

## Inhalt

### Studien

- 3 Didier Fassin: Der lange Atem der Kritik
- 33 Nina Fischer: Literatur als kultureller Widerstand. Palästinabilder aus der Diaspora
- 55 Lutz Wingert: Zwischen opportunistischer Anpassung und kontemplativer Klage? Politische Philosophie in einer nicht-idealen Welt
- 87 Stichwort: Helfen zwischen Solidarität und Wohltätigkeit  
Hg. von Greta Wagner
- 91 Frank Adloff: Ambivalenzen des Gebens. Hilfe zwischen Hierarchie und Solidarität
- 101 Serhat Karakayali: Helfen, Begründen, Empfinden. Zur emotionstheoretischen Dimension von Solidarität
- 113 Christine Unrau: »Your position?« – Zeigen, Erzählen und Geben in *Fuocoammare*
- 123 Isabell Trommer und Greta Wagner: Mitleid und Krise. Zur Aufnahme von Flüchtlingen in der Bundesrepublik

### Eingriffe

- 135 Anne-Claire Defossez und Didier Fassin: Eine unwahrscheinliche Bewegung? Macrons Frankreich und der Aufstieg der Gilets Jaunes
- 151 Axel Honneth: Die moralische Geburt des französischen Strukturalismus. Zu Claude Lévi-Strauss' *Traurigen Tropen*
- 161 Wolfgang Seifert: Entfernte Verwandte? Masao Maruyama und Franz Neumann zu »Ultranationalismus« und Nationalsozialismus

## Mitteilungen aus dem IfS

- 175 Bericht: »LinksVerkehr« – eine Veranstaltungsreihe über 1968  
in Marburg und Frankfurt a. M.
- 181 Neues Forschungsprojekt: Flucht aus der Freiheit. Der Weg junger Männer  
in den Dschihadismus
- 183 Frankfurter Adorno-Vorlesungen 2019
  
- 185 Autorinnen und Autoren

Didier Fassin

## Der lange Atem der Kritik

»Der Wille zur Wahrheit bedarf einer Kritik.«

Friedrich Nietzsche, *Zur Genealogie der Moral*

In unseren Tagen steht Kritik allem Anschein nach unter Beschuss, und sowohl unter Intellektuellen und Wissenschaftlern als auch unter Zeitungskolumnisten und Politikern ist Kritik an der Kritik zu einer verbreiteten Praxis geworden.<sup>1</sup> In Anbetracht der Zwänge von außen sowie der Angriffe von innen, denen die Humanwissenschaften derzeit unterliegen, und wenn man außerdem der Abneigung gegen Kritiker und deren Unzuverlässigkeit innerhalb der akademischen Institutionen Rechnung trägt, stellt sich sogar die Frage, ob die Kritik nicht in eine kritische Lage geraten ist. Es könnte mit anderen Worten nicht nur sein, dass die Kritik Kritik erfährt, sondern sich auch in einer Krise befindet. Dies ist zwar sicherlich weder zum ersten noch zum letzten Mal der Fall – man kann solche historischen Phasen in Anlehnung an Albert Hirschmans Ausdrucksweise als »Zeiten der Reaktion« bezeichnen –, aber es lohnt sich, darüber nachzudenken, worin die Besonderheit der gegenwärtigen Situation besteht und welche spezifische Bedeutung sie hat: Warum wird die Kritik kritisiert, und warum geschieht das gerade jetzt?

Wie es in dem Ausspruch heißt, der wahrscheinlich fälschlicherweise auf Winston Churchill zurückgeführt wird, soll man allerdings eine gute Krise niemals ungenutzt verstreichen lassen. Ein entschiedener Streit um die Kritik und ihr möglicher Niedergang können als Gelegenheit für eine fruchtbare Debatte begriffen werden, die sowohl in den Humanwissenschaften als auch in der Öffentlichkeit neue Perspektiven eröffnet. Und unter Berufung auf eine Redewendung, die in diesem Fall zu Recht John Locke zugeschrieben wird, sind Veränderungen immer durch irgendeine Form von Unsicherheit motiviert. Deshalb möchte ich das Unbehagen im Hinblick auf Kritik zum Anlass für ihre Neubewertung nehmen. Meinen Überlegungen liegt folgender Gedanke zugrunde: Kritik ist keine belagerte Festung, die man verteidigen, sondern ein brachliegendes Land, das kontinuierlich neu bestellt werden muss. Wenn man sie richtig versteht, angemessen auf sie reagiert und ihr entsprechend entgegentritt, kann die gegen die Kritik gerichtete Kritik deren Funktion

verdeutlichen und ihre Legitimität erhöhen. Der mehrdeutige Ausdruck des »langen Atems« in meinem Titel soll nämlich gleichzeitig bedeuten, dass die Kritik wiederholt Prüfungen über sich ergehen lassen muss, dass sie ihnen geduldig standhält und sie übersteht. Diese Sachlage trifft auf die Geistes- und Sozialwissenschaften im Allgemeinen zu, hat aber in der Anthropologie bestimmte Eigentümlichkeiten ausgebildet. Diese Eigentümlichkeiten möchte ich näher untersuchen, ohne dabei aus den Augen zu verlieren, dass sie Teil eines umfassenderen Bildes sind. Bei diesen Auseinandersetzungen stehen der Stellenwert, die Rolle und die Form der Kritik selbst auf dem Spiel, weshalb gründlich über sie nachgedacht werden muss.

Im Rahmen meiner Analyse der Kritik und ihres aktuellen Schicksals werde ich zunächst einige der Argumente herausarbeiten, die häufig gegen sie vorgebracht werden, und dabei eine einflussreiche, in Form einer Todesanzeige verfasste Einlassung zum Ausgangspunkt nehmen; danach werde ich versuchen, den Begriff der Kritik zu klären und zwei wichtige Strömungen zu unterscheiden, kritische Theorie und Genealogie, die sich meiner Ansicht nach in anthropologischen Untersuchungen miteinander verbinden lassen; und schließlich werde ich drittens zwei sich widerstreitende Auffassungen gegenüberstellen, kritische Soziologie und Soziologie der Kritik, wobei sich zeigt, dass die Ethnografie diese Kontroverse unbedingt hinter sich lassen muss. Bei der Darlegung dieser Punkte werde ich größtenteils aus dem einfachen Grund auf meine eigene Forschung zurückgreifen, weil sie die Fragen und Probleme konkret veranschaulicht, denen ich bei meinen Bemühungen gegenüberstand, mich den verschiedenartigen Themen, über die ich gearbeitet habe, mit Hilfe eines kritischen Ansatzes zu nähern. Mein Hauptargument lautet, dass wir uns sowohl der leichtfertigen Herabsetzung von Kritik als einer Praxis widersetzen müssen, die passé ist, als auch der übertriebenen, gebetsmühlenartigen Inanspruchnahme der Kritik, und dass die Anthropologie im Allgemeinen und die Ethnografie im Besonderen uns dabei behilflich sein können, dieses Unterfangen zu einem erfolgreichen Abschluss zu bringen. Gegen die unerträgliche Leichtigkeit des Seins, die paradoxerweise sowohl einige Formen vermeintlicher Radikalität als auch manche Rückzugsorte im Elfenbeinturm kennzeichnet, möchte ich versuchen, der Kritik mehr Gewicht zu verleihen, weil ich glaube, dass sie für die Zeiten, in denen wir leben, von Belang ist.

## Kritik an der Kritik

In der Hoffnung, dass dies nicht wie intellektueller Chauvinismus oder eine Abrechnung unter Landsleuten aussieht, werde ich zu Beginn einen Text von einem französischen Sozialwissenschaftler erörtern, der in der akademischen Welt und darüber hinaus viel

1 Der vorliegende Beitrag erschien erstmals 2017 unter dem Titel *The Endurance of Critique* in: *Anthropological Theory* 17, 1, 4–29. © SAGE Publications Ltd. 2018.

Aufmerksamkeit erregt hat, vor allem in den Vereinigten Staaten, in denen sein Verfasser nachhaltigen Einfluss ausübt: den im Jahr 2004 von Bruno Latour in der Zeitschrift *Critical Inquiry* veröffentlichten Aufsatz *Why Has Critique Run Out of Steam?* (der 2007 auf Deutsch als eigenständiges Büchlein mit dem Titel *Elend der Kritik* erschienen ist). Eine neuere Erscheinungsform dieses weit über das eigene wissenschaftssoziologische Fach hinausgehenden Einflusses ist ein von Rita Felski (2016) herausgegebenes Sonderheft der Zeitschrift *New Literary History*, das unter dem bescheidenen Titel *Recomposing the Humanities – with Bruno Latour* unter anderem Beiträge des Philosophen Graham Harman (2016) und des Historikers Dipesh Chakrabarty (2016) enthält.

