgegenzusetzen“ (Rosa, 2007, S. 51). Zumindest sei inzwischen eine Identitätspolitik zu beobachten, die mit ihrer Begeisterung für ihr eigenes Ich auf die bedingungslose Anerkennung ihrer eigenen Identität pochen – eine „narzisstische Opfermentalität, die sich nur noch für die eigenen Lebensumstände“ (Strauß, 2019, S. 5) interessiere. Dass die Existenzberechtigung solch einer Bewegung und auch die Zugehörigkeit zu dieser über eine essentialisierte Eigenschaft abgeleitet werde – eine Hautfarbe, eine Gebärmutter – wirke exkludierend; auf Differenzen zu beharren, Differenzen „zu feiern“ (Kastner & Susemichels, 2019, S. 19) und diese alleinig unter den Gesichtspunkten von „Diversity und Multikulturalismus“ (Meyer, 2017, S. 143) zu

² Auch das Konzept einer *kulturellen* Identität berücksichtige, wie sich eine Identität an einem „kulturellen Horizont“ (Rosa, 2007, S. 53) entlangbewege, und wie kulturelle Bedeutungsräume als einer „Art Matrix“ (ebd.) eine zwar nicht determinierende, aber zumindest orientierende Funktion in der Konstituierung eines individuellen Selbstverständnisses besitzen. Die Beantwortung der Identitätsfrage variere demnach, historisch wie auch kulturell (ebd., S. 49). In einem kulturpsychologischen Sinne ist eine Identität weder losgelöst von jeglichen Regulativen im luftleeren Raum schwebend, noch überdeterminiert, rigide und damit totalitär. Sie ist vielmehr „defined both by the individual and by the culture in which he or she participates.“ (Bruner, 1990, S. 116).

interpretieren führe vielmehr dazu, Differenzen einzuebnen. Ein Aspekt, der der Vorstellung von Identität als flexiblem Konstrukt und sich einer totalitären, gewaltförmigen Vorstellung (Straub, 2000, S. 289) annähert. Eine Essentialisierung von Identitäten betone schließlich „den negativen Aspekt ihrer Gegen-Identität, beruhe[n] auf dem Ausschluss des jeweils Anderen, auf der Ausgrenzung des als fremd Empfundene[n] und Bezeichneten, kurz: sie sind repressiv.“ (Jünke, 2002, S. 71). Identitäten werden im Paradigma von *Critical Whiteness* eingefärbt: die Vorstellung einer *white identity* fällt in der Literatur häufig (Hughey 2016, Tißberger 2017, Middleton et al. 2016, Grant 2018); das Selbstverhältnis eines Individuums sei im Sinne einer „racialized identity position“ (Grant, 2018, S. 364) stets von rassistischen Machtstrukturen durchzogen. Welche Handlungsoptionen solchen Menschen offenstehen, die sich ihrer unterstellten Identität bewusst werden – ob diese ihre ‚Rucksack‘ an Privilegien so einfach ablegen könnten – bleibt allerdings fraglich (Berkovits, 2018, S. 97). *Critical Whiteness* mit seiner Konstruktion einer ‚weißen Identität‘ nähert sich allerdings auch solchen Identitätsbestimmungen an, die über eine heteronome Selbstpositionierung hinausgeht, hin zu einer *Fremdpositionierung* und *Fremdbestimmung* – die spätmoderne Identitätssuche als Resultat zunehmender Handlungsoptionen mag zwar durchaus zu einer belastenden „ontologische[n] Heimatlosigkeit“ (Straub, 2013, S. 8) führen, am Beispiel von *Critical Whiteness* zeigt sich allerdings, wie die Suche nach einer Identität auch in der Bestimmung einer *fremden* Identität enden kann. Analog dazu ist das sogenannte *Cultural (mis-)appropriation* als einem in *Critical Whiteness*-Diskurs zirkulierendem Konstrukt, das sich auf eines der ‚weißen‘ Privilegien beziehe, sich das ‚Fremde‘ unter den Gesichtspunkten von dessen Veränderung sowie Exotisierung massenkulturell aneignen und ausbeuten zu können (hooks, 1992, S. 31). *Cultural Whiteness* avanciere zu einem Verbot, gewisse kulturelle Artefakte – Kleidung, Speisen, Tänze – zu verwenden, handele es sich doch um das Eigentum einer speziellen Ethnie. Das Handlungsfeld, in dem sich die Vertreterinnen und Vertreter der *Critical Whiteness Studies* bewegen, konzentriert sich dahingehend wohl vor allem auf den Grenzen und Unmöglichkeiten, die eine Kultur zu etablieren vermag.

