

Étienne Balibar
Rasse,
Geschlecht,
Gattung

**Zur Frage
der anthropologischen
Differenzen**
**suhrkamp taschenbuch
wissenschaft**

suhrkamp taschenbuch
wissenschaft 2451

Wir sind es gewohnt, Menschen nach Geschlecht, Rasse, Alter oder Intelligenz zu unterscheiden. Doch ebenso wie die Abgrenzungen des Menschen von der Natur, den Tieren, dem Göttlichen oder den Maschinen sind diese Differenzierungen höchst ungewiss. Étienne Balibar kennzeichnet diese Ungewissheit mit dem Begriff der anthropologischen Differenzen und zeigt, dass sich diese nie eindeutig bestimmen lassen, sondern immer wieder institutionell festgeschrieben werden müssen. Sind sie daher von Gewalt, Herrschaft und Kämpfen geprägt? Und wie werden sie im Rassismus, aber auch in emanzipatorischen Politiken wirksam? Können wir uns von ihnen oder durch sie befreien? Indem er das Unbehagen der menschlichen Gattung freilegt, entwirft Balibar eine neue Philosophie und Anthropologie.

Étienne Balibar ist Ancien Professeur à l'Université de Paris-Nanterre und Anniversary Chair in Modern European Philosophy, Kingston University London. Er gilt als einer der bedeutendsten französischen Philosophen der Gegenwart. Zuletzt ist im Suhrkamp Verlag von ihm erschienen: *Gleichfreiheit. Politische Essays* (2012).

Manuela Bojadžijev ist Professorin für Migration in globaler Perspektive an der Humboldt-Universität zu Berlin.

Ivo Eichhorn ist Wissenschaftlicher Mitarbeiter der Professur für Sozialphilosophie an der Goethe-Universität Frankfurt am Main.

Étienne Balibar
Rasse, Geschlecht, Gattung

Zur Frage der anthropologischen Differenzen

Übersetzt von Christine Pries

Herausgegeben
von Manuela Bojadžijev
und Ivo Eichhorn

Suhrkamp

Erste Auflage 2025
suhrkamp taschenbuch wissenschaft 2451
Originalausgabe
© Suhrkamp Verlag GmbH, Berlin, 2025
Alle Rechte vorbehalten. Wir behalten uns auch
eine Nutzung des Werks für Text und Data Mining
im Sinne von § 44b UrhG vor.
Umschlag nach Entwürfen
von Willy Fleckhaus und Rolf Staudt
Druck: C. H. Beck, Nördlingen
Printed in Germany
ISBN 978-3-518-30051-0

Suhrkamp Verlag GmbH
Torstraße 44, 10119 Berlin
info@suhrkamp.de
www.suhrkamp.de

Inhalt

Vorwort	7
Elektion / Selektion	25
Differenz, Andersheit, Exklusion	50
Das genealogische Schema: Rasse oder Kultur?	79
Bürgerliche Universalität und anthropologische Differenzen	93
Ontologische Differenz, anthropologische Differenz und Gleichfreiheit	156
Intersektionalität und anthropologische Differenzen	181
Zum Menschengeschlecht gehören. Eines als viele	227
Manuela Bojadžijev und Ivo Eichhorn: Nachwort	245
Nachweise	281

Vorwort

Die Idee, die vorliegenden Texte in einem Sammelband zusammenzuführen, ihre Auswahl sowie die Art ihrer Zusammenstellung, damit daraus ein kohärentes Ganzes wird, gehen auf meine Freund:innen Manuela Bojadžijev und Ivo Eichhorn zurück.¹ Sie haben das Projekt auch dem Suhrkamp Verlag vorgelegt, der mir die Ehre erwiesen hat, es zu akzeptieren und in die angesehene Reihe des suhrkamp taschenbuch wissenschaft (stw) aufzunehmen. Außerdem haben sie mir vorgeschlagen, den Band durch ein »Nachwort« zu ergänzen, in dem sie die Gründe für ihre Auswahl erläutern und ihre eigene Ansicht über die hier erörterten Fragen darlegen würden. Diesen Vorschlag habe ich natürlich mit Begeisterung angenommen – bei dessen Konzeption und Abfassung ließ ich ihnen vollständige Freiheit. Und schließlich hat Christine Pries, die für denselben Verlag schon meinen früheren Aufsatzband *Gleichfreiheit* übersetzt hat, mir den Gefallen getan und die große Freude bereitet, sich zur Übersetzung auch dieses Bandes bereit zu erklären.² Ihnen allen möchte ich zu Beginn meinen aufrichtigen Dank aussprechen.