»Wäre es eigentlich so überraschend«, schreibt Latour (2007: 8) in seinem wegweisenden Text, »wenn auch die Intellektuellen um einen Krieg, um eine Kritik verspätet wären – besonders die französischen Intellektuellen«, fügt er hinzu, »besonders heute?«. In einer Blütezeit der Reaktion wirkt das sehr stark so, als würde man auf einen Krankenwagen schießen, wie man im Französischen sagt, oder womöglich in deutlicheren Worten, als würde man jemanden treten, der schon am Boden liegt, wie Latour selbst heiter zugibt: »Tatsächlich ist selbst der Begriff der Avantgarde [...] längst Vergangenheit, ist verdrängt von anderen Kräften, ist zur Nachhut geworden oder reist mit im Gepäckwagen.« Warum eine solche harsche Diagnose? In etwas, das den Anschein eines Geständnisses erweckt, behauptet der französische Gelehrte, diese niederschmetternden Gedanken gingen auf eine Reihe von Aha-Erlebnissen zurück, insbesondere auf die Lektüre eines Leitartikels in der *New York Times*, in dem an die Infragestellung des Klimawandels durch republikanische Experten erinnert wurde, und auf eine Unterhaltung mit einem Nachbarn in seinem kleinen Dorf im Bourbonnais, der in Bezug auf den Einsturz der Twin Towers zu Verschwörungstheorien neigte. Könnte es sein, überlegt er beklommen, dass die Bezweiflung einer wissenschaftlich verbürgten Tatsache im ersten Fall und eines empirisch belegten Ereignisses im zweiten die Folge einer Kritik gewesen ist, die zu weit gegangen oder zu wörtlich genommen worden sei? Habe nicht auch er beharrlich versucht, in den Köpfen seiner Zeitgenossen Zweifel zu säen? »Ich habe früher selbst einige Zeit mit dem Versuch verbracht, den ›Mangel an wissenschaftlicher Gewißheit‹ aufzuzeigen, der der Konstruktion von Tatsachen inhärent ist.« (Ebd.: 10) Und seien es, allgemeiner gesagt, nicht Sozialwissenschaftler gewesen, die versucht haben, »die wirklichen Vorurteile hinter dem Anschein von objektiven Feststellungen aufzudecken«, und die die Behauptung aufstellten, »daß es keinen natürlichen, unvermittelten, unvoreingenommenen Zugang zur Wahrheit gibt« (ebd.: 11)?

Und sei nicht weiter, über das Feld der Wissenschaftssoziologie hinaus, deutlich geworden, dass zwischen den Diskursen der Tatsachenleugner bzw. Verschwörungstheoretiker und den Thesen von Foucault oder Bourdieu »beunruhigende Ähnlichkeiten sowohl in der Struktur der Erklärung, in der ersten Bewegung von Unglauben und weiter in der Berufung auf kausale Erklärungen, die aus irgendwelchen finsternen Abgründen stammen«, bestehen (ebd.: 15)? Latour zufolge haben nämlich nicht nur Foucaults archäologische Methode und Bourdieus Begriff der Doxa Zweifel in die Köpfe leicht beeinflussbarer Laien einziehen

lassen, sondern weist die Denkweise jener verdächtigen Gestalten, mit Wittgenstein gesagt, eine Familienähnlichkeit mit den geistigen Unternehmungen in Philosophie und Soziologie auf: Sie nehmen gegenüber der Welt dieselbe skeptische Perspektive ein. Diejenigen, die wissenschaftliche Wahrheiten verwerfen und sich politische Komplote ausdenken, benutzen »Waffen[, die] die unseren sind« und auf denen »unser Warenzeichen wie in Stahl geprägt noch immer leicht zu erkennen [ist]: *Made in Criticalland*« (ebd.: 16). Wie können wir auf die sich ankündigenden geistigen Verheerungen reagieren, wenn die Kritik von Personen oder Gruppen aufgegriffen, vereinnahmt und wiederverwendet wird, die sie auf unredliche oder redliche Weise für ihre eigenen Zwecke nutzen, ob dies nun Tatsachenleugnung oder Kapitalismus ist? Wie lässt sich die kränkelnde Kritik kurieren? Bevor man über eine Behandlung nachdenkt, muss zweifellos eine Diagnose gestellt werden. Die Ursachen des Problems sind für Latour klar: Die Kritik leide daran, dass an die Existenz von Entitäten wie der Struktur, der Macht und letztendlich der Gesellschaft geglaubt werde. »Vermutlich sind es die Begriffe des ›Sozialen‹ und der ›Gesellschaft‹ überhaupt, die für die Schwächung der Kritik verantwortlich sind.« (Ebd.) Darin bestehe das unselige Erbe von Durkheims Soziologie. Was sollen wir also tun? Da »die Lichter der Aufklärung immer schwächer [geworden sind], und eine Art Dunkelheit [...] sich über den Campus gelegt zu haben [scheint]«, schlägt Latour ein radikales Heilmittel vor, um weitere Niederlagen der Vernunft zu vermeiden: eine »unbeirrt realistische [...] Haltung«, die sich auf »*matters of concern*, Dinge, die uns angehen oder Dinge von Belang, nicht *matters of fact*, Tatsachen« richtet. »Dieser zweite Empirismus« sei die »nächste Aufgabe« für den »kritisch Denkenden« (ebd.: 21 f.). Ironie der Geschichte: Der Autor von *Wir sind nie modern gewesen* (2008) pocht jetzt darauf, dass wir endlich modern werden.

Es ist zwar bemerkenswert, dass ein Sozialwissenschaftler – noch dazu ein Wissenschaftssoziologe – seine gesamte Profession für die Existenz eigensinniger Tatsachenleugner und Verschwörungstheoretiker zur Rechenschaft zieht, als ob nicht Historiker – soweit wie die Archive in die Vergangenheit zurückreichen (jedenfalls schon viel länger, als es die Sozialwissenschaften überhaupt gibt) – eine Vielzahl von Beispielen für solche irrigen Vorstellungen beigebracht und als ob nicht Anthropologen reichlich Belege dafür geliefert hätten, dass ziemlich ähnliche Weltanschauungen in verschiedenen abgelegenen Gesellschaften mitunter (und zweifellos bevor die Einheimischen ihre Arbeiten lesen konnten) als Hexerei oder Zauberkraft interpretiert worden sind. Sollen wir Ockhams Nominalismus für das Aufblühen mittelalterlicher Irrlehren verantwortlich machen oder Kants Lobpreis der Befreiung aus der geistigen Unmündigkeit für die Verbreitung von konspirativen Gerüchten während der Choleraepidemie im Jahr 1830? Legt man den Sozialwissenschaftlern nicht so voreilig den verderblichen Einfluss ihres Wissens zur Last und billigt man ihnen nicht gleichzeitig zu viele Verdienste zu? Wird ihnen so nicht auf selbstgefällige Weise sowohl zu viel Herabwürdigung als auch zu viel Ehre zuteil? In Stanley Cohens *States of Denial* (2001) sowie Naomi Oreskes' und Erik Conways *Die Machiavellis der Wissenschaft* (2014) findet sich mit Sicherheit eine gründlichere Beschäftigung mit der Vielzahl der Ursachen, die sich

hinter der Leugnung von Tatsachen verbergen, und in der Reihe von Fallstudien, die George Marcus in *Paranoia Within Reason* (1999) sowie Harry West und Todd Sanders in *Transparency and Conspiracy* (2003) gesammelt haben, wird man bestimmt ergiebiger Erörterungen komplexer Verschwörungstheorien lesen. Aber auch wenn wir Latours Vertrauen in die Wirkung der Sozialwissenschaften auf die Menschen teilten, wenn es mit anderen Worten stimmen würde, dass Sozialwissenschaftler so viel Einfluss auf die Weltbilder der Menschen haben, sollten sie aus einem vermeintlichen Missverständnis oder einer unlauteren Vereinnahmung ihrer Arbeit schließen, dass sie ihre kritische Haltung aufgeben müssen? Sind Vorurteile oder Eigeninteressen verschwunden oder ist ihre Untersuchung weniger wichtig geworden, weil manche ihre ökonomischen und politischen Interessen eben gerade hinter ihrer Leugnung des Klimawandels verstecken, während andere aufschlussreicherweise in ihren Verschwörungstheorien im Hinblick auf Terrorangriffe Vorurteile über die globalen Machtverhältnisse zum Ausdruck bringen? Sollen wir das Kind der Kritik mit dem Bade von Tatsachenleugnung und Verschwörungdenken ausschütten?