Die Erosion sozialer, ideologischer wie auch politischer Gewissheiten mag als Erklärung einer „massenhafte[n] Renaissance“ (Jünke, 2002, S. 71) jeglicher Identitäten – sei es nationaler, religiöser oder kultureller Art – dienen, ebenso wie für eine attestierte „obsession with diversity“ (Strauß, 2019, S. 6). Die Differenzen, die im postmodernen Denken abgelehnt wurden, sind im *Critical Whiteness*-Diskurs zwar *en vogue*, erschöpfen sich aber vor allem in einer Differenz zwischen einer ‚weißen‘ und einer nicht-weißen Gruppe. Identitätspolitische Bestrebungen entwickeln sich vor diesem Hintergrund zu einer „Einordnung unter kleinkollektive Identitätsmarken“ (Strauß, 2019, S. 7), wobei individuelle Merkmale zugunsten einer Gruppenidentität aufzugeben seien (Köck, 2018,

S. 10). *Critical Whiteness* scheint sich angesichts dieser Tendenzen in Denkweisen manövriert zu haben, die solchen völkischer Natur nahekommen:

„Das affirmative Bekenntnis zu einer spezifischen Gruppe, die sich durch ethnische Eigenarten definiert, führt fast zwangsläufig zu einem Essentialismus, welcher der völkischen Einteilung der universalen Mehrheit in gegliederte Gruppen frappierend ähnelt.“ (Köck, 2018, S. 9).

Bemängelten Vertreterinnen und Vertreter der *Critical Whiteness Studies* eine ‚ethnische Farbenblindheit‘, so basiere *Critical Whiteness*

„schließlich ganz auf diesen antirassistischen Rassentheorien, die sich von den rechten Rassentheorien lediglich in der Frage unterscheiden, ob die behauptete Überlegenheit einer vermeintlichen Rasse über eine andere affirmativ oder anklagend postuliert“ (ebd., S. 10) werde.

3.2 *Critical Whiteness* als therapeutische Selbstpositionierung

Praktiken der Positionierung sind in den *Critical Whiteness Studies* virulent. Vor allem die eigene Positionierung als ‚weißes‘ Individuum, die im Zuge der Bewusstwerdung der eigenen Privilegien vollzogen werde, wird von einer ausgesprochenen Emotionalisierung begleitet. Diese spezielle Thematik innerhalb der *Studies* selbst, an dem sich insbesondere ‚weiße‘ Wissenschaftlerinnen und Wissenschaftler beteiligen, beweist einen regelrechten Befindlichkeitsdiskurs: *Critical Whiteness* fordert eine permanente Pflicht zur Selbstkritik, Selbstpositionierung und Selbstrichtung und bleibe dabei in einer „Logik des Urteilens, des Beurteilens und Aburteilens“ (Lorey, 2010) verhaftet. Referenzen zu einer „*Psychologisierung* des Menschen“ zu einem „*Homo psychologicus*“ als Mittelpunkt einer „therapeutischen Kultur und Optimierungsgesellschaft“ (Straub, 2013, S. 28) erklären zumindest die fortwährende Thematisierung der eigenen Gefühlslage und der kontinuierliche Erkenntnisgewinn der Forschenden, auf dem Weg zur Besserung zu sein. Während an einer Stelle ein „persönliches Zeugnis“ (Schultz, 2009, S. 514ff.) über den lebensgeschichtlichen Prozess der Bewusstwerdung „[s]einer Hautfarbe“ abgelegt wird, so kommt – in einer Kommentarspalte eines US-amerikanischen, radikal-feministischen Magazins – eine Rap-Musikerin nach einer Konfrontation mit einer „Jamaican womyn of color“ zu einem anderweitigen, nicht minder identitätsprägenden Schluss:

„After one year and based on the work I have done examining with some lesbian friends – womyn of colors and white womyn, I wish to announce a public apology for what I now see as perpetuating racism in the lesbian community. I now see that some of the work I presented that night is a rip off of African culture [...]. Fortunately not all of the pieces have been recorded on either of my tapes and some songs have been dropped from my set altogether.“ (T., 1991, S. 21)

Diese öffentliche Selbst-Geißelung vervollständigt die Kommentatorin dann mit dem Verweis auf den lehrreichen Besuch eines „anti-racism workshop[s]“ (ebd.) inklusive Handlungsempfehlung: „I strongly recommend all white womyn [sic] do something

similar to decontaminate ourselves of the subtle and overt racism in us.“ (ebd.). Stato (1991) in der gleichen Spalte kommentiert dem Konzept der *cultural appropriation* gemäß:

„And if white women want to drum, they must drum as white women. [...] Perhaps they should investigate the drum traditions of their own ethnic group, for starters, to understand where they come from“ (ebd., S. 1991).