Bevor ich noch einmal auf die Zusammensetzung und die Ziele des jetzt in dieser Form vorliegenden Sammelbandes zurückkomme, möchte ich kurz auf die Bedeutung zu sprechen kommen, die meines Erachtens der Tatsache zukommt, einer deutschsprachigen Leserschaft Aufsätze vorzulegen, die eine bestimmte Auffassung von philosophischer Anthropologie zum Ausdruck bringen und zur Diskussion stellen. Und zusätzlich dazu auf die auf Wunsch meiner

1 Mit Ausnahme des Aufsatzes über »Intersektionalität und anthropologische Differenzen«, der hier zum ersten Mal erscheint, sind alle in diesem Sammelband enthaltenen Texte auf Englisch oder auf Französisch bereits in verschiedenen Bänden oder Zeitschriften veröffentlicht worden. Ersterer geht auf ein Seminar zurück, das ich im April 2024 an der Humboldt-Universität anlässlich eines Berlin-Besuchs, gegeben habe, der vom Institut für Philosophie der Universität Potsdam mitorganisiert worden war. Ich hatte von vornherein die Absicht, diese außergewöhnliche Gelegenheit zu nutzen, um in diesem Vortrag und in der Diskussion einige Ideen und Arbeitshypothesen auszuprobieren, die dann den im Suhrkamp Verlag geplanten Band zum gegebenen Zeitpunkt vervollständigen sollten.

2 Siehe Étienne Balibar, *Gleichfreiheit. Politische Essays*. Aus dem Französischen von Christine Pries, Berlin 2012.

Herausgeber:innen getroffene Wahl eines Titels, von dem ich sehr wohl weiß, dass er die Gefahr von Mehrdeutigkeiten birgt.

Man benötigt zweifellos Unbekümmertheit, um sich dem deutschen philosophischen Publikum als Vertreter einer bestimmten Auffassung von »philosophischer Anthropologie« zu präsentieren, die hier nicht im eigentlichen Sinne zum Gegenstand einer »Deduktion« ihrer Probleme werden und auch keine eigene Methodik errichten wird, sondern eher im Ausgang von Gelegenheitsanalysen ausgearbeitet worden zu sein scheint, die dem Faden einer Frage ohne eindeutige Antworten folgen, während die Idee zu einer philosophischen Anthropologie (ja sogar das Projekt, die Philosophie um diese Idee herum neu aufzubauen) in Deutschland zu einer systematischen Ausarbeitung und seit etwas mehr als einem Jahrhundert zu beständigen Debatten geführt hat, in denen sich sehr große Namen zu Wort gemeldet haben. Ich stehe zu dieser Unbekümmertheit – in der Hoffnung, dass sie bei meinen neuen Leser:innen eher Neugier als Ironie auslösen wird, und ich möchte ihre historischen Hintergründe deutlich machen, wie ich sie heute wahrnehme.³

3 Die Idee dazu ist zunächst in Form des in dem Ausdruck »anthropologische Differenzen« (im Plural) enthaltenen Adjektivs zum ersten Mal Teil meiner Arbeit geworden, als Gegenstück zu Überlegungen über die Grenzen und internen Widersprüche der Idee der modernen republikanischen »Staatsbürgerschaft« (»Die Proposition der Gleichfreiheit« von 1989, die später, im Jahr 2011, in den gleichnamigen Sammelband *La Proposition de l'égaliberté* aufgenommen wurde, dessen deutsche Übersetzung den Titel *Gleichfreiheit* trägt). In einen Deutungsrahmen und ein Forschungsprogramm hat sie sich durch meinen Sammelband *Citoyen Sujet* aus dem Jahr 2010 verwandelt, dessen Untertitel »Et autres essais d'anthropologie philosophique« lautet und dessen Schlusssatz »Bürgerliche Universalität und anthropologische Differenzen« in dem hier vorliegenden Band enthalten ist. Wie man im Folgenden sehen wird, habe ich die Frage der anthropologischen Differenzen begrifflich vertieft und mit anderen, mit ihr zusammenhängenden Fragen verbunden, sie ist aber immer die Leitfrage geblieben. Im Jahr 2012 haben meine Freunde Roberto Nigro und Diogo Sardinha am Collège international de Philosophie in Paris eine Diskussion zwischen Gunter Gebauer und mir organisiert, die unter dem Titel »L'anthropologie philosophique et l'anthropologie historique en débat« in der Zeitschrift des Collège International de philosophie, *Rue Descartes*, Nr. 75, 2012/2013, erschienen ist.

Entgegengesetzte Traditionen

Die Idee zu einer philosophischen Anthropologie (im Gegensatz sowohl zu einer theologischen Anthropologie, die sich mit den die *Condition humaine* seit Adam und Eva prägenden Aussichten auf die Errettung von der Sünde beschäftigt, als auch zu einer physischen Anthropologie, deren Gegenstand die *menschliche Spezies* darstellt, die unter anderen Lebewesen lebt und im Hinblick auf Verhalten und Evolution eine »spezifische Differenz« zu ihnen aufweist) ist eine Idee, die spätestens im 17. Jahrhundert in die europäische Kultur Einzug gehalten hat (man denke an Descartes' unvollendete Abhandlung über den Menschen, *Traité de l'homme*), aber erst zu Beginn des 20. Jahrhunderts mit der Wiederentdeckung der die Vereinheitlichung der gesamten Transzendentalphilosophie ermöglichenden »vierten kritischen Frage« Kants, »Was ist der Mensch?«,⁴ durch Max Scheler in Deutschland ausdrücklich formuliert und zu einem Forschungsprogramm gemacht worden ist. Sie löste unmittelbar eine Debatte aus, in der sich die maßgeblichen philosophischen Schulen Deutschlands gegenüberstanden (darunter auch der Neokantianismus, vertreten durch Cassirer, obwohl er nach meinem Eindruck vor seinem Exil in den Vereinigten Staaten keinen Anspruch auf diesen Titel erhoben hat) und für oder gegen diese Idee Position bezogen, die sie unterschiedlich interpretierten. Am Anfang wurde die Debatte durch Heideggers Stellungnahme in *Sein und Zeit* (1927) polarisiert, die insofern ein Paradoxon darstellte, als sie zwar die Gleichsetzung von Philosophie und Anthropologie (die er als Zurückführung der Frage nach dem Menschen auf die Natur betrachtete – eine Position, die er 1947 im *Brief an Jean Beaufret über den Humanismus* im Rahmen seiner Auseinandersetzung mit der französischen »Existenzphilosophie« wieder aufgriff) aufs Heftigste zurückwies, dann aber gleichwohl eine Definition des Daseins* und seiner »ontologischen Differenz« vorschlug, die