Im Gegensatz zu einer solchen Desavouierung steht etwa die Art und Weise, wie ein anderer Gelehrter, der ebenfalls, allerdings deutlich positiver, über das Schicksal der Intellektuellen geschrieben hat, Edward Said, im »Nachwort« zu *Orientalismus* von 1995 auf die Kritiker antwortet, die ihm vorwerfen, dass er den »gesamte[n] Westen« als »Feind der arabisch-islamischen Welt oder, was das angeht, der Iraner, Chinesen, Inder, kurz aller Völker« darstelle, »die unter dem Kolonialismus mit seinen Vorurteilen zu leiden hatten«, und die behaupten, dass die »Kritik am Orientalismus« eigentlich ein Vorwand »für die Verteidigung des Islamismus und des muslimischen Fundamentalismus« sei (Said 2009: 379). Anstatt einzusehen, dass seine kritische Lesart der westlichen Vorurteile gegenüber dem Nahen Osten und Asien Feindseligkeiten zwischen den Völkern schüren, ja sogar religiösem Extremismus Vorschub leisten könnte, und sich deshalb von seiner entschiedenen Kritik am Orientalismus loszusagen, bleibt Said bei seiner Analyse und weitet sie sogar noch aus. Er beharrt darauf, dass alle Gesellschaften den »gleichen Deutungsprozess« durchlaufen, »der auch die Identität der verschiedenen ›Anderen‹ betrifft, seien sie nun Ausländer, Flüchtlinge, Abtrünnige oder Ungläubige«, und dass nur derjenige sein Buch als »Verteidigung des Islam lesen« könne, »der [s]ein [...] Argument außer Acht lässt, dass sogar die ursprüngliche Gemeinschaft, der wir von Geburt wegen angehören, nicht gegen den Deutungskampf gefeit ist und dass, was im Westen als Wiedererstarben oder Wiederauferstehung des Islam erscheint, nichts anderes ist als ein in islamischen Gesellschaften ausgetragener Kampf um seine Definition« (ebd.: 380 f.). Wo zwei Jahrzehnte später die Öffentlichkeit in den westlichen Ländern mit verzerrten Darstellungen der Muslime und der islamischen Gesellschaften überschwemmt wird, könnte diese Analyse nicht einschlägiger sein. Im Gegensatz zu seinem französischen Kollegen hat sich der palästinensische Gelehrte also nicht von seiner Kritik distanziert, weil er meinte, sie sei missverstanden oder von der falschen Seite vereinnahmt worden. Er hat sie noch einmal erläutert und sie von Neuem bekräftigt. Kritik benötigt Offenheit, verlangt aber auch nach Beständigkeit.

In den sechs Jahren, in denen ich über die südafrikanische Aids-Krise gearbeitet habe (Fassin 2007), waren Tatsachenleugnungen und Verschwörungstheorien unbestreitbar mein täglich Brot. In diesem von der Epidemie am heftigsten heimgesuchten Land, dessen ernüchternde Statistiken in den frühen 2000er Jahren besagten, dass jeder vierte Erwachsene infiziert war, was sich auf beinahe fünf Millionen Menschen belief, und dass die Lebenserwartung vor allem der schwarzen Bevölkerung im folgenden Jahrzehnt um 20 Jahre sinken könnte, zogen der Präsident und Teile seiner Regierung – darunter zwei Gesundheitsminister in Folge – die Realität der Epidemie, ihre Ursachen und ihre Behandlung in Zweifel. Genauer gesagt bestritten sie sowohl die Tatsache, dass ein Virus die Ausbreitung der Krankheit erklären könne, und gaben stattdessen der ursächlichen Rolle der Armut den Vorzug, als auch die Tatsache, dass antiretrovirale Medikamente nicht zu tödlichen Nebenwirkungen führen würden, sondern den Gesundheitszustand der Patienten verbessern könnten. Außerdem unterstellten sie entweder der Pharmaindustrie, der weißen Elite oder der westlichen Welt die böswillige Absicht, die tatsächliche Ursache der Epidemie und ihren Zusammenhang mit der Apartheid nicht zur Kenntnis zu nehmen, Schwarze dadurch zu stigmatisieren, dass ihrem Sexualverhalten und nicht ihren Lebensbedingungen die Schuld gegeben werde, und sie als Versuchskaninchen für Medikamente heranzuziehen, deren Wirksamkeit und Unbedenklichkeit nicht feststehe. Häufig kam dabei eine höchst verworrene und befremdliche pseudowissenschaftliche Sprache zum Einsatz, kurz: Verleugnungen und Verschwörungen in Reinkultur. Doch solche Vorstellungen beschränkten sich nicht auf vermeintlich verwirrte oder zynische Politiker: Wiederholte Umfragen zeigten, dass sie von der Mehrheit der schwarzen Bevölkerung des Landes geteilt wurden; und ich beobachtete dasselbe in den Townships, in denen ich Feldstudien betrieb, sowie in den akademischen Veranstaltungen, an denen ich teilnahm.

Welche Rolle soll also der Anthropologe spielen, der sich einer solchen Situation gegenübersieht? Muss er zwischen Konstruktivismus und Realismus wählen? Kann er die Art und Weise, wie orthodoxe und heterodoxe Ansätze die Krankheit konstruiert haben, von allen Seiten untersuchen, oder muss er mit Nachdruck kundtun, dass das Virus real ist, die Medikamente wirksam, die sozialen Ursachen Hirngespinnste und die historischen Altlasten eine Illusion? Dabei handelt es sich nicht um eine Scheinalternative. In den ersten Jahren meiner Forschungsarbeit wurde mir klar, dass ich jedes Mal, wenn ich meine Analyse der südafrikanischen Aids-Krise vorstellte, verdächtigt oder offen beschuldigt wurde, insgeheim ein Tatsachenleugner oder Verschwörer zu sein, als ob meine Interpretation eine Rechtfertigung wäre – was bei den Kritikern der Kritik ein gängiges Argument darstellt. Dieses Unverständnis veranlasste mich dazu, meine Vorträge automatisch und vorsichtshalber mit der Versicherung zu beginnen, dass ich an die Existenz und Relevanz von HIV glaubte, so wie man bei der Veröffentlichung eines wissenschaftlichen Aufsatzes erklärt, dass kein Interessenkonflikt vorliegt. Für mich war das ein bemerkenswertes Novum, zumal ich nicht einmal während meiner Untersuchung der Hexerei im Senegal Auskunft darüber geben musste, ob ich an übernatürliche Kräfte glaubte oder nicht. Nachdem ich dieses Treuebekenntnis zur

Wissenschaft abgelegt hatte, konnte ich schließlich wenigstens in der Aussicht, Gehör zu finden, mit der Auseinanderlegung meiner Analyse beginnen. Doch bei meinem Versuch, der medizinischen und sozialen Krise einen Sinn abzugewinnen, musste ich mich nicht entscheiden, ob Aids eine Konstruktion oder eine Realität war, ob die Krankheit als *matter of fact*, also Tatsache, oder als *matter of concern*, das heißt einer Sache von Belang im Sinn Latours zu verstehen ist. Vertrackterweise war sie beides zugleich: eine reale Konstruktion und eine konstruierte Realität. Kritisches Denken bestand in diesem Fall genau darin, einen Zusammenhang zwischen beidem herzustellen, ohne auf den nihilistischen Konstruktivismus, über den sich Ian Hacking (1999) in *Was heißt »soziale Konstruktion«?* lustig gemacht hat, oder den naiven Realismus zurückzufallen, den Ludwik Fleck (1980) schon vor langer Zeit in *Entstehung und Entwicklung einer wissenschaftlichen Tatsache* entzauberte.