Eine „optimierende Arbeit an sich selbst“ (Straub, 2013, S. 30) quasi, hin zum sich stetig selbstverbessernden, ‚weißen‘ Individuum, das sowohl seine Privilegien als auch seine damit rassistischen Verhaltensweisen qua einer Thematisierung in Kommentarspalten, wissenschaftlichen Artikeln und weiteres erfasst und anerkennt. Ist es in theoretischer Hinsicht mehr oder weniger unklar, welche Konsequenzen aus einer ‚Bewussterwerden‘ dessen erwachsen, so hat die erste Kommentatorin jedenfalls einen Weg gefunden. In analoger Weise konstatiert Tißberger (2017) ein „Konglomerat aus Schuld, Scham, schlechtem Gewissen und Angst“ (ebd., S. 250) im Diskurs, das sich entweder in einer „schuldkomplexhafte[n] Selbstkasteiung“ oder in rigiden Verhaltensweisen auflöse (ebd.).

An anderer Stelle sind Identitätsbestimmungen als „*weiße*“ resp. „*weiße*, strukturell rassistische Frau“ (Strohschein, 2009, S. 506ff.) zu beobachten, die in ihrer Ausführung einem im therapeutischen Diskurs ubiquitären Selbsthilfenarrativ ähneln (Illouz, 2016, S. 69). Behilflich in der Formierung ihrer „Identität als Weiße“ (Strohschein, 2009, S. 506), bemüht die Autorin einen anekdotischen Bericht über den Besuch eines Tutoriums, das ihr die „Widersprüche in ihrem Selbstbild als aufgeklärt, modern und nicht rassistisch“ (ebd., S. 509f.) vor Augen führte. Dabei sind es vor allem die Tutorinnen, die die zu Beginn des Seminars hochmotivierte, referierende Autorin auf unbewusst wirkende „Abwehrmanöver“ (ebd., S. 510) aufmerksam machen und die Autorin zu einer psychoanalytischen Selbstanalyse motivieren: da bedeute ein Lachen, dass die Autorin „den kritischen Ansatz gleich wieder durch Beruhigung, Abschwächung, Ablenkung und Ungenauigkeit“ (ebd.) abschwäche; da bedeute Hektik in der Präsentation eine „Abwehr und Dethematisierung, indem ich durch formale Fragen die Auseinandersetzung mit Weißsein abbrach und ablenkte (ebd.); und eine entspannte Stimmung im Raum sei eigentlich die „Versicherung, Rückbestätigung und Rezentrierung der *weißen* Dominanz im Raum“ (ebd.). Möglicherweise nicht verwunderlich, dass die Autorin von Gefühlen der Selbstüberschätzung und Verunsicherung berichtet, unterliegt sie doch dem Eindruck, keine Verantwortung für ihre fehlenden Kenntnisse in der Thematik Weißsein übernehmen zu wollen (ebd., S. 511). Ob Projektstudium oder ‚Social Justice Training‘ – universitäre Räume entwickeln sich zu Orten, in denen „das Selbst aufgeführt, inszeniert und neu justiert“ (Illouz, 2016, S. 76) wird; Räume, die sich zu Therapie-Praxen wandeln, mit Tutorinnen und Tutoren als Expertinnen und Experten, die die „*fragile[n] Seelen*“ (Straub,

2013, S. 8) in therapeutischer Manier auf dem Weg zur Selbstläuterung unterstützen. Formiert sich eine Identität auch immer über Selbsterzählungen (Mey, 2018, S. 192), so werden demgemäß Erweckungsgeschichten verkündet oder zumindest angedeutet: „I am very fortunate that a series of events as a young adult led me into the field of anti-oppression.“ (Lea et al., 2018, S. 9).

Das Ergebnis mag in der Tat ein Individuum sein, das unentwegt an sich arbeitet, wie es von den sich stetig optimierenden Subjekten erwartet wird – ein Unterfangen ohne Ende, wie es mitunter bestätigt werde: „Our Whiteness journey, with its endless interruptions, digressions, and rash-like disruptions, will continue on [...]“ (ebd., S. 11). Oder: „Meine Grenzen und mein Nich-Wissen zu erfahren, zu begreifen und anzuerkennen ist notwendiger Bestandteil des Prozesses. [...] Alles verstehen zu können, ist eine Allmachtsphantasie.“ (Strohschein, 2009, S. 512). Vergleichbar dazu konstatiert Illouz über die genannten Selbstnarrative, wie diesen die Unmöglichkeit eines vollkommenen und vollendeten Selbst inhärent sei. Eine positive, eindeutige Vorstellung vermissend, das Gefühl der Unzulänglichkeit und den Imperativ von notwendiger Selbstoptimierung vermittelnd, werde „Selbstverwicklung [...] [zu] eine[r] kulturelle[n] Kategorie, die ein sisyphoshaftes Spiel Derridascher Differenzen produziert.“ (Illouz, 2016, S. 76). Die Erkenntnis, eine stabilen Platz in einer sich rasant wandelnden Welt niemals erreichen zu können, und dadurch vor allem auf eine gesellschaftliche Defizitposition verwiesen zu werden, vermag das gesellschaftliche Unbehagen wohl eher zu verstärken, als es in einer sinnvollen Weise aufzulösen.