* Mit Sternchen gekennzeichnete Wörter sind im Original deutsch.

4 Diese Frage kommt bekanntlich in keiner der drei kantischen »Kritiken« (und vor allem nicht in dem berühmten Abschnitt über den *Kanon der reinen Vernunft*, in dem die »Interessen der Vernunft« definiert werden) vor. Sie ist lediglich in der auf der Grundlage von Vorlesungsmitschriften mit Kants Zustimmung von seinem Assistenten Jäsche vorgelegten und im Jahr 1800 veröffentlichten Zusammenfassung der *Logik-Vorlesungen* enthalten.

implizit eine Antwort auf die Frage nach dem »eigentlich Menschlichen« gab. Natürlich lassen sich die verschiedenen Strömungen der philosophischen Anthropologie in Deutschland nicht auf eine einzige Fragestellung reduzieren – ganz im Gegenteil: Sie divergieren an wesentlichen Punkten –, ich glaube aber, dass alle diese Strömungen, ob nun bei Gehlen oder Plessner, ja sogar bei postfreudianischen Autor:innen wie Alexander Mitscherlich und Neoneitzscheaner:innen wie Peter Sloterdijk, und die gehaltvolle Debatte, die sich aus ihnen zwischen der Problematik des *menschlichen Wesens* und der der *Condition humaine* im Sinne der Stellung*, aber auch der Bedingung*, ja sogar der Bedingtheit* des Menschen ergibt, sich in den Raum einschreiben lassen, der durch die »Verwerfung« der Heidegger'schen Verurteilung eröffnet wurde (wenn sie auch teilweise von ihm beeinflusst waren).⁵

Die Situation in Frankreich hat sich ganz anders dargestellt. Es gab nicht nur keine Schule oder kein Projekt, die bzw. das aus der Philosophie eine »Anthropologie« machen (oder ein Problem der philosophischen Anthropologie in sie einschreiben) wollte – außer zu einem viel späteren Zeitpunkt bei Jean-Paul Sartre, der unter dieser Bezeichnung versucht hat, eine Synthese seiner von Kierkegaard inspirierten Ethik mit dem Marx'schen Historizismus vorzunehmen –, sondern die Idee dazu wurde als solche ausdrücklich verworfen. In dieser Atmosphäre haben andere Philosoph:innen meiner Generation und ich unsere »Erziehung zum Denken« erhalten. Es stimmt, dass diese Verurteilung heterogenen Quellen entsprang (die allerdings momentweise als in die gleiche Richtung deutend erscheinen mochten): dem (sowohl bei Lacan als auch bei Derrida spürbaren) Einfluss von Heidegger, dem starken Hegelianismus der französischen Nachkriegsphilosophie, der sich sogar bei Marxisten wie Althusser bemerkbar machte (auch wenn dieser

5 Ich finde es ausgesprochen erstaunlich, dass das Werk von Hannah Arendt (die ihr amerikanisches Buch *The Human Condition* von 1958 unter dem Titel *Vita activa oder Vom tätigen Leben* 1960 selbst ins Deutsche übertragen hat) in den auf Deutsch oder Französisch erhältlichen gelehrten »Zusammenfassungen« der Wegstrecke der philosophischen Anthropologie so gut wie keine Erwähnung findet. Wie man sehen wird, stellt dieses Werk einen wichtigen Bezugspunkt meiner eigenen Arbeit dar, allerdings aufgrund einer anderen Bezugsgröße: der in einem berühmten Kapitel der *Ursprünge und Elemente totaler Herrschaft* von 1951 enthaltenen Vorstellung vom »Recht, Rechte zu haben« (*right to have rights*). Beider Verhältnis sollte Gegenstand einer Fachdiskussion werden.