Zu diesem Zweck musste ich sowohl die offizielle Version als auch die abweichende Meinung über die Epidemie ernst nehmen, weil ich sonst nicht verstanden hätte, was sie bedeuteten, voraussetzten und offenbarten. Denn es handelte sich nicht bloß um eine wissenschaftliche, sondern um eine politische und ethische Kontroverse mit historischen und soziologischen Auswirkungen. Das war umso mehr der Fall, als die zu Recht von der Wissenschaftssoziologie erkundete Black Box, die dunkle Materie, in der die Epidemie wurzelt, oder die sie, genauer gesagt, umgibt und unterfüttert, zwar seltener erforscht wird, aber von zentraler Bedeutung zu sein scheint. Im Fall von Aids hatte die offizielle Theorie eine biologische Verbindung zwischen Virus und Infektion und in Bezug auf das Verhalten einen Zusammenhang zwischen individueller Gefährdung und möglicher Ansteckung hergestellt, doch mit Ausnahme der impliziten bzw. allzu häufig auch expliziten Tadelung der Opfer hatte sie der schnellen Ausbreitung der Krankheit und der soziorassistischen Ausdifferenzierung ihrer Verbreitung innerhalb der Bevölkerung nicht Rechnung getragen. Die ausschließliche Hervorhebung der biologischen Ursachen und des individuellen Verhaltens verdeckte nun aber die strukturelle Dimension der Epidemie und lieferte keine Erklärung dafür, dass bei den betroffenen Personen arme Schwarze aus den Townships drastisch überrepräsentiert waren, wohingegen die nachdrückliche Fokussierung auf das Verhalten außer Acht ließ, dass es häufig gar keine Korrelation zwischen sexueller Aktivität und infektiöser Kontamination gab, und einer Banalisierung der rassistischen Diskurse über sexuelle Promiskuität sowie rassialisierten Vorstellungen von Afrikanern als Vergewaltigern Vorschub leistete. Aufgrund der Ausklammerung der sozialen Bedingungen, die der Übertragung des Virus und der tatsächlichen Gefährdung zugrunde lagen, hat die orthodoxe Auffassung die politische Ökonomie der Krankheit unbeachtet gelassen, was im Fall medizinischer Theorien häufig vorkommt. Doch die in Bergbauregionen beobachtete, extrem hohe Verbreitungsrate hing mit der Organisationsform dieses Industriezweigs zusammen, der durch die Konzentration einer halben Million unter ihresgleichen in Baracken lebenden männlichen Arbeiter und die Niederlassung von Bars und sogenannten Hotspots vor Ort gekennzeichnet war, die verarmte junge Frauen vom Lande anlockten. Entsprechend ließ die Verelendung der ländlichen Regionen und die hohe Arbeitslosenquote in den Ballungszentren vielen Frauen, die

in die Stadt gezogen waren, wenige Alternativen zum sogenannten »Überlebens-Sex«. In diesen beiden Fällen ist eine soziale Organisation der Entstehung der Epidemie denkbar. Die Unzulänglichkeiten der orthodoxen Theorie, die solche sozialen Mechanismen außer Acht ließ, begünstigten die Rezeption heterodoxer Thesen, die biologische und verhaltensbezogene Erklärungen als irreführende, den tieferen Ursachen ausweichende Verschleierungen betrachteten und ihr Augenmerk stattdessen ausschließlich auf die Armut richteten – auf die Gefahr hin, kurative und präventive Interventionen aufs Spiel zu setzen. Darüber hinaus lagen die Gründe für den Erfolg abweichender Interpretationen in der afrikanischen Community in dem über 100 Jahre gewachsenen Misstrauen gegenüber dem öffentlichen Gesundheitswesen, das wiederholt als Werkzeug zur Stigmatisierung von deren Mitgliedern und zur Rechtfertigung ihrer Segregation gedient hatte, angefangen mit der Pestepidemie, die Anfang des 20. Jahrhunderts als Rechtfertigung für die Schaffung sogenannter »Eingeborensiedlungen« zur Segregation von Afrikanern gedient hatte. Diese Sachverhalte wurden in meinen Gesprächen sowohl mit schwarzen Intellektuellen als auch mit Townshipbewohnern deutlich, die ununterbrochen Geheimpläne zur Auslöschung der überflüssigen schwarzen Bevölkerung heraufbeschworen.

Politische Ökonomie und Medizingeschichte lieferten also Anhaltspunkte zum Verständnis der Aids-Kontroverse. Die so häufig verspotteten, vermeintlich irrationalen Überzeugungen ließen sich deuten. Dafür musste der Anthropologe die wissenschaftliche Wahrheit der Biologen und Ärzte (Virus und Verhaltensweisen, antiretrovirale Medikamente und Aufklärungskampagnen) nicht unbedingt anzweifeln, auch wenn deren blinde Flecken beleuchtet wurden (Vernachlässigung sozialer Fragen, Ignorieren der Disparitäten), er musste vielmehr einer neuen Form von Wahrheit zum Dasein verhelfen, die nicht wissenschaftlich, sondern politisch und ethisch war und den historischen Ungleichheits- und Gewalterfahrungen der schwarzen Bevölkerung entsprach. Tatsachenleugnungen und Verschwörungstheorien lagen nicht außerhalb des geistigen Horizonts: Sie zu verstehen, konnte sich für das Handeln sogar als hilfreich erweisen. Dem einen Sinn abzugewinnen, was eigenartig wirkt, und das verständlich zu machen, was unbegreiflich zu sein scheint – »Die Untersuchung von Drachen und nicht ihre Zähmung oder Brandmarkung«, wie Clifford Geertz (1996: 284) es ausdrückt –, gehört denn auch zu den packendsten Aufgaben, die ein Anthropologe bewältigen muss, besonders in einer Zeit manichäischer Weltbilder wie heute.

Mit Hilfe der einigermaßen ausführlichen Erörterung dieses einflussreichen und provokanten Aufsatzes habe ich versucht, einige der rhetorischen Besonderheiten zu entwirren, auf die man im Rahmen des Kritisierens von Kritik häufig stößt: den unversöhnlichen Gegensatz von Realität und ihrer Darstellung; die Zurückweisung der sozialen Konstruktion von Tatsachen und die nostalgische Rückkehr zum Positivismus; die allumfassenden Tiraden gegen heterogene und mitunter widersprüchliche Sozialtheorien; die Vermeidung oder sogar Ablehnung von historischen und politischen Erklärungen des Zustands der Welt; die Unterstellung, dass das Einsickern kritischen Denkens der Gesellschaft gefährlich werden könnte; in manchen Fällen das für Konvertiten, die ihrem früheren Glauben abschwö-

ren, typische mea culpa; und schließlich die Behauptung, dass die Kritik an der Kritik gegenwärtig die ultimative Form kritischen Denkens sei. In dem vorliegenden Aufsatz kommen alle diese Besonderheiten zusammen, aber zwei weitere Elemente sollten noch ergänzt werden. Erstens wird Kritik nie klar definiert, und die Vermengung von unter anderem Foucault, Bourdieu und Latour selbst, obwohl diese Autoren ganz unterschiedlich, ja häufig sogar gegensätzlich sind, trägt vor allem dann nicht zur Verdeutlichung des beabsichtigten Kritisierens von Kritik bei, wenn man letztendlich nicht weiß, ob die Kritik nun tot, Vergangenheit, überholt oder verfehlt ist, und ob sie deshalb zugunsten eines ganz neuen Projekts endgültig aufgegeben, wiederbelebt, verjüngt oder nachgebessert werden sollte. Zweitens wird die Kritik nicht nur aufgrund ihrer Aussagen, sondern auch aufgrund ihrer Auswirkungen für problematisch gehalten, genauer gesagt aufgrund ihrer gefährlichen, unfreiwilligen Nebeneffekte, weil ideologische Feinde und politische Gegner sie vereinnahmt haben und sie deshalb letzten Endes als Waffe gegen sich selbst verwendet wurde.

Ein interessantes Gegenstück zu diesem Kritisieren von Kritik hat Jacques Rancière (2015) vorgelegt, der seit mehreren Jahrzehnten das moderne und postmoderne Denken sowohl in Kunst und Ästhetik als auch in Philosophie und Politik kritisiert. Im Rahmen seiner Überlegungen über »[d]ie unglücklichen Abenteuer des kritischen Denkens« erörtert er die Sackgasse, in welche die zeitgenössische Gesellschaftskritik geraten ist, als sie sich mit Denkern wie Guy Debord oder in jüngerer Zeit Peter Sloterdijk, denen zufolge zwischen Leben und Spektakel, zwischen Wahrheit und Falschheit kein Unterschied mehr besteht, von der Aufdeckung der »dunkle[n] und feste[n] Wirklichkeit hinter dem Glanz der Erscheinungen« verlagerte zur Zurückweisung der bloßen Idee einer »feste[n] Wirklichkeit [...], die man dem Reich der Erscheinungen entgegenstellen könnte« (Rancière 2015: 35). Infolgedessen ist keine Emanzipation mehr möglich: Es besteht keine Hoffnung mehr, dass die Kritik etwas Verhohlenes aufdeckt, da nichts verhohlen wird. In dieser eindeutig Frankreich-zentrierten, neuen intellektuellen Landschaft sind die »Melancholie der Linken«, die mit Luc Boltanski und Ève Chiapello versichern, dass die Kritik ständig vom Neoliberalismus entschärft und vom Kapitalismus neutralisiert werde, und das »rechte [...] Wüten« derer, die wie Alain Finkielkraut und Jean-Claude Milner behaupten, dass Kritik sich in eine üble Verherrlichung des Individualismus verwandelt habe, »zwei Seiten derselben Medaille«. Beide Seiten haben das neomarxistische Paradigma revidiert, das in der Enthüllung der Ausbeutungs- und Herrschaftsverhältnisse bestanden hatte. »Die linke Melancholie lädt uns dazu ein, anzuerkennen, dass es keine Alternative zur Macht des Tieres gibt, und zuzugeben, dass wir befriedigt darüber sind. Das rechte Wüten warnt davor, dass, je mehr wir versuchen, die Macht des Tieres zu brechen, desto mehr zu seinem Triumph beitragen« (ebd.: 51 f.). Damit schließt sich der Kreis:

»Vor vierzig Jahren ließ uns die kritische Wissenschaft über die Idioten lachen, die die Bilder für Wirklichkeit hielten und sich von ihren verdeckten Botschaften verführen ließen. Inzwischen wurden die ›Idioten‹ in die Kunst eingeweiht, die hinter der Erschei-

nung liegende Wirklichkeit und die in den Bildern versteckten Botschaften zu erkennen. Und jetzt lässt uns die erneuerte kritische Wissenschaft über diese Idioten lächeln, die noch glauben, dass es verdeckte Botschaften in den Bildern gibt und eine von der Erscheinung getrennte Wirklichkeit« (ebd.: 60).