3.3 Tribunalisierte Verletzungsverhältnisse

Die Intention, die als Beweggrund für die Beschäftigung mit *Critical Whiteness* angeführt wird, bewegt sich indes in eine andere Richtung. Ist *Critical Whiteness* im angloamerikanischen Raum ursprünglich als Verarbeitung von Sklaverei und Rassentrennung entstanden, so divergieren die diesbezüglichen Ansichten im deutschsprachigen Raum zwischen der Verarbeitung einer konstatierten „deutsche[n] Kolonialkultur“ (Ha, 2009, S. 105ff.) einerseits und der Verarbeitung von Rassismus im Kontext von Okzidentalismus und Anti-Islamismus andererseits (Tißberger, 2017, S. 247f.). Ohne diese historischen Konstellation in irgendeiner Weise gleichzusetzen, verweisen sie allerdings auf eine tieferliegende Problematik, die ebenso als Bestimmungsgrund einer Beschäftigung mit *Critical Whiteness* benannt werden kann.

Critical Whiteness mag in dieserlei Hinsicht als eine Verarbeitung von erlittenen Verletzungen, d. h. von individuellen wie auch kollektiven *Verletzungsverhältnissen* gedeutet werden. Die Facetten von Gewalterfahrungen sind vielfältig: Gewalt manifestiert sich in physischer als auch psychischer Form, und mag die Wahrnehmung entweder direkt spürbar sein oder auch äußerst subtil, so kann Gewalt stets psychosozial wirksam

sein. Dass Verletzungen mehr oder weniger alltäglich und beinahe unvermeidbar sind, zeigt sich an der Variation symbolischer und kommunikativer Gewalt, die zwischen „harmlose[m] Klatsch und Tratsch“ (Straub, 2014, S. 88) und Diskriminierungen, Stigmatisierungen und Marginalisierungen gleichermaßen rangiert (ebd.). Menschen sind als verletzbar und verletzungsfähig zugleich zu begreifen (ebd., S. 79). Erlittene Verletzungen mögen sich demnach auch in einer erhöhten Vulnerabilität und Sensibilität für Verletzungen niederschlagen (ebd., S. 82). Dabei müssen sich Verletzungen nicht nur auf eine einzelne Person beziehen, sondern können auch gesamte Gruppen treffen, wenn diese fortwährend mit diffamierenden Zerrbildern, Dysrepräsentationen ihrer selbst, mit „Gesten der Herablassung und Missachtung“ (ebd., S. 87) konfrontiert werden – *kollektive Verletzungsverhältnisse* verweisen auf Beziehungen zwischen Gruppen, die von vergangenen Gewalterfahrungen geprägt sind und deren Auswirkungen noch heute in mehrfacher, vor allem psychosozialer Hinsicht, spürbar sind. Historisch-kollektive Gewalterfahrungen besitzen eine nicht zu unterschätzende Nachhaltigkeit:

„Viele interpersonale und intergrupale Interaktionen sind eingebettet in eine kollektive Geschichte, die von bitteren Erlebnissen zeugt, in ganz konkrete Beziehungsgeschichten, die angefüllt sind mit zugefügter und erlittener Gewalt. [...] Es gibt in diesem Feld noch immer so gut wie keine gänzlich neutrale Kommunikation und vollkommen harmlose Interaktion. Solche Beziehungen und Begegnungen bewegen sich auf dem Boden einer von exzessiver Gewalt gekennzeichneten Geschichte, sie sind zutiefst imprägniert von Macht und Herrschaft, Ausbeutung, Unterdrückung und Ausgrenzung. Alle agieren hier, wie das Beispiel eindrücklich zeigt, in einem historischen, soziokulturellen Feld intensiver Empfindlichkeiten und gesteigerter Verletzlichkeiten, die in die Erlebnisgründe der Subjekte eingeschrieben sind.“ (ebd., S. 80f.)

Ebenso wie die *Postcolonial Studies* lassen sich die *Critical Whiteness Studies* in dieses Feld der gesteigerten Sensibilität für Verletzungsverhältnisse (ebd., S. 90) einordnen und als eine Verarbeitung der belasteten Beziehungen zwischen ‚Weißen‘ und ‚Nicht-Weißen‘ begreifen. Es ist sicherlich nicht infrage zu stellen, dass die ‚Nicht-Weißen‘ Theoretikerinnen und Theoretiker der *Critical Whiteness Studies* rassistische Gewalterfahrungen erlitten haben und diese in einer mit politischem Anspruch versehenen wissenschaftlichen Praxis konstruktiv zu bearbeiten nutzen – und sei es nur in der Forderung, „auch nicht-weiße* Kolleginnen auf [ein] [...] Podium“ (Tißberger, 2017, S. 247) zu *Critical Whiteness* einzuladen. Tißberger als exponierte Vertreterin der *Critical Whiteness Studies* im deutschsprachigen Raum hat allerdings auch solche Erfahrungen gemacht, die sie als affektiv und autoritär umschreibt: das Verbot einer Studentin in ihrem Seminar, das Wort „Neger“ zu verwenden, reproduziere es die rassistischen Strukturen, führte laut Tißberger zu einem „Klima der Verfolgung, der Anschuldigung und der Angst“ (ebd., S. 245). Der Diskurs im Seminar, der eigentlich einem gemeinsamen Austausch

dienen sollte, entwickelte sich vielmehr zu einem Diskurs, in dem besagte Studentin darüber entschied, wer Recht habe und wer nicht.