sich dagegen verwahrt hat), der Konkurrenz einer *sozialen Anthropologie* (Lévi-Strauss), welche die strukturalistische Philosophie mitbegründet hat, und der Anverwandlung des Projekts einer philosophischen Anthropologie an eine Variante des *theoretischen Humanismus* (als gemeinsamer Position von Althusser und Foucault Mitte der 1960er Jahre). Der letzte Punkt ist entscheidend (und meines Erachtens lassen sich zeitversetzt Auswirkungen davon in mehreren meiner Aufsätze finden) – zum einen weil er stillschweigend und in kritischer Absicht den Gedanken voraussetzt, dass jeder Diskurs, in dem es um das *gattungsspezifische* oder »eigentliche« »Wesen« des Menschen geht, in Wirklichkeit die Gelegenheit ergreift, dem Verhalten von Individuen und Gruppen (moralische, soziale, ideologische) *Normen vorzuschreiben*; zum anderen weil er (in den Texten von Foucault)⁶ mit einer Genealogie der Kategorien einhergegangen ist, die es erlaubt, den Menschen als »empirisch-transzendente Dublette« – gleichzeitig als *Subjekt* und als *Objekt* der Erkenntnis – zu untersuchen, indem sie bis zu Kants Werk zurückgeht und die Korrelation rekonstruiert, die bei ihm die Deduktion der drei »Kritiken« mit der Typologie der *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht* (in der sich wiederum seine Theorie über die Diversität der Menschenrassen findet) verbindet. Als mir bewusst wurde, dass diese beiden Ideen, die philosophische Anthropologie und der theoretische Humanismus, weder synonym waren noch einander notwendig implizierten, habe ich die Möglichkeit ins Auge gefasst, die Untersuchung der »anthropologischen Differenzen« und ihrer (ursprünglich durch die gegenwärtigen Debatten über die Mutationen des Rassismus nahegelegten) metapolitischen Funktion in Gestalt einer allgemeineren, die Modalitäten der Konstruktion und der Destruktion des »Menschlichen« in unserer Gesellschaft betreffenden Fragestellung weiterzuführen.⁷

6 Vor allem in dem heute zu sehr zugunsten von eher »pragmatischen« Untersuchungen an den Rand gedrängten Meisterwerk, welches das Buch *Die Ordnung der Dinge. Eine Archäologie der Humanwissenschaften* von 1966 darstellt.

7 Für diesen Reifungsprozess haben meine gemeinsam mit Bertrand Ogilvie zwischen 1994 und 2002 an der Universität Nanterre geleistete Arbeit und der Austausch eine entscheidende Rolle gespielt, aus dem unsere intellektuelle Freundschaft sich seit Jahren speist, selbst wenn wir daraus vielleicht nicht exakt dieselben Schlüsse ziehen. Die Arbeit von Bertrand Ogilvie fußt auf der Bezugnahme auf Hegel und auf Freud, aber vor allem auf Lacan, von dem die zu »es gibt kein Gesellschaftsverhältnis« verallgemeinerte These »es gibt kein Geschlechtsverhältnis«

Semantik eines Titels

Kommen wir nun zur Frage des Titels. Der Inhalt des Buches in der von Christine Pries erarbeiteten deutschen Fassung wird zeigen, ob seine Wahl klug und richtig war oder nicht. Da aber ich diese Wahl getroffen habe, muss ich sie rechtfertigen. Nach der Auswahl der Texte haben die Herausgeber:innen mich zu Rate gezogen, und ich habe *Rasse, Geschlecht, Gattung* und den Untertitel »Zur Frage der anthropologischen Differenzen« vorgeschlagen, weil die hier zu lesenden Aufsätze bis auf einige Überlappungen mit einer Erörterung der Bedeutung von »Rasse« als ideologischem, auf eine obsessive *Ausdifferenzierung des Menschlichen* zurückgehenden Begriff einsetzen, dessen Funktion unauflöslich sowohl politisch als auch epistemologisch ist. Sie fahren fort mit dem Versuch, die »anthropologischen Differenzen« (als soziale Normalisierungsinstrumente und als Gegenstand der Fragen, die jedes Subjekt sich im Hinblick auf die eigene Identität stellt) miteinander zu vergleichen und zu verknüpfen. Und dann schließen sie (sehr vorläufig) in dem Bemühen, die Marx'sche Problematik des Gattungswesens* von einem idealen kommunistischen Horizont in ein zufälliges Resultat der Konfrontation von Menschlichem, Unmenschlichem und Nichtmenschlichem in der Geschichte umzukehren. Doch durch diese Begriffswahl und ihr versuchsweises Zusammenspiel wollte ich auch davon profitieren, dass ich als »Franzose« mich jetzt (dank meiner Übersetzerin) auf Deutsch äußern kann. Oder besser gesagt, wollte ich Überlegungen skizzieren, deren sprachliches Element *das philosophische Idiom Europas* ist.⁸ Es ist nämlich außerordentlich lehrreich, sich zwischen den *niemals gleichbleiben-*

stammt, auf Lévi-Strauss wegen seiner Kritik an der »archaischen Illusion«, die Kinder, Wahnsinnige und primitive Völker gleichsetzt, und auf den Antipädagogen Fernand Deligny, dem Theoretiker der Irrwege von »nicht der Norm entsprechenden« Individuen und ihrer Nichtreduzierbarkeit aufs *Negativ* der Gesellschaftsordnung. Er hat seine Gedanken vor allem in dem Buch *La seconde nature du politique. Essais d'anthropologie négative* (Paris 2012) dargelegt.