Doch was als Nächstes kommt, ist noch nicht klar.

Als eingespielte Praxis beschränkt sich das Kritisieren von Kritik jedoch nicht auf die Geisteswissenschaften. Je nach sozialem Bereich, in dem es seine Geschütze auffährt, nimmt es unterschiedliche Formen an und wählt es verschiedene Stile. Von Ökonomen, Politikwissenschaftlern, quantitativen Soziologen oder Kognitionswissenschaftlern wird die Kritik nicht kritisiert, sondern eher an den Rand gedrängt bzw. in manchen Fällen ganz abgelehnt. Der Positivismus der Gegenwart, der sich stark auf quantitative Techniken oder experimentelle Modelle stützt, die aus den Naturwissenschaften übernommen wurden, und darauf zielt, den Nachweis für Gesetzmäßigkeiten oder zumindest für evidenzbasierte Tatsachen zu erbringen, lässt auf diesen Feldern nur wenig Raum für Erkenntnis- und noch weniger für Gesellschaftskritik. Aber sein unbestreitbarer Erfolg in den wissenschaftlichen Institutionen, in der Öffentlichkeit und auf politischem Terrain lässt einer solchen Kritik auch wenig Raum außerhalb dieser Felder. Somit setzt laut Gary King (2014), einem der führenden Experten auf diesem Gebiet, mit dem Aufstieg der Big Data in den Sozialwissenschaften »ein dramatischer Wandel« ein: vom Untersuchen zum Lösen der Probleme; vom Zurechtkommen mit einer geringen Zahl spärlicher Datensätze zur Analyse wachsender, unterschiedlicher und höchst informativer Datenmengen; von einsamen Gelehrten, die sich auf sich allein gestellt abrackern, zu umfangreicheren, wie in einem Labor zusammenarbeitenden, interdisziplinären Forschungsteams; und von der nach innen gerichteten, rein akademischen Arbeit zum Erlangen erheblichen Einflusses auf die öffentliche Ordnung, auf Handel und Industrie, andere Fachrichtungen und einige der maßgeblichen Probleme, die Einzelpersonen und Gesellschaften bewegen.

Aus dieser Perspektive verblasst die Kritik mehr, als dass sie verunglimpft würde. George Steinmetz (2005) hat daran erinnert, dass Sozialwissenschaftler damit nicht zum ersten Mal den ruhmreichen Positivismus feiern, und wie in früheren Fällen gibt es Zeichen des Aufstands gegen seine Vorherrschaft, zum Beispiel die »Perestroika«-Bewegung in der US-amerikanischen Politikwissenschaft oder die Mobilisierung zugunsten einer »post-autistischen« Ökonomie in Frankreich.

Bei den Politikern geht das Kritisieren der Kritiker sowohl mit einer Herabsetzung ihrer inhaltlichen Argumente als auch mit einem demagogischen Aufruf zum Antiintellektualismus einher, der schon vor langer Zeit von Richard Hofstadter (1963) untersucht worden ist und gegen dessen sich gegen die Soziologie richtende Variante Bernard Lahire (2016) kürzlich Front gemacht hat. Eine solche Haltung wird gerne mit rechtsgerichteten Politikern im Zuge populistischer Tendenzen in Verbindung gebracht, die in den letzten Jahrzehnten an Boden gewonnen haben. Doch auch deren linksgerichtete Gegenspieler sind nicht davor

gefeit. In Frankreich haben zwei sozialistische Premierminister – Lionel Jospin 1999 unter Bezugnahme auf den Rückgang der Kriminalität und Manuel Valls 2015 nach den Terrorangriffen – auf schändliche Weise gebrandmarkt, was sie eine unter Sozialwissenschaftlern verbreitete »Entschuldigungskultur« nannten. Damit waren soziale Interpretationen sozialer Tatsachen gemeint: »Solange wir soziologische Entschuldigungen gelten lassen, anstatt uns auf individuelle Verantwortung zu berufen, werden wir diese Probleme nicht lösen«, behauptete der Erstgenannte; »Schon in der Erklärung deutet sich der Wunsch nach Entschuldigung an«, erklärte der Letztere – eine Rhetorik, die unweigerlich an Margaret Thatchers häufig zitierten Satz »So etwas wie Gesellschaft gibt es nicht« erinnert. Mehr noch als die obskurantistischen Äußerungen, die sie zu sein scheinen, stellen diese Angriffe auf die Sozialwissenschaften nämlich eine Kritik an deren kritischem Denken dar, an ihrem Bemühen zu verstehen, statt bloß zu verurteilen, und an ihren Versuchen, Verbrechen oder Terrorismus in einen umfassenderen strukturellen Rahmen einzubetten. Sie sind umso bemerkenswerter, als die Stimmen von Sozialwissenschaftlern zu diesen Themen in den letzten Jahren kaum zu hören waren, weil sie in der Öffentlichkeit im Wesentlichen durch selbsternannte Experten ersetzt worden sind.

Die Äußerungsformen der Herabsetzung von Kritik sind also unterschiedlich. Sie reichen vom Widerlegen bis zum Ignorieren und vom Bezweifeln bis zum Schikanieren. Doch besteht unter ihren Kritikern überhaupt Einigkeit darüber, was Kritik ist? Für viele scheint sie eher ein epistemologisches und politisches Ärgernis zu sein als eine Methode oder Geisteshaltung. Vielleicht lässt sich in der Geschichte des Worts eine Erklärung für diese Feindseligkeit finden.

## Varianten der Kritik

Im Englischen wurde das Wort *critique* erst relativ spät, nämlich zu Beginn des 18. Jahrhunderts eingeführt. Es bedeutet »Die Kunst des Kritisierens« im Sinn von *criticism*, was ein etwas älterer, seinerseits vom Kritiker als »dem, der ein Urteil fällt«, abgeleiteter Ausdruck ist. Alle diese Substantive gehen zurück auf das mittelfranzösische *critique* und darüber hinaus auf Griechisch *kritikos*, »zu einem Urteil in der Lage sein«, und *krinein*, »etwas trennen, unterscheiden«. Wie Raymond Williams in seinen *Keywords* (1983: 47 ff.) schreibt, hat »*criticism* [...] vornehmlich die allgemeine Bedeutung einer Fehlersuche«, aber auch »eine fachbezogene Bedeutung in Bezug auf Kunst und Literatur«. Von daher weist das Wort eine doppelte Konnotation auf: Es lässt auf eine negative Bewertung (normativer Aspekt) und auf das Urteil einer Autorität (soziale Dimension) schließen. Deshalb sollte man nicht nur vermeiden, das Kritisieren auf das Suchen von Fehlern zu reduzieren, sondern sich auch davor hüten, unter dem Deckmantel neutraler Abstraktionen und Verallgemeinerungen Autoritäten in Anspruch zu nehmen. Im Substantiv »Kritik« hat sich diese Zweideutigkeit erhalten, obwohl darin möglicherweise mehr von der zweiten Bedeutung

bestehen geblieben ist, wie die englische Übersetzung der Titel von Kants Hauptwerken durch jeweils »*Critique*« nahelegt. Das Französische, Spanische und Deutsche lassen solche feinen Differenzierungen nicht zu, weil sie nur über ein Wort verfügen, nämlich jeweils über *critique*, *crítica* und Kritik. Doch in all diesen Sprachen bestehen das gängige Verständnis von Abwertung und der soziale Hintergrund von Autorität nebeneinander. Dies ist jedoch nicht bloß ein sprachliches Problem, sondern ein aktuelles Thema für die Sozialwissenschaften. Einerseits impliziert Kritik der Tendenz nach die Hinterfragung eines bestimmten Zustands der Welt, der ob nun von einem politischen oder moralischen Standpunkt aus oder von einem epistemologischen oder theoretischen Standpunkt aus eine Unzufriedenheit mit diesem Zustand zugrunde liegt. Andererseits versucht die Kritik eine Beurteilung vorzunehmen, die über eine bloß normative, eine Art Distanzierung durch intellektuelle Verfahren voraussetzende Stellungnahme hinausgeht. Wie soll man nun aber mit dieser Spannung umgehen?