Dort, wo „Marginalisierung zur Ressource“ (Hertz, 2016), hat schließlich der „Recht, [d]er am unterdrücktesten ist“ (ebd.) – die Thematisierung der eigenen Verletztheit und die damit einhergehende Bestrafung derer, die die Verantwortung zu tragen haben, geht Hand in Hand mit einer „Moralisierung und Tribunalisierung unserer Lebenspraxis“ (Straub, 2014, S. 90), in der jegliche Verhaltensweisen und sprachlichen Äußerungen auf ihr Verletzungspotential abgeklopft und die als verdächtig geltenden Personen unter Generalverdacht gestellt werden. Sensibilität verkommt zur „Hypersensibilität“ und ist dann schädlich, wenn sie die „Welt in einen ständigen Gerichtshof“ verwandelt, in der der „hoffnungslos Überforderte auf einer ewigen Anklagebank“ (ebd.) Platz zu nehmen habe. Anstelle Privilegien für alle zu fordern, werden diese den privilegierten aberkannt; qua einer Hautfarbe werden Menschen für erlittene Verletzungen verantwortlich gemacht, auch wenn diesen ihre angenommene Verantwortung gar nicht bewusst ist – fraglich, wie da ein Dialog stattfinden kann, der einer Markierung und Thematisierung rassistischer Verhältnisse zweckdienlich ist. So relevant die Sichtbarmachung rassistischer Praktiken nichtdestotrotz ist, gleicht diese „Skandalisierung, Kriminalisierung und Tribunalisierung und soziokultureller und psychokultureller Wirklichkeiten“ (ebd., S. 91) im Diskurs der *Critical Whiteness Studies* vielmehr einem Racheakt für erlebte Diskriminierungen.

3. Fazit

Weißsein im Diskurs von *Critical Whiteness* bedeutet vor allem, sich seiner Identität zu vergewissern – und die sei vor allem ‚weiß‘ und damit unweigerlich rassistisch. Weder die Intention noch die Art und Weise solch einer Identitätsbestimmung lassen sich dabei eindeutig benennen. Ob es Suche nach einem festen Platz in der Welt ist – als ‚weiße‘ oder ‚nicht-weiße‘ Person – qua einer postmodernen Unsicherheit über die eigene Position; ob es der Drang ist, dies in einer selbstnarrativen und – gewissermaßen – selbsttherapeutischen Form zu betreiben und letztendlich einem gesellschaftlichen, unbewusst wirksamen Befehl von Selbstverbesserung und -optimierung zu gehorchen; oder schlicht das einfache Anliegen, erfahrene Verletzungen in wissenschaftlicher Praxis zu sublimieren. Nichtdestotrotz sind solche Entwicklungen infrage zu stellen, die in einer totalitären Fremdbestimmung einer Identität einerseits oder in anklagenden Verhaltensimperativen und -verboten andererseits münden. Dass die in postmodernen Zeiten virulente Frage nach einer Identität – wer ich bin, und wer ich sein möchte – im Diskurs von *Critical Whiteness* zwangsläufig auf die Attribute ‚weiß‘ und rassistisch resp. ‚nicht-weiß‘ und unterdrückt hinausläuft, konterkariert darüber hinaus die eigentlich anti-rassistische Intention dieser Forschungsrichtung.

Ebenso sehr wie es in Zeiten der Postmoderne keine eindeutigen Antworten gibt – keine eindeutigen Positionen, Perspektiven, Praktiken, Zugehörigkeiten (Straub, 2000, S. 285) –, so verunmöglicht auch die Polyvalenz eines kulturellen Feldes die Festlegung auf eindeutige Ordnungs- und Bedeutungsmuster, die den *acts of meaning* der *Critical Whiteness Studies* zugrundeliegen mögen.