8 In einer brillanten, aber auch rätselhaften Stellungnahme, deren Ursprung un-auffindbar ist, die aber häufig zitiert wurde, als die Hoffnung auf die Bildung eines »europäischen *demos*« noch auf der Tagesordnung stand, hat Umberto Eco gesagt, die »Sprache Europas« sei »die Übersetzung« (also keine Norm, sondern Sprachgebrauch).

den und auch niemals perfekten »Äquivalenzen« dieser unterschiedlichen Bezeichnungen hin- und herbewegen zu müssen, wenn man vom Deutschen ins Französische und ins Englische überwechselt (einen Teil der in diesem Band ins Deutsche übersetzten Aufsätze habe ich auf Englisch verfasst).⁹ Deshalb muss man sich nicht nur bewusstmachen, dass »Rasse«* im Deutschen aus historischen und politischen Gründen nicht genauso verwendet wird wie »race« im Englischen (worauf deutschsprachige Lexikonartikel nicht ohne Verlegenheit hinweisen), sondern dass Englisch »race« im Ausdruck »the Human Race« (als Synonym für »Humankind«) eine gattungsspezifische oder universalistische Verwendungsmöglichkeit besitzt, was heißt, dass dieselbe Bezeichnung je nach Kontext im Rahmen einer für ihre Bedeutung konstitutiven »Synekdoche« gleichzeitig für das Ganze und für einen Teil gilt.¹⁰ Außerdem muss man sich klarmachen, dass eines der für die deutsche Sprache so typischen »Kollektivsubstantive«, der deutsche Terminus Geschlecht*, bei dem es sich offenbar um eine einzige Bezeichnung handelt, obwohl man weiß, dass die Geschichte seiner Verwendungsweisen und sogar seine Etymologie komplexe Probleme aufwerfen,¹¹ sich in den Augen eines Franzosen oder einer Angloamerikanerin nicht einheitlich ins Englische oder Französische übersetzen lässt: Je nach Kontext muss man »sexe« oder »différence des sexes« (eine Bezeichnung, die heute durch den Anglizismus »Gender« Konkurrenz bekommen

- 9 Dabei handelt es sich offenkundig um eine sich vollkommen auf meine eigene Praxis beschränkende Kostprobe, die meiner Mitarbeit an der Abfassung des von Barbara Cassin herausgegebenen *Vocabulaire européen des philosophies. Le dictionnaire des intraduisibles* (Paris 2014) viel verdankt. »Rasse«*, »Geschlecht«* und »Gattung«* sind nämlich allesamt unübersetzbar.
- 10 Dass das deutsche Wort Rasse* im Grundgesetz (der Bundesrepublik, Artikel 3, Absatz 3) und das Wort race in der französischen Verfassung (Artikel 1) in Formulierungen vorkommen, die (unter anderem, die Liste variiert) rassebezogene Diskriminierung untersagen, hat zu vergleichbaren (aber nicht absolut identischen) Debatten zwischen Befürworter:innen ihrer Streichung, um keinen Verfolgungen (vor allem im Nationalsozialismus) mit sich bringenden Begriff zu »legitimieren«, und Gegner:innen dieser Streichung geführt (die dem Kampf gegen Diskriminierungen seiner Waffen berauben würde). Siehe meinen Redebeitrag auf einer im Senat der Republik von der Universität Paris XII organisierten Tagung »Sans distinction de ... race«. Le mot race est-il de trop dans la Constitution française?, in: *Mots. Les langages du politique*, Nr. 33, Dezember 1992.
- 11 Wörterbücher und Lexika (zum Beispiel *Wikipedia*) verweisen im Allgemeinen auf den Gegensatz von *genus* und *sexus*.