Anstatt die Frage direkt zu beantworten, entschied Michel Foucault (1992) sich 1978 in seinem Vortrag vor der französischen Gesellschaft für Philosophie mit dem Titel »Was ist Kritik?« dazu, die Idee einer »kritischen Haltung« an die Stelle einer strengen Definition von Kritik zu setzen. Die Anregung, wodurch diese Haltung sich auszeichnet, fand er in Kants berühmten Text »Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?«, der folgendermaßen beginnt:

»Aufklärung ist der Ausgang des Menschen aus seiner selbstverschuldeten Unmündigkeit. Unmündigkeit ist das Unvermögen, sich seines Verstandes ohne Leitung eines anderen zu bedienen. Selbstverschuldet ist diese Unmündigkeit, wenn die Ursache derselben nicht am Mangel des Verstandes, sondern der Entschließung und des Mutes liegt, sich seiner ohne Leitung eines andern zu bedienen.« (Kant 1969: 1)

Die kritische Haltung folgt mit anderen Worten der Vorstellung einer Emanzipation des Subjekts, die eher ethisch als politisch ist, denn die Selbstbefreiung ist eine Vorbedingung für die Infragestellung von Herrschaft – was Foucault »Regierung des Selbst« nennt. Doch gibt es nur einen Weg, diese Emanzipation zu erreichen? Gibt es eine homogene Denkweise, die Kritik genannt werden kann? Die Ansicht, dass Marx und Nietzsche oder Freud und Wittgenstein eine ähnliche Auffassung davon hatten, was Kritik ist, dürfte nur schwer zu vertreten sein. Und tatsächlich haben sich in ihrer jeweiligen Nachfolge ganz unterschiedliche sozialwissenschaftliche Strömungen gebildet, in deren Rahmen mehrere verschiedene Autoren zum Beispiel die Bezeichnung »kritische Anthropologie« für sich in Anspruch nehmen, denen es schwerfällt, einander als legitime kritische Denker anzuerkennen.

Um diesen Unterschieden Rechnung zu tragen und die Streitigkeiten beizulegen, hat David Owen (2003: 122 f.) versucht, eine grundlegende Unterscheidung vorzunehmen: Es gebe (mindestens) zwei logisch verschiedene Formen der selbstauferlegten, nicht-physischen Beschränkung unserer Fähigkeit zur Selbstregierung: das Gefangensein in einer Ideologie (das heißt das falsche Bewusstsein) und das Gefangensein in einem Bild oder einer Perspektive (das man »eingeschränktes Bewusstsein« nennen könnte).

Dementsprechend gebe es zwei Formen von Kritik. Die erste »hat die Absicht, uns aus der ideologischen Gefangenschaft zu befreien«. So fern sie sich zu stehen scheinen, teilen der marxistische und der freudianische Ansatz ebendieses Vorhaben, und die 1923 begründete Frankfurter Schule hat beide Traditionen in der von Max Horkheimer ins Leben gerufenen und maßgeblich von Theodor W. Adorno weiterentwickelten »Kritischen Theorie« miteinander verknüpft. Die zweite Kritikform »beabsichtigt, uns aus der Gefangenschaft in einem Bild oder einer Perspektive zu lösen«. So weit entfernt ihre Theorien auch voneinander sind, können Nietzsches und Wittgensteins Verstehensbemühungen, wie die Menschen aus verschiedenen Perspektiven im Fall des Erstgenannten oder mit Hilfe gemeinsamer Bilder im Fall des Letztgenannten die Welt betrachten und sie mit Sinn versehen, und ihre jeweiligen Denkansätze, denen zufolge diese Perspektiven historisch bestimmt sind und diese Bilder zum kulturellen Erbe gehören, als »Genealogien« bezeichnet werden. In der Gegenwart ist Foucault der prominenteste Vertreter dieser Denkansätze, genau genommen sehr viel mehr des ersten Ansatzes als des zweiten.

Ein Hauptunterschied zwischen kritischer Theorie und Genealogie – und eine Hauptquelle für die Unstimmigkeiten zwischen ihren jeweiligen Vertretern im Hinblick darauf, was Kritik leisten soll – besteht für Owen darin, dass die kritische Theorie es für möglich hält, Wahres von Falschem zu trennen (und Ideologie die Menschen eben dadurch in die Irre führt, dass sie diese Trennung verwischt und dadurch die Reproduktion der Herrschaftsverhältnisse erlaubt), wohingegen die Genealogie an der Bestimmung dessen interessiert ist, was in einer konkreten Welt zu einem konkreten Zeitpunkt als wahr und falsch gilt (denn die Begriffe der Perspektive und des Bildes setzen beide die Existenz von Wahrheit und Falschheit nicht voraus, sondern heben die Machtverhältnisse und Sprachspiele zwischen ihnen hervor). Für kritische Theoretiker besteht Emanzipation deshalb darin, den über den Menschen hängenden ideologischen Schleier zu lüften, damit sie das Blendwerk erkennen können, das ihre Beherrschung möglich macht, und für Genealogen besteht sie darin, die als selbstverständlich geltenden Darstellungen der Welt anzuzweifeln und gleichzeitig die Möglichkeit anderer Darstellungen zu würdigen. Im ersten Fall sollen die Subjekte von der Falschheit zur Wahrheit übergehen, wohingegen von ihnen im zweiten ein Verständnis davon erwartet wird, dass es andere mögliche Ausgestaltungen des Verhältnisses von wahr und falsch gibt. Auch wenn beide Ansätze analytisch sind, ist die kritische Theorie normativ, während die Genealogie versucht, das nicht zu sein. Darauf gehen die Missverständnisse zwischen ihnen zurück.

Die Unterscheidung von kritischer Theorie und Genealogie kann hilfreich sein, wenn man analysieren will, welche Rolle der Kritik in der Anthropologie zukommt, auch wenn ich nahelegen werde, dass der ethnografische Ansatz dieses Modell sozusagen komplizierter und ergiebiger macht. Demnach gehören die von mir durchgeführten Untersuchungen über städtische Polizeiarbeit zu weiten Teilen in die Tradition kritischer Theorie (Fassin 2014). Die 15 Monate meiner Feldstudien in Pariser Außenbezirken fielen in einen Zeitraum, als mehrere rechtsgerichtete Regierungen nacheinander eine Law-and-Order-Politik verfolg-

ten, die häufig zu gewaltsamen Zusammenstößen mit einkommensschwachen jungen Männern nordafrikanischer oder subsaharischer Herkunft führten. Der Tod zweier von ihnen löste im Jahr 2005 sogenannte Ausschreitungen im ganzen Land aus. Mein Interesse richtete sich jedoch mehr auf die alltägliche Durchsetzung von Recht und Gesetz als auf diese Vorstadtunruhen. Die Studie legte den Widerspruch offen, mit dem die Polizei konfrontiert war, weil ihre auf der Grundlage von Verhaftungsquoten ermittelte Leistungsfähigkeit die Wirksamkeit der Politik demonstrieren sollte, obwohl die Statistiken einen anhaltenden Verbrechensrückgang zeigten. Um ihre fragwürdigen Ziele zu erreichen, mussten die Polizisten deshalb ihr Hauptaugenmerk auf Verstöße gegen das Einwanderungsrecht und gegen die Drogengesetze legen. Sie verhafteten in erster Linie Personen ohne Papiere und Cannabiskonsumenten, die sie für leichte Beute hielten. Erstere wurden auf der Basis ihrer physischen Erscheinung in Zug- und U-Bahn-Stationen oder ganz einfach auf der Straße identifiziert und kontrolliert. Auf Letztere stießen sie bei willkürlichen »Stop-and-frisk«-Aktionen in Sozialwohnungssiedlungen, wohingegen sie Studierende der angesehenen ortsansässigen Business School, die unübersehbar in der Öffentlichkeit Marihuana rauchten, keines Blickes würdigten. Da sie auf rassischem Profiling beruhten, waren diese Methoden illegal, was von den Polizisten und ihren Vorgesetzten auch eingeräumt wurde. Oft in Verbindung mit erniedrigenden Kommentaren und einer ruppigen Behandlungsweise führten sie zur ständigen Schikanie von Jugendlichen, die mehrheitlich einer Minderheit angehörten.