Sind qualitativ vorgehende Analysen ohnehin nicht auf der Suche nach ‚absoluten Wahrheiten‘ – gelte zumindest hier kein bedingungsloser Anspruch auf Objektivität (Flick, 2017, S. 4) –, so ergeben sich nichtsdestoweniger anschließende Fragen im Hinblick auf die methodische Gestaltung einer Untersuchung der *Critical Whiteness Studies*. Schon die Überlegungen im Hinblick auf einen etwaigen therapeutischen Diskurs oder im Hinblick auf die Verarbeitung von Verletzungsverhältnissen erfordert nicht nur eine Datenauswertung, die die implizit wirksamen Bedeutungsvalenzen adäquat analysieren vermag, d. h. die Rekonstruktion der „Konstruktionen ersten [...] Grades“ (Rosenthal, 2008, S. 44), sondern auch eine Datenerhebung, die den Forschungssubjekten die Möglichkeit einräumt, die der Lebenswelt inhärenten Relevanzstrukturen ohne Intervention der Forschenden offenlegen zu können (ebd.). Ob leitfadengestützt oder narratives Interview – Interviews, die sich an dem Prinzip der Offenheit orientieren und deren Ablauf und Struktur den Interviewten zu obliegen habe (ebd., S. 126), vermag schließlich „what one thinks one did in what settings in what ways for what felt reasons“ (Bruner, 1990, S. 119) zu enthüllen. Im Laufe dieser Arbeit mag sich insofern auch nur ansatzweise aufgeklärt haben, was ‚Weißsein‘ in postmodernen Zeiten bedeutet – der Diskurs der *Critical Whiteness*, als *Studies* und als politischer Praxis zugleich, offenbart zumindest eine Vielfalt möglicher Antworten.

4. Literaturverzeichnis

- Badura, Leander F. (2017). Nicht gecheckt. Unter dem Begriff „Critical Whiteness“ hat sich eine neue Art von Blockwartdenken etabliert, und das zum Schaden aller. In: *Der Freitag* 16. Im Internet unter: <https://www.freitag.de/autoren/lfb/nicht-gecheckt> (zuletzt aufgerufen am 08.06.2019).
- Bauman, Zygmunt (1996). From Pilgrim to Tourist – or a Short History of Identity. In: Stuart Hall & Paul Du Day (Hrsg.), *Questions of Cultural Identity* (S. 18-36). Los Angeles, London: SAGE.
- Benhabib, Seyla (1993). Feminismus und Postmoderne. Ein prekäres Bündnis. In: Seyla Benhabib, Judith Butler, Drucilla Cornell & Nancy Fraser (Hrsg.), *Der Streit um Differenz. Feminismus und Postmoderne in der Gegenwart* (S. 9-30). Frankfurt a. M.: Fischer Taschenbuch Verlag.
- Berkovits, Balász (2018). Critical Whiteness Studies and the „Jewish Problem“. In: *Zeitschrift für kritische Sozialtheorie und Philosophie* 5(1), S. 86-102.
- Boesch, Ernst E. & Straub, Jürgen (2007). Kulturpsychologie. Prinzipien, Orientierungen, Konzeptionen. In: Gisela Trommsdorff & Hans-Joachim Kornadt (Hrsg.), *Kulturvergleichende Psychologie. Enzyklopädie der Psychologie. Serie VII. Themenbereich C „Theorie und Forschung“* (S.25–95). Göttingen: Hogrefe.
- Boesch, Ernst E. (2006). Die Realität als Metapher. In *Psychologie & Gesellschaftskritik* 30(3/4), S. 9-37.
- Bruner, Jerome (1990). *Acts of Meaning*. Cambridge, London: Harvard University Press.
- Dietrich, Anette (2015). *Weißer Weiblichkeit. Konstruktion von „Rasse“ und Geschlecht im deutschen Kolonialismus*. Bielefeld: transcript.
- Flick, Uwe (2017). Gütekriterien qualitativer Forschung in der Psychologie. In: Günter Mey & Katja Mruck (Hrsg.), *Handbuch qualitative Forschung in der Psychologie* (S. 1-17). Wiesbaden: Springer Fachmedien.
- Grant, Nichole E. (2018). „Does It Make Me White If...?“. Registers of Whiteness in the Blog „Stuff White People Like“. In: Virginia Lea, Darren E. Lund & Paul R. Carr (Hrsg.), *Critical Multicultural Perspectives on Whiteness. Views from the Past and Present* (S. 363-371). New York: Peter Lang Publishing.
- Ha, Kien Nghi (2009). Macht(t)raum(a) Berlin – Deutschland als Kolonialgesellschaft. In: Maureen Maisha Eggers, Grada Kilomba, Peggy Piesche & Susan Arndt (Hrsg.), *Mythen, Masken und Subjekte. Kritische Weißseinsforschung in Deutschland* (S. 105-117). Münster: Unrast-Verlag.
- Hertz, Anja (2016). Recht hat, wer am unterdrücktesten ist. Über den Nutzen des Privilegienmodells im Kampf gegen soziale Ungleichheit. In: *ak – analyse & kritik* 613. Im Internet unter: https://www.akweb.de/ak_s/ak613/28.htm (zuletzt aufgerufen am 05.06.2019).
- hooks, bell (1992). *Black Looks. Race and Representation*. Boston: South End Press.
- Howard, Philip S. S. (2004). White privilege: For or against? A discussion of Ostensibly Antiracist Discourses in Critical Whiteness Studies. In: *Race, Gender & Class* 11(4), S. 63-79.