hat) oder aber »*race*« (im Sinne eines gemeinsamen Stammbaums, wie er ursprünglich im französischen Wort *race* Adelsgeschlechtern vorbehalten war) oder sogar »*genre [humain]*« (in Konkurrenz zur Gattung*) verwenden.¹² Und so weiter. Was heißt das, wenn man es mit der allgemeinen Fragestellung in Verbindung bringt, die ich zu entwickeln versucht habe? Nicht nur, dass es »semantische Welten« gibt, die niemals exakt deckungsgleich sind (was in der Sprachtheorie ein *topos* im Sinne von Gemeinplatz ist), sondern vor allem, dass die zur *Qualifizierung oder Ausdifferenzierung des Menschlichen* benutzten Bezeichnungen (und erst recht Typologien) sich gegenseitig kontaminieren, was die Sprache selbst anzeigt, und dass es folglich keine stabile »ontologische« oder »semantische« Basis für die *strikten Gattungsunterteilungen* gibt, derer die Institutionen sich bei der Beantwortung der Frage »Was ist der Mensch?« bedienen, mit denen sie aber eigentlich die Fragen »Wer sind die Menschen?«, »Wie soll man sie einteilen?« beantworten. Hinzu kommt die oben von mir im Ausgang von Englisch *race* erwähnte Synekdoche, die sich aber, wenn man historisch einen Schritt weiter zurückgeht, auch bei der Verwendung von *Geschlecht** und *Gattung** äußert: das Oszillieren dieser Kategorien zwischen der Bezeichnung des »Ganzen« (oder »Gemeinsamen«) und eines »Teils« (bzw. zwischen der Einbeziehung in das oder dem Ausschluss der Teile aus dem Ganzen). In meinen Augen ist das ein Indiz dafür, dass der Gegenstand der philosophischen Anthropologie, wenn man sich ihm über die Frage der *Differenzen* (ja sogar, wie man weiter unter sehen wird, der *Differenz der Differenzen*) nähert, nicht mehr als gegeben betrachtet werden kann: Er lässt sich weder voraussetzen noch fungiert er als regulatives Ideal, ja noch nicht einmal als unveränderliche ontologische Frage. Wie ein im Entstehen begriffenes Problem muss er im Ausgang von einer *Kritik* der vielfältigen Arten und Weisen freigelegt werden, wie das Humane bezeichnet, klassifiziert, historisiert, vorgeschrieben und instituiert wird, wenn man es über seine Entsprechungen und Stellvertreter beim Namen nennen möchte: »der Mensch«* oder »das Menschliche«*. Das Flottieren der Sprache zeigt hier eine konstitutive Ungewissheit des Problems selbst an.

12 Auf diese dreisprachige Polysemie stützt sich Derridas Heidegger-Kritik in der Reihe *Geschlecht* I bis IV, von der ich mich unten anregen lasse. Siehe besonders Jacques Derrida, *Geschlecht III. Rasse, Nation, Menschheit* (2018). Aus dem Französischen von Johannes Kleinbeck und Oliver Precht, Wien, Berlin 2021.

Natürlich kann keine Erörterung der Verwendungsweisen von Bezeichnungen und ihrer Übersetzung ihre Untersuchung und Analyse ersetzen. Die von mir vorgeschlagene Rechtfertigung meines Titels sollte ohnehin nur eine Art Vorbemerkung sein. Dadurch ist noch gar nichts endgültig geklärt und es wird sich zeigen, ob die folgenden Aufsätze so etwas erreicht haben wie eine Beschreibung der gesellschaftlichen Phänomene, eine Analyse der institutionellen »Logiken« und politischen »Verhältnisse« sowie eine Eröffnung von philosophischen Kritikmöglichkeiten. Darüber steht mir kein Urteil zu. Aber vielleicht ist es der Mühe wert, wenn ich zum Abschluss dieses Vorworts noch einige Hinweise darauf gebe, wie die Abfolge der Themen, die hier zu entdecken sind, sich gestaltet hat.

Eine einzige herrschende Gemeinschaft

Die hier berücksichtigten Aufsätze verteilen sich auf die Zeit zwischen 2004 bis 2024, was genau 20 Jahre sind. Aus sich gegenseitig ergänzenden Blickwinkeln beschäftigen sich die ersten drei mit der Frage der Definition von Rassismus als einem für die (noch heute weltweit hegemoniale, wenn auch immer stärker umstrittene) »westliche« Moderne konstitutiven Diskurs, für den die Wechselfälle der Verwendung der Bezeichnung »Rasse« als eine Art von Beiprodukt betrachtet werden können.¹³ Mir ist sowohl deshalb viel an dieser anfänglichen Verankerung meiner Arbeit in einer unauflöslich zugleich philosophischen und politischen Frage gelegen, weil sie aktueller ist denn je (wenn es etwas gibt, das *nicht* aus unseren Gesellschaften *verschwindet*, dann ist es der Rassismus, auch wenn er unaufhörlich neue Gestalten annimmt), als auch deshalb, weil der *Rassendiskurs* als »Aufteilung des Menschlichen« (das heißt Unterteilung der Spezies, Hierarchisierung der »Typen« und »Gruppen« zugeordneten Individuen, Oszillieren zwischen dem Plan der Ausbeutung des Menschen durch den Menschen und dem seiner Auslöschung) in meinen Augen prototypisch für die Vorgehensweisen ist, welche die Vorstellung von Differenzen mit Machtbeziehungen und »universellen« Herrschaftsstrukturen in Verbindung bringen.