Obwohl die Polizei Recht und Gesetz durchsetzen sollte, setzte sie eigentlich eine Gesellschaftsordnung durch. Durch ihre gesetzeswidrigen und entwürdigenden Rituale, die ihrer Behörde und der Regierung bekannt waren, von ihnen gebilligt und in manchen Fällen unterstützt wurden, impften sie den betreffenden jungen Männern und im Weiteren auch deren Familien ein Gefühl für die untergeordnete Stellung ein, die sie in der Gesellschaft einnahmen. Da diese Bevölkerungsgruppen zu einem großen Teil auch von Armut und Arbeitslosigkeit betroffen und außerdem bei der Arbeit Diskriminierungen und in Bezug auf ihre Wohnsituation Segregationen ausgesetzt waren, lief die über die freie Verfügungsgewalt der Polizei umgesetzte repressive Politik auf Ungleichheitssteuerung anstelle von Verbrechensbekämpfung hinaus. Insgesamt deckte die Untersuchung – zumal es sich zum damaligen Zeitpunkt um die erste Ethnografie städtischer Polizeiarbeit in Frankreich handelte – Herrschaftsmechanismen auf, die im Namen einer Law-and-Order-Ideologie operierten. Sie trug zu einem maßgeblichen Wandel der Vorstellungen über die Wechselbeziehung zwischen Polizei und Bevölkerung zu jener Zeit bei: Erstmals wurde eine lange verleugnete rassistische Diskriminierung eingestanden, die sogar vor Gericht verhandelt wurde; die Polizeigewalt, der man bis dahin keine Beachtung geschenkt hatte, wurde Gegenstand öffentlicher Debatten.

Trotzdem bestand ein maßgeblicher Unterschied meiner Analyse zur klassischen Kritischen Theorie, wie Steven Lukes (2011) sie jüngst vertreten hat, darin, dass ich bei den beherrschten Minderheiten kaum eine Spur von falschem Bewusstsein gefunden habe. Sie waren sich dieser Mechanismen sehr wohl bewusst und teilten mir ihren Verdruss über die

Ungerechtigkeit, die ihnen widerfuhr, auch gelegentlich mit. Ignoranz war stattdessen auf Seiten der Mehrheit anzutreffen, die an der Herrschaft teilhatte, ohne unbedingt selbst zu herrschen. Wenn man mit Raymond Geuss (1983: 67) davon ausgeht, dass »[k]ritische Theorien [...] auf Emanzipation und Aufklärung [zielen], darauf, Personen verborgene Zwänge bewußt zu machen«, traten solche Prozesse paradoxerweise auf der Seite der Mehrheit auf. Während Stellungnahmen von Leuten, die Minderheiten angehörten, nach der Veröffentlichung meiner Arbeit ein Gefühl zum Ausdruck brachten, das Charles Taylor (2009: 13) »Anerkennung« nennt (»wenn wir diese Dinge sagen, will uns niemand glauben, aber das wird sich jetzt ändern«, lautete ihr Kommentar), sprach aus den Reaktionen der Mehrheit, so es sich nicht um reine Verleugnung und Zurückweisung handelte wie bei den französischen Kriminologen, die meine ethnografischen Befunde als Wiedergabe einer außergewöhnlichen und nicht alltäglichen Situation abtaten, dagegen nämlich tatsächlich eine Art »Offenbarung« (zum Beispiel schrieb mir ein Richter: »Ich hatte immer Bedenken bei Jugendlichen, denen Beleidigung von Polizisten und Widerstand gegen ihre Verhaftung vorgeworfen wurde, die ich jetzt verstehe«). Diese von James Scott (1985: 39–43) anhand des Falls asiatischer Bauern analysierte und im Zuge der Black-Lives-Matter-Bewegung wiederentdeckte Bewusstseinsumkehr mag eine gar nicht so ungewöhnliche Wendung der Dinge sein.

Dagegen gehört die Studie, die ich über Traumatisierung und den Status der Opferrolle durchgeführt habe, vornehmlich in die »genealogische« Kritiktradition (Fassin und Rechtman 2009). Traumatisierung ist in den letzten Jahren zu einer gängigen Trope für die Folgen gewaltsamer Ereignisse kollektiver oder individueller Art geworden, die von Völkermord bis zu Vergewaltigung und von Erdbeben bis zu Flugzeugabstürzen ein breites Spektrum an Situationen abdeckt. Der Ausdruck wird sowohl in einem klinischen, durch psychologische Tests belegten Sinn als auch in einem metaphorischen, sich auf Leid im Allgemeinen, aber immer mit einer tragischen Erfahrung im Zusammenhang stehenden Sinn verwendet. Das Feststellen traumatischer Situationen wie etwa Krieg, Terrorangriffe, Massenerschießungen, Zuganglücke oder Naturkatastrophen ist in jüngster Zeit Anlass sowohl für Maßnahmen zur psychischen Gesundheit als auch für Entschädigungszahlungen gewesen. Aufgrund ihrer engen Verknüpfung mit dem Opferstatus ist Traumatisierung mithin sowohl eine legitime Kategorie als auch ein Legitimierungsinstrument. Wir neigen dazu, sie kognitiv und moralisch als selbstverständlich zu betrachten. Wenn ein Soldat heute mit psychischen Symptomen von der Front zurückkehrt, hat er Anspruch auf eine Diagnose, eine Behandlung und auf Schadensersatz. Das war jedoch nicht immer der Fall, und die Anerkennung von Traumata ist relativ neu. Bis in die 1970er Jahre war ein Trauma noch keine stabile wissenschaftliche Entität mit einer feststehenden moralischen Konnotation. In der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts wurden traumatische Neurosen mit Simulantentum oder Hysterie assoziiert, weshalb die Betroffenen im Verdacht standen, vorsätzlich oder unbewusst doppeltes Spiel zu treiben. Die vermeintliche Therapie bestand in Elektroschocks, die im Grunde der Abschreckung oder Bestrafung dienten. Erst nach der Mobilisierung durch Vietnamveteranen und feministische Aktivistinnen, die eine Anerkennung jeweils der Nachwirkungen des

Kriegs und der Folgen von sexuellem Missbrauch anstreben, wurde im Jahr 1980 die posttraumatische Belastungsstörung PTBS geschaffen. Mit der kognitiven Konsolidierung ging eine moralische Kehrtwende einher: Aus dem hinterlistigen Patienten wurde ein bedauerndes Opfer.

Ethnografisch habe ich das im Rahmen einer Untersuchung der Probleme erkundet, die durch die Berücksichtigung von Traumata bei humanitären Interventionen und Asylgesuchen aufgeworfen wurden, wo die neue nosologische Kategorie jeweils zur Rechtfertigung von psychologischem Beistand und als Beleg für die erlittene Verfolgung diente. Im erstgenannten Fall wurde die Berufung auf Traumata in Palästina zu einem zentralen Problem während der Zweiten Intifada, als diese Diagnose sowohl von palästinensischen als auch von französischen Psychiatern als Nachweis für das Leiden der Bevölkerung in den besetzten Gebieten unter dem Druck der israelischen Armee und als Möglichkeit genutzt wurde, wie sich in diesem Zusammenhang einem internationalen Publikum die Alltagserfahrung von Jugendlichen und ihren Familien übermitteln ließ. Im Hinblick auf diese neue Sprache sahen sich die humanitären Organisationen zwei Herausforderungen gegenüber, die in ihren Reihen zu hitzigen Debatten führten. Zum einen stellte sich die Frage der Interpretation, da aus Krankheitsgeschichten häufig deutlich wurde, dass Traumata andere Ursachen haben als Krieg, wie die von Ärzten ohne Grenzen veröffentlichten Aussagen belegen; zum anderen veranlasste der Grundsatz der Unparteilichkeit einige dazu, eine entsprechende Analyse und Anprangerung der Traumata zu fordern, die Israelis infolge palästinensischer Angriffe erlebt hatten, was schließlich von den Ärzten der Welt in Angriff genommen wurde und tiefe Verwerfungen innerhalb der Organisation nach sich zog. Im zweiten Fall erfolgte die Einführung von psychologischen Gutachten bei der Beurteilung von Asylanträgen in Frankreich zu einem Zeitpunkt, als die Bewilligungsrate aufgrund des wachsenden Misstrauens gegenüber den Antragstellern rapide zurückging. In zunehmendem Maße wurden Atteste durch Fachkräfte für psychische Gesundheit von der Verwaltung verlangt und von den Rechtsberatern der Asylsuchenden angefordert, um die erlittene Verfolgung zu bestätigen. Die neue, durch den von Menschenrechtsaktivisten sogenannten »Folterbonus« geschaffene Situation hatte zwei nicht unerhebliche Folgen: Die Fokussierung auf ein Schriftstück trug dazu bei, dass noch stärker an den Worten der Antragsteller gezweifelt wurde; und die Suche nach psychischen Nachweisen führte zum Ausschluss derjenigen, die keine solchen Symptome hatten bzw. diese nicht preisgeben wollten. Die Anerkennung des Leids von Unterdrückungs- oder Verfolgungsoptionen war also weit davon entfernt, die Vorzüge aufzuweisen, die man sich von ihr erwartet oder erhofft haben mochte.