- Hughey, Matthew W. (2016). Hegemonic Whiteness. From Structure and Agency to Identity Allegiance. In: Stephen Middleton, David R. Roediger & Donald M. Shaffer (Hrsg.), *The Construction of Whiteness. An Interdisciplinary Analysis of Race Formation and the Meaning of a White Identity* (S. 212-233). Jackson: University Press of Michigan.
- Illouz, Eva (2016). *Gefühle in Zeiten des Kapitalismus. Frankfurter Adorno-Vorlesungen 2004*, 6. Auflage. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Ippolito, Enrico (2013). Weiß, Macht, Schwarz. In: *taz*. Im Internet unter: <https://taz.de/Debatte-Critical-Whiteness/!5066842/> (zuletzt aufgerufen am 27.09.2019).
- Jakob, Christian (2012). Weiß sein, Schnauze halten. In: *Jungle World* 30. Im Internet unter: <https://jungle.world/artikel/2012/30/weiss-sein-schnauze-halten> (zuletzt aufgerufen am 08.06.2019).
- Joas, Hans & Knöbl, Wolfgang (2013). *Sozialtheorie. Zwanzig einführende Vorlesungen* (4., aktualisierte Auflage). Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Jünke, Christoph (2002). Politische Identitäten. Zur Kritik der linken Identitätskritik. In: Sylke Bartmann, Karin Gille & Sebastian Haunss (Hrsg.), *Kollektives Handeln. Politische Mobilisierung zwischen Struktur und Identität* (S. 57-78). Düsseldorf: edition der Hans-Böckler-Stiftung.
- Kar, Fatma (2018). Im Kreis der Identitäten. In: *Jungle World* 06. Im Internet unter: <https://jungle.world/artikel/2018/06/im-kreis-der-identitaeten> (zuletzt aufgerufen am 08.06.2019).
- Karayakali, Jule, Tsianos, Vassilis S., Karayakali, Serhat & Ibrahim, Aida (2013). Decolorise it! Die Rezeption von Critical Whiteness hat eine Richtung eingeschlagen, die die anti-rassistischen Politiken sabotiert. In: *ak – analyse & kritik* (Sonderbeilage Herbst 2013), *Critical Whiteness. Debatte um antirassistische Politik und nicht diskriminierende Sprache*, S. 5-8.
- Kastner, Jens & Susemichel, Lea (2019). Zur Geschichte linker Identitätspolitik. In: *Aus Politik und Zeitgeschichte* 69(9-11), S. 11-17.
- Langemeyer, Ines (2009). Antonio Gramsci: Hegemonie, Politik des Kulturellen, geschichtlicher Block. In: Andreas Hepp, Friedrich Krotz & Tanja Thomas (Hrsg.), *Schlüsselwerke der Cultural Studies* (S. 72-82). Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften.
- Lea, Virginia, Lund, Darren E. & Carr, Paul R. (2018). Introduction: Critical Multicultural Perspectives on Whiteness. In: Dies. (Hrsg.), *Critical Multicultural Perspectives on Whiteness. Views from the Past and Present* (S. 1-14). New York: Peter Lang Publishing.
- Lorey, Isabell (2010). Konstituierende Kritik. Die Kunst, den Kategorien zu entgehen. In: Birgit Mennel, Stefan Nowotny & Gerald Rauning (Hrsg.), *Kunst der Kritik* (S. 47-67). Im Internet unter: <http://portal-intersektionalitaet.de/theoriebildung/ueberblickstexte/lorey/> (zuletzt aufgerufen am 22.05.2019).
- McIntosh, Peggy (1997). White Privilege and Male Privilege: A Personal Account of Coming to See Correspondences through Work in Women's Studies. In: Richard Delgado & Jean Stefancic (Hrsg.), *Critical White Studies. Looking Behind the Mirror* (S. 291-299). Philadelphia: Temple University Press.