13 Siehe zum Beispiel das Buch von Denise Ferreira Da Silva, *Toward a Global Idea of Race*, Minneapolis 2007.

An dieser Stelle sollte ich in Erinnerung rufen, dass die Frage der Aktualität zu dem Zeitpunkt, als ich begann über Rassismus zu arbeiten (und dabei unschätzbar von den Dialogmöglichkeiten profitierte, die Immanuel Wallerstein mir bot),¹⁴ eine Frage des Übergangs vom »biologischen Rassismus« zum »kulturellen Rassismus« war (der auch als »differentieller Rassismus« oder »Rassismus ohne Rassen« bezeichnet worden ist), der theoretisch durch das Aufkommen der postkolonialen Kritik und praktisch durch die Stigmatisierung gewöhnlicher *Immigrant:innen* aus dem »globalen Süden«, die in den Gesellschaften des »Nordens« ein neues Proletariat bildeten, auf die Tagesordnung gelangt war. Der Gedanke einer anthropologischen Differenz, dessen ich mich in diesem Moment anfang zu bedienen, erlaubte die Kennzeichnung der *Kontinuität*, ja sogar *Invarianz*, die der Verwandlung des »biologischen« ins »zivilisatorische« Vokabular zugrunde lag und die aus mehreren ideologischen und politischen Prozessen erwuchs. Dank seiner ließ sich begreifen, dass »Rasse« immer das Ergebnis einer *Rassialisierung* (sowohl von Individuen als auch von sozialen Beziehungen) ist, in der »synthetisch« ein gleichzeitig *politisches* (die bürgerliche Gemeinschaft »aufteilendes«, einen ihrer Bestandteile »disqualifizierendes«) und ein *ökonomisches* (weil organisch mit den Formen der Arbeitsteilung im globalisierten Kapitalismus einhergehendes) Herrschaftsverhältnis zum Ausdruck kommt. Doch das ist noch nicht alles. In meinen Aufsätzen in *Rasse – Klasse – Nation* hatte ich eine Behauptung aufgestellt, bei der ich bleibe (und die ich gelegentlich gegen die reduktionistischen Interpretationen verteidige, die ihr zuteilwurden): Rassismus ist eine »interne Ergänzung« zum Nationalismus, ohne die dieser in den kritischen Momenten und an den kritischen Stellen, an denen die nationale Einheit bedroht ist, nicht die organische Ideologie des Nationalstaats bzw. das *Medium* eines »gemeinschaftlichen« *Konsenses* bleiben könnte, der auf Kosten des Ausschlusses von »fremden Körpern« das Regieren der Bevölkerung und das Neutralisieren von Konflikten gestattet. In der Phase des Wiederauflebens und der Radikalisierung

14 Étienne Balibar, Immanuel Wallerstein, *Rasse – Klasse – Nation. Ambivalente Identitäten* (1988, erw. Aufl. 2018). Übersetzt von Michael Haupt und Ilse Utz, Hamburg, Berlin 21992. Siehe außerdem den von Manuela Bojadžijev und Katrin Klingan herausgegebenen Band *Balibar/Wallerstein's »Race, Nation, Class«*. *Rereading a Dialogue for Our Times*, Hamburg 2018.

von Nationalismen, die wir gegenwärtig in Europa und anderswo erleben, scheint diese These mir aktueller denn je zu sein. Aber sie ist lückenhaft. Feministische Kritikpunkte und das Aufkommen der Fragestellung der »Intersektionalität« (auf die ich in meinem neuesten Aufsatz zurückzukommen versuche) haben mir bewusstmacht, dass die *Geschlechterunterdrückung* in meinen Ausführungen in *Rasse – Klasse – Nation* die große Abwesende gewesen ist¹⁵ und dass die Fragen des Rassismus und des Sexismus sich in Wirklichkeit nicht voneinander trennen lassen (was in Frankreich bereits Colette Guillaumin in ihren Arbeiten nachgewiesen hat). Genauer gesagt, habe ich begriffen, dass es unter dem Gesichtspunkt der Machtverhältnisse nicht *zwei herrschende Gemeinschaften* gibt, eine (von Männern dominierte) »sexistische Gemeinschaft« und eine (von Weißen dominierte) »rassistische Gemeinschaft«, sondern dass diese beiden Gemeinschaften in Wirklichkeit *eine einzige* bilden, selbst wenn diese von den Konflikten zwischen ihren Komponenten durchdrungen ist. Deshalb habe ich mich an der Beschreibung einer Logik versucht, die dieser komplexen historischen Einheit zugrunde liegt und ihre jeweils aufeinanderfolgenden Gestalten durchdringt, und ich habe die Idee des *genealogischen Schemas* als eines *Reproduktionsschemas* entwickelt, ohne das es keine Identitätsansprüche, ob nun zur Untermauerung von Herrschaft oder zu ihrer Infragestellung, gibt. Das genealogische Schema ist gewissermaßen ein Ausdifferenzierungsverfahren innerhalb der Differenz selbst, eine Figur, welche die anthropologischen Differenzen (vor allem Rasse und Geschlecht, aber sogar darüber hinaus, wenn man an Fragen wie »Erblichkeit« und »Erbschaft«, »Selektion« und »Degeneration« denkt) durchdringt. Auf diese Weise stößt man auf die Notwendigkeit, die Frage der anthropologischen Differenzen qua Analogie und qua Interaktion *auszuweiten*.

15 Bezeichnenderweise hat Immanuel Wallerstein ihr einen viel unmissverständlicheren Platz zugewiesen, als er die »Haushalte« (*households*) als eine der konstitutiven Strukturen von Arbeitskraft in der Weltwirtschaft bezeichnete.