Von daher ist die genealogische Kritik auf geistige Distanzierungsbemühungen vom Alltagsverständnis und auf ein Fremdwerden dessen angewiesen, was wir für selbstverständlich halten. Mit Raymond Geuss (2003: 152) gesprochen, ist »Genealogie [...] eine Auflösung selbstverständlicher Identitäten«. So löst Simone de Beauvoir (2000) in *Das andere Geschlecht* unter Heranziehung von Geschichte und Mythen sowie Biologie und Psychoanalyse die Geschlechteridentitäten dadurch auf, dass sie die hierarchische Unterscheidung zwischen

Männern und Frauen entessentialisiert. Im Fall der Traumatisierung erfolgt diese Auflösung auf zwei Ebenen: kognitiv, wenn die zweifelhafte Kategorie zu einer stabilen Entität wird, und moralisch, wenn der verdächtige Patient zu einem legitimen Opfer wird. Das Einbekenntnis, dass Traumata eine in diesem Sinn kognitiv und moralisch konstruierte Realität sind, hebt nicht die Erfahrung des Leids auf und verringert auch nicht den Nutzen, den es mit sich bringt, als Opfer anerkannt zu werden. Nachdem die historische Auflösung erfolgt ist, stellt sich die Frage, was sich durch die jetzige Konstellation (von Ereignis, Trauma und Opfer) im Unterschied zu anderen möglichen Konstellationen ändert. Wie sich an Situationen wie Krieg und Unterdrückung veranschaulichen lässt, gibt es mindestens zwei mögliche empirische Testverfahren, um sie zu beantworten. Erstens kann man sich darüber Gedanken machen, welches Verhältnis zwischen Trauma und Opfer bestand, bevor sie als Trauma und Opfer betrachtet wurden: Wie wir gesehen haben, zog Ersteres Zweifel nach sich und weckte Letzteres Argwohn. Zweitens kann man sich die Frage stellen, welches Verhältnis zwischen Ereignis und Opfer bestand, bevor sie als Ereignis und Opfer betrachtet wurden: Ersteres wurde Gewalt oder Verfolgung genannt und Letzteres als Feind oder Minderheit bezeichnet. Die Schaffung des Triptychons Ereignis-Trauma-Opfer hatte mit anderen Worten hauptsächlich zwei Folgen: die Legitimierung der Opfer im Allgemeinen (unabhängig von der Ursache, da jedwedes Ereignis eine Rolle spielen kann) in Verbindung mit möglichen medizinischen, ökonomischen und gesetzlichen Vorteilen; und die Vermeidung der politischen Dimension, die ihr jeweiliges Verhältnis hat (die Diagnose des Psychiaters vermeidet die Erfahrungen der palästinensischen Jugendlichen und die Schilderung des Asylsuchenden verschwindet hinter der Erwartung von Attesten), womit eine nicht unbedeutende lexikalische Verschiebung von Resistenz zu Resilienz verbunden ist. Die genealogische Kritik geht also in zwei Schritten vor: Im ersten wird Selbstverständliches aufgelöst, um das freizulegen, was Foucault (2005: 702) als »singulär, kontingent und willkürlichen Zwängen geschuldet« beschreibt (für die Konstellation Ereignis-Trauma-Opfer bestand absolut keine Notwendigkeit). Der zweite Schritt geht weiter, indem die Situation nach dieser Auflösung durch die Erkundung neu beurteilt wird, was bei dieser Transformation »auf dem Spiel« stand und was dabei gewonnen wurde, was verloren ging und was sich durch diese neue Konstellation verändert hat (die Legitimität der Opfer um den Preis der Einbüßung der Politik). Der letztgenannte Schritt ist der spezifische Beitrag der Sozialwissenschaften, genauer gesagt ihrer empirischen, in diesem Fall ethnografischen Arbeit zur genealogischen Kritik. Er liefert kein endgültiges Urteil, sondern eher eine kritische Analyse der komplexen Folgen des Zutageförderns unterschiedlicher Wahrheiten.

Die Entgegensetzung von Gesellschaftskritik und genealogischer Kritik sollte allerdings nicht zu radikal ausfallen. Obwohl die beiden Ansätze philosophisch miteinander unvereinbar zu sein scheinen, da der eine nach einer verborgenen Wahrheit sucht, wo der andere sich für Wahrheitsregime interessiert, hat Judith Butler (2009: 223, 239) behauptet, dass es möglich sei, ihren Unterschied abzuschwächen, weil Adorno die Ansicht vertrete, dass Kritik begreifen müsse, »wie Kategorien ihrerseits ins Spiel kommen, wie das Feld des

Wissens geordnet ist und wie das, was die Kategorien unterdrücken, gleichsam als deren eigene konstitutive Okklusion wiederkehrt«, was eine Form der Genealogie voraussetze, wohingegen Foucault zeige, »dass Wissen und Macht letztlich nicht zu trennen sind, sondern bei der Aufstellung einer Reihe subtiler und expliziter Kriterien für das Denken der Welt zusammenarbeiten«, was eine kritische Theorie voraussetze. Auf der Grundlage meiner eigenen Erfahrungen würde ich in ähnlicher Weise behaupten, dass die beiden Ansätze miteinander verbunden, wenn nicht sogar in Einklang miteinander gebracht werden können. So habe ich in meiner Studie über die Polizei die Genealogie der Behandlung von ethnischen Minderheiten, von denen die meisten aus den früheren französischen Kolonien im nördlichen oder subsaharischen Afrika stammten, bis zur Behandlung der Kolonialuntertanen besonders im französischen Mutterland zurückverfolgt, in dem 1925 die Nordafrikanischen Brigaden und 1953 die Brigaden zur Bewahrung vor Überfällen und Gewalttaten geschaffen wurden, um diese potentiell aufsässigen Bevölkerungsgruppen zu disziplinieren und zu kontrollieren: Unter Bezugnahme auf Georges Balandiers »koloniale Situation« habe ich das angespannte Verhältnis zu den Strafverfolgungsbeamten in den Sozialwohnsiedlungen als postkoloniale Situation gewertet (Fassin 2015). Symmetrisch dazu haben meine Forschungen zur Traumatisierung im Zusammenhang mit der Zweiten Intifada nach 2000 eine kritische Theorie in Stellung gebracht, um den Implikationen der Verwendung psychologischer Kategorien Rechnung zu tragen, da eine derartige Interpretation einerseits zur Einstufung der Palästinenser als Opfer führte – was ihren Wunsch untergrub, eher als resistent denn als resilient dargestellt zu werden –, und andererseits zur Legitimierung des Gedankens beitrug, dass der Status der Opferrolle auf beiden Konfliktseiten äquivalent war: Unter Verwendung von Reinhart Kosellecks theoretischem Rahmen schloss ich daraus, dass ein Verwischen der historisch-politischen Dimension des Konflikts auf ein Abrücken von der Version der Besiegten und ein Sichaufdrängen symbolischer Herrschaft hinauslief (Fassin 2012). Mit einem Wort, warf die genealogische Perspektive Licht auf die kritische Theorie der Polizeiarbeit, während der Ansatz der kritischen Theorie eine Bereicherung für die Genealogie der Traumatisierung darstellte.

Bestimmt könnte man anhand von David Owens Abgrenzung der beiden Kritiktraditionen die Geschichte der Anthropologie erzählen – unter besonderer Berücksichtigung ihres jeweiligen kritischen Engagements. Aber ich werde ein solches Unternehmen nicht en détail in Angriff nehmen. Tatsächlich gehen die intellektuellen Vorhaben von Franz Boas, Bronisław Malinowski und Marcel Mauss, obwohl sie nur selten als kritisch bezeichnet werden, jeweils von einer Kritik der Kategorisierungen und Vorurteile im Hinblick auf die Rasse, das Verbrechen oder den ökonomischen Austausch aus, die in dem Sinn als genealogisch verstanden werden kann, dass sie andere Weisen, der Welt Sinn abzugewinnen, als die unsere freilegt, woraus eindeutig folgt, dass die unsere nur eine von vielen ist. Dahinter steckt mehr als ein bloßer, ob nun kultureller oder moralischer Relativismus, nämlich das Bemühen, uns von Bildern und Perspektiven zu befreien, die wir als gegeben hinnehmen.