- Mey, Günter (2018). Identität. In: Carlos Kölbl & Anna Sieben (Hrsg.), *Stichwörter zur Kulturpsychologie. Jürgen Straub zum 60. Geburtstag* (S. 189-194). Gießen: Psychosozial.
- Middleton, Stephen, Roediger, David R. & Shaffer, Donald M. (2018). *The Construction of Whiteness. An Interdisciplinary Analysis of Race Formation and the Meaning of a White Identity*. New York: Peter Lang Publishing.
- Piorkowski, Christoph David (2016). „Critical Whiteness“: Die unsichtbare weiße Norm. In: *Der Tagesspiegel*. Im Internet unter: <https://www.tagesspiegel.de/wissen/critical-whiteness-die-unsichtbare-weiße-norm/13600832.html> (zuletzt aufgerufen am 27.09.2019).
- Rosa, Hartmut (2007). Identität. In: Jürgen Straub, Arne Weidemann & Doris Weidemann (Hrsg.), *Handbuch interkulturelle Kommunikation und Kompetenz. Grundbegriffe – Theorien – Anwendungsfelder* (S. 47-69). Stuttgart, Weimar: J. B. Metzler.
- Rosenthal, Gabriele (2008). *Interpretative Sozialforschung: Eine Einführung*. Weinheim, München: Juventa.
- Schultz, Dagmar (2009). Witnessing Whiteness – ein persönliches Zeugnis. In: Maureen Maisha Eggers, Grada Kilomba, Peggy Piesche & Susan Arndt (Hrsg.), *Mythen, Masken und Subjekte. Kritische Weißseinsforschung in Deutschland* (S. 514-526). Münster: Unrast-Verlag.
- Shweder, Richard A. & Sullivan, Maria A. (1993). Cultural Psychology: Who needs it? In *Annual Review of Psychology* 44, S. 497-523.
- Stato, Joanne (1991). Cultural Appropriation. In: *Off Our Backs* 21(9), S. 21.
- Straub, Jürgen & Chakkarath, Pradeep (2010). Kulturpsychologie. In Günter Mey & Katja Mruck (Hrsg.), *Handbuch Qualitative Forschung in der Psychologie* (S. 195-209). Wiesbaden: VS Verlag.
- Straub, Jürgen & Zielke, Barbara (2005). Autonomie, narrative Identität und die post-moderne Kritik des sozialen Konstruktivismus: „Relationales und „dialogisches“ Selbst als zeitgemäße Alternativen? In Jäger, Friedrich & Straub, Jürgen (Hrsg.). (2005), *Was ist der Mensch, was Geschichte? Perspektiven einer kulturwissenschaftlichen Anthropologie. Jörn Rüsen zum 65. Geburtstag* (S. 165-210). Bielefeld: transcript.
- Straub, Jürgen (1999). *Verstehen, Kritik, Anerkennung. Das Eigene und das Fremde in der Erkenntnisbildung interpretativer Wissenschaften*. Göttingen: Wallstein.
- Straub, Jürgen (2000). Identität als psychologisches Deutungskonzept. In: Werner Greve (Hrsg.), *Psychologie des Selbst* (S. 279-301). Weinheim: Psychologie Verlags Union Beltz.
- Straub, Jürgen (2011). Was ist und was will „Kulturpsychologie“ heute? In: Wilfried Dreyer & Ulrich Hößler (Hrsg.), *Perspektiven interkultureller Kompetenz* (S. 21-38). Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Straub, Jürgen (2013). Selbstoptimierung im Zeichen der Autonomie. Paradoxe Strukturen der normierten Selbststeigerung: von der „therapeutischen Kultur“ zur „Optimierungskultur“. In: *Psychotherapie & Sozialwissenschaft* 2, S. 5-38.

Straub, Jürgen (2014). Verletzungsverhältnisse – Erlebnisgründe, unbewusste Tradierungen und Gewalt in der sozialen Praxis. In: *Zeitschrift für Pädagogik* 60(1), S. 74-95.

Strauß, Simon (2019). Bürgerliche Bekenntniskultur statt Identitätspolitik. In: *Aus Politik und Zeitgeschichte* 69(9-11), S. 4-9.

Strohschein, Juliane (2009). Als *weiße* Studierende in einer *weißen* Universität: erste Positionierungen. In: Maureen Maisha Eggers, Grada Kilomba, Peggy Piesche & Susan Arndt (Hrsg.), *Mythen, Masken und Subjekte. Kritische Weißseinsforschung in Deutschland* (S. 506-513). Münster: Unrast-Verlag.

T., Marilyn (1991). White Woman Drops Rap. In: *Off Our Backs* 21(9), S. 21.

Tiðberger, Martina (2017). *Critical Whiteness. Zur Psychologie hegemonialer Selbstreflexion an der Intersektion von Rassismus und Gender*. Wiesbaden: Springer.

Zalloua, Zahi (2018). The Politics of Undeserved Happiness. In: *symploke* 26(1-2), S. 371-383.

5. Eigenständigkeitserklärung

Hiermit versichere ich, dass ich die Hausarbeit selbständig verfasst und keine anderen als die angegebenen Quellen und Hilfsmittel benutzt habe, alle Ausführungen, die anderen Schriften wörtlich oder sinngemäß entnommen wurden, kenntlich gemacht sind und die Arbeit in gleicher oder ähnlicher Fassung noch nicht Bestandteil einer Prüfungsleistung an dieser oder einer anderen Fakultät oder Prüfungsbehörde war.

Bochum, der 29.09.2019

Giulia Feldhoff