Von der Frage der Universalität zur Frage der Intersektionalität

Das habe ich jedenfalls in einer zweiten Reihe von Aufsätzen versucht, die den größten Teil des vorliegenden Bandes einnehmen und die in mehreren neuen Anläufen und unter Nutzung von an mich gerichteten Einladungen (und von daher unvermeidlichen Wiederholungen) von 2011 bis heute reichen. Ich werde die Thesen und Lesarten von Texten (von Karl Marx und Michel Foucault bis zu Kimberlé Crenshaw, und von Mary Wollstonecraft bis zu Frantz Fanon, Jacques Derrida und Judith Butler), die ich in diesen Aufsätzen vorgeschlagen habe, hier nicht vorab resümieren. Mir ist es lieber, wenn man sie nach und nach entdeckt – so, wie ich sie ja auch verfasst habe, während ich weniger systematischen Vorgaben folgte, als vielmehr auf der Suche nach einer angemessenen Sprache war. Auf diese Weise lässt sich hoffentlich über ihre Einschlägigkeit entscheiden. Ich möchte aber zwei Überlegungen anführen, auf die ich gekommen bin, als ich sie noch einmal nacheinander gelesen habe, und die ebenfalls dazu beitragen könnten, mögliche Mehrdeutigkeiten zu zerstreuen.

Erstens war die Fragestellung der anthropologischen Differenzen für mich von Anfang an mit Überlegungen zur modernen (das heißt etatistischen, republikanischen, mehr oder weniger demokratischen) *Staatsbürgerlichkeit* verbunden. Zunächst habe ich herausgearbeitet, dass es sich bei den Differenzen in Bezug aufs biologische und soziale Geschlecht, auf Ethnie und Rasse, Alter oder »Reife«, sowie auf psychische und moralische »Normalität« um Verfahren und Kennzeichen der *paradoxalen Einschränkung* handelt, welche die Anerkennung und der Genuss von *universellen* (im weiten Sinne »politischen«, die Teilhabe an der »bürgerlichen Gemeinschaft« betreffenden) *Rechten* in der Moderne von innen – also in Form einer Selbstwidersprüchlichkeit des Universellen – erfahren. Und zur Charakterisierung dieser widersprüchlichen Universalität habe ich mich auf den »kanonischen« Wortlaut der *Erklärung der Menschen- und Bürgerrechte* von 1789 berufen und dieser die »Proposition der Gleichfreiheit« entnommen, die meines Erachtens ihre Bedeutung auf den Punkt bringt.¹⁶ Selbst wenn die Französische

¹⁶ Siehe Balibar, *Gleichfreiheit*.

Revolution (ganz besonders in Deutschland) als Ereignis von universeller Tragweite gelten konnte, lässt sich wohl nicht verhehlen, dass diese Bezugsgröße in Wirklichkeit *partikular*, ja sogar »einseitig« ist, weil sie von einer bestimmten politischen Geschichte und Nationalsprache abhängt, die nicht uneingeschränkt auf andere Geschichten übertragbar und in andere Sprachen übersetzbar sind. Ich stelle mir selbst diese Frage und habe keine einfache Antwort auf sie. Zumindest müsste die Argumentation deutlicher werden, die zu einer Verallgemeinerung der Formulierungen von 1789 geführt hat. Deren Einschreibung in eine Familie von »Erklärungen« (oder Verlautbarungen), die mit den verschiedenen »bürgerlichen« Revolutionen in der frühen Neuzeit beginnt und bis zur *Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte* von 1948 reicht (zu der die 1950 und 1951 von der UNESCO veröffentlichten *Statements on Race* als Ergänzungen angesehen werden können), könnte an dieser Stelle zur Unterstützung herangezogen werden. In meinen Augen noch wichtiger ist die Reihe von *transgressiven Verwendungsweisen* der von den bürgerlichen Revolutionär:innen verkündeten und »performativ« gegen ihre vorherrschende Nutzung gewendeten Prinzipien, für die das eklatanteste Beispiel immer noch der Diskurs der Haitianischen Revolution ist. Doch über die zunehmende Hartnäckigkeit, mit der ich von der von Hannah Arendt im Kapitel über den »Niedergang des Nationalstaates und das Ende der Menschenrechte« in *Elemente und Ursprünge totaler Herrschaft* vorgeschlagenen Formulierung des »Rechts, Rechte zu haben« (oder ganz einfach gesagt, des »Rechts auf Rechte« [*right to have rights*]), Gebrauch gemacht habe, hat sich in den hier versammelten Aufsätzen ein anderer Weg abgezeichnet. Was die Interpretation dieser Formulierung anbelangt, stehe ich natürlich in der Schuld der Kämpfer und Kämpferinnen für die Rechte von Flüchtlingen und Exilant:innen, die nach und nach ihre ursprüngliche Bedeutung erweitert, ja sogar umgekehrt haben: Während die Formulierung sich bei Arendt in eine institutionalistische Perspektive einschreibt und vor allem *negativ* verwendet wird (das »Recht auf Rechte« ist etwas, das die *ihrer Nationalität beraubten* Individuen, die trotz der ausgerufenen Universalität der »Menschenrechte« zu Unpersonen werden, *verlieren*), schreiben diese kämpferischen Verwendungsweisen sich in eine Perspektive ein, die man (wie Antonio Negri) »konstituierend« nennen könnte. Es handelt sich um die Ersinnung und Durchsetzung *neuer* kosmo-